



Université de REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE
ECOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ (555)

THESE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE

discipline : **SCIENCES JURIDIQUES**

présentée et soutenue publiquement
par

Maxence GUILLEMIN

le 07 septembre 2015.

Titre :

L'exceptionnalisme religieux et la Constitution américaine

JURY

M. Thomas HOCHMANN, Professeur agrégé des facultés à l'Université de Reims Champagne-Ardenne, Président du jury

M. Arnaud COUTANT, Maître de conférences à l'Université de Reims Champagne-Ardenne, Codirecteur de Thèse

M. Jean V. POULARD, Professeur à l'Indiana University Northwest, Gary, Etats-Unis, Codirecteur de Thèse

M. Franck LAFFAILLE, Professeur agrégé des facultés à l'Université de Paris 13, Rapporteur

M. Alistair COLE, Professeur de Science Politique, Université de Cardiff, Pays de Galles, Royaume-Uni, Rapporteur

Remerciements

Cette thèse n'étant en rien le fruit de la simple entreprise solitaire, je tiens à transmettre ici quelques bons mots. Le travail doit beaucoup à Monsieur Arnaud Coutant. Ses remarques, conseils et relectures ont été pour moi un soutien éminemment précieux tout au long de ces années de doctorat. Au-delà d'une relation purement « académique », Monsieur Coutant a su être présent à des moments marqués par les impasses et - parfois - d'inévitables doutes. Que ce travail achevé soit le meilleur témoignage de ma sincère gratitude. Je ne peux également que tourner ma pensée vers le Professeur Jean V. Poulard. Celui-ci a accepté, très tôt, de se joindre à cette aventure, malgré les milliers de kilomètres qui nous ont séparés la plupart du temps. Mr Poulard sait que mon éveil pour le droit constitutionnel américain et, plus généralement, mon goût pour la problématique du Nouveau-Monde doivent beaucoup aux échanges que nous avons pu avoir. Un regard américain porté aux présents développements m'était cher, et cette richesse m'a été offerte. Je lui en sais gré.

Je tiens ici à remercier le Professeur Franck Laffaille, le Professeur Alistair Cole et enfin le Professeur Thomas Hochmann pour avoir accepté de prendre part au jury de soutenance. J'y joins un sincère espoir qu'ils puissent trouver un intérêt à ce travail, nourrir leur regard de chercheurs et éveiller quelques belles interrogations autour de la question religieuse aux Etats-Unis.

Les nombreux obstacles dressés à l'ambition du doctorant ne sauraient être surmontés, à terme, sans réel soutien. Je ne pouvais guère en trouver de meilleur en la personne de Seyta N'Diaye qui a accompagné les sessions de travail, par sa présence envahissante ou à travers une (souvent coupable mais parfois nécessaire) pensée divagante. Cette thèse doit beaucoup à son amour et à son partage. De plus, je ne peux ici que songer à ma mère, Madame Danielle Guillemain, pour son appui constant et pour ses travaux de relecture, parfois jusque tard dans la nuit. Au-delà de cet aspect formel, elle doit savoir que sa simple présence est bien souvent pour moi celle d'un éternel pilier et que, à ce titre, ces pages sont aussi les siennes. Je n'oublie pas les soutiens, moraux et matériels, ainsi que la précieuse bienveillance de Monsieur Alexandre Guillemain, Mademoiselle Nelly Millart, Mademoiselle Cathy Guillemain et Madame Sylvie Lemoine. Par ailleurs, je tiens particulièrement à ajouter mon tendre sentiment pour Madame Paulette Lemoine.

Enfin, je ne peux conclure ces quelques témoignages que par une image émue. Mon cher père, puisses-tu me voir comme je te vois. Je t'offre ce travail, il n'est pas grand-chose, toi à qui je dois tant.

« La Faculté n'entend donner aucune approbation ni aucune improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur. »

RESUME en français

La présente étude tend à replacer le contexte de la construction fédérale américaine à la lumière d'un théisme politique émergent. L'exceptionnalisme procède à ce titre d'un paradoxe originel qui vient directement nourrir nos interrogations : la reconnaissance par la lettre constitutionnelle puis par les juges de la Cour Suprême d'un véritable « mur de séparation » entre le spirituel et le temporel, parfois exacerbé par les instruments du droit, mais qui doit être associé à la mise en place d'une « religion de la République » élaborée et fortement institutionnalisée. De là, l'auteur voit dans la notion d'exceptionnalisme religieux la mise en œuvre d'une rhétorique nouvelle qui entend offrir les instruments conceptuels permettant de revisiter la subtile immixtion de l'« esprit de religion » et de l'« esprit de liberté » chers à Alexis de Tocqueville. Cette perspective a dès lors pour dessein d'entrevoir une résolution de l'impossible oxymore que forme la république théocratique-laïque. Cette apparente dichotomie ne peut être entrevue à travers une lecture exclusivement doctrinale, elle emporte au contraire nombre d'incertitudes sur le plan jurisprudentiel. L'étude démontre à ce titre que les juges, en éludant la notion d'exceptionnalisme américain, ne peuvent construire un paradigme juridique apte à apprécier de manière satisfaisante les dispositions de droit positif en matière religieuse. Aussi, le constitutionnaliste œuvre à étudier les mécanismes juridiques traduisant un phénomène sociologique exceptionnaliste. Cette approche éclaire de telle manière la notion sans cesse revisitée de « laïcité américaine ».

TITRE en anglais

Religious exceptionalism and American Constitution

RESUME en anglais

This study tends to put the federal construction in context of an emerging political theism. Exceptionalism reveals an original paradox that directly feeds our questions: the recognition by the Constitution then by the judges of the Supreme Court of a “wall of separation” between spiritual and temporal powers, sometimes exacerbated by the instruments of the law, but which must be associated with the establishment of a “religion of the Republic” highly developed and institutionalized. From there, the author sees the notion of religious exceptionalism as the implementation of a new rhetoric that aims to provide the conceptual tools to revisit the subtle interference of the “spirit of religion” and the “spirit of liberty”, quoted from Alexis de Tocqueville. This perspective has therefore the ambition of establishing a possible resolution of the oxymoron that forms the theocratic-secular republic. This apparent dichotomy cannot be seen through a purely doctrinal reading, it brings on the contrary many uncertainties on the jurisprudential work. The study shows that the judges, eluding the notion of American exceptionalism, cannot build a legal paradigm able to appreciate adequately the provisions of substantive law in religious matters. To this end, the constitutionalist studies the legal mechanisms resulting from an exceptionalist sociological phenomenon. This approach sheds light on the concept so constantly revisited of “American secularism”.

DISCIPLINE

SCIENCES JURIDIQUES

MOTS-CLES

Exceptionnalisme religieux, Premier amendement, Clause de non-établissement, Religion civile, Mur de séparation, Contractualisme puritain, Cour Suprême, Séparatisme, Non-préférentialisme
 Religious exceptionalism, First amendment, Non-establishment clause, Civil religion, Wall of separation, Puritan contractualism, Supreme Court, Separatism, Nonpreferentialism

Université de Reims Champagne-Ardenne - n° Labo - EA 3312 – CRDT. Bâtiment 13 Recherche - 57 rue Pierre Taittinger - 51100 REIMS

Sommaire

Introduction

Première Partie : La religion dans la Constitution américaine, une contradiction démontrée

Titre 1 : La séparation affirmée, le statut constitutionnel de la religion aux Etats-Unis

Chapitre 1. A la recherche d'un principe unifié et unificateur

Section 1. La genèse de la clause : des indécisions génératrices d'incertitudes

Section 2. L'interprétation de la clause et l'office du juge

Conclusion du chapitre

Chapitre 2. L'émergence d'une clause implicite d'exception

Section 1. Une démarche jurisprudentielle spécifique, principes et exceptions

Section 2. L'argumentation historique comme clé d'interprétation

Conclusion du chapitre

Titre 2 : Un constat incomplet, la persistance d'un fondement religieux en politique

Chapitre 1. Le providentialisme et la construction de la Nation américaine

Section 1. Providence et Nation

Section 2. Providence et tolérance religieuse

Conclusion du chapitre

Chapitre 2. Le providentialisme et la construction constitutionnelle

Section 1. Continuité ou rupture, la question fédérale en 1787

Section 2. Une réponse américaine, la providence et la relecture historique

Conclusion du chapitre

Conclusion de la Première Partie

Deuxième Partie : La contradiction dépassée, l'exceptionnalisme religieux comme explication

Titre 1 : Une religion civile, manifestation de l'exceptionnalisme américain

Chapitre 1. Une approche conceptuelle de la religion civile américaine

Section 1. Les caractéristiques de la religion civile

Section 2. Aux origines de la religion civile, une relecture américaine

Conclusion du chapitre

Chapitre 2. L'approche philosophique de la religion politique : l'œuvre des fondateurs

Section 1. La lutte politique contre les dangers religieux, un constat

Section 2. L'intégration assumée du religieux en politique, une solution ?

Conclusion du chapitre

Titre 2 : La religion civile et la relecture exceptionnaliste de la Constitution

Chapitre 1. L'application politique de la religion civile

Section 1. La nouvelle citoyenneté et le rapport à la religion

Section 2. L'intégration d'une religion politique

Conclusion du chapitre

Chapitre 2. L'approche jurisprudentielle, une autre lecture de la religion

Section 1. La religion civile et la notion de « Constitution vivante »

Section 2. La religion civile et la résolution des contradictions

Conclusion du chapitre

Conclusion de la Deuxième Partie

Conclusion générale

« On peut donc dire qu'aux États-Unis il n'y a pas une seule doctrine religieuse qui se montre hostile aux institutions démocratiques et républicaines. Tous les clergés y tiennent le même langage ; les opinions y sont d'accord avec les lois, et il n'y règne pour ainsi dire qu'un seul courant dans l'esprit humain.

J'habitais momentanément l'une des plus grandes villes de l'Union, lorsqu'on m'invita à assister à une réunion politique dont le but était de venir au secours des Polonais, et de leur faire parvenir des armes et de l'argent.

Je trouvai donc deux à trois mille personnes réunies dans une vaste salle qui avait été préparée pour les recevoir. Bientôt après, un prêtre, revêtu de ses habits ecclésiastiques, s'avança sur le bord de l'estrade destinée aux orateurs. Les assistants, après s'être découverts, se tinrent debout en silence, et il parla en ces termes :

'Dieu tout-puissant ! Dieu des armées ! toi qui as maintenu le cœur et conduit le bras de nos pères, lorsqu'ils soutenaient les droits sacrés de leur indépendance nationale ; toi qui les as fait triompher d'une odieuse oppression, et as accordé à notre peuple les bienfaits de la paix et de la liberté, ô Seigneur ! tourne un œil favorable vers l'autre hémisphère ; regarde en pitié un peuple héroïque qui lutte aujourd'hui comme nous l'avons fait jadis et pour la défense des mêmes droits ! Seigneur, qui as créé tous les hommes sur le même modèle, ne permets point que le despotisme vienne déformer ton ouvrage et maintenir l'inégalité sur la terre. Dieu tout-puissant ! veille sur les destinées des Polonais, rends-les dignes d'être libres ; que ta sagesse règne dans leurs conseils, que ta force soit dans leurs bras ; répands la terreur sur leurs ennemis, divise les puissances qui trament leur ruine, et ne permets pas que l'injustice dont le monde a été le témoin il y a cinquante ans se consume aujourd'hui. Seigneur, qui tiens dans ta main puissante le cœur des peuples comme celui des hommes, suscite des alliés à la cause sacrée du bon droit ; fais que la nation française se lève enfin, et, sortant du repos dans lequel ses chefs la retiennent, vienne combattre encore une fois pour la liberté du monde.

O Seigneur ! ne détourne jamais de nous ta face ; permets que nous soyons toujours le peuple le plus religieux comme le plus libre.

Dieu tout-puissant, exauce aujourd'hui notre prière ; sauve les Polonais. Nous te le demandons au nom de ton fils bien-aimé, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est mort sur la croix pour le salut de tous les hommes. *Amen.*'

Toute l'assemblée répéta *Amen* avec recueillement. »

Introduction

« En songeant à l'empire américain d'aujourd'hui, on ne peut s'empêcher de jeter les yeux en arrière sur son origine. C'est une chose désolante et amusante à la fois, que de contempler les pauvres humains jouets de leurs propres folies, et conduits aux mêmes résultats par les préjugés les plus opposés. Les Puritains avaient demandé à Dieu, avec prières, qu'il les dirigeât dans leur pieuse émigration, et Dieu les conduisit au cap Cod, où ils périrent presque tous de faim et de misère. Bientôt après, leurs ennemis mortels, les Catholiques / viennent débarquer auprès d'eux sur les mêmes rivages. Une cargaison de graves fous, avec de grands chapeaux et des habits sans boutons, descendent ensuite sur les bords de la Delaware, etc. Que devait penser un Indien regardant, tour à tour, les étranges histrions de cette grande farce tragi-comique que joue sans cesse la société ?¹ »

Chateaubriand, 1797.

À la lecture de ce passage de Chateaubriand, on ne peut que constater, au-delà d'une ironie certaine, une approche caricaturale du fait religieux aux États-Unis. Une telle conception s'avère même relativement répandue car, en examinant le traitement du fait religieux, sur les terres du Nouveau Monde, on serait tenté, par ethnocentrisme², de ne voir dans la société

¹Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la révolution française de nos jours*, 1797, In *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, édition Maurice Regard, Gallimard, La Pléiade, 1978, p.147.

²Jules Brody, *Les Études Françaises Aux États-Unis : L'exceptionnalisme Américain*, Revue d'Histoire littéraire de la France, 95e Année, No. 6, Supplément. Colloque Du Centenaire. L'histoire littéraire hier, aujourd'hui et demain, ici et ailleurs (Nov.-Dec. 1995), p.105.

civile américaine qu'une image religieuse excessivement revendiquée. Cette observation ne pourrait que conduire à dénoncer une pudibonderie affirmée, aux accents religieux, et mentionner une forme de dérive obscurantiste. Il serait même aisé d'étendre cette critique jusqu'aux institutions politiques. Celles-ci ne seraient que l'émanation de lois morales, dictées en toutes circonstances par le religieux. Une telle condamnation peut s'expliquer par l'observation d'une foi exacerbée et revendiquée par les Américains, et ce, à une époque qui prêche le rationalisme.

Le plus gênant est qu'un tel jugement, hâtif et peu constructif, semble confirmé par l'observation de certains faits. C'est que le phénomène de piété ne répond pas à une simple imagerie populaire, mais obéit au contraire à une étude empirique.

I. Une Nation religieuse

Une enquête nationale organisée par le *PewForum on Religion and Public Life*³ nous donne un certain nombre d'éléments révélateurs. Orchestrée en mars 2008, elle nous indique que 71% des Américains se déclarent croyants, « absolument certains » de l'existence de Dieu. 56% estiment que la religion jouait un rôle « très important » dans leur vie, tandis que 39% se rendent régulièrement à un office religieux, à raison d'une fois par semaine au moins. Enfin, 75% déclarent prier une fois par semaine (au minimum) et 60% de manière quotidienne⁴.

De manière plus générale, cette prédominance du religieux ne se limite pas aux seuls comportements individuels. En effet, l'expression religieuse est présente également au niveau institutionnel : dépassant la sphère privée, elle investit le langage politique. Le modèle américain est aussi celui d'une expression gouvernementale⁵ empreinte d'une étrange

³ Le centre de recherches vit le jour à l'Université de Chicago en 2001. Nous pouvons ici reproduire cette brève présentation, tirée du site internet de l'Université en question : “*The Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, launched in 2001, seeks to promote a deeper understanding of issues at the intersection of religion and public affairs. The Pew Forum conducts surveys, demographic analyses and other social science research on important aspects of religion and public life in the U.S. and around the world.*” Disponible sur le site à l'adresse :

http://www.uchicago.edu/research/center/pew_forum_on_religion_and_public_life/

⁴ Les chiffres en question nous sont rapportés par Lauric Henneon, In *Histoire religieuse des Etats-Unis*, Flammarion, 2012, Prologue.

⁵ La sémantique doit ici faire l'objet d'une précision. L'adjectif « gouvernemental », en ce sens, doit être ramené à la notion de Gouvernement. Celle-ci entend traiter des instances publiques, entendues comme organes politiques. Nous n'y attachons donc pas un simple exécutif, et ce, encore moins au sein d'un régime qui pratique une séparation stricte des pouvoirs.

religiosité, tout du moins aux yeux d'un observateur enclin à se plier à un esprit laïc⁶ qu'il élève au rang de dogme.

Le phénomène est bien connu, qui vient nourrir les interrogations, et – nous l'avons dit – quelques suspicions. La pratique politique de la profession de foi sur une Bible en est une retentissante illustration⁷. Celle-ci ne se limite d'ailleurs pas à l'office présidentiel, mais peut être étendue à nombre d'investitures politiques, judiciaires ou militaires. En outre, les renvois terminologiques à la divinité sont légion, qui s'intègrent harmonieusement à toutes les manifestations de la vie publique. On songe ici à la formule qui clôt la plupart des discours politiques ("*God bless America*"), la formule qui accompagne les serments susnommés ("*So help me God*"), sans évoquer la devise nationale ("*In God We Trust*") ou encore la formule solennelle d'ouverture d'audience de la Cour Suprême fédérale ("*God save the United States and this Honorable Court*").

De plus, la religion n'est pas uniquement présente dans l'expression politique ou le langage : elle est intégrée dans les actes politiques eux-mêmes. Les vastes programmes des mouvements évangéliques sont là pour nous le rappeler. En effet, ces campagnes prosélytiques sont parfois directement encouragées par les partis politiques. Les années 1960 demeurent une bonne illustration de cette dynamique. Le parti républicain rassembla alors une force électorale nouvelle, principalement dans les Etats du Sud, autour d'une frange de la population déçue par la politique antiségrégationniste du parti démocrate. Ici, c'est le religieux qui participe directement à modeler une représentativité politique⁸, en influant directement sur les programmes des partis, et donc sur leurs fondements idéologiques⁹. Au sein d'un modèle politique qui s'accommode bien aisément du lobbying, les mouvements religieux sont directement intégrés aux campagnes. Le phénomène est d'ailleurs renforcé par

⁶ Eric Maulin, par exemple, rappelle le caractère difficilement transférable du terme même de laïcité, eu égard aux divergences majeures de conception entre les contextes européens et américains à propos de la question religieuse. Eric Maulin emploie à ce titre l'expression de « neutralité des institutions américaines », laquelle répond aux dispositions du Premier amendement, en sa première clause (voir plus loin). Voir Eric Maulin, in *Histoire, théorie et doctrines*, Société, droit et religion, 2011/1 Numéro 1 (revenant sur l'ouvrage de Denis Lacorne, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Gallimard, 2007, 244 p.), p. 175.

⁷ Voir Isabelle Richet, *La religion aux Etats-Unis*, Que sais-je ?, PUF, 2001, p.3.

⁸ "*Polls find most Christian fundamentalists vote for or against a candidate not on the basis of some narrow test but for many of the same complex reasons that sway other voters. But more than most voting groups, they seem sensitive to any candidate who is perceived as a threat to their values and views of American life. Despite the risks, some Democratic strategists view the Republican Party's relationship with the religious right as a vulnerability worth exploiting politically.*" *Ibid.*

⁹ Voir à cet égard cet article du *New York Times*, daté du 17 mars 1986 et signé Phil Gailey : *Politics; Evangelism And A Fight With Peril To Both Sides*. Celui-ci met en évidence la question religieuse comme un outil électoraliste devenu prépondérant. L'article est disponible sur le site du *New York Times* à l'adresse : <http://www.nytimes.com/>

un contexte croissant d'hypermédiatisation et de diffusion de masse¹⁰. Cette interdépendance des groupements d'intérêts - partis politiques et mouvements religieux - répond bien difficilement au système laïc français.

Loin d'être exhaustif, ce constat permet d'insister sur la présence notoire du fait religieux aux Etats-Unis d'Amérique. Or, c'est bien cette dernière qui suscite les étonnements que nous avons évoqués¹¹. Ainsi, ces quelques données offrent-elles des arguments à qui veut bien affirmer que la Fédération américaine ferait l'objet de dérives théocratiques chroniques. Comme nous l'avons dit précédemment, une image semble s'imposer : le système moral et normatif serait lié au fait religieux. On songe ici au credo américain, qui serait marqué par un protestantisme encore prépondérant dans les esprits, et ce, malgré le paysage multiconfessionnel qu'offre la démocratie américaine. Celle-ci y verrait une limitation historique à la liberté de conscience - qu'elle prône pourtant - et, en ce sens, n'aurait jamais réellement achevé son processus de sécularisation¹².

Ce dernier constat doit nous emmener vers un premier paradoxe. En effet, la reconnaissance d'une confusion entre les Eglises et l'Etat ne va pas de soi, pour qui connaît l'Histoire américaine.

II. La séparation des Eglises et de l'Etat : caractéristique du contexte américain

Si l'on se penche sur les récits de voyages de témoins européens, c'est bien le constat inverse qui semble prévaloir. De manière très intéressante, la question religieuse au Nouveau-Monde a été aisément vue comme une authentique bizarrerie, mais précisément pour des motifs contraires à cette confusion entre le spirituel et le temporel. Les voyageurs rapportent, tout

¹⁰«Last fall 50,000 copies of a fund-raising letter signed by the Democratic national chairman went out describing in typically partisan direct-mail language a potential Republican Presidential candidate 'too radical even for Ronald Reagan. [...] The Democratic chairman, Paul G. Kirk Jr. was referring to the Rev. Marion G. (Pat) Robertson, a 55-year-old fundamentalist evangelist from Virginia Beach, Va., whose Christian Broadcasting Network reaches 30 million cable television subscribers with a mixture of religious and family entertainment programs, including the '700 Club', 'for which Mr. Robertson is the host.' » Ibid.

¹¹On peut encore se référer à cet article du journal Le Monde Diplomatique, daté de juin 1988 et signé Ingrid Carlander : « *La foire aux miracles des télévangélistes américains* ». Nous en reproduisons ici le chapô : « *Ils remuent les foules, leur arrachent des cris d'extase et des millions de dollars, grâce à la magie de leur verbe inspiré et à des shows télévisés mettant en scène le combat de Satan et de l'Esprit. Les télévangélistes américains, dont la croisade déborde les frontières des Etats-Unis, ne peuvent être ignorés : ils reflètent, en les amplifiant, les tendances profondes d'une partie de la société dont l'obscurantisme favorise les pires idées conservatrices.* » Site du journal, à l'adresse : <http://www.monde-diplomatique.fr/>

¹²Camille Froidevaux-Metterie, « *Pouvoir et religion : vers une nouvelle ère laïque ?* », Revue internationale et stratégique, 2009/4 n° 76, p. 135.

d'abord, la singularité de la forte mosaïque confessionnelle qui parsème le territoire américain. Il en est ainsi de Crèvecoeur, parti à vingt ans pour Nouvelle-France, avant de servir de cartographe pendant la guerre de Sept-Ans. L'écrivain retrace dans ses *Lettres d'un Cultivateur Américain* l'harmonie qui s'offre devant lui, prodigieux spectacle des religions coexistant pacifiquement¹³. Surtout, l'auteur met en exergue la propension du politique à ne pas s'ingérer dans les affaires religieuses. Pour le Français, c'est bien la séparation entre les Eglises et l'Etat qui rend l'Amérique si singulière. La constatation de cette étrange harmonie est également perceptible à travers les écrits de Voltaire. Le philosophe donne un court aperçu de l'Amérique dont il a été témoin, à travers un extrait de ses *Questions sur l'Encyclopédie*¹⁴. Voyant une parfaite antithèse aux dérives de la théocratie européenne, il met en exergue la prédominance de la liberté de conscience en contexte américain. Cette liberté induit le choix pour les individus d'adopter leur propre culte. Voltaire trouve donc dans le décor qui lui est offert un exemple de la tolérance qu'il promeut¹⁵. Devant cette harmonie,

¹³ « L'établissement sur la droite vous frappa beaucoup. Vous me demandâtes à qui il appartenait. Je vous répondis, à un catholique : il se souvient encore de tout son catéchisme ; il croit comme de raison à la transsubstantiation [...] il est aimé, estimé et considéré de tout le canton. Plus loin, à un mille de distance, demeure un bon allemand luthérien, qui adresse ses prières au même Dieu, le Dieu de tous les hommes, suivant les principes de son éducation. [...] son culte, quoique différent du premier, ne scandalise cependant pas le catholique, qui est un homme très charitable. [...] il ne persécute personne, personne ne le persécute, et il ne hait personne à cause de la différence de ses opinions, et personne ne le hait à cause des siennes. Ils ont mutuellement besoin les uns des autres. Un peu plus loin, sur la droite, est la maison d'un Sécider, le plus enthousiaste des sectaires : son zèle est intérieurement chaud et amer [...] comme son voisin, il a d'excellentes moissons. [...] Quelles sont les opinions religieuses de cet Homme ? C'est son affaire, et non celle de la Société [...] il n'a plus d'églises où il pourrait cabaler, proposer des opinions nouvelles, mêler l'entendement humain à la violence religieuse. [...] Plus loin est le moulin d'un quaker : c'est le pacificateur du canton ; ses bons avis et ses lumières ont été infiniment utiles à ses voisins. » Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur, *Lettres d'un cultivateur Américain: écrites à W. S. Écuyer, Depuis l'année 1770 à 1781*, J.E. Dufour et G. Roux, 1785, Tome Second, pp. 315 et s.

¹⁴ « Songeons que dans toute l'Amérique anglaise, ce qui fait à peu près le quart du monde connu, la liberté entière de conscience est établie; et pourvu qu'on y croie un Dieu, toute religion est bien reçue, moyennant quoi le commerce fleurit et la population augmente. » Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, In *Œuvres complètes de Voltaire*, Vol. 32, Perroneau, Ceriou, 1821 (texte de 1772), p.722.

¹⁵ On verra plus loin que Voltaire avait déjà exposé cette idée d'une tolérance rendue nécessaire par le jeu de la simple pluralité. Il citait à ce titre l'exemple de la Bourse de Londres : « Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les Nations pour l'utilité des hommes, là le juif, le mahométan et le chrétien traitant l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèle qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du Quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire, celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint-Esprit ; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point ; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête, et tous sont contents. S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre ; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles vivent en paix heureuses. » In Voltaire, *Sixième lettre : Sur les presbytériens* ; (Lettres philosophiques, 1734), In *Ibid.* Vol.7,p.11. La perception voltairienne des Quakers est mise en lumière par Denis Lacorne, in *De la religion en Amérique*, Gallimard, 2007, p.18, dont nous reprenons

Voltaire expose une théorie déterministe. Selon lui, c'est bien la présence d'une pluralité de confessions religieuses qui induit la nécessaire pacification des esprits. Le multiconfessionnalisme américain présupposerait donc chez Voltaire un état naturel de paix, qui tranche bien entendu avec la condamnation systématique des guerres de religions en contexte européen. En guise d'illustration, le Français voit dans l'implantation des Quakers en Pennsylvanie un puissant symbole d'une liberté religieuse promue à la fois par les sphères spirituelles (à l'échelle de l'individu) et temporelles (les institutions politiques). Voltaire rappelle la démarche de William Penn et de ses coreligionnaires, qui fondèrent une colonie en érigeant comme principe intangible la tolérance d'autrui¹⁶. Condorcet reproduira un schéma voltairien lorsque, traitant de la jeune révolution américaine, il mettra en évidence ce goût qu'ont les habitants du Nouveau-Monde pour la liberté ; vertu dont le fait religieux peut tirer tous les bénéfices¹⁷. Pour le futur Girondin à la Convention, l'exotisme américain s'érige également comme un exemple à suivre pour le Vieux-Continent.

Ainsi, la pacification des esprits est étonnante, car elle subsiste malgré la mosaïque confessionnelle américaine. Cette dernière en serait même un premier élément constitutif : le pluralisme entraîne la production d'une tolérance civile, fruit d'une liberté religieuse affirmée. De là, l'expérience américaine serait celle de la coexistence inespérée de l'« esprit de liberté » et de l'« esprit de religion ». Ces derniers termes sont au cœur de la perception tocquevillienne de la question religieuse aux Etats-Unis. Le Français rapporte de son séjour cette étrange association de deux contraires historiquement irréconciliables¹⁸. Le phénomène forge son admiration.

l'exemple de la Bourse de Londres (cité plus loin). Plus généralement, la vision d'une tolérance exacerbée en contexte américain est traitée par l'auteur, qui cite également Crèvecoeur, in *Ibid.* pp.39 et s.

¹⁶ « Il commença par faire une ligue avec les Américains ses voisins. C'est le seul traité entre ces peuples et les chrétiens qui n'ait point été juré, et qui n'ait point été rompu. Le nouveau souverain fut aussi le législateur de la Pennsylvanie ; il donna des lois très sages, dont aucune n'a été changée depuis lui. La Première est de ne maltraiter personne au sujet de la religion, et de regarder comme frères tous ceux qui croient un dieu. » Voltaire, *Quatrième lettre : Sur les Quakers*, (Lettres philosophiques, 1734), In *Ibid.* Vol.7, p.7.

¹⁷ « La religion ne doit pas être longtemps un obstacle : le dogme le plus cher aux Américains, celui auquel ils tiennent le plus, est le dogme de la tolérance, ou plutôt de la liberté religieuse ; car chez ce peuple, conduit plus qu'aucun autre par la raison seule, le mot de tolérance paraît presque un outrage à la nature humaine. » Condorcet, *De l'influence De La Révolution d'Amérique Sur l'Europe*, Chapitre IV. *Du bien que la révolution d'Amérique peut faire par le commerce à l'Europe et à la France en particulier*, texte reproduit Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" sur le site à l'adresse : <http://classiques.uqac.ca/>

¹⁸ « J'en ai déjà dit assez pour mettre en son vrai jour le caractère de la civilisation anglo-américaine. Elle est le produit (et ce point de départ doit sans cesse être présent à la pensée) de deux éléments parfaitement distincts, qui ailleurs se sont fait souvent la guerre, mais qu'on est parvenu, en Amérique, à incorporer en quelque sorte l'un dans l'autre, et à combiner merveilleusement. Je veux parler de l'esprit de religion et de

Les Américains n'auraient donc pas seulement des « mœurs pures¹⁹ », déterminées par « les prodigieux effets de la liberté²⁰ » pour Brissot, ne seraient pas que « des propriétaires, des cultivateurs, des citoyens égaux²¹ » pour Champion de Cicé, ils établiraient une curieuse relation entre le fait religieux et l'accomplissement politique. Celle-ci rendrait ainsi les sphères spirituelles et temporelles dépendantes l'une de l'autre, se protégeant mutuellement, bien que restant totalement dissemblables organiquement²². Ce phénomène demeure indissociable de la rhétorique adoptée par Tocqueville : l'esprit de religion serait promu par le truchement de la société civile, tandis que l'esprit de liberté serait en toutes circonstances garanti par le politique²³. Ainsi Tocqueville peut-il rappeler, cinquante ans après la révolution française, cette notion de prédisposition à la liberté qui caractérise le peuple d'Amérique - celle qui servit d'exemple aux Constituants français. Or, en contexte américain, cette liberté « voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits²⁴ ».

Ainsi, les sphères spirituelles et temporelles sont décrites comme séparées par nombre d'observateurs, faisant toute la spécificité de la scène américaine et jusqu'à l'ériger comme modèle pour une Europe encore majoritairement théocratique. Cette séparation des Eglises et de l'Etat s'inscrit pourtant à rebours de la lecture initiale que nous avons invoquée : elle s'accommode bien difficilement d'une logique politique empreinte de religiosité. Evidemment, les instruments du droit doivent ici pallier l'écueil et nous offrir des éléments de réponse immédiats.

l'esprit de liberté. » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Michel Lévy Frères, Paris, 1864, t.1, p.75.

¹⁹ Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Préface » à *Nouveau Voyage dans les Etats-Unis de l'Amérique septentrionale fait en 1788*, Paris, Buisson, t.1, p.XII, cité in Denis Lacorne, *L'invention de la République américaine*, Hachette Littérature, 1991, p.183.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Champion de Cicé, déclaration à l'Assemblée Nationale, séance du 1^{er} août 1789, cité par Lacorne, *Ibid.*

²² « La religion voit dans la liberté civile un noble exercice des facultés de l'homme ; dans le monde politique, un champ livré par le Créateur aux efforts de l'intelligence. Libre et puissante dans sa sphère, satisfaite de la place qui lui est réservée, elle sait que son empire est d'autant mieux établi qu'elle ne règne que par ses propres forces et domine sans appui sur les cœurs.

La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde des mœurs ; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée. » Tocqueville, *De la démocratie...* op. cité, p.16.

²³ Voir Fabienne Randaxhe, *De « l'exception religieuse » états-unienne*, Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 122 | avril - juin 2003, p.10.

²⁴ Tocqueville, *De la démocratie...* op. cité, p.16.

III. La question religieuse et les textes de l'Union

Il s'agit tout d'abord de se pencher sur la question religieuse et de savoir si cette dernière est ou non exclue de la Loi fondamentale. Or, en notre domaine, le constat s'avère lapidaire : la Constitution fédérale de 1787 ne fait absolument pas mention de Dieu. Elle ne tire ni son existence ni sa légitimité d'une quelconque action divine, elle n'érige un système normatif qu'au nom des hommes qui l'ont rédigée, sans faire aucunement intervenir la Transcendance. Ceci nous ramène donc à un texte qui doit beaucoup à l'influence de Locke, c'est-à-dire qui distingue clairement la société politique de la société religieuse²⁵.

Toutefois, nous ne pouvons nous limiter à la simple question de la référence à Dieu comme source du droit. Il nous faut également invoquer les rapports entre les sphères spirituelles et temporelles, tels que le droit les organise. Or, le texte rédigé à Philadelphie ne peut ici fixer les justes bornes de notre étude. En effet, la Constitution américaine doit être vue comme englobant les dix premiers amendements qui viennent en préciser la portée. Ceux-ci forment ainsi le *Bill of Rights*, adopté par les deux chambres législatives en août et septembre 1789. La lecture de ce dernier nous ramène aussitôt à notre domaine, puisque le Premier amendement traite de la question religieuse²⁶. Là encore, l'institutionnalisation d'une séparation du religieux et du politique ne paraît souffrir d'aucune ambiguïté manifeste. Le texte est ainsi formulé :

*“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.”*²⁷

On l'a compris, le droit ne peut voir la religion comme source de son édicition²⁸, et les sphères spirituelles et temporelles se trouvent séparées à l'échelle de la fédération²⁹. Pour autant, nous

²⁵ Sandler S. Gerald, *Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom*, 21 J. HIST. IDEAS, 1960, p.110.

²⁶ Voir Pierre Lanarès, *La liberté religieuse dans les Conventions internationales et dans le droit public général*, Editions Horvath, 1964, p.38.

²⁷ *Bill of Rights*, article premier, site des archives américaines.

²⁸ Voir Denis Lacorne, « Une Laïcité à l'américaine », *Etudes* 209/2009, Tome 409, pp.297-305.

²⁹ Une précision orthographique s'impose ici. Nous utilisons le terme de fédération pour caractériser les instances fédérales, après l'édition et la ratification de la Constitution de 1787. La Fédération, en revanche, symbolise l'ensemble de l'Union, englobant les Etats tout comme les institutions de Washington. La question est ici d'importance, puisque, comme nous le verrons, tous les Etats n'ont pas encore (à l'heure de la formation nationale) séparé la religion du politique par le droit. Le *Bill of Rights* ne s'adressait originellement qu'à la fédération.

ne pouvons nous limiter à voir la Constitution de 1787 et le *Bill of Rights* de 1789 comme seuls textes fondateurs de l'Union. Même si elle n'est pas dotée d'une force contraignante, la Déclaration d'Indépendance ne peut évidemment être éludée. Cette dernière se révèle être source d'enseignements, puisqu'elle s'inscrit à rebours des deux documents mentionnés. Le texte de Thomas Jefferson fait ainsi référence à la Transcendance, et ce, à plusieurs reprises. Son incipit³⁰ tout d'abord, qui voit le recours aux « Lois de la Nature³¹ » et aux « Lois du Dieu de la Nature³² » s'imposer comme une légitimation d'autorité. Il s'agit là de justifier une inéluctable séparation avec la mère-patrie britannique, laquelle doit prendre part dans le « Cours des événements humains³³ » :

*“When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.”*³⁴

Plus loin, c'est bien le « Créateur » qui est présenté comme fondant le premier des principes propre au genre humain, c'est-à-dire celui de l'égalité. Cette autorité aura, par la suite, doté les hommes de trois droits fondamentaux :

*“We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.”*³⁵

Enfin, le paragraphe concluant en appelle au « Juge Suprême de l'Univers³⁶ », afin de le prendre comme témoin de la justesse de l'entreprise politique qu'est l'aspiration à l'indépendance. Le procédé ne fait qu'entériner la dynamique de Jefferson. Le besoin d'indépendance obéit à des desseins qui ne relèvent pas de l'action des hommes seuls³⁷.

Ainsi, l'aboutissement institutionnel de la révolution américaine doit être ici sujet à quelques interrogations. Si le recours à la Transcendance comme procédé légitimant est une constante

³⁰ Evidemment, nous utilisons ici (à dessein) un terme emprunté au langage religieux.

³¹ *United States Declaration of Independence*, site des archives américaines.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *“We therefore the representatives of the United States of America, in General Congress assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do in the Name and by the authority of the good People of these Colonies solemnly publish and declare, that these Colonies are and of right ought to be free and independant states [...]” Ibid.*

du discours jeffersonien et introduit à lui seul la raison d'être de la Déclaration, il n'en est pas de même pour la norme fondamentale. En marge du texte du 4 juillet 1776, la Constitution fédérale fait mention d'institutions politiques qui ne seraient le fruit que de la volonté de la seule autorité signataire, c'est-à-dire « Nous, le peuple des Etats-Unis³⁸ ». Cette dualité entre les deux textes fondamentaux soulève quelque incertitude. Ces questionnements peuvent trouver source d'éclaircissement à travers un Traité signé par l'Union en 1796 : *Treaty of Peace and Friendship between the United States of America and the Bey and Subjects of Tripoli of Barbary*. Celui-ci rappelle en son article 11 que les Etats-Unis furent fondés indépendamment de tout héritage religieux vu comme dominant, et ce, par le simple fait de la républicanisation des institutions :

“As the Government of the United States of America is not, in any sense, founded on the Christian religion, - as it has in itself no character of enmity against the laws, religion, or tranquility, of Mussulmen - and as the said States never entered into any war or act of hostility against any Mahometan nation, it is declared by the parties that no pretext arising from religious opinions shall ever produce an interruption of the harmony existing between the two countries.”³⁹

Cette formule ne semble souffrir d'aucune équivoque : le droit opèrerait une nette séparation entre le spirituel et le temporel.

Evidemment, dans ce contexte, nous ne pouvons que nous interroger sur la persistance d'une expression politique indissociable d'une religiosité. Il semble exister un hiatus entre les dispositions constitutionnelles et un certain nombre de pratiques que nous avons évoquées. Nous pourrions objecter qu'il s'agit là seulement d'un discours⁴⁰. Dans cette logique, nous serions ici tentés d'établir une directe analogie entre la terminologie religieuse encore employée par la sphère publique et la Déclaration d'Indépendance. Le texte du 4 juillet 1776 et une certaine expression gouvernementale seraient ainsi la simple émanation de ces « Lois Naturelles » et des « Lois du Dieu de la Nature » qui introduiraient une lecture naturaliste du droit et ne répondraient en aucun point au strict fait théologique. En ce sens, nous serions en présence de déclarations sans vrai fondement religieux, qui échapperaient à la lettre du Premier amendement de la Constitution.

³⁸*The Constitution Of The United States Of America, Preamble*, Site des archives.

³⁹ *Treaty of Peace and Friendship between the United States of America and the Bey and Subjects of Tripoli of Barbary*, signé le 4 novembre 1796, disponible in *Ibid*.

⁴⁰ Le constat ne serait d'ailleurs pas surprenant, lorsque l'on connaît la vision très rationalisée de la religion chrétienne pour le sage de Monticello.

Des usages tendent à démontrer le contraire. Surtout, il est intéressant de voir que le droit accompagne ce phénomène.

IV. La persistance d'usages religieux entérinés par le droit

Au-delà du simple discours, la question de la prestation de serment sur la Bible peut déjà faire naître quelques interrogations. De plus, il nous faut ici évoquer les oraisons organisées au sein même des Congrès, et ce, à l'échelon fédéral comme fédéré. La présence d'un chapelain, rémunéré par la collectivité, obéit ainsi à une coutume pluri-centenaire. Ce dernier orchestre, par exemple, la tenue de prières collectives à chaque ouverture de session législative à Washington, au Sénat tout comme à la Chambre des représentants⁴¹. Le chapelain prodigue des « soins spirituels et des conseils pour les parlementaires, leurs familles et leurs états-majors⁴² » et organise « des séances de discussion, des réunions de prière, et la prière du petit-déjeuner hebdomadaire pour les parlementaires⁴³ ». Le catholique jésuite Patrick J. Conroy et l'adventiste Barry C. Black occupent en 2015 ces charges au Capitole. Il va de soi que le sectarisme attaché à de telles pratiques suscite des interrogations. Il est délicat d'arguer qu'il s'agit là d'une lecture religieuse sans vrai fondement, lorsque la primauté d'un héritage judéo-chrétien semble être mise en exergue. Le constat est d'autant plus vérifiable que les invocations en question se caractérisent par une terminologie clairement rattachée à la simple théologie. Il nous faut ici évoquer les termes de *Jesus Christ*, *Holy Father* ou bien encore *Our Savior* qui parsèment les prières en question⁴⁴.

⁴¹“A clergyman elected by the Senate to open its daily sessions with prayer. The chaplain is also available as an advisor and counselor to senators, senators' families, and congressional employees.” Site du Sénat à l'adresse : <http://www.senate.gov/> Le site expose une brève rétrospective du rôle historique alloué à la personne du chapelain, ainsi que quelques précisions quant à ses fonctions de nos jours : “When the Senate first convened in New York City on April 6, 1789, one of its first orders of business was to appoint a committee to recommend a candidate for chaplain. On April 25, the Senate elected the Right Reverend Samuel Provoost, Episcopal Bishop of New York, as its first chaplain. Since that time, the Senate has been served by chaplains of various religious denominations, including Episcopalians (19), Methodists (17), Presbyterians (14), Baptists (6), Unitarians (2), Congregationalists (1), Lutherans (1), Roman Catholic (1), and Seventh-day Adventist (1). The Senate has also appointed guest chaplains representative of all the world's major religious faiths. In addition to opening the Senate each day in prayer, the current Senate chaplain's duties include spiritual care and counseling for senators, their families, and their staffs -- a combined constituency of over 6,000 people -- and discussion sessions, prayer meetings, and a weekly Senators' Prayer Breakfast.” Ibid. Pour la chambre des représentants, on peut se fonder sur les statuts du chapelain, décrits ici : “Instructions For Guest Chaplains In The U.S. House Of Representatives”. Disponibles sur le site : <http://chaplain.house.gov/>

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Voir infra.

A ce titre, les instruments du droit doivent encore une fois être étudiés. En l'absence manifeste de régime juridique encadré par la lettre de la Constitution, nous pouvons nous pencher vers une approche prétorienne. Là encore, le constat est pour le moins clair : ces pratiques ont fait l'objet d'une validation constitutionnelle par la Cour Suprême américaine à travers un certain nombre de décisions⁴⁵. On peut ici se référer aux dispositifs *Marsh v. Chambers*⁴⁶ de 1983 ou au récent *Town of Greece, NY v. Galloway*⁴⁷ de 2014. Une jurisprudence stable en tel domaine est également appliquée par les juridictions inférieures. La Cour de District siégeant au District de Columbia a par exemple rendu une décision de constitutionnalité à travers le dispositif *Newdow v. Eagen*⁴⁸ en 2004.

Au-delà de la simple expression religieuse, l'application de la séparation entre les Eglises et l'Etat, opérée par le Premier amendement, s'accompagne de la confirmation par la Cour de certaines pratiques gouvernementale qui renvoient à une Transcendance. Or, cette confirmation entraîne les juges à faire parfois référence eux-mêmes à un rapport qu'entreprendrait le champ politique avec la Transcendance. Cette dernière a été à de nombreuses reprises présentée par les juges comme traduisant un élément majeur d'un inconscient collectif, que l'on peut rattacher directement à la formation étatique et nationale. Nous pouvons ici citer la formule aphoristique de William Douglas, tirée du dispositif de la Cour Suprême *Zorach v. Clauson*⁴⁹ de 1952 et reprise par la suite comme référence par les neuf juges de Washington :

*“We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being.”*⁵⁰

Le juge William Rehnquist, à travers la décision *Elk Grove Unified School District v. Newdow*⁵¹ de 2004, emprunte un langage similaire :

*“From the time of our earliest history our peoples and our institutions have reflected the traditional concept that our Nation was founded on a fundamental belief in God.”*⁵²

Nous sommes là bien loin de la simple lecture naturaliste de la déclaration du 4 juillet 1776. Les juges associent à la lettre du Premier amendement la reconnaissance d'une Transcendance qui aurait participé directement à la création des institutions de l'Union. Celle-ci, de surcroît,

⁴⁵Voir Scott Gaylord, *When the exception becomes the rule : Marsh and sectarian legislative prayers post-summum*, University of Cincinnati Law Review, vol. 79, issue 3, p. 1027.

⁴⁶*Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

⁴⁷*Town of Greece, NY v. Galloway*, 681 F. 3d 20 US, 2014.

⁴⁸*Newdow v. Eagen*, 309 F. Supp. 2d 29 (D.D.C. 2004).

⁴⁹*Zorach v. Clauson*, 343 US 306, 1952.

⁵⁰*Ibid.*

⁵¹*Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

⁵²*Ibid.*

« s’habille » parfois d’un vêtement judéo-chrétien – caractère qui se confirme par la tenue de prières au Congrès, par exemple. Ce faisant, les juges amorcent une conception providentialiste de l’Histoire américaine qui, loin de se limiter à l’usage de la Raison, fait intervenir le divin dans un processus normatif.

La reconnaissance de cette Transcendance n’est pas sans engendrer un réel paradoxe. Celui-ci mène dès lors à une contradiction orchestrée par le droit.

V. La contradiction juridique

La présence de ces pratiques et le recours à cette Transcendance ne sont pas sans interpeller l’observateur. Celui-ci pourra volontiers invoquer la mise en œuvre d’un singulier mécanisme. En effet, le contexte américain voit les instruments du droit envisager le fait religieux comme répondant à un phénomène d’individualisation. Il s’agit là d’une composante de la liberté de conscience et d’expression, dont la protection constitutionnelle demeure exacerbée. Dans cette perspective, l’Etat, comme appareil de pouvoir politique, entend organiser la complète autonomisation de la société civile sur les questions religieuses⁵³. La distinction organique est ici gage d’une coexistence harmonieuse de ces deux communautés. Or, cette limitation de toute forme de tension procède d’une vision minimaliste du droit. Celle-ci met en exergue la primauté de la liberté individuelle et donc le rapport personnel des individus avec leur spiritualité. Pour autant, cette explication s’avère insuffisante, lorsqu’on analyse le fonctionnement politique. Le fait religieux est présent comme le démontre le discours politique et l’analyse jurisprudentielle. Nous serions donc en présence d’un lien entre politique et religieux qui s’exprimerait par-delà toute approche textualiste du droit. Celui-ci modèlerait la perception que les Américains ont de leurs institutions et emporterait l’idée d’un credo qui demeurerait indissociable du fait religieux. Ce mécanisme se traduirait par la résurgence dans la sphère publique d’une terminologie transcendantale, mise en conformité avec la Constitution, et ce, alors même qu’aucune disposition de droit positif ne reconnaît l’existence de cette Transcendance. Cette entité serait empreinte, de surcroît, d’un héritage judéo-chrétien dont les organes politiques ne se seraient jamais émancipés.

On comprend dès lors le paradoxe fondamental, qui explique la difficulté d’une approche unifiée par les juges. C’est que le lien à la religion évoqué par la sphère publique puis entériné par les juges induit la notion de Transcendance normative, entendue comme source de

⁵³ Voir Camille Hamidi, *Penser le lien social aux États-Unis*, CNAF | Informations sociales 2013/3 - n° 177, p.18.

création du droit. Celle-ci aurait, notamment, provoqué l'édiction de la Constitution pendant la période des fondations institutionnelles. Nous sommes là au cœur de la phrase du juge Douglas, qui traite d' « *institutions qui présupposent un Etre Suprême*⁵⁴ ». Néanmoins, cette même Constitution, que la Transcendance engendre, conduit à la séparation des sphères spirituelles et temporelles.

Nous voyons là apparaître l'aporie.

Le Premier amendement tend à proscrire toute imposition d'une religion particulière sur d'autres formes de cultes. En outre, il protège à l'échelon individuel la liberté religieuse. Or, malgré cette non-reconnaissance par les textes, les pratiques qui contribuent à pérenniser quotidiennement le lien à la religion demeurent.

En présupposant l'avènement d'un régime juridique qui conduit à sa propre négation, le lien à la religion induit la présence d'un « *black hole* » dans l'état de droit.

VI. La réponse des juges : le régime d'exception

Comme nous l'avons dit précédemment, la persistance de certaines pratiques gouvernementales va à l'encontre du processus de sécularisation⁵⁵ inscrit via l'article premier du *Bill of Rights*. Cette absence d'instruments conceptuels entraîne les juges à s'éloigner des critères classiques de constitutionnalité pour apprécier la validité de l'expression gouvernementale empreinte de religiosité. Instituant un véritable régime d'exception⁵⁶, la Cour Suprême met en exergue la notion de Tradition pour préciser le sens et la portée du Premier amendement. Les juges insistent à l'envi sur l'aspect historique de l'expression ou de la pratique religieuse. A ce titre, l'exemple des prières législatives au Congrès s'impose certainement comme le plus révélateur. L'insuffisance du simple littéralisme contraint les juges à tenter de déceler les « intentions originelles⁵⁷ » des pères fondateurs. La Cour répond

⁵⁴ *Zorach v. Clauson*, 343 US 306, 1952, précité.

⁵⁵ Nous devons ici rappeler que le terme même de « laïcité » est bien difficilement traduisible en anglais, car ne renvoie pas à un modèle vérifiable dans le contexte américain. Sur l'écueil terminologique, voir Ludovic Hennebel et Arnaud Van Waeyenberge, *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme*, Dalloz, 2009, pp.51 et s. Ou bien encore Carol J. Greenhouse, *La séparation de l'Eglise et de l'Etat aux Etats-Unis : traduire ou trahir ?* In *La conception américaine de la laïcité*, sous la direction d'Elisabeth Zoller, Dalloz, 2005, pp.201 et s.

⁵⁶ Voir Daniel O.Conkle, *Expression et symbolisme religieux dans la tradition constitutionnelle américaine*, In *La conception américaine de la laïcité*, sous la direction d'Elisabeth Zoller, Dalloz, 2005, p. 157.

⁵⁷ « *original intent* »

donc à une lecture originaliste du Premier amendement⁵⁸. Or, en tel domaine, les juges se bornent à invoquer une simple chronologie. C'est que la prière est historiquement née d'un contexte concomitant avec l'institutionnalisation d'une séparation entre les Eglises et l'Etat. En outre, cette pratique s'est développée et serait désormais entendue de tous. De là, les juges en déduisent que l'usage ne peut raisonnablement être vu comme contraire au Premier amendement. Cette lecture génère donc une constitutionnalité de la pratique, mais sans qu'un concept unifié n'accompagne les motifs de décision⁵⁹. Le simple aspect historique est au cœur de la jurisprudence de la Cour.

Nous voulons mettre en évidence que la prière au Congrès n'est que la manifestation chronique d'une religion politique américaine qui prend corps au cours de la période révolutionnaire. Celle-ci - sans être inscrite dans la lettre du Premier amendement - se déploie sans violer l'esprit de liberté que ce dernier promeut. Cette dynamique bien précise ne peut donc évidemment être traduite par le simple recours à la Tradition historique, que les juges invoquent.

Ainsi, il nous faut voir le contexte d'adoption du Premier amendement à travers le prisme d'un concept nouveau, qui s'inscrit dans l'Histoire américaine tout en revisitant les rapports entre le spirituel et le temporel. Le recours à un providentialisme d'Etat n'est que la traduction d'un exceptionnalisme religieux américain.

VII. L'introduction d'un nouveau concept : aux origines de l'exceptionnalisme

Nombre d'auteurs rattachent le terme à la célèbre phrase de Tocqueville : « *La situation des Américains est donc entièrement exceptionnelle, et il est à croire qu'aucun peuple démocratique n'y sera jamais placé* ». Celle-ci figure au Chapitre 9, Partie 1 de son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, que nous avons déjà rencontré. La doctrine cite d'ailleurs communément les propos du Français⁶⁰. Il s'agit là d'une approche définitionnelle de l'exceptionnalisme. Dans cette acception, celui-ci naît d'une observation extérieure. Or, on a déjà vu que le rapport entretenu par la Nation américaine avec le religieux suscite

⁵⁸ Voir par exemple Gregory E. Maggs, *Justice Kennedy's Use of Sources of the Original Meaning of the Constitution*, 44 McGeorge L. Rev. 77, 2013.

⁵⁹ Michael M. Maddigan, *The Establishment clause, Civil religion and the Public Church*, California Law Review, Vol. 81, No 1, 1993, p.p.293-349.

⁶⁰ Voir Dennis R. Hoover, *Religion and American Exceptionalism*, The Review of Faith & International Affairs, Vol. 10. No 2, 2012.

l'étonnement de Tocqueville, lequel insiste sur la singularité du système américain. Fabienne Randaxhe s'inscrit par exemple dans un héritage toquevillien lorsqu'elle esquisse une lecture de l'exceptionnalisme religieux autour de deux axes : « [...] *une implication réciproque entre la pensée religieuse et la pensée politique, en vertu d'une fusion des aspirations à la liberté et à la religion, et celle d'une présence diffuse et vivace de la religion dans la société*⁶¹ ». Pour autant, nous ne saurions nous arrêter à ce qui demeure un produit de l'observation. Il faut rechercher une approche américaine de cette question.

En tant que phénomène propre aux Etats-Unis, la notion d'exceptionnalisme traduit immédiatement un sentiment d'exception, provoqué ou cultivé, qui façonnerait le credo américain et entraînerait la vision d'un régime politique unique. Le concept, à ce titre, doit évidemment nous faire nous pencher sur les travaux de Bruce Ackerman. Le Professeur voit à travers ses écrits la mise en œuvre par les institutions américaines d'une « démocratie dualiste ». Celle-ci induirait l'exacerbation périodique de « moments constitutionnels » qui doivent emporter l'adhésion de tous les niveaux décisionnels, à commencer, bien entendu, par le peuple américain⁶². Bruce Ackerman se fonde en partie sur les dispositions de la lettre 49 des *Federalist papers*. Le mécanisme entretient ainsi l'attachement des Américains à leurs institutions et entend combattre le repli perpétuel vers le développement du Soi, voire, à un niveau supérieur, le factionnalisme. L'exceptionnalisme procéderait, à ce titre, d'une projection incidente du citoyen américain dans un ordonnancement constitutionnel qui présuppose, *ab initio*, un lien d'affection particulier entre le peuple et les institutions politiques⁶³. Or, ce lien engendrerait, par essence, une perception de singularisation, un sentiment d'exception⁶⁴. Il serait porteur d'une « culture civique » motivée originellement par les instruments du droit.

Aussi Lawrence Friedman peut-il parler de « culture juridique américaine », tandis que Stanford Levinson emploie les termes de « communauté de foi » autour de la Constitution

⁶¹ Fabienne Randaxhe, *De « l'exception religieuse » états-unienne...op. cité*, p.10.

⁶² “*It is a dualist democracy, characterized by its continuing effort to distinguish between two kinds of politics: normal politics, in which organized interest groups try to influence democratically elected representatives; and constitutional politics, in which the mass of citizens mobilize to debate matters of fundamental principle. Although American history is dominated by normal politics, our tradition places a higher value on mobilized efforts to gain the consent of the people to new governing principles. In a dualist democracy, the rare triumphs of constitutional politics determine the course of normal politics.*” Abstract de l'ouvrage de Bruce Ackerman, *We the People*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Site de l'Harvard University Press à l'adresse : <http://www.hup.harvard.edu/>

⁶³ Eben Moglen, *The Incomplete Burkean: Bruce Ackerman's Foundation for Constitutional History*, Yale Journal of Law & the Humanities, vol. 5, issue 2, 2003, pp.535 et s.

⁶⁴ Voir Sotirios A. Barber, Robert P. George, *Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, Princeton University Press, 2001, p.91.

américaine⁶⁵. Cette dernière assertion doit introduire le volet religieux de l'exceptionnalisme qui, nous le verrons, en est la substance fondamentale. Encore une fois, c'est bien le travail du juge qui vient nous offrir des éléments de réflexion immédiats. Lorsque le juge Douglas argue que les institutions de l'Union « *présupposent un Etre Suprême*⁶⁶ », il entérine l'existence de l'autorité transcendante que nous avons évoquée. Il s'agit de mêler démocratie américaine et conception religieuse dans une lecture parfois qualifiée de théodémocratisée⁶⁷. Cependant, la conception exceptionnaliste, ajoutée aux propos de Douglas, doit conduire à un autre aspect, tout à fait décisif. En effet, les organes politiques américains ne doivent être perçus qu'à travers la reconnaissance de leur singularité. Or, lorsque la création de ces organes se double d'une intervention divine, le phénomène induit la notion d'élection. Celle-ci motiverait ainsi le sentiment d'exception que les Américains développent envers leurs institutions. Dieu aurait choisi le peuple américain, et c'est bien ce choix qui suppose la conduite d'une destinée singulière. Cette vision entraîne le caractère exclusif d'un peuple et de ses institutions, qui n'auraient pas lieu d'être sans l'intervention de cette extériorité.

C'est autour de la notion d'élection que nous pouvons introduire l'idée d'un credo américain qui, dès sa genèse, serait indissociable d'un esprit de religion. Nous comprenons bien que le temps des fondations républicaines ne conduit pas à l'émergence de ce sentiment d'élection, mais à sa résurgence. L'avènement constitutionnel ne serait que la matérialisation d'un projet originel, inscrit dans les germes de la Nation.

L'élection accompagne la venue des premiers pères pèlerins sur le sol américain. De là, nous pouvons introduire l'idée de continuité de l'Histoire américaine, en mêlant le temps colonial et le temps républicain. L'entreprise des premiers colons trouverait son aboutissement dans la formation d'une République fédérale.

Ce lien doit être exposé, afin de mener à la compréhension du concept d'exceptionnalisme religieux américain.

VIII. Le peuple élu et les colonies américaines

⁶⁵ Helle Porsdam, *Legally Speaking: Contemporary American Culture and the Law*, University of Massachusetts Press, 1999, pp 15 et s.

⁶⁶ *Zorach v. Clauston*, 343 US 306, 1952.

⁶⁷ Ce néologisme est par exemple utilisé par Jean-François Colosimo, In *Dieu est Américain, De la théodémocratie aux Etats-Unis*, Fayard, 2006.

On sait que la notion d'exceptionnalisme religieux doit renvoyer à un contexte pré-constitutionnel. Cette période induit la présence d'un esprit de religion élémentaire qui, bien qu'altéré, subsiste à la républicanisation des institutions. Il s'agit là d'une composante du credo américain⁶⁸, totalement éludée par la lettre de la Constitution. En outre, on sait que cette composante emporte une lecture providentialiste de l'Histoire américaine.

Le sentiment d'exception dont nous faisons mention peut être abordé à travers une hagiographie de John Winthrop⁶⁹, parue en 1702 et signée Cotton Mather. Celle-ci s'intitule alors *Nehemias Americanus. The Life of John Winthrop, Esq., Governor of the Massachusetts Colony*⁷⁰. La référence à Néhémie donne une signification toute particulière à cette étude du fondateur de la baie du Massachusetts⁷¹. Ce personnage de l'Ancien Testament entreprit la reconstruction des murs de Jérusalem, ville qu'il offrit au peuple d'Israël après l'avoir conduit de Babylone. Ainsi l'action de Néhémie fut-elle marquée par le sceau de la Providence, qui permit au peuple élu de prendre possession de la Terre promise. Toutefois, si le prophète joua un rôle majeur dans l'épisode du retour d'exil, il s'avéra par la suite être un grand administrateur. A travers la symbolique de la purification, Néhémie entendit s'ingérer dans les mœurs, et rendre ces dernières dignes du Contrat originel passé entre Dieu et le peuple qu'Il a désigné. Pour arriver à cette fin, le prophète va recourir au service d'un autre personnage, Esdras, un prêtre. Celui-ci va, lors de longues liturgies, provoquer le retour à l'essence des Saintes Ecritures, face aux dérives coupables d'un peuple pécheur. Evidemment, cette comparaison et cette référence biblique de Cotton Mather ne sont pas faites sans desseins⁷². Elles tendent à mettre en évidence le missionnarisme qui accompagne la venue des premiers Puritains sur le Nouveau Continent. L'exil de l'Angleterre est ici directement perçu comme le départ de Babylone : il s'agit d'un voyage rédempteur, avec comme point d'arrivée une terre de régénération. Le transfert n'est donc pas seulement géographique, il est un appel à l'accomplissement d'un homme nouveau. Celui-ci ne saura

⁶⁸ Voir Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. New York, N.Y.: W.W. Norton & Co., Inc. 1996, pp.17-19.

⁶⁹ John Winthrop (1587-1649) fut un avocat anglais, puritain, qui fonda la Colonie de la baie du Massachusetts, dont il deviendra Gouverneur. En 1630, il embarqua avec 700 de ses coreligionnaires pour traverser l'Atlantique. C'est à cette occasion qu'il rédigea son sermon, *A model of Christian Charity*, mis à notre étude.

⁷⁰ L'ouvrage est disponible en ligne à l'adresse : <http://xroads.virginia.edu/~DRBR/cotton1.html>

⁷¹ Voir Bernard Vincent, *La destinée manifeste des Etats-Unis, Aspects idéologiques et politiques*, Messene Eds, Prepa-Capes-Agreg, 1999, p.31.

⁷² Voir Gordon S. Wood, *The idea of America, Reflections on the Birth of the United States*, The Penguin Press, 2011, pp.92 et s.

désormais obéir qu'à une profession de foi renouvelée, celle-là même qui avait été pervertie par l'action de la Couronne britannique et par les égarements de Westminster. Nous sommes là en présence d'une lecture mythifiée de l'entreprise originelle des premiers pères pèlerins américains. Celle-ci doit se nourrir d'épisodes marquants, qui viennent exacerber la symbolique en lui offrant des éléments constructifs. Le fameux pacte du Mayflower appartient à cette dynamique⁷³. Celui-ci marque un premier exode, dix ans avant l'arrivée de John Winthrop. Surtout, il annonce un contractualisme entre l'ici-bas et l'au-delà, dont la référence demeure bien entendu la destinée du peuple d'Israël. Le terme de *covenant* est ici fondamental, il traduit la notion d'« Alliance », que nous préférons ici au terme de « Contrat ». Le pacte en question en fait expressément mention :

“In the name of God, Amen. We, whose names are underwritten, the loyal subjects of our dread Sovereign Lord King James, by the Grace of God, of Great Britain, France, and Ireland, King, defender of the Faith, etc.

Having undertaken, for the Glory of God, and advancements of the Christian faith and honor of our King and Country, a voyage to plant the first colony in the Northern parts of Virginia, do by these presents, solemnly and mutually, in the presence of God, and one another, covenant and combine ourselves together into a civil body politic; for our better ordering, and preservation and furtherance of the ends aforesaid; and by virtue hereof to enact, constitute, and frame, such just and equal laws, ordinances, acts, constitutions, and offices, from time to time, as shall be thought most meet and convenient for the general good of the colony; unto which we promise all due submission and obedience.

*In witness whereof we have hereunto subscribed our names at Cape Cod the 11th of November, in the year of the reign of our Sovereign Lord King James, of England, France, and Ireland, the eighteenth, and of Scotland the fifty-fourth, 1620.*⁷⁴”

Ce court texte se révèle être capital : il annonce les thèmes directeurs d'un esprit de religion américain singularisé. On y trouve la notion d'Alliance, que nous avons évoquée, ainsi que la régénérescence et la présence d'une foi épurée. Ces fondements nécessitent alors la mise en œuvre d'un pacte politique, qui n'est que l'émanation du pacte religieux. L'épisode du Mayflower annonce de la sorte la polis américaine ; mais celle-ci entend, dès sa genèse, cultiver une parfaite confusion entre l'accomplissement du croyant et l'élévation du citoyen.

⁷³La force du symbole est ici d'autant plus affirmée que les pères pèlerins ne dépassent alors pas le nombre de trente-cinq signataires du Pacte.

⁷⁴Cité in Guy Clermont, *Introduction to North American History and Civilization: Texts and Documents*, Presse Universitaire de Limoges, 2005, p.22.

Cette dynamique est d'autant plus effective à travers le voyage de l'Arbella, le navire qui emmena John Winthrop et sept cents de ses coreligionnaires en Terre Promise, dix ans après l'expédition du Mayflower. C'est à bord que ce dernier rédigea un sermon qui, à lui seul, jette les fondements de la notion d'exceptionnalisme religieux américain. Le texte, intitulé *A model of Christian Charity*⁷⁵, explicite les thématiques abordées par le pacte des premiers colons Puritains. Sous la plume de Winthrop, c'est bien le caractère messianique de l'entreprise des nouveaux arrivants qui est mit au centre du discours. Reprenant un passage de l'Évangile de Mathieu⁷⁶, Winthrop annonce dans une seule phrase le destin d'un peuple appelé à des desseins exceptionnels⁷⁷ :

*“For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us. So that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken, and so cause Him to withdraw His present help from us, we shall be made a story and a by-word through the world”*⁷⁸.

Le présent passage rappelle l'Alliance entre l'ici-bas et l'au-delà, qui induit le concept de l'élection. De là, Winthrop en extirpe un devoir d'exemplarité, en universalisant la cause de l'Amérique. Le monde entier doit être témoin de cette régénérescence. Cette dernière entraîne

⁷⁵Voir John Winthrop, *A Model of Christian Charity*, The Journal of John Winthrop, 1630-1649, Richard S. Dunn and Laetitia Yeandle, 1996.

⁷⁶ “You are the light of the world. A city set on a hill cannot be hidden. Nor do people light a lamp and put it under a basket, but on a stand, and it gives light to all in the house. In the same way, let your light shine before others, so that they may see your good works and give glory to your Father who is in heaven.” Mathieu, 5:14-16. Cité in <https://www.biblegateway.com/>

⁷⁷ Sur l'atemporalité propre à une telle assertion, nous nous permettons cette digression, en rappelant la référence à John Winthrop par les présidents Kennedy et Reagan. Pour le premier, voir ce discours du 9 janvier 1961, *Address of President-Elect John F. Kennedy Delivered to a Joint Convention of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts* : “[...] I have been guided by the standard John Winthrop set before his shipmates on the flagship Arbella three hundred and thirty-one years ago, as they, too, faced the task of building a new government on a perilous frontier. We must always consider,” he said, *that we shall be as a city upon a hill—the eyes of all people are upon us.*” Today the eyes of all people are truly upon us—and our government, in every branch, at every level, national, state and local, must be as a city upon a hill — constructed and inhabited by men aware of their great trust and their great responsibilities. For we are setting out upon a voyage in 1961 no less hazardous than that undertaken by the Arbella in 1630. We are committing ourselves to tasks of statecraft no less fantastic than that of governing the Massachusetts Bay Colony, beset as it was then by terror without and disorder within. History will not judge our endeavors—and a government cannot be selected—merely on the basis of color or creed or even party affiliation. Neither will competence and loyalty and stature, while essential to the utmost, suffice in times such as these.” Voir également le discours de Ronald Reagan, le 11 janvier 1989, *Farewell Address to the Nation, Oval Office* : “I’ve spoken of the shining city all my political life, but I don’t know if I ever quite communicated what I saw when I said it. But in my mind it was a tall proud city built on rocks stronger than oceans, wind-swept, God-blessed, and teeming with people of all kinds living in harmony and peace, a city with free ports that hummed with commerce and creativity, and if there had to be city walls, the walls had doors and the doors were open to anyone with the will and the heart to get here. That’s how I saw it and see it still [...]” Les textes sont disponibles sur le site des archives américaines à l’adresse : www.archives.gov

⁷⁸Winthrop...op. cité.

donc la décadence du Vieux Monde, et justifie à elle seule la traversée qui - nous le savons - se présente comme bien plus qu'une aventure coloniale. C'est bien tout le sens de cette référence à Mathieu, qui doit justifier l'expansionnisme propre à un tel discours⁷⁹. Winthrop sait que l'entreprise sera marquée de tous les périls, mais l'élection divine doit indiquer que les ennemis à venir s'imposeront comme des obstacles à la volonté transcendante⁸⁰. Cette dernière entraîne donc l'affirmation d'une prédétermination divine, qui doit couronner de succès la cause de ces pères pèlerins. Plus tard, John Higginson décrit la venue des premiers Puritains comme un renouveau de l'Ancien Testament⁸¹, tandis que Joshua Scottow entretient une vision providentialiste de la destinée américaine⁸².

Nous voyons que ce contractualisme originel doit être analysé comme anhistorique. Il s'inscrit tout à la fois dans une liturgie et un logos politique qui préexistent à la formation de toute communauté. Il permet de mieux comprendre, dès lors, la superposition du fait religieux et du fait politique dans l'Amérique puritaine que l'on appellera la Nouvelle-Angleterre. C'est que l'allégorie de la traversée de l'Atlantique est aussi celle d'une Mer Rouge : il est question de fuir la persécution et d'ériger le peuple élu en martyr. Cependant, à l'instar de la révélation biblique de la Table des Lois, le peuple élu se doit d'ériger un Pacte autour de règles spécifiques qui contribuent à le singulariser face aux dérives du Monde. Il s'agit là d'un juste accomplissement de la foi, qui doit suivre l'exode.

C'est précisément une telle rhétorique qui paraît dès lors introduire une résurgence du fait religieux dans le logos politique en période révolutionnaire. En effet, il est à noter que les éléments du discours de John Winthrop et de ses dignitaires font l'objet, en période des fondations, d'une remise au goût du jour. Il n'est certainement de meilleure illustration que

⁷⁹Dennis R. Hoover, *Religion and American Exceptionalism*, London: Routledge, 2014, p.13.

⁸⁰“*We shall find that the God of Israel is among us, when ten of us shall be able to resist a thousand of our enemies [...]*”Winthrop...op. cité.

⁸¹“*It hath been deservedly esteemed one of the great and wonderful works of God in this last age, that the Lord stirred up the spirits of so many thousands of His servants, to leave the pleasant land of England, the land of their nativity, and to transport themselves, and families, over the ocean sea, into a desert land in America...on the account of pure and undefiled Religion not knowing how they should have their daily bread, but trusting in God hat, in the way of seeking first the kingdom of God and his righteousness thereof*”. John Higginson, *Preface aux Magnalia de Cotton Mather*, 1702, cité in Bernard Vincent, *La destinée manifeste*...op. cité, p.36.

⁸²“*That this Design was Super-humane, will be evidenced by the Primum Mobile, or grand Wheel thereof. The setting's Up of Christ Kingdom was the main spring of motion, and that which gave the name of New-England [...] the agency of the Great God appeared, who raised up such as were fit to lead this People in this wilderness.*” Joshua Scottow, *Narrative of Massachusetts Colony*, cité in Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, Yale University Press, nouvelle édition, 2011, p.104.

Thomas Paine, chantre du rationalisme, pour appuyer cette dynamique. Celui-ci publie en 1776 son illustre pamphlet *Common Sense*⁸³, diffusé sur tout le territoire américain. Paine ravive les thèmes exceptionnalistes du dix-septième siècle, en présentant le Nouveau-Monde comme une Terre Promise qui doit servir de refuge aux persécutés. Il s'agit d'une première approche de l'universalité propre à la cause qu'il entend présenter⁸⁴. Pour ériger les colonies américaines en martyres, Paine veut convaincre que l'assujettissement à Londres constitue un obstacle historique à la volonté divine⁸⁵. En outre, le recours à la notion de sanctuaire demeure un trait fondamental du discours de Paine. Pour les persécutés, l'Amérique doit être vue comme le lieu de sauvegarde du Salut de l'individu. A travers une rhétorique bien précise, Paine sacralise le mouvement d'émancipation des colonies, en empruntant au langage politique des éléments purement théologiques. L'auteur se fonde également sur une lecture eschatologique de la destinée américaine. L'indépendance de la Nation est à voir comme un Recommencement de l'Histoire, qui fait écho à la régénérescence de l'homme, introduite par Winthrop. De la même manière, la Providence qui veille sur l'Amérique doit s'étendre « jusqu'à la fin des temps⁸⁶ » sous la plume de l'auteur. On y voit une référence systématisée à une terminologie qui cultive la confusion entre les thèmes mythiques et bibliques. Lorsque Paine traite de l'Angleterre, il emploie le terme de « Pharaon⁸⁷ » pour rappeler l'exode des Anciens qui, en leur temps, envisageaient la notion d'élection en tant que dignitaires directs du peuple d'Israël. Lorsqu'il expose la libération du peuple américain comme un événement imminent, c'est pour cultiver un parallèle direct avec Noé, épisode prophétique qui annonçait

⁸³Thomas Paine, *Writings*, Library of America. Authoritative and scholarly edition containing *Common Sense*, the essays comprising the American Crisis series, *Rights of Man*, *The Age of Reason*, *Agrarian Justice*, and selected briefer writings, with authoritative texts and careful annotation, (Foner, Eric., editor), 1993.

⁸⁴“*The cause of America is, in a great measure, the cause of all mankind. Many circumstances have, and will arise, which are not local, but universal, and through which the principles of all lovers of mankind are affected, and in the event of which, their affections are interested.*” *Ibid.*

⁸⁵“*Even the distance at which the Almighty hath placed England and America, is a strong and natural proof, that the authority of the one, over the other, was never the design of Heaven. The time likewise at which the continent was discovered, adds weight to the argument, and the manner in which it was peopled increases the force of it. The reformation was preceded by the discovery of America, as if the Almighty graciously meant to open a sanctuary to the persecuted in future years, when home should afford neither friendship nor safety.*” *Ibid.*

⁸⁶“*Tis not the concern of a day, a year, or an age; posterity are virtually involved in the contest, and will be more or less affected, even to the end of time, by the proceedings now.*” *Ibid.*

⁸⁷“*I rejected the hardened, sullen tempered Pharaoh of England for ever; and disdain the wretch, that with the pretended title of Father of his people, can unfeelingly hear of their slaughter, and composedly sleep with their blood upon his soul.*” *Ibid.*

« la naissance d'un Nouveau Monde ⁸⁸ » autour d'une humanité lavée de ses péchés. En mettant en exergue cette inéluctable prémonition, Paine veut justifier la définitive séparation. Les développements de *Common Sense* sont loin d'être marginaux. Au delà des écrits de Thomas Paine, John Adams participe directement à ancrer le puritanisme dans une ère de modernisme ⁸⁹. Loin de s'en remettre à un certain rigorisme théologique, qui divise, il se fonde sur la nature de l'entreprise des pèlerins - celle qui contribue à caractériser la destinée de l'Amérique. Cette dernière se voit empreinte d'une verve millénariste. La libération de l'opresseur est présentée comme annonçant le Règne du Christ pour mille ans, tandis que l'Angleterre est volontiers décrite autour d'une terminologie associée au Malin ⁹⁰. Par ailleurs, les sermons délivrés sur l'ensemble des colonies s'associent à cette dynamique. L'avènement du Premier Réveil Evangélique autour des années 1740 reprend en large part la thèse millénariste. En plus d'introduire une religion délivrée de l'orthodoxie des Eglises établies et d'annoncer une lecture rationaliste de la foi, le Réveil cultive le souvenir des Anciens. Jonathan Edwards, figure de proue du mouvement, publie en 1742 *Some Thought Concerning The Present Revival Of Religion In New-England*. Edwards entreprend une lecture exégétique de la Bible pour justifier une réalisation en Amérique du Royaume de Dieu ⁹¹. Là encore, le discours est prophétique, mais également persuasif sur le plan strictement politique. Plus tard, les sermons s'associent volontiers à la cause révolutionnaire. Le plus célèbre d'entre eux – peut-être – est rattaché à la figure de John Witherspoon et à son célèbre texte *Dominion of Providence over the Passions of Men* de 1776. Celui-ci met en directe corrélation la justesse

⁸⁸“We have it in our power to begin the world over again. A situation, similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now. The birthday of a new world is at hand, and a race of men perhaps as numerous as all Europe contains, are to receive their portion of freedom from the event of a few months.” *Ibid.*

⁸⁹Voir ce bref extrait, tiré de son pamphlet de 1765, *A Dissertation on the Canon and Feudal Law* : “It was this great struggle that peopled America. It was not religion alone, as is commonly supposed; but it was a love of universal liberty, and a hatred, a dread, a horror, of the infernal confederacy before described, that projected, conducted, and accomplished the settlement of America [...] This people had been so vexed and tortured by the powers of those days, for no other crime than their knowledge and their freedom of inquiry and examination, and they had so much reason to despair of deliverance from those miseries on that side the ocean, that they at last resolved to fly to the wilderness for refuge from the temporal and spiritual principalities and powers, and plagues and scourges of their native country. After their arrival here, they began their settlement, and formed their plan, both of ecclesiastical and civil government, in direct opposition to the canon and the feudal systems” In Adams John, *The Political Writings of John Adams*, Regnery Publishing, 2000, pp. 4 et s.

⁹⁰Voir Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux Etats-Unis*, Coll. Repères, La Découverte, 2009, p.24.

⁹¹ Jonathan Edwards, *Some Thought Concerning The Present Revival Of Religion In New-England*, 1742, disponible ici : <http://www.ccel.org/ccel/edwards/works1.ix.iii.ii.html>

du Projet d'émancipation et la volonté divine⁹². Ce mécanisme est perceptible à travers l'œuvre majeure de William Robertson, *History of America*⁹³, publiée en 1777. Celle-ci veut démontrer que l'aboutissement institutionnel de la révolution américaine ne ferait au fond que parachever une œuvre originelle entamée avec l'exode des Anciens. Cet aboutissement ne peut dès lors se traduire que par une séparation avec Londres.

En période révolutionnaire, l'exceptionnalisme s'impose donc comme un élément de la perception nationale et de la construction étatique⁹⁴. Or, c'est bien ce phénomène qui doit éveiller une continuité : l'exceptionnalisme obéit à une temporalité multiple qui mêle l'héritage historique à la construction du présent. Ainsi l'entreprise des premiers pères pèlerins fait-elle l'objet d'une notable relecture, mais dans un contexte qui prône désormais la séparation avec la mère-patrie comme une nécessité ordonnée par les Lois de la Raison. Le mécanisme introduit un élément fondamental à la compréhension des « intentions originelles » des pères fondateurs : celles-ci n'emportent pas une sécularisation des institutions politiques, mais tendent plutôt à la rationalisation d'un projet théologique originel. Or, c'est bien la négation par le droit de ce même projet qui concourt aux incertitudes dans l'interprétation du Premier amendement. Pourtant, ce projet nous paraît constituer un lien inespéré entre le contractualisme originel et le contractualisme constitutionnel – c'est-à-dire entre l'esprit de religion et l'esprit de liberté. Le travail des juges doit accompagner ce phénomène.

IX. L'exceptionnalisme : élément-clé d'une jurisprudence nouvelle

L'exceptionnalisme religieux américain doit ainsi être vu comme un facteur de réunion, autour d'un projet originel. Ce dernier développe un sentiment d'exception du peuple américain, marqué par la notion d'élection divine et motivé originellement par des

⁹²“I am satisfied that the confederacy of the colonies, has not been the effect of pride, resentment, or sedition, but of a deep and general conviction, that our civil and religious liberties, and consequently in a great measure the temporal and eternal happiness of us and our posterity, depended on the issue. The knowledge of God and his truths have from the beginning of the world have been chiefly, if not entirely, confined to those parts of the earth, where some degree of liberty and political justice were to be seen, and great were the difficulties with which they had to struggle from the imperfection of human society, and unjust decisions of usurped authority.” John Witherspoon, *Dominion of Providence over the Passions of Men*, 1776, disponible ici : <http://liberty-virtue-independence.blogspot.fr/>

⁹³ Le texte est traduit en français à l'édition suivante : William Robertson, *Histoire de l'Amérique*, Janet et Cotellet, Paris, 1828.

⁹⁴ Voir S. Calabresi, “A shining upon a hill”: American Exceptionalism and the Supreme Court's Practice of Relying on foreign Law, *Boston University Law Review*, 86, 2006, pp. 1335 et s.

considérations théologiques. Ce sentiment mène à la mise en place d'une organisation sociale particulière, qui cultive la confusion entre culte du croyant et culte du citoyen. En effet, le puritanisme envisageait la polis comme une immixtion cultivée de l'accomplissement de la foi et de la construction d'une citoyenneté. Il s'agissait en l'occurrence pour les individus de s'ériger comme membres du *covenant*. Ce procédé, bien qu'altéré à l'ère du constitutionnalisme et du républicanisme, subsiste⁹⁵. De la sorte, nous comprenons bien que la question de la temporalité est décisive à notre étude : le passage par l'Histoire est d'autant plus nécessaire. En conservant un esprit de religion inhérent à la construction nationale mais incompatible, dans sa forme originelle, avec l'idéal de séparation du spirituel et du temporel ordonnée par la Raison, c'est bien l'exceptionnalisme qui offre un passage inespéré entre les premiers colons et les pères de la République⁹⁶. C'est que, en inscrivant l'acte fondateur de la Nation (la Constitution fédérale), les fondateurs revivifient l'acte fondateur des Puritains : celui d'un recommencement de l'Histoire⁹⁷. L'exceptionnalisme religieux répond donc à une chronologie englobante qui rapproche - c'est bien l'écueil du juriste - le temps théocratique et le temps de la séparation institutionnelle entre les Eglises et l'Etat. En ce point précis se place la contradiction constitutionnelle. En effet, on a compris que l'exceptionnalisme répond à deux dynamiques historiques apparemment antinomiques. D'un côté, le contexte républicain prône une séparation du spirituel et du temporel. Pourtant, tout au même moment, l'exceptionnalisme entraîne une vision sacralisée du second acte fondateur, c'est-à-dire la Constitution⁹⁸. L'exceptionnalisme conduit donc à la mise en œuvre d'une construction politique et juridique qui conserve l'esprit de religion, inscrit dans les germes de la Nation, mais en l'assujettissant au rationalisme. Ce faisant, on peut expliquer ce discours empreint de

⁹⁵ Sur l'avènement du constitutionnalisme américain comme procédant à la mise en œuvre d'une « culture civique » qui intègre le fait religieux, voir Sotirios A. Barber, Robert P. George, *Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, Princeton University Press, 2001, p. 16.

⁹⁶ Nous devons ici nous joindre à l'approche définitionnelle du mythe chez Elise Marienstras : « *Comme dans les sociétés primitives, des mythes de création prennent naissance chez les Euro-Américains. Ceux-ci puiseront leur profondeur temporelle et y appuieront leur projet à long terme. Ces mythes sont doublement fondateurs puisqu'ils justifient une création – celle de sociétés civiles, de nations et d'états – et qu'ils constituent les éléments premiers d'une culture qui se veut spécifique à ces fragments détachés du Vieux Monde qui, en quelque sorte, lui ont tourné le dos.* » In Elise Marienstras, *Nous le peuple, Les origines du nationalisme américain*, Gallimard, 1988, p.338.

⁹⁷ Nous verrons que ce phénomène entraîne naturellement un devoir d'exemplarité, qui caractérise le texte constitutionnel et qui tend à le singulariser par rapport aux normes internationales, voir à ce titre S. Gardbaum, *The Myth and the Reality of American Constitutional Exceptionalism*, Michigan Law Review, 107, 2008, pp.391 et s. ; ou bien Harold Hongju, *On American Exceptionalism*, Yale Law School, 1-1-2003, p.1482

⁹⁸ Nous verrons que cette théorie des Recommencements entraîne la vision du citoyen américain comme « homme nouveau », pour reprendre les termes de Crèvecoeur, voir David Keith Adams, Cornelis A. van Minnen, *Reflections on American Exceptionalism*, Edinburgh University Press, 1994, pp.10 et s.

religiosité comme la résultante d'une mémoire collective. Le phénomène provoque la persistance de pratiques politiques qui existent en marge des dispositions constitutionnelles⁹⁹. Là encore, nous devons y voir un direct héritage du contractualisme puritain. Nous verrons que cet héritage contribue à la mise en œuvre d'une profession de foi civile inédite¹⁰⁰ qui, loin de s'opposer à la lettre du Premier amendement, en est au contraire l'un des éléments. Or, pour celui qui rend le droit, la question pourrait bien être exclusivement doctrinale, si cette profession de foi ne dépassait pas le simple cadre de la société civile. Néanmoins, nous tenons pour acquis que la résurgence de l'exceptionnalisme américain entraîne l'expression de la religion dans la sphère politique. Cette expression religieuse doit être prise en compte juridiquement.

Ainsi le droit entraîne-t-il une séparation organique des sphères spirituelles et temporelles qui fait fi de la portée éminemment religieuse de l'ethos américain. On sait que la lettre du Premier amendement mène à la négation du fait religieux dans la construction nationale et étatique. Nous connaissons les limites interprétatives d'une telle conception, eu égard au travail du juge. La séparation, à ce titre, s'est faite dogmatique¹⁰¹. Elle conduit en effet à nier toute préservation d'un message religieux, tout du moins lorsque celui-ci ne peut répondre à une lecture littéraliste du Premier amendement. Dans un certain nombre d'espèces, les juges s'en remettent à la Tradition pour emporter la constitutionnalisation des usages qui ravivent le fait religieux. Or, cette référence ne saurait traduire l'idée même d'une religion politique. Les incertitudes jurisprudentielles que nous avons évoquées tiennent – c'est notre thèse – à l'absence d'un principe unifié et unificateur. Cette absence favorise la mise en œuvre d'un « *black hole* » dans l'état de droit. L'introduction d'un concept novateur se doit donc de dépasser une approche jurisprudentielle que nous estimons, en l'état du droit, insatisfaisante.

⁹⁹ Ainsi, dès 1774, le premier Congrès Continental se réunit à Philadelphie. Le troisième jour, le Révérend Jacob Duché délivre une prière, après une requête déposée en ce sens par Thomas Cushin, représentant du Massachusetts. Malgré la pluralité dénominationnelle au sein des membres du Congrès, invoquée d'ailleurs par John Jay et John Rutledge, la première invocation en séance plénière est donnée. Au-delà des divisions théologiques, c'est bien l'effort de guerre qui est rappelé, dans une verve métaphorique et spirituelle. Jacob Duché récite alors le trente-cinquième psaume, qui traite du refuge offert par le Divin face aux despotes et aux bienfaits de l'oraison face à l'oppression. (Voir Christopher C. Lund, *The congressional chaplaincies*, William and Mary Bill of Rights Journal, volume 17, issue 4, 2009, p. 1177.) Depuis ce jour, les sessions au Congrès, dans chacune des deux chambres, commencent par une prière collective. Il sera à voir plus loin que cette pratique, entre autres, ne peut raisonnablement répondre aux critères classiques de constitutionnalité : elle ne peut être aisément mise en conformité avec le Premier amendement.

¹⁰⁰ Duncan Kennedy, *American Constitutionalism as a Civil Religion : Notes of an Atheist*, 19 Nova Law Review 909, 1995, p.919.

¹⁰¹ Julie A. Oseid, *The power of metaphor; Thomas Jefferson's Wall between church and state*, University of St Thomas School of Law, vol. 7, 2010. p. 123.

L'exceptionnalisme doit ainsi offrir un cadre conceptuel pour, d'une part, analyser la teneur exacte de cette religion politique et, d'autre part, envisager sa juridicité.

Dans quelle mesure la traduction dans le droit de la notion d'exceptionnalisme religieux américain permettrait-elle de rendre pleinement compatible l'esprit de religion avec l'esprit de liberté ?

Nous venons de l'affirmer, l'exceptionnalisme est un concept qui peut servir à modifier la méthode de contrôle traditionnelle des juges, c'est-à-dire le simple recours au fait historique et à la Tradition. Une telle approche de la Cour mène à nombre d'incertitudes, qui voient les juges se soustraire aux critères classiques de constitutionnalité, sans jamais parvenir à établir une jurisprudence unifiée. Au-delà de simples pratiques religieuses produites par l'Histoire, nous cherchons à démontrer que la résurgence d'un esprit de religion par la sphère publique traduit un exceptionnalisme américain. Ce phénomène nous offre une lecture renouvelée de l'action des pères fondateurs, c'est-à-dire – selon la Cour Suprême – de leurs « intentions originelles ». En analysant ce mécanisme, nous comprenons bien la contradiction propre à la séparation des Eglises et de l'Etat opérée par le Premier amendement de la Constitution (Partie 1).

Notre étude - nous l'avons dit - doit nous mener sur le chemin des paradoxes. Vouloir démontrer la permanence d'un discours religieux en période révolutionnaire ne doit pas masquer le projet originel des pères fondateurs en notre domaine : celui-ci veut garantir une totale indépendance des Eglises et de l'Etat. Pour autant, nous nous inscrivons à rebours d'un certain courant doctrinal américain. Celui-ci analyse l'émergence de la liberté religieuse en Amérique par la propension des fondateurs à ne pas s'être mêlé des affaires religieuses et – plus généralement – à ne pas avoir voulu s'immiscer dans la foi des individus¹⁰². Bien au contraire, nous pensons que le contexte qui rejette toute tentative théocratique, à travers les termes du Contrat constitutionnel, est aussi celui qui suscite un esprit de religion exacerbé autour du providentialisme et du missionnarisme. Cette apparente contradiction pourra être

¹⁰²Voir par exemple la préface de l'ouvrage de Steven Waldman, *Founding Faith: providence, politics and the birth of religious freedom in America*, The Random House publishing group, 2008 : "The cultures wars have distorted the dramatic story of how Americans came to worship freely. Many activists on the right maintain that the United States was founded as a "Christian nation". Many on the left content that the Founders were secular or Deist and that the first Amendment was designed to boldly separate church and state. None of these claims are true. With refreshing objectivity, Waldman narrates the real story of how our nation's Founders forged a new approach to religious liberty, a revolutionary formula that promoted faith...by leaving it alone."

dépassée par la compréhension de la notion de religion civile américaine. Celle-ci servira ainsi de paradigme applicable à la jurisprudence des juges de la Cour Suprême. En suppléant aux incertitudes interprétatives du Premier amendement, elle pourra offrir un régime juridique qui, loin de repousser le fait religieux, l'inscrit comme un élément constitutif de l'idéal que le Premier amendement promeut. Les juges pourront alors fixer les justes bornes à apposer à l'interprétation du Premier amendement et pallier les dérives opérées par le recours à la Tradition. En effet, cette référence mène à la permanence d'un « christianocentrisme », qui n'a dès lors plus lieu d'être. La spécificité religieuse américaine ne peut s'accommoder du sectarisme attaché à certaines pratiques, que la Tradition invoquée par les juges entérine. En encadrant l'esprit de religion par des outils conceptuels et jurisprudentiels nouveaux, on pourra rendre ce dernier pleinement conforme à l'esprit de liberté cher à Tocqueville (Partie 2).

En sortant d'une lecture dogmatique de la séparation des Eglises et de l'Etat aux Etats-Unis, nous pourrions enfin raisonner, avec le Français, et affirmer que « *la liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes*¹⁰³ ». Nous pourrions, avec Guillaume Tell Poussin, arguer que, « *en Amérique, c'est la religion qui mène aux lumières ; c'est l'observance des lois divines qui conduit l'homme à la liberté*¹⁰⁴ ».

¹⁰³Tocqueville, *De la démocratie...*op. cité, p.16.

¹⁰⁴Guillaume Tell Poussin, *Considérations sur le principe démocratique qui régit l'Union américaine, et de la possibilité de son application à d'autres états*, Charles Gosselin, Paris, 1841, p.25.

Première Partie :

La religion dans la

Constitution américaine,

une contradiction

démontrée

La question religieuse aux Etats-Unis nous renvoie directement au Premier amendement de la Constitution fédérale. Celui-ci, en plus de protéger la liberté d'expression, de la presse, de réunion et de garantir le droit de pétition, opère une nette séparation entre les Eglises et l'Etat. Une première approche juridique de ces dispositions peut être envisagée autour du contexte de rédaction, c'est-à-dire de la procédure constituante. Or, affirmons-le d'emblée : le Premier amendement s'inscrit dans une période de fondations qui dépasse très largement la question exclusivement religieuse. En effet, l'émergence du fédéralisme a entraîné la recherche d'une séparation des pouvoirs renouvelée, et notamment à travers une verticalité inédite entre fédération et Etats. Il s'est alors agi de limiter l'action du nouveau Gouvernement face aux entités fédérées – dans un contexte où le Parlement anglais avait été perçu comme despotique. A la lumière de ce bref constat, on comprend bien la volonté de limitation des pouvoirs du Gouvernement, de l'institutionnalisation d'une non-ingérence dans un certain nombre de domaines. La question religieuse est ici très révélatrice. On sait que le territoire américain connaît alors une très forte mosaïque confessionnelle, et que quasiment tous les Etats pratiquent encore un « établissement », c'est-à-dire l'imposition d'une religion officielle à travers leur propre Constitution. Le premier article du *Bill of Rights* (qui deviendra le Premier amendement) consiste, de la sorte, à préserver ce monopole pour les Etats, gage d'une parcelle de souveraineté préservée. Un premier constat s'impose ici : le Premier amendement relève ainsi d'une approche négative, de la simple institutionnalisation d'une inaction. En ce qui concerne le Gouvernement, tout rapport à la religiosité se voit désormais conditionné par cette inaction. On comprend dès lors l'absence de toute forme de matérialisation dans le droit

d'une quelconque Transcendance : la Constitution fédérale est un texte qui s'exonère du divin. La Loi fondamentale ne fait aucune référence au spirituel, à l'exception de son article VI. Néanmoins, celui-ci relève une fois de plus de la négative : il dispose en effet qu'aucune profession de foi ne doit être imposée pour l'obtention d'une charge publique¹⁰⁵. En outre, on sait que si aucune religion officielle n'est établie, la tradition ou l'héritage religieux ne sont pas plus évoqués. L'édiction d'un texte constitutionnel, l'invention d'une République moderne, la genèse de la Fédération ou l'émergence d'une Nation américaine sont présentées comme les desseins des hommes, et aucunement d'inspiration divine. Or, ce constat pourrait nourrir l'étonnement. En effet, on sait qu'une certaine approche phénoménologique de la vie politique américaine démontre une référence systématique à une Transcendance qui est présentée comme veillant à la destinée de la Nation et à la bonne marche du régime. Les acteurs publics, notamment, semblent cultiver un providentialisme d'Etat américain, indissociable du fait religieux. Néanmoins, cette référence ne dépasse pas le fait politique ou sociologique : elle ne trouve aucune reconnaissance par voie de droit – tout du moins en ce qui concerne la Loi fondamentale. Or, nous tenons pour acquis que cette absence manifeste de reconnaissance n'offre pas une plénitude d'instruments conceptuels pour apprécier le sens et la portée du Premier amendement. La question ne relève pas simplement d'un écueil doctrinal. C'est que les garants de la Constitution¹⁰⁶ ne peuvent apprécier la constitutionnalité d'un certain nombre de pratiques gouvernementales sans cultiver nombre d'incertitudes (Titre 1). Face au silence de la Loi fondamentale, les juges vont, dès lors, avoir recours à l'Histoire. En se référant à la période des fondations institutionnelles, on verra que les rites et symboles émanant encore aujourd'hui de l'Etat ne sont que la traduction d'un providentialisme religieux cultivé en période révolutionnaire. Surtout, nous entendons expliquer le rôle moteur de ce providentialisme dans l'édiction d'une clause instituant la séparation entre les Eglises et le Gouvernement. C'est à ce titre qu'il doit venir compléter une approche jurisprudentielle du

¹⁰⁵ [...] *This Constitution, and the Laws of the United-States which shall be made in Pursuance thereof; and all Treaties made, or which shall be made, under the Authority of the United States, shall be the supreme Law of the Land; and the Judges in every State shall be bound thereby, any thing in the Constitution or Laws of any State to the Contrary notwithstanding. The Senators and the Representatives before mentioned, and the Members of the several State Legislatures, and all executive and judicial Officers, both of the United States and several States, shall be bound by Oath or Affirmation, to support this Constitution [...]*. Constitution des Etats-Unis, article VI, disponible sur le site des archives américaines à l'adresse : www.archives.gov

¹⁰⁶ On sait que le régime constitutionnel américain pratique un contrôle de constitutionnalité des lois par voie d'exception, ainsi les juges de droit commun peuvent apprécier la constitutionnalité des normes sans surseoir à statuer et sans renvoi en question préjudicielle à un juge constitutionnel.

Premier amendement et s'intégrer totalement à un effort de conceptualisation juridique (Titre 2).

Titre 1 :

La séparation affirmée, le statut constitutionnel de la religion aux Etats-Unis

Le Premier amendement de la Constitution américaine est composé en matière religieuse de deux axes, que la doctrine analyse communément comme deux clauses. La première est dite « clause de non-établissement », elle concerne directement l'action des instances fédérales. En vertu de celle-ci, « *le Congrès ne doit adopter de loi instituant l'établissement d'une religion [...]* ». La seconde clause – quant à elle – protège la liberté de culte : le Congrès ne doit « [...] *en prohiber le libre exercice*¹⁰⁷ ». Ainsi, la lettre de la Constitution ne paraît pas équivoque, pour qui s'en tient à une lecture facile : le texte de 1787 consacre une séparation entre les Eglises et l'Etat, tout comme il protège la liberté de religion à l'échelon individuel. Pour autant, la première clause (de non-établissement) laisse entrevoir deux approches distinctes, qui garantissent toutes les deux la neutralité de l'Etat. Une première lecture tend à garantir une nette séparation institutionnelle entre les instances étatiques et les Eglises, seul gage d'une neutralité assurée. En effet, un Gouvernement qui ne s'occupe d'aucun culte ne peut qu'être neutre envers ces derniers. Une seconde lecture, en revanche, ne voit dans l'imposition d'une neutralité aucun obstacle à une immixtion entre le spirituel et le temporel. La justification de cette deuxième vision est simpliste : tant que cette entremise englobe toutes

¹⁰⁷ “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]” *Bill of Rights*, article premier, site des archives américaines.

les confessions, à égal traitement, aucun « établissement » ne saurait être caractérisé. Ces deux lectures du droit doivent être vues comme deux résultantes de l'Histoire. En effet, elles ne sont au fond que la traduction de deux systèmes idéologiques et juridiques mis en place au sein des Constitutions des treize Etat avant la mise en place définitive du fédéralisme. Ces systèmes traduisent deux visions sociétales divergentes quant à la place laissée au fait religieux dans la cité politique. Or, les conditions d'adoption du Premier amendement, en 1789, mettent en lumière ces deux écoles d'interprétation, qui demeurent encore aujourd'hui points de clivage pour les juges. C'est donc bien une contextualisation de la clause de non-établissement qui permet de comprendre cet écueil conceptuel. Par ailleurs, le fait historique s'avère déterminant pour une seconde raison. Devant les incertitudes mentionnées et les deux interprétations jurisprudentielles, les juges se voient dans l'impossibilité d'adopter les instruments du littéralisme pour apprécier la clause de non-établissement. Leur travail – nous le verrons – sera dès lors orienté vers la délicate recherche des « intentions originelles » des pères fondateurs, c'est-à-dire les rédacteurs du Premier amendement (Chapitre 1). Néanmoins, ce travail cultive, in fine, de réelles incertitudes quant au sens et à la portée de la clause. La Cour suprême des Etats-Unis a adopté progressivement la première des visions que nous avons évoquée – c'est-à-dire la lecture séparatiste. Cependant, une catégorie particulière de rites et symboles exprimés par le Gouvernement ne peut s'accommoder de ce modèle jurisprudentiel et suscite une réelle forme de « *black hole* » dans l'application du texte constitutionnel. Nous y verrons donc l'émergence d'une clause implicite d'exception. Ce constat nous entraîne alors vers la nécessité, par delà deux lectures figées du droit, d'esquisser de nouveaux instruments conceptuels (Chapitre 2).

Chapitre 1

A la recherche d'un principe unifié et unificateur

Il est généralement admis qu'un concept pluri-définitionnel compromet une qualification juridique. La clause de non-établissement – Premier amendement de la Constitution américaine – traduit parfaitement cette difficulté permanente pour les gardiens du texte suprême. Or, dans ce contexte, la problématique religieuse renvoie à une doctrine qui dépasse en large part les simples instruments du droit et crée volontiers un certain malaise. Il y a deux raisons principales à cela. Tout d'abord, la clause de non-établissement, sous la plume de ses rédacteurs, tend à mettre en œuvre un véritable projet de société. Celui-ci pose la question de la place donnée au fait religieux au sein de la cité politique, il soulève des problèmes sociologiques, anthropologiques et philosophiques. A ce titre, le terme même de doctrine se fait impropre, on devrait plus prosaïquement lui préférer celui d'idéologie. Voici un premier embarras, dans une culture du droit où la bouche du juge s'accommode bien aisément d'une réelle forme de politisation, là où le modèle européen la voit plutôt à l'abri des contacts et des forces réelles. De plus, la question religieuse procède d'incertitudes permanentes quant à son

interprétation sur le plan juridictionnel¹⁰⁸. Ceci rend d'autant plus essentiel le rôle des acteurs chargés – par leur office – de façonner cette idéologie. D'où un second écueil.

Ces incertitudes naissent assurément d'indécisions manifestes au cours des débats propres à la rédaction de la clause, c'est-à-dire lors du contexte constituant, à la fin du XVIII^e siècle. En ce qui concernait la question religieuse, les discussions tendaient alors à imposer une neutralité à la fédération nouvellement formée. Or, cette neutralité prescrite pouvait avoir des teneurs bien différentes, dans sa substance, son applicabilité, son opposabilité. Un Etat neutre saurait-il s'emparer de la question religieuse, ou la lettre du Premier amendement imposait-elle à ce dernier - en toutes circonstances - une séparation totale et effective entre la sphère religieuse et les instances politiques ? Nous sommes là en présence de questions non résolues. Ceci nous porte donc à étudier le contexte d'adoption de la clause, qui voit s'imposer deux conceptions sociétales divergentes, qui perdurent encore de nos jours (Section 1). La période étudiée est loin d'être anecdotique. En effet, c'est bien la mise en perspective historique qui demeure au cœur du travail du juge. Ce référent systématique à la période fondatrice fait dès lors apparaître deux lectures différentes de l'Histoire et donc de la clause : la vision originelle des fondateurs ne peut être clairement établie car elle demeure plurielle. Ce mécanisme – c'est notre thèse – engendre un coupable binarisme entre vision séparatiste et dite « non-préférentialiste » (Section 2), qui nous paraît dès lors cultiver une réelle tension.

¹⁰⁸ Sur la relativité à associer à la notion de doctrine constitutionnelle, et donc sur la primauté du prétoire au sein du *common law*, voir Philippe Raynaud et Elisabeth Zoller, *Le droit dans la culture américaine*, Editions Panthéon Assas, 2001, p.26.

Section 1. La genèse de la clause : des indécisions génératrices d'incertitudes

Nous cherchons ici à démontrer la prééminence de deux modèles sur les débats tenant à la rédaction du *Bill of Rights* - plus précisément le Premier amendement de la Constitution américaine. A cet effet, nous devons nous pencher sur le contexte de la Virginie puis du Massachusetts, qui précèdent la procédure constituante tenant à la Fédération. L'Etat du Sud, tout d'abord, avait alors adopté « un projet de loi pour établir la liberté religieuse » en janvier 1786. Celui-ci eut une influence certaine sur les autres Etats américains. Ce modèle s'opposait à une autre conception des rapports entre la religion et l'Etat, colportée par le Massachusetts quelques années auparavant (Paragraphe 1). Toutefois, le vote du statut portant sur « l'établissement de Virginie » - et donc la consécration d'une réelle liberté religieuse - n'allait pas être prépondérant lorsqu'il s'est agi de concevoir la place occupée par le religieux au sein de la nouvelle Fédération. En effet, le Premier amendement laissait entrevoir une vision non-préférentialiste de la portée de la clause (Paragraphe 2).

Paragraphe 1. La question virginienne de l'établissement ou l'éphémère victoire de Madison

Les débats propres aux modalités de rédaction de la clause de non-établissement peuvent être étudiés à travers la fameuse querelle qui opposa en son temps James Madison et Patrick Henry. Ces différentes prises de position n'auraient pu être qu'anecdotiques – et d'ailleurs mésestimeraient l'influence des deux hommes seuls – si elles ne symbolisaient pas les deux visions principales qui émergèrent des discussions, tel un prélude à l'élaboration du *Bill of Rights*.

A. Une première lecture du mouvement non-préférentialiste

Les rapports complexes entre le politique et le fait religieux sont loin de dégager toute forme de consensus. Ils peuvent tout du moins amener à un constat admis volontiers par les pères fondateurs : en période révolutionnaire, la religion doit soutenir un développement de la vertu. Cette dernière est indissociable d'une juste appréciation du *common good* républicain par tout

citoyen ; et d'aucuns y relèvent une condition inhérente à la pérennité d'une cité politique terrestre dont on jette les fondements. Or, c'est bien la manifestation de cette vertu qui allait susciter deux visions différentes de la liberté religieuse. Ainsi, restait à savoir les modalités par lesquelles la puissance étatique entendait organiser le rapport à la foi de chaque individu. Il s'agit bien là d'une prise de position idéologique, dont la question de l'établissement en Virginie allait susciter nombre de controverses.

1. La posture de Patrick Henry

Patrick Henry, premier gouverneur de Virginie, se fit sans le savoir la figure de proue d'une interprétation qui fait encore aujourd'hui l'objet de résurgences permanentes auprès de la Cour Suprême : celle d'un soutien égal, neutre, aux différentes confessions. Dans cette acception – et afin de clarifier les relations Églises / État - Patrick Henry avait proposé en 1784 un système d'impôt foncier pour financer la sphère religieuse, à travers une norme législative (*"A bill establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion"*¹⁰⁹). En vertu de cette dernière, chaque individu était appelé à préciser la confession chrétienne à laquelle il voulait que sa taxe soit destinée (*"a Minister or Teacher of the Gospel . . . or the providing places of divine worship, and to none other use whatsoever."*¹¹⁰). Si un contribuable omettait ou refusait de spécifier une confession chrétienne, son impôt serait destiné au Trésor public (*"to be disposed of under the direction of the General Assembly, for the encouragement of seminaries of learning . . . and to no other use or purpose whatsoever."*¹¹¹). La neutralité étatique entendait donc être respectée, dans la pensée de Patrick Henry, par cette seule disposition du choix laissé à chaque contributeur. Celui-ci en effet, pouvant désigner la confession bénéficiaire, voyait toute forme de neutralité de l'État caractérisée par le simple fait du choix apporté. Pour autant, bien évidemment, cette neutralité ne s'étendait pas à proprement parler jusqu'à la simple irréligion, puisque le fondement même de cette taxe consistait en une demande de soutien aux différentes confessions. De là, les individus ne pouvaient s'abstenir d'y contribuer. Le texte débute d'ailleurs par un rappel de l'auteur de la foi chrétienne génératrice de vertu, comme une résonance justifiée aux taxes mentionnées plus

¹⁰⁹ Annexe 1.

¹¹⁰ "A Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion", 1784, le texte est disponible sur le site de la bibliothèque du Congrès <http://www.loc.gov/>

¹¹¹ *Ibid.*

haut¹¹². En outre, Henry s'était attaché à rappeler que la disposition mise en place ne saurait remettre en question le principe virginien, d'ores et déjà légitime, d'une impossibilité pour l'Etat d'opérer toute distinction entre les confessions chrétiennes¹¹³, gage d'une neutralité respectée.

L'élection de Henry au poste de Gouverneur de l'Etat, le 17 novembre 1784, lui ôtera toute possibilité de défendre son projet devant le Congrès. A ce titre, il est à rappeler que l'élection de Henry a été rendue possible grâce au soutien affiché de Madison¹¹⁴, qui y voyait judicieusement un moyen d'expulser ce dernier de tout débat législatif¹¹⁵. Cependant, la posture de Patrick Henry avait fait l'objet d'une institutionnalisation, au Massachusetts.

2. Le plan du Massachusetts

Le système d'impositions proposé par Patrick Henry - fondement de la théorie dite du non-préférentialisme - fait écho à ce que l'on appellera le « plan du Massachusetts ». L'État en question ajoute en effet, en 1780 à sa Constitution et en son article III, une clause relative aux rapports entre les Églises et l'État, présentée à l'époque comme l'alternative au plan virginien. La Constitution tenait en tout premier lieu – en son article II - à révéler et protéger une véritable liberté religieuse, tirée directement de la liberté de conscience des individus : “*no subject shall be hurt, molested, or restrained, in his person, liberty, or estate, for worshipping God in the manner and season most agreeable to the dictates of his own conscience, or for his religious profession or sentiments [...]*”¹¹⁶ En second lieu, le texte met en place une réelle séparation, “virginienne” : “*no subordination of any one sect or denomination to another*

¹¹² “Whereas the general diffusion of Christian knowledge hath a natural tendency to correct the morals of men, restrain their vices, and preserve the peace of society [...]” ; *Ibid.*

¹¹³ “[...] without counteracting the liberal principle heretofore adopted and intended to be preserved by abolishing all distinctions of pre- eminence amongst the different societies or communities of Christians.” ; *Ibid.*

¹¹⁴ On sait que Madison rédigea en riposte - de manière anonyme - son *Memorial and Remonstrance*, dont la teneur sera traitée plus loin.

¹¹⁵ “[...] Henry’s political career got in the way of his legislative aims when he was elected governor on November 17, 1784. Chances are, after seeing the open governor seat as an opportunity to get Henry out of the legislature, Madison took part in gaining support for Henry’s unopposed election. With Henry out of the picture, Madison took the opportunity to rally citizens around his cause.” In Deborah O’Malley, *The Dictates of Conscience: The Debate over Religious Liberty in Revolutionary Virginia*, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2006 Charles E. Parton Award, 2006, p.11.

¹¹⁶ “It is the right as well as the duty of all men in society, publicly and at stated seasons, to worship the Supreme Being, the great Creator and Preserver of the universe. And no subject shall be hurt, molested, or restrained, in his person, liberty, or estate, for worshipping God in the manner and season most agreeable to the dictates of his own conscience, or for his religious profession or sentiments, provided he doth not disturb the public peace or obstruct others in their religious worship.” Constitution du Massachusetts, article II. Site des archives : <http://www.archives.gov/>

*shall ever be established by law*¹¹⁷”. Pour autant, cette même liberté de conscience ne saurait être violée par la mise en place d’un système de taxes rendues obligatoires, et dont sont bénéficiaires les enseignants de la confession du citoyen contribuable (*“the public teacher or teachers of his own religious sect or denomination*¹¹⁸”). L’idée générale était alors de cultiver une vertu, perçue comme totalement dépendante de toute foi religieuse ; il s’agissait d’un élément constitutif de tout bon rapport à sa propre citoyenneté, et d’une condition sine qua non de pérennité de la cité politique (*“As the happiness of a people and the good order and preservation of civil government essentially depend upon piety, religion, and morality [...] a right to invest their legislature with power to authorize and require, and the legislature shall, from time to time, authorize and require, the several towns, parishes, precincts, and other bodies-politic or religious societies to make suitable provision*¹¹⁹”).

Nous l'avons dit, la Virginie avait quant à elle développé une conception clairement différente de celle du Massachusetts, eu égard aux liens entre le politique et le fait religieux. Ce faisant, l’État amorce une conceptualisation du mouvement séparatiste, lequel sera en partie défendu lors des discussions à l’échelle fédérale.

¹¹⁷ “And every denomination of Christians, demeaning themselves peaceably and as good subjects of the commonwealth, shall be equally under the protection of the law; and no subordination of any sect or denomination to another shall ever be established by law.” Constitution du Massachusetts, article III. *Ibid.*

¹¹⁸ L’article III se veut même didactique dans sa justification d’une telle taxe, il est question de cultiver une vertu inhérente à tout lien religieux : *“As the happiness of a people and the good order and preservation of civil government essentially depend upon piety, religion, and morality, and as these cannot be generally diffused through a community but by the institution of the public worship of God and of the public instructions in piety, religion, and morality: Therefore, To promote their happiness and to secure the good order and preservation of their government, the people of this commonwealth have a right to invest their legislature with power to authorize and require, and the legislature shall, from time to time, authorize and require, the several towns, parishes, precincts, and other bodies-politic or religious societies to make suitable provision, at their own expense, for the institution of the public worship of God and for the support and maintenance of public Protestant teachers of piety, religion, and morality in all cases where such provision shall not be made voluntarily.*

And the people of this commonwealth have also a right to, and do, invest their legislature with authority to enjoin upon all the subject an attendance upon the instructions of the public teachers aforesaid, at stated times and seasons, if there be any on whose instructions they can conscientiously and conveniently attend. Provided, notwithstanding, That the several towns, parishes, precincts, and other bodies-politic, or religious societies, shall at all times have the exclusive right and electing their public teachers and of contracting with them for their support and maintenance.

And all moneys paid by the subject to the support of public worship and of public teachers aforesaid shall, if he require it, be uniformly applied to the support of the public teacher or teachers of his own religious sect or denomination, provided there be any on whose instructions he attends; othewise it may be paid toward the support of the teacher or teachers of the parish or precinct in which the said moneys are raised.” Ibid.

¹¹⁹ *Ibid.*

B. Les thèses madisoniennes

Il serait évidemment erroné de résumer la consécration de la tolérance religieuse en Virginie à l'action de James Madison. Cela dit, son influence fut telle qu'il nous faut revenir sur sa posture et son rôle dans le long processus qui mènera à la fin de l'établissement de l'Église anglicane en Virginie. Cette présente référence n'est pas sans dessein. On sait que la recherche d'« intentions premières » des fondateurs cultivera volontiers de la part des juges un certain mimétisme entre le débat virginien et les futures discussions au Congrès fédéral. Autant d'éléments qui doivent entraîner une étude de l'action du principal rédacteur de la Constitution.

1. La séparation entre les Eglises et l'Etat selon Madison

Un constat s'impose d'emblée : Madison se déclare rapidement très hostile à toute relation « incestueuse¹²⁰ » entre les Eglises et l'Etat. On y devine ici une double influence. D'abord, celle née d'un mouvement exclusivement théologique. Le Virginien n'était pas étranger à certaines discussions dans son propre État. Celles-ci se caractérisaient par une critique systématique émanant des Eglises évangéliques baptistes et méthodistes. Ces dernières - alors en plein essor - rejetaient toute confusion organique des sphères étatiques et religieuses et affichaient publiquement leur hostilité envers les Eglises congrégationnistes. Ces dernières étaient accusées de bénéficier de privilèges acquis par le fruit de cette immixtion entre sphères spirituelles et temporelles. Il est d'ailleurs à noter que Thomas Jefferson - Virginien lui aussi - emploiera sa métaphore du « mur de séparation¹²¹ » dans une lettre adressée à la

¹²⁰ La sémantique peut ici interpellier, mais la notion d'inceste est une constante de l'argumentaire de l'époque, traitant des relations et liens politiques illégitimes, notamment chez John Adams, voir plus loin.

¹²¹ Métaphore dont on doit la paternité à James Burgh ; In James Burgh, *Essays on Various Subjects*, 2 volumes 1766/1766 ; Burgh traite de l'imbrication des sphères spirituelle et temporelle : « [...] *A church getting too much power into her hands, and turning religion into a mere-state engine [...] Build an impenetrable wall of separation between things sacred and civil. Do not send a graceless officer, reeking from the arms of this trull, to performance of a holy rite of religion, as a test for his holding the command of a regiment. To profane, in such a manner, a religion, which you pretend to reverence; is an impiety sufficient to bring down upon your heads, the roof of the sacred building you thus defile.* ». In Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2004, p.57. Le terme avait néanmoins été utilisé dès le XVI^e siècle par Richard Hooker : « *There are those who hold that Bishops may not meddle with the affairs of the Commonwealth because they are governors of another corporation, which is the Church, nor Kings, with making law for the Church, because they have government not of this corporation, but another divided from it, the Commonwealth, and the walls of separation between these two must forever be upheld* ». In Daniel Dreisbach, *The 'wall of separation' motif in biblical literature and western political and legal thought*, Liberty University Law review, Vol.2/79, p.90. Voir également la citation de Roger Williams : « *The faithfull labor of many witnesses of Jesus Christ, extant to the world, abundantly proving that...when they have opened a gap in the edge or wall of separation between the*

communauté baptiste de Danbury. Cette lettre avait alors pour but de complimenter cette confession du Connecticut pour avoir suivi le modèle Virginien. Plus généralement, elle tendait à expliquer la vision de Jefferson quant à la portée du Premier amendement de la Constitution fédérale¹²².

Par ailleurs, la référence aux Lumières demeure bien évidemment centrale dans la pensée madisonienne¹²³. A ce titre, les réflexions de John Locke dans sa *Lettre sur la tolérance* de 1686 ont eu une influence certaine sur James Madison et Thomas Jefferson¹²⁴. L'auteur anglais avait préalablement cherché à « marquer les justes bornes¹²⁵ » qui séparent les « affaires du gouvernement civil de celles de la religion¹²⁶ ». Selon lui, ces bornes devaient demeurer « fixes et immuables¹²⁷ » et toute idée de les associer serait grotesque au point de « vouloir confondre le ciel avec la terre¹²⁸ ». L'Église ne pouvant alors qu'être le fruit d'une

garden of the church and the wilderness of the world, God hath ever broke down the wall itself, remove the candlestick, and made His garden a wilderness, as it this day ». Disponible ici : <http://www.libertylawsite.org/>

¹²² Thomas Jefferson, *Letter to the Danbury Baptist Association*, 1er janvier 1802, In *Political Writings*, Joyce Appleby et Terence Ball, Cambridge University Press, 1999, p.396. Sur le rôle des Eglises dans le processus de reconnaissance d'une liberté religieuse, voir John A. Ragosta, *Wellspring of Liberty, How Virginia's Religious Dissenters Helped Win the American Revolution and Secured Religious Liberty*, OUP, 2010, p.16 et s.

¹²³ Voir Amandine Barb, *La Religion et Les Pères Fondateurs des États-Unis*, Gallimard | Le Débat 2008/4 - n° 151, p.108. Sur la question lockéenne, voir *Ibid.* p.111.

¹²⁴ Voir *The Locke Luminary*, Vol. II, No. 1 (Summer 1999) Part 4 ; *The Thought of James Madison*, Charles K. Rowley, The Locke Institute and George Mason University, disponible ici : <http://www.thelockeinstitute.org> : "[...] As Madison later came to accept John Locke's concepts of representation and government by consent, he added these concepts to his earlier education in the politics of virtue. In this way, a great gulf separates the thought of Madison from such later concepts as Benthamite utilitarianism and simple majoritarian democracy. For Madison, virtue was always the foundation of government, endowed with a higher sanction than the mere will of the majority. By the time that Madison had completed his studies he had become an ardent student of the scholarship of John Locke, having read all his works. Indeed, Locke's thought influenced Madison profoundly and was always thereafter the foundation of his personal and public philosophy. In this regard, Madison embraced the early, empirical, largely British phase of the Enlightenment. He was little phased by Hume's analysis of the contradiction between empiricism and reason. Rather he accepted the world of Newton and Locke at face value viewing the world as remarkably harmonious, and believing that the discovery of facts about man and society would lead to progress and enlightenment." Pour Thomas Jefferson, voir notamment S. Gerald Sandler, *Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom*, 21 J. HIST. IDEAS, 1960, p.110 : "There is probably no single document in American religious history which exemplifies [Locke's] influence more clearly than Thomas Jefferson's A Bill for Establishing Religious Freedom."

¹²⁵ John Locke, *A letter concerning toleration*, Filiquarian Publishing, LLC, 2007 (texte de 1689).

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ "[...] But I do want to help putting an end to the activities of people who plead a concern for 'the public good and obedience to the laws of the land' as an excuse for their persecution and unchristian cruelty, and of those who expect to get away with libertinism and licentiousness on grounds of 'religion'; that is, in short, stopping anyone from imposing on himself or others by the claim that he is loyal and obedient to the monarch or sincere in his worship of God. To achieve this, it is utterly necessary that we draw a precise boundary-line between the affairs of civil government and the affairs of religion. If we

association spontanée et volontaire, choisie par des individus autonomes, elle ne saurait être imposée à des sujets par un État monarchique. Locke traitait ainsi - pour asseoir sa pure conception de la Religion - de « persuasion intérieure de l'esprit¹²⁹ ». Dans cette acception, l'Église restait « entièrement séparée et distincte de l'État¹³⁰ ».

Madison développe ainsi cette idée que le soutien de l'État aux différentes confessions induit la nécessité pour le fait politique de définir le fait religieux. Or, cette position entraîne selon lui les instances publiques à entrer dans un débat qu'elles ne maîtriseront rapidement plus, prises dans les affres d'incertitudes théologiques. Le constat serait d'autant plus vrai qu'il devine déjà le « clientélisme » à venir, né des différentes prétentions de groupes organisés qui ne tarderont pas à apparaître dans les couloirs des lieux de décisions politiques. En outre, Madison croit à une réelle forme de perversion des religions qui se réclament d'un soutien de l'État. Il avait auparavant développé ce phénomène dans un pamphlet, *Memorial and Remonstrance against religious assessments* de 1785¹³¹, qui fut d'ailleurs rédigé pour offrir une contradiction au *Bill establishing a provision for teachers of christian religion* de Patrick Henry. Si une telle dérive – présente dans le contexte européen, réelle forme de décadence selon Madison¹³² - venait à se reproduire, la foi inhérente à chaque croyant s'en trouverait elle-même rabaissée, instrumentalisée, tout autant que la religion deviendrait corrompue¹³³.

don't, there will be no end to the controversies arising between those who have (or at least pretend to have) a concern for men's souls and those who have (or at least pretend to have) a care for the commonwealth. John Locke, A Letter about Toleration, 6, Church and state : forms of worship." Ibid.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ "My question is this: Which of those is more agreeable to the Church of Christ? Someone who requires for ecclesiastical communion things that Christ doesn't require for eternal life may go ahead and create a society that fits his opinion and his purposes; but a society based on laws that are not Christ's, which excludes from its membership people whom He will one day receive into the Kingdom of Heaven—how can that be called a church of Christ?" Ibid. Citation de Lacorne, in *De la religion...* op. cité, pp.213-214.

¹³¹ Annexe 2. Voir à ce sujet John A. Ragosta, *Wellspring of Liberty...* op. cité, p.142. Sur la question de la corruption de la religion par les instances publiques, voir Guy Haarscher, *La clause d'établissement et la laïcité américaine*, in *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme...* op. cité, pp.63-64.

¹³² En 1821, Madison écrit à F. L. Schaeffer: "*The experience of the United States is happy disproof of the error so long rooted in the unenlightened minds of well-meaning Christians, as well as in the corrupt hearts of persecuting usurpers, that without a legal incorporation of religious and civil polity, neither could be supported.*", In Letter from James Madison to F. L. Schaeffer (Dec. 3, 1821), 3 letters and other writings of James Madison: 1816–1828, New York, R. Worthington 1884, pp. 242-243.

¹³³ "During almost fifteen centuries has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits?" [...] "More or less in all places, pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity, in both, superstition, bigotry and persecution." [...] "In some instances [ecclesiastical establishments] have been seen to erect a spiritual tyranny on the ruins of the Civil authority; in many instances they have been seen upholding the thrones of political tyranny; in no instances have they been seen the guardians of the liberties of the people." Madison, *Memorial and Remonstrance*, Site de la bibliothèque du Congrès : <http://www.loc.gov/> Voir Guy Haarscher, *La clause d'établissement et la laïcité américaine*... op. cité, p.64. Guy Haarscher évoque également le rôle de la société civile entendu comme

Mais il y a un autre argument, déjà avancé par Madison, sur lequel il nous faut revenir. Celui-ci croit aux vertus d'une société civile face aux possibles dangers d'un Gouvernement oppressif. Il va sans dire que les confessions religieuses peuvent aisément en constituer le ciment, sinon un élément constitutif de premier plan. Madison craint que dans leur recherche de fonds ou leurs activités prosélytes, elles ne passent, inexorablement et insidieusement, sous la coupe des instances politiques. Ceci - on l'a compris - aurait alors pour effet de rendre vain ce rôle d'opposition¹³⁴. Les rapports voulus par le Virginien ne doivent pas être entendus comme générant, entre les sphères spirituelles et temporelles, des intérêts toujours strictement contradictoires. Plus prosaïquement, Madison estimait que ces derniers ne devaient jamais demeurer proprement similaires, et engendrer des connivences contraires au Bien commun. La dépendance de l'ordre religieux envers la sphère politique serait alors à venir, sous l'impulsion du Gouvernement et plus généralement de l'opinion publique.

Madison allait finalement rendre ses prises de vues prédominantes dans le débat virginien, et la question religieuse va ainsi voir l'édiction d'une véritable déclaration qui – en plus de consacrer la liberté religieuse – s'impose à bien des égards par son caractère universaliste.

2. Les thèses madisoniennes et leur mise en œuvre en Virginie

Le discours madisonnien ayant finalement convaincu les membres du Congrès de Virginie, le « projet de loi pour établir la liberté religieuse¹³⁵ » fut adopté le 16 janvier 1786. Rappelons tout de même que le processus de persuasion et d'extension des thèses séparatistes avait été laborieux : le projet avait été rédigé par Jefferson en 1777, proposé pour la première fois au parlement de Virginie¹³⁶ en 1779. C'est après la réception d'une lettre de Jefferson – alors en France – adressée à Madison que ce dernier allait finalement déposer une nouvelle fois au Congrès virginien le texte, et ouvrir de nouvelles discussions. Le contexte ayant par la suite été plus favorable¹³⁷, le projet fut finalement adopté. Au cours de ce long combat, l'Histoire

participant à une lutte des pouvoirs organisée et, à ce titre, les dérives d'une confusion entre le spirituel et le temporel. Voir *Ibid.*

¹³⁴ Guy Haarscher, *La clause d'établissement et la laïcité américaine*...op. cité, p.64.

¹³⁵ “*The Virginia Act For Establishing Religious Freedom*”, même site.

¹³⁶ “*General Assembly*”

¹³⁷ La rédaction et la diffusion du *Memorial and Remonstrance against religious assessments* de Madison relèvent de cette dynamique.

retient l'engagement de Madison à travers sa pétition - souvent citée - contre les impôts religieux qui recueillit plus de 10000 signatures¹³⁸.

Le « projet de loi pour établir la liberté religieuse¹³⁹ » se démarquait ainsi en Virginie par l'ampleur de ses dispositions et nul doute qu'il servit de référence fondamentale pour les débats tenant à l'adoption du Premier amendement de la Constitution fédérale. Le texte mettait ainsi fin à l'établissement de l'Église anglicane comme religion officielle de l'État. On y trouve la liberté de conscience¹⁴⁰ et la neutralité de l'État, matérialisée par l'abolition des dîmes du clergé anglican. De plus, en mettant fin aux obligations de serment d'allégeance, elle rendait l'accès aux emplois publics totalement libre. Elle procède par ailleurs d'une conception naturaliste du droit, en étendant à la liberté religieuse une protection spécifique ; rien de moins étrange, de la plume de Jefferson :

« Il était coupable et tyrannique de forcer un homme à payer des contributions destinées à répandre des opinions qui ne sont pas les siennes [...] ; que nos droits civils ne dépendent pas plus de nos opinions religieuses, que nos systèmes sur les sciences naturelles ou la géométrie : qu'ainsi, déclarer un citoyen quelconque indigne de la confiance publique, l'écartier des emplois honorables ou lucratifs, à moins qu'il ne professe ou qu'il n'abjure telle ou telle opinion religieuse, c'est le priver injustement des privilèges et des avantages auxquels il a un droit naturel, ainsi que tous ses concitoyens [...]. Qu'on ne forcera personne à professer une croyance religieuse quelconque, à fréquenter un temple quelconque, à payer pour l'entretien d'un ministre quelconque ; que personne ne pourra être ni contraint, gêné ou molesté dans sa personne ou ses biens, à raison de ses opinions ou de sa croyance religieuse.¹⁴¹ »

¹³⁸ Nous verrons que les juges de la Cour Suprême citeront volontiers cet épisode pour asseoir la thèse séparatiste, dans leur éternelle recherche des intentions premières des pères fondateurs. Sur la pétition, voir la rubrique *Petitioning in Eighteenth-Century Virginia, The Church and State debate*, American Memory Home, Site de la bibliothèque du Congrès à l'adresse : www.loc.gov

¹³⁹ Annexe 3.

¹⁴⁰ « Well aware that Almighty God hath created the mind free; that all attempts to influence it by temporal punishments or burdens, or by civil incapacitations, tend only to beget habits of hypocrisy and meanness, and are a departure from the plan of the Holy Author of our religion, who being Lord both of body and mind, yet chose not to propagate it by coercions on either, as was in his Almighty power to do; that the impious presumption of legislators and rulers, civil as well as ecclesiastical, who, being themselves but fallible and uninspired men, have assumed dominion over the faith of others, setting up their own opinions and modes of thinking as the only true and infallible, and as such endeavoring to impose them on others, hath established and maintained false religions over the greatest part of the world, and through all time [...] » *An act for establishing religious freedom, passed in the Assembly of Virginia in the beginning of the year 1786*, site des archives. Voir Lacorne, op. cité, p.215.

¹⁴¹ « Acte de la république de Virginie qui établit la liberté de religion », traduction de Denis Lacorne, *De la religion en Amérique*, Gallimard, 2007, p.216.

Néanmoins, si les positions affichées par Madison l'avaient emporté en Virginie sur Patrick Henry¹⁴², il n'en demeure pas moins que la théorie émergente du non-préférentialisme avait vu le modèle du Massachusetts s'étendre à la Nouvelle-Angleterre, et plus précisément au New Hampshire et au Vermont¹⁴³. Ainsi la Constitution du Vermont, chapitre II, §XLI dispose par exemple :

*“Laws for the encouragement of virtue and prevention of vice and immorality, shall be made and constantly kept in force; and provision shall be made for their due execution; and all religious societies or bodies of men, that have or may be hereafter united and incorporated, for the advancement of religion and learning, or for other pious and charitable purposes, shall be encouraged and protected in the enjoyment of the privileges, immunities and estates which they, in justice, ought to enjoy, under such regulations, as the General Assembly of this State shall direct.”*¹⁴⁴

La recherche de la vertu, perçue comme corrélative à une religiosité propre à chaque individu, y reste un véritable leitmotiv. Au contraire, les États de Rhode Island et de New-York s'étaient

¹⁴² Madison écrit à Jefferson pour lui narrer le succès de leur entreprise conjointe et de leur combat pour effacer « les lois qui touchent directement l'esprit humain » :

“Richmond, Jan. 22d, 1786,

[...] The titles in the enclosed list will point out to you such of the bills as were adopted from the Revisal. The only one of these which was pursued into an Act is the Bill concerning Religious freedom. The steps taken throughout the Country to defeat the Gen Assessment had produced all the effect that could have been wished. The table was loaded with petitions and remonstrances from all parts against the interposition of the Legislature in matters of Religion. A general convention of the Presbyterian church prayed expressly that the bill in the Revisal might be passed into a law, as the best safeguard short of a Constitutional one, for their religious rights. The bill was carried thro' the H. of Delegates, without alteration. The Senate objected to the preamble, and sent down a proposed substitution of the 16th art: of the Declaration of Rights. The H. of D. disagreed. The Senate insisted, and asked a Conference. Their objections were frivolous indeed. In order to remove them as they were understood by the Managers of the H. of D. The preamble was sent up again from the H. of D. with one or two verbal alterations. As an amendment to these the Senate sent down a few others, which as they did not affect the substance though they somewhat defaced the composition, it was thought better to agree to than to run further risks, especially as it was getting late in the Session and the House growing thin. The enacting clauses past without a single alteration, and I flatter myself have in this country extinguished forever the ambitious hope of making laws for the human mind.” Lettre à Thomas Jefferson, 22 janvier 1786 in Henry D. Gilpin, *The Papers of James Madison, purchased by order of Congress, being his correspondence and reports of debates during the Congress of the Confederation and his reports of debates in the Federal Convention*, Washington : Langtree & O'Sullivan, 1840, Volume III, p.474.

¹⁴³ L'article 6 du Bill of Rights du New Hampshire dispose par exemple :

“As morality and piety, rightly grounded on evangelical principles, will give the best and greatest security to government, and will lay in the hearts of men the strongest obligations to due subjection; and as the knowledge of these, is most likely to be propagated through a society by the institution of the public worship of the DEITY, and of public instruction in morality and religion; therefore, to promote those important purposes, the people of this state have a right to empower, and do hereby fully empower the legislature to authorize from time to time, the several towns, parishes, bodies corporate, or religious societies within this state, to make adequate provision at their own expence, for the sup-port and maintenance of public protestant teachers of piety, religion and morality.” Site des archives.

¹⁴⁴ *Ibid.*

laissés emporter par le souffle séparatiste¹⁴⁵. Selon cette position inspirée du modèle virginien, la neutralité est assurée en ce que l'État qui ne s'occupe d'aucune religion demeure nécessairement neutre envers elles¹⁴⁶.

Les modèles de Virginie et du Massachusetts offrirent ainsi une base théorique et expérimentale lors des discussions sur la question religieuse au niveau de la fédération.

Paragraphe 2. Les débats tenant à la clause ou la traduction des deux lectures doctrinales

Délicat dès sa phase initiale, le débat sur la question religieuse s'inscrit de surcroît dans un contexte d'oppositions et de tensions au sein de la convention de Philadelphie : la division entre fédéralistes et anti-fédéralistes en est bien sûr la pierre angulaire. Un autre débat concerne l'utilité même d'un catalogue des droits. Les réticences premières de James Madison sur la présence de ce dernier seront d'ailleurs ici fort significatives.

L'idée d'une séparation institutionnalisée entre les Eglises et la fédération s'inscrit dans cette période tourmentée, celle d'un régime politique en pleine gestation, où le projet constitutionnel fait l'objet de discussions passionnées quant à sa ratification par chaque Etat, où la conceptualisation du Fédéralisme n'est que pure théorisation car ne repose sur aucune étude empirique. Les controverses, visibles en Virginie notamment, allaient rejaillir sur l'applicabilité de cette séparation, dans sa substance. En outre, s'est vite posée la question de son opposabilité, et là encore l'évolution de James Madison se révèle être un indicateur très précieux. L'idéal virginien, dans le discours du fondateur, doit intégrer des concessions, sources d'incertitudes.

¹⁴⁵ L'article XXXVIII de la Constitution de l'Etat de New-York dispose :

"[...] whereas we are required, by the benevolent principles of rational liberty, not only to expel civil tyranny, but also to guard against that spiritual oppression and intolerance wherewith the bigotry and ambition of weak and wicked priests and princes have scourged mankind, this convention doth further, in the name and by the authority of the good people of this State, ordain, determine, and declare, that the free exercise and enjoyment of religious profession and worship, without discrimination or preference, shall forever hereafter be allowed, within this State, to all mankind: Provided, That the liberty of conscience, hereby granted, shall not be so construed as to excuse acts of licentiousness, or justify practices inconsistent with the peace or safety of this State." Ibid.

¹⁴⁶ Guy Haarscher, *La clause d'établissement et la laïcité américaine*, in *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme...* op.cité, p.68.

A. La clause de non-établissement ou le reflet des stratégies anti-fédéralistes

Les actuelles tentatives de déceler les intentions originelles des pères fondateurs se démarquent par une grande complexité. Celle-ci se nourrit fréquemment d'une forme d'anachronisme par une partie de la doctrine, laquelle lit ces mêmes intentions en se concentrant sur leur finalité. C'est que la question religieuse et l'invocation d'une séparation avec les instances publiques doit pour beaucoup à des considérations purement stratégiques, or ces dernières doivent être analysées dans leur contexte pour saisir la teneur des débats. La clause de non-établissement est, elle aussi, affaire de rhétorique. Il s'agissait alors de limiter les pouvoirs d'un Gouvernement central afin que le projet fédéral emporte une adhésion majoritaire, quitte à ce que le projet idéologique reste évasif, parce qu'alors relégué à un plan accessoire. C'est tout l'écueil des relectures futures, qui s'inscriront par la force des choses dans un contexte éminemment différent. L'importance des divergences et le poids des compromis apparaissent clairement dans les changements d'optique de Madison. Or, il est à rappeler que le Virginien demeure le plus cité dès qu'il s'agit pour les juges de déceler l'intention originelle et d'en retirer un argumentaire.

1. La démarche paradoxale de Madison

Il faut tout d'abord évoquer le fait que Madison n'était originairement pas favorable à l'édiction d'une déclaration des droits applicable au niveau fédéral¹⁴⁷, et donc a fortiori d'une neutralité religieuse imposée¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Sur cette question, voir Eric Lane et Michael Oreskes, *Le Génie de l'Amérique*, Odile Jacob, 2007, p.111.

¹⁴⁸ Pour une synthèse de la position madisonienne, voir cette lettre écrite par le fondateur et destinée à Thomas Jefferson, dans laquelle il exprime les raisons de sa réticence initiale :

“What use then it may be asked can a bill of rights serve in popular Governments? I answer the two following which though less essential than in other Governments, sufficiently recommend the precaution. 1. The political truths declared in that solemn manner acquire by degrees the character of fundamental maxims of free Government, and as they become incorporated with the national sentiment, counteract the impulses of interest and passion. 2. Altho' it be generally true as above stated that the danger of oppression lies in the interested majorities of the people rather than in usurped acts of the Government, yet there may be occasions on which the evil may spring from the latter sources; and on such, a bill of rights will be a good ground for an appeal to the sense of the community. Perhaps too there may be a certain degree of danger; that a succession of artful and ambitious rulers, may by gradual & well-timed advances, finally erect an independent Government on the subversion of liberty. Should this danger exist at all, it is prudent to guard agst. it, especially when the precaution can do no injury. At the same time I must own that I see no tendency in our governments to danger on that side. It has been remarked that there is a tendency in all Governments to an augmentation of power at the expence of liberty. But the remark as usually understood

a) L'argument avancé se situe tout simplement dans le fait que la Constitution de 1787 ne permettait pas à la fédération de légiférer en matière religieuse. De là, il n'était pas nécessaire d'imaginer un garde-fou contre une chimère¹⁴⁹ : les principes proclamant la liberté de conscience imposée, tout comme le non-établissement religieux, n'avaient pas lieu d'être¹⁵⁰. Madison tint à rappeler que cette situation était directement due au fédéralisme. C'est bien pourquoi il s'était montré enclin à voir l'édiction d'une déclaration des droits par les Gouvernements des Etats, mais pas au sein d'un régime qui prônait désormais la souveraineté partagée :

“[...] *because the limited powers of the federal Government [...] afford a security which has not existed in the case of the State Governments, and exists in no other.*”¹⁵¹

Cette vision sera une constante de l'argumentaire des fédéralistes¹⁵². Madison pensait par ailleurs qu'une énumération de droits reconnus ne garantissait qu'une efficacité très limitée contre le despotisme. Il croyait bien plus aux freins et à la balance institutionnels, tels qu'il les avaient brillamment exposés dans sa lettre 51 des *Federalist papers*¹⁵³. La question est

does not appear to me well founded. Power when it has attained a certain degree of energy and independence goes on generally to further degrees. But when below that degree, the direct tendency is to further degrees of relaxation, until the abuses of liberty beget a sudden transition to an undue degree of power. With this explanation the remark may be true; and in the latter sense only is it in my opinion applicable to the Governments in America. It is a melancholy reflection that liberty should be equally exposed to danger whether the Government have too much or too little power, and that the line which divides these extremes should be so inaccurately defined by experience.” In William Hutchinson et al., *The Papers of James Madison*, University of Chicago Press, 1962, Volume 1, Chapitre 14, Document 47.

¹⁴⁹ Voir Ludovic Hennebel et Arnaud Van Waeyenberge, *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme*, Dalloz, 2009, p.64.

¹⁵⁰ “[...] *there is not a shadow of right in the general government to intermeddle with religion. Its least interference with it would be a most flagrant usurpation.*” ; James Madison, à la Convention de ratification de Virginie. In Henry D. Gilpin, *The Papers of James Madison*...op. cité.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² “*Congress certainly has no authority to interfere in the establishment of any religion whatsoever; and I am astonished that any gentleman should conceive they have. Is there any power given to Congress in matters of religion? Can they pass a single act to impair our religious liberties? If they could, it would be a just cause of alarm. . . . If any future Congress should pass an act concerning the religion of the country, it would be an act which they are not authorized to pass, by the Constitution, and which the people would not obey. Every one would ask, “Who authorized the government to pass such an act? It is not warranted by the Constitution, and is barefaced usurpation.”* ; James Iredell, propos à la Convention de ratification de Caroline du Nord, 30 juillet 1788. In Neil Howard Cogan , *The Complete Bill of Rights: The Drafts, Debates, Sources, and Origins*, Oxford University Press, 1997, p.64. Sur l'argument des fédéralistes, voir Vincent Phillip Munoz , *The original meaning of the establishment clause and the impossibility of its incorporation*, University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law, Vol. 8, 2006, p.618.

¹⁵³ “[...] *But the great security against a gradual concentration of the several powers in the same department, consists in giving to those who administer each department the necessary constitutional means and personal motives to resist encroachments of the others. The provision for defense must in this, as in all other cases, be made commensurate to the danger of attack. Ambition must be made to counteract ambition. The interest of the man must be connected with the constitutional rights of the place. It may be a reflection on human nature, that such devices should be necessary to control the abuses of*

d'autant plus révélatrice, que Madison prit l'exemple de la liberté religieuse en Virginie, inscrite dans la déclaration des droits, pour illustrer son propos :

*“Experience proves the inefficacy of a bill of rights on those occasions when its controul is most needed. Repeated violations of these parchment barriers have been committed by overbearing majorities in every State. In Virginia I have seen the bill of rights violated in every instance where it has been opposed to a popular current. Notwithstanding the explicit provision contained in that instrument for the rights of Conscience it is well known that a religious establishment wd. have taken place in that State, if the legislative majority had found as they expected, a majority of the people in favor of the measure; and I am persuaded that if a majority of the people were now of one sect, the measure would still take place and on narrower ground than was then proposed, notwithstanding the additional obstacle which the law has since created.”*¹⁵⁴

Ainsi, c'est bien la volonté de la majorité qui s'imposerait, en toutes circonstances, malgré les restrictions présentes dans une lecture très littérale. La règle de droit s'en trouverait, à terme, tout à fait obsolète :

*“Supposing a bill of rights to be proper the articles which ought to compose it, admit of much discussion. I am inclined to think that absolute restrictions in cases that are doubtful, or where emergencies may overrule them, ought to be avoided. The restrictions however strongly marked on paper will never be regarded when opposed to the decided sense of the public; and after repeated violations in extraordinary cases, they will lose even their ordinary efficacy. Should a Rebellion or insurrection alarm the people as well as the Government, and a suspension of the Hab. Corp. be dictated by the alarm, no written prohibitions on earth would prevent the measure.”*¹⁵⁵

On connaît le rôle déterminant de Jefferson, alors ambassadeur des Etats-Unis à Paris, dans son rôle de persuasion auprès de Madison, à travers un long échange épistolaire. L'auteur de la Déclaration d'Indépendance estimait que la création d'un Gouvernement fédéral nécessitait une garantie des droits fondamentaux, la crainte d'un retour au despotisme monarchique étant au cœur de cette exhortation¹⁵⁶. Surtout il serait malvenu d'occulter les données du contexte :

government”. Une certaine partie de la doctrine en attribue aujourd'hui la paternité à Alexander Hamilton. Les *Federalist papers* sont disponibles sur le site de la Bibliothèque du Congrès : <http://www.loc.gov/>

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ James Madison, lettre à Thomas Jefferson, In William Hutchinson et al., *The Papers of James Madison*..op. cité.

¹⁵⁶ Lequel refusa par exemple par la suite de prononcer lui-même le message annuel du Congrès, car il lui rappelait le discours du trône du roi d'Angleterre.

Madison comprit vite que le *Bill of Rights* pouvait aisément apparaître comme satisfaisant pour les stratégies anti-fédéralistes¹⁵⁷, et limitait à ce titre leur crainte d'un transfert de souveraineté des États vers une fédération oppressive¹⁵⁸. Le *Bill of Rights*, dans cette logique, s'imposerait alors naturellement comme argument de persuasion envers chacun des treize États¹⁵⁹. Il s'agissait d'assurer pour certains d'entre eux une ratification annoncée du texte de Philadelphie. Quant aux États ayant déjà validé le projet constitutionnel, l'objectif naturel tendait à maintenir la stabilité d'un régime politique à l'avenir encore très incertain, face à une opposition tenace et sceptique.

b) Madison, finalement convaincu, dut faire immédiatement une première concession. Dans le premier projet qu'il présenta au Congrès, il rendait la clause de non-établissement (entre autres) opposable aux États fédérés, tout autant qu'à la fédération. A ce titre, il craignait assurément beaucoup plus une prise de pouvoir dans les États, la Fédération étant protégée par sa taille. La théorie bien connue, exposée dans sa lettre 10 des *Federalist papers*, évoque les dangers courus par les petites cités, plus faibles face à la tyrannie de la majorité, et la protection des grandes structures en raison du nombre. De toutes les façons, la proposition du Virginien fut ajournée, et la question est d'importance puisqu'il faudra attendre 1947 et l'arrêt *Everson* pour que la clause de non-établissement s'applique aux États fédérés, à travers la technique dite d'incorporation.

Ainsi, l'on imagine aisément la position tiraillée de James Madison. Nombre de ses arguments avaient été prééminents lors du débat virginien, mais pourraient-ils l'être tout autant à l'échelon fédéral ? Il va sans dire que le contexte avait changé. Ses thèses ne pourraient en tout état de cause s'arranger d'une fédération légiférant en matière religieuse, quand bien même celle-ci prétendrait respecter une réelle neutralité. Le mouvement non-préférentialiste serait bien loin ici de ses écrits portant sur les vertus d'une société civile américaine dans laquelle il voyait un contrepoids silencieux aux instances politiques. De plus, l'hypothétique adoption d'une position séparatiste irait tout de même, ipso facto, à l'encontre de sa vision du fédéralisme : la fédération ne saurait, en toutes circonstances, avoir pouvoir normatif sur les questions religieuses, puisque la Constitution ne lui en donne pas « mandat ». Ce dernier terme n'est d'ailleurs pas anodin dans la pensée de Madison : le texte suprême doit pour lui

¹⁵⁷ Voir Charlotte Suddath-Levrard, *Words that made America*, Presses de sciences po, 1996, terme "Bill of Rights", p.24.

¹⁵⁸ Robert A. Goldwin, *From parchment to power: how James Madison used the bill of rights to save the Constitution*, The AEI Press, 1997, pp.62 et s.

¹⁵⁹ Voir Frank Lambert, *The founding Fathers and The Place of Religion in America*, Princeton University Press, 2003, pp.253 et s.

demeurer une sphère de compétences d'attribution, transférée des Etats fédérés vers la fédération en germe. Enfin, il nous faut rappeler que le père fondateur se méfiait d'autant plus d'une déclaration des droits, que cette énumération, par essence non-exhaustive, pouvait laisser penser que les droits non-reconnus n'étaient pas protégés¹⁶⁰. Il s'en était expliqué dans sa lettre à Thomas Jefferson :

“[...] because there is great reason to fear that a positive declaration of some of the most essential rights could not be obtained in the requisite latitude. I am sure that the rights of Conscience in particular, if submitted to public definition would be narrowed much more than they are likely ever to be by an assumed power. One of the objections in New England was that the Constitution by prohibiting religious tests opened a door for Jews Turks & infidels.”¹⁶¹

Malgré les difficultés rencontrées par Madison, et l'aspect profondément paradoxal de sa démarche, il ne faut pas omettre l'influence (certains y verraient la menace) considérable des anti-fédéralistes lors des différentes conventions de ratifications¹⁶². Ceci est d'ailleurs illustré par l'aspect incertain de chaque vote, lorsque l'on sait que les États ratifièrent le texte suprême à une majorité très étreinte¹⁶³, la Virginie n'échappant pas à la règle. Or, Madison se méfiait de l'hypothèse d'une seconde Convention constitutionnelle à réunir¹⁶⁴, les anti-fédéralistes, pensait-il, dont l'influence s'accroissait, auraient alors joué un rôle décisif¹⁶⁵.

¹⁶⁰ On sait que Madison trouvera fort judicieusement une parade à cet écueil, en y intégrant le IXe amendement : “The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the people.”.

¹⁶¹ James Madison, lettre à Thomas Jefferson, In William Hutchinson et al., *The Papers of James Madison*..op. cité.

¹⁶² Voir Richard E. Labunski, *James Madison and the struggle for the Bill of Rights*, Oxford University Press, 2006, pp.242 et s.

¹⁶³ “Even with the prospect of amendments, the Constitution nearly met defeat: Massachusetts ratified by a vote of 187–168; New Hampshire, 57–46; Virginia, 89–79; New York,” ; In *Com'mn on constitutional gov't, the constitution of the united states of America: with a summary of the actions by the states in ratification of the provisions thereof*, James J. Kilpatrick ed., 1961, p.27.

¹⁶⁴ Pour l'hypothèse d'une seconde Convention constitutionnelle, voir Vincent Phillip Munoz , *The original meaning of the establishment clause and the impossibility of its incorporation*...op. cité, p.624. Voir également Robert A. Goldwin : “A second constitutional convention was a distinct possibility, and calls for one had started even before the Philadelphia Convention finished its work. During the Philadelphia Convention, Edmund Randolph repeatedly proposed a motion for a second convention. On May 5, 1789, just four weeks into the first session of the First Congress, Theodore Bland, a congressman from Virginia, introduced a motion calling for a convention pursuant to Article V of the Constitution. The next day, John Laurance of New York presented an application from the New York legislature for a second constitutional convention.” In Robert A. Goldwin, *From parchment to power: how James Madison used the bill of rights to save the constitution*, op. cite, pp.76 et s.

¹⁶⁵ Voir Maldwyn A. Jones, *The limits of Liberty, American History, 1606-1992*, Oxford University Press, 1995, p.74.

Dans un contexte où les fédéralistes contrôlaient encore le premier Congrès fédéral¹⁶⁶, l'idée était désormais pour Madison de façonner la déclaration des droits à travers ce Congrès, sous peine de voir l'équilibre de Philadelphie totalement remis en cause si le projet d'une seconde Convention constitutionnelle venait à aboutir. Dès les premiers mois du premier Congrès fédéral, Madison se focalisa ainsi sur la rédaction des amendements. Mais évidemment, pour résorber les tensions, il dut prendre en considération les propositions des différents Etats. Par la suite, le cours de l'Histoire verra la Virginie entretenir une vision non-préférentialiste, en rupture totale avec le modèle qu'elle avait grandement contribué à étendre.

2. De l'influence de deux modèles sur l'adoption de la clause

"[...] the promise to consider amendments immediately after ratification almost certainly saved the Constitution from ultimate defeat¹⁶⁷"

Robert A. Glodwin.

L'échec des anti-fédéralistes à défaire le projet constitutionnel de 1787 allait être compensé par la possibilité de proposer leurs modifications au texte, celles-ci accompagnant les notifications de ratification des différentes Conventions réunies¹⁶⁸. Les propositions furent séparées, tantôt en amendements, tantôt en déclarations de droit, cinq États joignirent à ces dernières des clauses religieuses¹⁶⁹. Le New Hampshire proposa tout d'abord :

"Congress shall make no laws touching religion, or to infringe the rights of conscience.¹⁷⁰"

La Virginie, quant à elle, soumit le texte suivant, lequel fut repris par la Caroline du Nord et le Rhode Island :

"That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men have an equal, natural, and unalienable right to the free exercise of religion, according to the

¹⁶⁶ Sur cette question, voir Arnaud Coutant, *Histoire constitutionnelle des Etats-Unis, Une fédération non démocratique 1776-1860*, Mare & Martin, collection Droit public, 2012, p.178.

¹⁶⁷ In Robert A. Goldwin, *From parchment to power: how James Madison used the bill of rights to save the Constitution*, op. cité, p.40.

¹⁶⁸ New Hampshire, Rhode Island, Massachusetts, Caroline du Nord, New-York, Virginie, Caroline du Sud.

¹⁶⁹ Vincent Phillip Munoz, op. cité, p.619.

¹⁷⁰ Derek H. Davis, *Religion and the Continental Congress, 1774-1789: Contributions to Original Intend*, Oxford University Press, 2000, p.19.

*dictates of conscience, and that no particular religious sect or society ought to be favored or established, by law, in preference to others.*¹⁷¹”

L'État de New-York, proposa enfin :

*“That the people have an equal, natural, and unalienable right freely and peaceably to exercise their religion, according to the dictates of conscience; and that no religious sect or society ought to be favored or established by law in preference to others.*¹⁷²”

Deux approches de la stratégie anti-fédéraliste apparaissent ici. D'une part, la proposition du New Hampshire tend à insister sur les limites apposées au nouveau Congrès en rendant explicite son absence de prérogatives à voter des lois touchant aux religions. L'interdiction générale rappelle ainsi une plénitude de compétences des États fédérés sur la question. D'autre part, l'utilisation du mot « Congrès » semble avoir pour dessein d'insister sur la compétence déléguée et donc limitée de cet organe, c'est un moyen de rappeler le caractère fédéral du tout nouvel Etat¹⁷³. L'interdiction de porter atteinte à la liberté de conscience reste bien évidemment un procédé pour protéger l'individu contre la crainte d'un pouvoir central tyrannique. Cette approche est reprise par la Virginie, qui y voit une légère modification de l'article XVI de sa propre déclaration des droits¹⁷⁴. Mais se dessine immédiatement une distinction à opérer, précisément entre les propositions du New Hampshire et de la Virginie. Cette dernière œuvrait à réguler la manière dont le Congrès pourrait exercer son pouvoir, en y incluant une disposition dérivée du non-préférentialisme (« *and that no particular religious sect or society ought to be favored or established, by law, in preference to others*¹⁷⁵ »), ce que l'Etat de New York reprendra dans des termes quasiment identiques (« *and that no religious sect or society ought to be favored or established by law in preference to others*¹⁷⁶ »). Nous sommes loin ici de ce que la proposition du New Hampshire cherchait alors à consacrer : une

¹⁷¹ Ibid. Voir également T. Jeremy Gunn, John Witte, *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty*, Oxford University Press, 2012, p.218.

¹⁷² T. Jeremy Gunn, John Witte, *Ibid.*

¹⁷³ Vincent Phillip Munoz, op. cité, p.621.

¹⁷⁴ “[...] *That religion, or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed by reason and conviction, not by force or violence; and therefore, all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity towards each other.*” Déclaration de Virginie, 12 juin 1776. Site des archives. Cité in *Ibid.*

¹⁷⁵ Derek H. Davis, *Religion...* op.cité. Voir aussi Barry Adamson, *Freedom of Religion, the First Amendment, and the Supreme Court: How the Court flunked History*, Pelican Publishing Company, 2008, p.66.

¹⁷⁶ *Ibid.*

véritable séparation, explicitement défendue («*Congress shall make no laws touching religion*¹⁷⁷ »). Bref, là où le New Hampshire divise, la Virginie encadre, régle.

Il n'est dès lors pas surprenant de voir que la proposition virginienne fut selon toute vraisemblance conçue par la plume de Patrick Henry¹⁷⁸, lequel soumit ce texte à la Convention la veille du vote portant ratification¹⁷⁹. Dans la même perspective, il n'est pas inutile de se reporter aux modifications de l'article XVI de la Déclaration des droits de Virginie, rédigée principalement par George Mason, assisté par James Madison pour les questions religieuses. On sait que le texte fut modifié par Patrick Henry, qui allait (on le sait) s'imposer en figure de proue de cette longue théorie du non-préférentialisme :

“That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men ~~are equally entitled~~ *have an equal, natural, and unalienable right* to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience, and that ~~it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity towards each other~~ *no particular religious sect or society ought to be favored or established, by law, in preference to others*¹⁸⁰.”

Ces forces en présence, parfois antinomiques, allaient bien entendu rejaillir sur la teneur des discussions au Congrès tenant à l'adoption d'un Premier amendement et d'une limitation des pouvoirs d'un Gouvernement fédéral en matière religieuse.

B. Une clause à l'applicabilité incertaine

Il est intéressant de se pencher quelque peu sur le fil des débats au sein du Congrès. En effet, les différentes propositions (et plus encore – leur accueil par les parlementaires et la raison de

¹⁷⁷Derek H. Davis, op. cité.

¹⁷⁸Pour les circonstances dans lesquelles Patrick Henry rédigea cette proposition, et son rôle à la Convention de ratification de Virginie, voir Jonathan Elliot, *Debates in the several state conventions, on the adoption of the federal Constitution, as recommended by the general convention at Philadelphia in 1787*, Jonathan Elliot ed., 2d ed., William S. Hein & Co., Inc. ,1836, p.583 et s. Egalement disponible sur le site de la Bibliothèque du Congrès à l'adresse : <http://memory.loc.gov>, rubrique de l' *American Memory, A Century of Lawmaking for a New Nation : U.S. Congressional Documents and Debates ; Statute at large* Browse.

¹⁷⁹“Here Mr. Henry informed the committee that he had a resolution prepared, to refer a declaration of rights, with certain amendments to the most exceptionable parts of the Constitution, to the other states in the confederacy, for their consideration, previous to its ratification. The clerk then [...] read the resolution, the declaration of rights, and amendments, which were nearly the same as those ultimately proposed by the Convention” ; *Ibid.* p.583. Cité par Vincent Phillip Munoz, op. cité, p.623.

¹⁸⁰Cité par Vincent Phillip Munoz, *Ibid.*

leur rejet) sont encore de nos jours discutées, afin d'extirper la pensée originelle et bâtir de la sorte un discours monolithique. Évidemment, on comprend les difficultés de cette tâche. C'est que, plus que jamais, le Premier amendement se révèle être le plus petit dénominateur commun, fruit des différentes positions. Néanmoins, on peut tirer de ces discussions une immédiate conclusion : une lecture exclusivement séparatiste de la clause est rejetée, laissant ainsi place à toutes les incertitudes.

1. La rédaction de la clause

La teneur des débats au Congrès ne nous est malheureusement retranscrite que dans une faible proportion, il est dès lors délicat de connaître l'ensemble des discussions. On sait en revanche que Madison conçut un premier projet, qu'il présenta le 8 juin 1789 :

*"The civil rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, or on any pretext, infringed"*¹⁸¹.

Toutefois, cette première mouture fut relativement mal accueillie par le Congrès, pour deux séries de raisons. La première – que nous avons évoquée – tient au fait que certains fédéralistes ne voyaient tout bonnement pas l'intérêt de légiférer dans une matière où la fédération ne saurait avoir compétence déléguée par la Constitution, ils s'inscrivaient alors dans la pensée originelle de Madison¹⁸². Dans une seconde perspective, certains *congressmen* – loin de suivre la stratégie de persuasion de Madison – ne voyaient pas la nécessité immédiate de légiférer alors que le Gouvernement fédéral n'était pas encore en place¹⁸³. La question fut alors envoyée en commission, certainement à la demande de Madison qui y voyait un moyen de faire avancer les discussions¹⁸⁴. La proposition de ladite commission fut la suivante :

¹⁸¹Robert A. Goldwin, op. cité. Voir aussi *Amendments Offered in Congress by James Madison, June 8, 1789*, site internet à l'adresse : <http://www.constitution.org/>

¹⁸²John Vining par exemple : "[...] *that a bill of rights was unnecessary in a Government deriving all its powers from the people.*" , In Joseph Gales , *Annals of congress of the United States*, Gales and Seaton, Washington, 1834, p. 752.

¹⁸³Samuel Livermore fit observer: "*He could not say what amendments were requisite, until the [new national] Government was organized.*" *Ibid.* p. 465 Roger Sherman, quant à lui : "*It seems to be the opinion of gentlemen generally, that this is not the time for entering upon the discussion of amendments: our only question therefore is, how to get rid of the subject.*" *Ibid.* p. 753.

¹⁸⁴Vincent Phillip Munoz, op. cité, p.626.

“No religion shall be established by law, nor shall the equal rights of conscience be infringed.”¹⁸⁵

Cet amendement fut évoqué en séance plénière à la Chambre des représentants le 15 août 1789, et les critiques ne tardèrent pas à se faire entendre, qui sonnent étrangement comme une réminiscence des vieilles positions de Patrick Henry. Le représentant Sylvester y vit jusqu’à un risque d’abolition de la religion toute entière¹⁸⁶, tandis que Huntington – plus mesuré – manifestait sa crainte de desservir la cause religieuse¹⁸⁷ à travers ce phénomène de sécularisation institutionnalisée¹⁸⁸. Comme un leitmotiv, Roger Sherman rappelait encore l’inutilité de légiférer sur une question ne relevant pas de la compétence du Congrès¹⁸⁹. Nous sommes bien là au cœur de cette instantanéité qui engendra cette multitude d’intérêts contradictoires, d’antinomies difficilement surmontables et - en tout état de cause - de solutions définitivement compromissaires.

On imagine aisément que Madison tenta de convaincre Sylvester et Huntington (entre autres) que le texte soumis n’avait pas pour but d’empêcher un quelconque établissement au sein des États. L’idée était que toute intrusion de la fédération, toute crainte que la cause religieuse soit annihilée par la déclaration des droits demeurerait non-fondée. En effet, les États pourraient, en toutes hypothèses, légiférer sur la question et continuer pour certains d’inscrire un établissement au sein de leurs Constitutions. Nous voyons ici la plus belle illustration de la concession invoquée, faite par Madison, celle d’une non-opposabilité de la clause aux États fédérés. Cette idée de vouloir plus explicitement laisser à ces derniers la possibilité de légiférer sera plus évidente dans un amendement proposé le même jour par Samuel Livermore, qui apporta une version proche de la proposition du New Hampshire avant ratification :

“Congress shall make no law touching religion, or to prevent the free exercise thereof, or to infringe the rights of conscience.”¹⁹⁰

Cet amendement s’érige assez naturellement en soutien des thèses séparatistes, comme la proposition du New Hampshire l’avait été en son temps. Mais il ne faut pas s’y tromper, il

¹⁸⁵ Joseph Gales, op. cité, p.752.

¹⁸⁶ Ibid. *“to abolish religion altogether.”* Voir également T. Jeremy Gunn, John Witte, *No Establishment of Religion: America’s Original Contribution to Religious Liberty*, Oxford University Press, 2012, p.218.

¹⁸⁷ Ibid. *“be extremely hurtful to the cause of religion.”*

¹⁸⁸ Phillip Munoz, op. cité, p.627.

¹⁸⁹ Joseph Gales, op. cité. *“Thought the amendment altogether unnecessary, inasmuch as Congress had no authority whatever delegated to them by the Constitution to make religious establishments.”* p.757. T. Jeremy Gunn, John Witte, *No Establishment of Religion...* op. cité, p.218.

¹⁹⁰ Joseph Gales, op. cité.

s'agissait certainement d'une volonté de laisser les États fédérés légiférer en matière religieuse, plutôt qu'une idéologie tenant à proscrire toute forme de relation illégitime entre les Églises et l'État. Le contexte étudié et les enjeux d'alors font pencher vers cette hypothèse. Toutefois – et de manière fort intéressante – le texte fut cinq jours plus tard légèrement modifié :

“Congress shall make no law establishing religion, or to prevent the free exercise thereof, or to infringe the rights of conscience.”¹⁹¹

Le changement n'est pas anodin, et l'on saisit d'emblée la différence de portée. Là où le texte de Livermore consacrait une séparation qui aurait bien servi la métaphore du « mur » de Jefferson, la deuxième version ne traite que de l'établissement, comme si la crainte de voir le Congrès fédéral exclu de toute possibilité de législation, voire de régulation, l'avait finalement emporté. On peut aussi imaginer - plus prosaïquement - que le Congrès ne saurait être dépossédé de tout pouvoir normatif sur cette question, car même une loi votée et tenant par exemple à limiter l'établissement aurait pu faire l'objet d'une inconstitutionnalité¹⁹². Quoiqu'il en soit, le texte fut finalement adopté le 20 août 1789.

Le Sénat, quant à lui, commença ses discussions le 3 septembre, à propos du texte qui lui avait été soumis par la Chambre. Mais de nouveau, les rapports des débats ne nous sont pas fournis, et ne peuvent faire l'objet que de spéculations¹⁹³. Le 9 septembre 1789, la chambre haute adopta ce texte :

“Congress shall make no law establishing articles of faith or a mode of worship, or prohibiting the free exercise of religion”¹⁹⁴.

Le Sénat le renvoya donc à la chambre basse, laquelle composa une « commission paritaire »¹⁹⁵ pour adopter une version définitive. Encore une fois, les rapports des discussions nous font défaut, mais la commission adopta ce qui allait devenir le Premier amendement de la Constitution des États-Unis d'Amérique :

“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.”

¹⁹¹ *Ibid.* Voir aussi Paul Finkelman, *Religion and American Law: An Encyclopedia*, Routledge, 2013, p.199.

¹⁹² “[...] Or perhaps, they had simply worried that his language would not satisfy the demands of those who wanted something said specifically against establishments of religion”. Leonard Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, New York: MacMillan, 1986, p.81.

¹⁹³ Phillip Munoz, *The original meaning of the establishment clause...* op. cité, p.629.

¹⁹⁴ Joseph Gales, *Annals of congress...* op. cité. T. Jeremy Gunn, John Witte, op. cité. p.232.

¹⁹⁵ “joint committee”

Or le sens et la portée de ce texte - s'ils n'excluent pas une conception et donc une application non-préférentialiste - rejetaient ce que beaucoup considéraient comme un dogme séparatiste. A contrario, il n'imposait pas par sa lettre une prohibition de toute intrusion. La clause n'instituait au fond qu'une injonction faite au Gouvernement, celle de la neutralité.

2. Une conception minimaliste de la clause : la neutralité imposée

Le Premier amendement de la Constitution interdisait ainsi à la fédération de légiférer en matière d'établissement. Il impliquait alors tout naturellement l'impossibilité pour l'État de soutenir une religion hégémonique, représentant « le culte de la République », et ce au détriment des individus ayant une autre conception de leur rapport à la foi. Voilà donc la portée de cette clause, celle d'une neutralité imposée. Mais il va sans dire que celle-ci peut fort bien s'accommoder d'un véritable soutien aux différentes confessions, tant qu'aucune discrimination ne peut être juridiquement caractérisée. C'est bien, à n'en pas douter, la vision d'une partie des membres du Congrès. De toutes les manières, cette équivoque n'avait pas lieu d'être au niveau fédéré, puisque les États n'y voyaient là aucune forme d'opposabilité.

Il ressort de tout ce qui précède que l'ambiguïté initiale, celle catalysée autour du débat propre à l'État de Virginie, ne put voir dans le processus de rédaction de la clause une forme d'éclaircissement. Les théoriciens de ce que l'on appellera l'originalisme, se fondant sur l'intention originelle des pères fondateurs, vont trouver là une querelle qui anime aujourd'hui encore la doctrine. Toute approche conceptuelle de la clause de non-établissement se heurtera dès lors aux désaccords chroniques entre les juges, qu'ils soient de la Cour Suprême ou de tribunaux ordinaires. Les différentes lectures à la lettre s'en trouvent être désormais teintées d'une forme d'opportunisme finaliste, c'est bien là ce qui différencie la pure doctrine d'une prise de position bien souvent trop idéologique. Une position clairement séparatiste aurait engendré une neutralité par la force de l'inaction : une fédération qui par essence ne se préoccupe d'aucune religion ne peut que rester neutre envers elle. Cependant – on l'aura compris – les indécisions impliquent l'impossibilité de caractériser la norme constitutionnelle avec certitude¹⁹⁶. La règle de droit n'étant pas clairement posée, les juges vont multiplier les interprétations.

¹⁹⁶Ces incertitudes renvoient bien évidemment au contexte, et aux débats tenant à la rédaction de la clause. Il suffit de voir les positions ambiguës de Madison, qui chercha continuellement à concilier,

Section 2. L'interprétation de la clause et l'office du juge

“Agreement, in the abstract, that the First Amendment was designed to erect a ‘wall of separation between church and State’, does not preclude a clash of views as to what the wall separates.”

Juge Felix Frankfurter, *Mc Collum v. Board of Education*, 1948¹⁹⁷.

Les incertitudes mentionnées durant la procédure constituante suscitent d'importantes conséquences, lorsque l'on comprend que les juges vont tâcher d'établir un lien avec la période fondatrice, et ce de manière constante. La démarche peut paraître paradoxale, puisque l'on sait que toute lecture littéraliste des clauses religieuses s'avère délicate. Le lien établi avec le contexte d'adoption du *Bill of Rights* aura dès lors pour but de déceler une pensée originelle de pères fondateurs. Celle-ci rentre ainsi dans une volonté de légitimation de la décision juridictionnelle prise, mais se dote – comme on peut l'imaginer – d'une autorité de la chose jugée bien relative (Paragraphe 1). Il semblera alors que, sans aucune autre forme de

précisément ce que les intérêts en présence rendaient inconciliable. Il suffit de se reporter à son projet de clause, présenté devant la chambre des représentants, lourd de sens :

“The civil rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, or on any pretext, infringed” Cité par Neil Howard Cogan, In *The Complete Bill of Rights: The Drafts, Debates, Sources, and Origins*, Oxford University Press, 1997, p.1.

L'emploi des termes « *national religion* » est ici très illustratif. Il s'agissait alors de limiter clairement les pouvoirs du Congrès fédéral tout nouvellement formé, afin de satisfaire (modérer, pourrait-on dire) cet épouvantail que furent certaines thèses anti-fédéralistes, premiers dangers d'une Constitution encore en état gestatif. Nul doute ici que la querelle « visions séparatiste / non-préférentialiste » n'était pas paradoxalement au centre de la pensée du futur Président. Le but étant alors de maintenir expressément la question religieuse au niveau des Etats fédérés, lesquels (pour certains d'entre eux) pratiquaient encore un réel établissement, ce qui d'ailleurs en soi allait totalement à l'encontre de ses thèses rationalistes. Belle concession, et bel exemple en effet de la difficulté à tenter une conciliation. Mais la suite est non moins intéressante, Madison avait sans doute sous-estimé les possibilités de reviviscences théocratiques, qui allaient parsemer le milieu du 19^e siècle et qu'on l'on nommera communément le Second Réveil. Cette tentation d'alors se serait heurtée juridiquement à une position purement séparatiste de la clause, tel n'en a pas été le cas, et la possibilité d'interprétation non-préférentialiste allait remettre au goût du jour ce débat né en Virginie. Peut-être – pensait-il – que l'aspect profondément multiconfessionnel du territoire américain empêchait toute forme d'accaparement par un groupe d'individus. Mais le protestantisme évangélique, quoique tout à fait minoritaire, jouera plus tard avec une constante de la tentative théocratique : l'instrumentalisation des racines protestantes comme tissu social du contexte américain. Madison avait gagné sur le point essentiel, celui de sauver une Constitution en germe, et le Bill Of Rights en avait été un outil formidable de persuasion. Mais les deux concessions qu'il dut faire allaient en déterminer tout autant de conflits.

¹⁹⁷ Opinion individuelle du juge Felix Frankfurter, *Mc Collum v. Board of Education*, 333 U.S. 203, 1948.

conceptualisation, cette référence aura toutes les peines à générer un principe unificateur en matière religieuse (Paragraphe 2).

Paragraphe 1. La référence historique et les limites interprétatives

Nous cherchons ici à démontrer que le recours constant aux « intentions originelles » des pères fondateurs induit tout naturellement une incertitude du juge quant à l'applicabilité de la clause de non-établissement. Une première tentative de conceptualisation doit être rappelée, à travers deux arrêts qui introduisent l'opposabilité du Premier amendement aux États fédérés. Ces derniers tendaient alors à entériner une position clairement séparatiste. Cela dit, une autre analyse était possible. A ce titre, l'originalisme pouvait tout autant servir la cause non-préférentialiste, en présentant une autre lecture du droit.

A. Reynolds vs. U.S.

Cet arrêt de la Cour Suprême fédérale est le premier à traiter de la liberté religieuse. En plus d'en introduire les contours et l'applicabilité, il semble s'inscrire dans une perspective d'unité territoriale autour des grands principes du *Bill of Rights*. En l'espèce, George Reynolds, membre actif de l'Eglise des *Jesus Christ of Latter-Day Saints*, arguait de la non-opposabilité du *Morril Anti-Bigamy Act*¹⁹⁸, mesure prise par le Congrès fédéral le 8 juillet 1862 sous l'égide du Président Lincoln. Le texte avait pour dessein - entre autres restrictions pécuniaires - de bannir toute forme de bigamie¹⁹⁹. Il s'adressait tout particulièrement aux Mormons de l'Utah, territoire récemment colonisé. La question n'était bien évidemment pas dénuée de sens politique. Tout au contraire, elle allait compter pour beaucoup dans l'entreprise exclusivement religieuse de nombre de colons de l'Etat, du fort prosélytisme alors en vigueur, et plus généralement de leur rapport avec Washington. Les membres de la confession estimaient que le *Morril Anti-Bigamy Act* était frappé d'inconstitutionnalité, en vertu de la liberté religieuse

¹⁹⁸ Disponible sur le site de la Bibliothèque du Congrès à l'adresse : <http://memory.loc.gov>, rubrique de l'*American Memory, A Century of Lawmaking for a New Nation : U.S. Congressional Documents and Debates ; Statute at large Browse* : "That every person having a husband or wife living, who shall marry any other person, whether married or single, in a Territory of the United States, or other place over which the United States have exclusive jurisdiction, shall, except in the cases specified in the proviso to this section, be adjudged guilty of bigamy, and, upon conviction thereof, shall be punished by a fine not exceeding five hundred dollars, and by imprisonment for a term not exceeding five years [...]"

¹⁹⁹ Voir Jay Alan Sekulow, *Witnessing Their Faith: Religious Influence on Supreme Court Justices and their opinions*, Rowman and Littlefields Publishers, 2008, pp.110 et s.

défendue par le Premier amendement de la Constitution. George Reynolds, secrétaire dans le bureau du président de l'Église et accessoirement polygame, a alors volontairement provoqué sa mise en accusation, afin que l'affaire soit jugée au niveau fédéral. La polygamie étant un élément théologique fondamental de l'association, allant jusqu'à consister en une simple obligation, les membres faisaient valoir l'impossibilité d'une pratique pleine et entière de leur religion²⁰⁰.

Plus encore que le dispositif, c'est bien le travail du juge pour se forger un avis et motiver sa décision qui nous intéresse en tout premier lieu.

1. La singulière approche du juge Morrisson Waite

Le *Chief Justice* Morrisson Waite va être le premier à mettre en place une recherche historiographique pour expliquer, tout d'abord, la portée du Premier amendement²⁰¹, mais aussi sa signification profonde, et ce dans une conception forcément plus personnelle. La tâche n'est pas aisée, et le juge Waite le rappelle d'ailleurs dans la lettre de la décision, il s'agit d'une véritable investigation, et non plus une stricte application de la règle de droit :

“The word 'religion' is not defined in the Constitution. We must go elsewhere, therefore, to ascertain its meaning, and nowhere more appropriately, we think, than to the history of the times in the midst of which the provision was adopted. The precise point of the inquiry is, what is the religious freedom which has been guaranteed²⁰²”.

A cet égard, le juge Waite se propose de revisiter le contexte d'adoption du Premier amendement et d'en saisir la teneur des discussions. Plus encore, il entend rappeler le rôle joué par les influences d'alors, dans une tentative de conceptualisation de la liberté religieuse et de sa protection constitutionnelle. Cette démarche le conduit à invoquer le *Memorial and Remonstrance* de Madison tout comme le *Virginia Bill for Religious Liberty* de Jefferson, textes dont il cite de longs extraits. Une autre source d'influence paraît prédominante et va faire l'objet dans la décision d'une lecture et analyse presque exégétiques : la lettre de Jefferson aux baptistes de Danbury²⁰³, dont le second paragraphe tout entier est cité²⁰⁴. Le

²⁰⁰ Voir Winnifred Fallers Sullivan, « *The religious expert in American courts* », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 155 | juillet-septembre 2011, p.48.

²⁰¹ La décision est disponible ici : <http://supreme.justia.com/cases/federal/us>

²⁰² *Reynolds v. United States*, 98 U.S. (8 Otto.) 145 ; § 5 ; 1878.

²⁰³ Annexe 4.

²⁰⁴ *“Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which*

juge Waite invoque même l'ouvrage de Henry A. Washington, *The Thomas Jefferson Papers*, lequel avait retranscrit les manuscrits du fondateur, et qui servit de la sorte de source directe apposée à la décision. Les principes énoncés dans la lettre seraient à eux seuls mesures d'applicabilité de la clause, et nous voyons là cette forme de réappropriation par le juge Waite, qui induit une certaine simplification contextuelle et intellectuelle :

*“The Danbury letter [...] may be accepted almost as an authoritative declaration of the scope and the effect of the amendment thus secured.”*²⁰⁵

Le procédé n'est pas commun, lorsque l'on sait que le juge américain – d'ordinaire – se base sur un langage ou quelques écrits de grandes figures *obiter dicta* pour confirmer une règle de droit ou un précédent qui fait d'ores et déjà autorité de la chose jugée. Tel n'est pas le cas en l'espèce, la lettre semble être tout à fait intégrée aux motifs de la décision. La pensée de Jefferson – dans la bouche du juge Waite – est ainsi restituée : le Gouvernement fédéral peut influencer sur l'action volontaire des hommes, en aucun cas sur leurs opinions. Il s'agit là d'un élément fondamental dans la compréhension de la portée de la clause²⁰⁶. Or, si les écrits de Jefferson et une approche philosophique de sa pensée se démarquent nécessairement par une forme d'atemporalité, la référence présentée par le juge Waite demeure tout à fait circonstanciée et n'est pas sans dessein. Elle tend à rappeler l'illégalité de l'acte de polygamie, et ce après le *Morril Anti-Bigamy Act* voté par le Congrès. Il fallait alors rappeler que les croyances religieuses ne sauraient s'imposer aux lois de l'Union, et que toute pratique – religieuse ou non – pénalement répréhensible ne pouvait faire l'objet d'une dérogation sur la simple invocation du Premier amendement²⁰⁷.

declared that their legislature should make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, thus building a wall of separation between Church & State. Adhering to this expression of the supreme will of the nation in behalf of the rights of conscience, I shall see with sincere satisfaction the progress of those sentiments which tend to restore to man all his natural rights, convinced he has no natural right in opposition to his social duties.” Thomas Jefferson, letter to the Danbury Baptists, disponible sur le site de la bibliothèque du Congrès : <http://www.loc.gov>

²⁰⁵ *Reynolds v. United States*, 98 U.S. (8 Otto.) 145 ; § 5 ; 1878.

²⁰⁶ “Congress was deprived of all legislative power over mere opinion, but was left free to reach actions which were in violation of social duties or subversive of good order.” In *Reynolds v. United States*, 98 U.S. (8 Otto.) 145 ; § 5 ; 1878.

²⁰⁷ “This would be introducing a new element into criminal law. Laws are made for the government of actions, and while they cannot interfere with mere religious belief and opinions, they may with practices. Suppose one believed that human sacrifices were a necessary part of religious worship, would it be seriously contended that the civil government under which he lived could not interfere to prevent a sacrifice? Or if a wife religiously believed it was her duty to burn herself upon the funeral pile of her dead husband, would it be beyond the power of the civil government to prevent her carrying her belief into practice?

So here, as a law of the organization of society under the exclusive dominion of the United States, it is provided that plural marriages shall not be allowed. Can a man excuse his practices to the contrary because of his religious belief? To permit this would be to make the professed doctrines of religious belief

Le recours à cette brève lettre de Jefferson révèle un caractère inattendu, et pour tout dire inespéré, d'où la difficulté.

2. De la difficulté de recourir à la lettre de Jefferson

Nous devons d'emblée affirmer que le juge Waite – voulant démontrer la possibilité pour le Congrès de placer la polygamie sous le coup de la loi pénale pour l'ensemble de l'Union – s'est certainement fondé sur une mauvaise transcription de l'historien H.A. Washington de la lettre de Jefferson. Dans la version citée par Waite, les termes « *the legislative powers of government reach actions only ...* » nous sont aujourd'hui rapportés quelque peu différemment. Le mot *legislative* n'a jamais été de la plume de Jefferson, lequel invoquait *the legitimate powers*²⁰⁸. Il n'empêche que ce petit hiatus avait grandement participé à faire rentrer la théorie métaphorique du « mur de séparation » dans le droit constitutionnel américain, et les principes s'y rapportant, fussent-ils empreints de la plus grande subjectivité et imprécision. Un second élément, plus anecdotique, éclaire l'utilisation de cette lettre par le juge. L'impossibilité d'une stricte application textuelle avait conduit – on l'a compris – le juge Waite à s'interroger sur le contexte d'adoption de la clause et sur la conceptualisation d'une intention originelle des pères fondateurs. Or il se trouve que le juge était voisin du grand historien George Bancroft, et la correspondance amicale entre les deux hommes a été depuis évoquée²⁰⁹. On sait que l'historien a beaucoup travaillé sur l'œuvre de Jefferson, et nul doute que le recours à cette lettre doit beaucoup aux conseils et suggestions de lecture de Bancroft prodigués à Waite. Des

superior to the law of the land, and in effect to permit every citizen to become a law unto himself. Government could exist only in name under such circumstances.” Ibid.

²⁰⁸ Anecdote citée par Daniel L. Dreisbach, in *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New-York University Press, 2002, p. 99.

²⁰⁹ Voir Donald L. Drakeman, *Church, State and original Intent*, Cambridge University Press, 2010, p. 364 : “Waite happened to live next door to the eminent American historian George Bancroft, for whom Jefferson was a hero. Waite consulted Bancroft about the case, and Bancroft advised that, if Waite wanted to know the Framers’ views on establishment, he should consult Jefferson. The Chief Justice then went to the library and skimmed through the index to Jefferson’s collected works. There, he discovered an 1802 letter, in which Jefferson said that the First Amendment built a “wall of separation between church and state.” This statement had been buried for nearly 80 years until Chief Justice Waite unearthed it and cemented it into the foundations of church-state jurisprudence. Bancroft, by the way, got a thank-you note, but no visible credit for creating the Jeffersonian First Amendment.” ; Daniel L. Dreisbach, in *Thomas Jefferson...op. cit.* p.100 : “During his first year on the Court, Waite lived next door to the historian on H Sreet, where the two apparently formed a fast friendship and became frequent correspondents. When Waite began preparing the Reynolds opinion [...] he turned to Bancroft for informations about the original intent behind thee religion clause of the first amendment.” ; Grier Stephenson Jr, *The chief justice as leader : the case of Morrison Remick Waite*, William and Mary Law Review, volume 14, article 6, p.916 : “In addition, Waite very likely made a conscious effort to vote with the majority, especially in important cases, in order to retain the power to assign the opinion. In 1881, the Chief Justice compiled for the historian George Bancroft a list of those cases decided since his appointment which Waite thought were of greatest constitutional importance.”

auteurs comme Donald L. Drakeman, Grier Stephenson Jr ou Daniel L. Dreisbach rapportent même que le juge, après la rédaction de l'opinion majoritaire, aura communiqué un petit mot de remerciement à son voisin, lequel avait indirectement contribué aux motifs de la décision²¹⁰. Il va sans dire que le rapport d'influence entre les deux hommes catalyse à lui-seul le constat fait plus haut, celui d'un travail du juge qui s'accommode – par pure nécessité – d'une recherche allant au-delà du simple fait juridique et ayant pour dessein de déceler les intentions originelles des pères fondateurs.

Ainsi, cette brève lettre de Thomas Jefferson à la communauté baptiste de Danbury allait devenir, presque par incidence, la source d'une longue jurisprudence. Celle-ci tendra à voir dans ce texte d'une vingtaine de lignes une synthèse parfaite du modèle séparatiste que nous avons évoqué. Mais cette dynamique repose sur une simplification. Plus précisément, c'est bien l'« esprit » de ce modèle qui sera mis en exergue et invoqué par les juges, et nul doute que la métaphore du « mur de séparation » demeure un excellent moyen de synthétiser – par la force de la symbolique – la position en cause. Peu importe, au fond, que la lettre en question ait très certainement été citée par le juge Waite dans un tout autre dessein, institutionnel, à savoir les rapports de hiérarchie normative entre la fédération et les États. Nous avons vu que, même dans cette logique, rien n'est simple puisque le juge se sera fondé sur une transcription erronée du texte de Jefferson.

En s'intéressant à un autre aspect, on voit apparaître une redoutable critique. Il est pour le moins surprenant de voir le juge Waite invoquer la lettre de Jefferson comme « une déclaration de principe sur la portée et les effets du Premier amendement²¹¹ » lorsque l'on sait que ce dernier, ministre plénipotentiaire à Paris de 1785 à 1789, n'a participé ni à la Convention de Philadelphie ni au premier Congrès fédéral. On sait que les débats évoqués plus haut et tenant à l'existence puis à la rédaction d'un *Bill of Rights* eurent lieu en 1789. Le Premier amendement et son contenu furent discutés puis votés en septembre, alors que Jefferson traversa l'Atlantique en novembre de la même année. L'intégration de la lettre aux motifs d'une décision du juge constitutionnel est loin d'être aisément justifiable. On a vu que rien ne pouvait établir avec certitude la prééminence d'une vision exclusivement séparatiste de la clause lors de la réunion du premier Congrès. Le juge Waite avait d'ailleurs lui-même, dans sa décision, rappelé les deux courants qui avaient dominé en Virginie, et le séparatisme

²¹⁰Voir par exemple : “[...] *Writing to him on January 4, 1878, he again expressed ‘my thank fot the information given as to the history of the free religion clause in the constitution.’ ‘With your assistance’, he continued ‘I have been able to set forth, somewhat clearly I hope, the scope and effect of that provision’*” ; in Drakeman, *Church...*op. cité, p. 101.

²¹¹Nous empruntons ici la traduction à Denis Lacorne, in Denis Lacorne, *De la religion...*op. cité, p.220.

finalement institutionnalisé²¹². Pour autant, on sait que l'influence d'alors de Madison reste très dissociable du contexte d'adoption de la clause, en ce qu'une bonne partie de ses propositions ont été rejetées.

Le dispositif de l'arrêt *Reynolds* sera au centre d'une décision de 1947 concernant les contributions financières étatiques vers les écoles confessionnelles. A travers celle-ci, le séparatisme est mis sous la plume du juge Hugo Black, lequel entend ainsi en fixer les justes bornes.

B. *Everson v. Board of Education*

On sait que l'adoption en 1868 du Quatorzième amendement tend à définir et encadrer par le droit la notion de citoyenneté au niveau de la fédération. Le texte établit ainsi la reconnaissance des droits proclamés par la Constitution fédérale et invocables par tout individu, en sa seule qualité de citoyen américain.

Cependant, on connaît également le long processus qui conduit la Cour Suprême à tirer toutes les conséquences de ce principe. En 1937, le juge Cardozo rend une décision fondamentale, laquelle fonde la théorie dite d'incorporation. Le *Bill of Rights* ne serait alors plus une nomenclature de droits reconnus et imposés uniquement face au pouvoir du Gouvernement de Washington, mais un texte dont tout individu peut se prévaloir face aux dérives de ses

²¹²“Before the adoption of the Constitution, attempts were made in some of the colonies and States to legislate not only in respect to the establishment of religion, but in respect to its doctrines and precepts as well. The people were taxed, against their will, for the support of religion, and sometimes for the support of particular sects to whose tenets they could not and did not subscribe. Punishments were prescribed for a failure to attend upon public worship, and sometimes for entertaining heretical opinions. The controversy upon this general subject was animated in many of the States, but seemed at last to culminate in Virginia. In 1784, the House of Delegates of that State having under consideration 'a bill establishing provision for teachers of the Christian religion,' postponed it until the next session, and directed that the bill should be published and distributed, and that the people be requested 'to signify their opinion respecting the adoption of such a bill at the next session of assembly.'"

This brought out a determined opposition. Amongst others, Mr. Madison prepared a 'Memorial and Remonstrance,' which was widely circulated and signed, and in which he demonstrated 'that religion, or the duty we owe the Creator,' was not within the cognizance of civil government. Semple's Virginia Baptists, Appendix. At the next session the proposed bill was not only defeated, but another, 'for establishing religious freedom,' drafted by Mr. Jefferson, was passed. . In the preamble of this act religious freedom is defined; and after a recital 'that to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion, and to restrain the profession or propagation of principles on supposition of their ill tendency, is a dangerous fallacy which at once destroys all religious liberty,' it is declared 'that it is time enough for the rightful purposes of civil government for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order.' In these two sentences is found the true distinction between what properly belongs to the church and what to the State.” In *Reynolds v. United States*, 98 U.S. (8 Otto.) 145 ; § 5 ; 1878.

représentants²¹³. De là, la Cour incorpore les garanties procédurales des huit premiers amendements en les rendant opposables aux Etats. Il faudra attendre dix ans pour voir la Cour rendre un premier arrêt appliquant ce principe à la clause de non-établissement, s'agissant de questions financières, et ce à travers l'arrêt *Everson v. Board of education*. Plus précisément, il était question en l'espèce d'une prise en charge par l'Etat de frais de transports scolaires, incluant la conduite d'élèves vers des écoles libres, pour la plupart catholiques²¹⁴.

La mise en place de la technique dite d'incorporation en l'espèce se trouve donc applicable à la clause de non-établissement. Mais cet arrêt de principe n'intéresserait notre domaine que secondairement, s'il ne s'était pas alors agi pour le juge Black de saisir l'occasion pour reconstruire toute une jurisprudence, et d'y définir par là-même l'étendue qu'il entend donner à la clause. Pour cela, il procède - comme son prédécesseur Waite - à un travail de relecture historique²¹⁵.

1. L'historiographie du juge Hugo Black

Le juge Hugo Black - dans un souci de présentation chronologique - commence par rappeler les persécutions subies par les minorités religieuses dans la vieille Europe, et dont les premiers colons auraient suivi le triste modèle en établissant avec dogmatisme des religions officielles dans plusieurs des colonies. Le phénomène s'est ensuite poursuivi au sein de plusieurs États devenus indépendants²¹⁶. Adaptant subtilement sa rétrospective aux faits qui

²¹³ “[...] We have said that, in appellant's view, the Fourteenth Amendment is to be taken as embodying the prohibitions of the Fifth. His thesis is even broader. Whatever would be a violation of the original bill of rights (Amendments I to VIII) if done by the federal government is now equally unlawful by force of the Fourteenth Amendment if done by a state. There is no such general rule [...]”. *Palko v. Connecticut*, 302 U.S. 319, 1937.

²¹⁴ Voir Elisabeth Zoller, *Les grands Arrêts de la Cour Suprême des Etats-Unis*, Dalloz, 2010, p.405.

²¹⁵ Donald L. Drakeman, *Church, State and original Intent...* op. cité, pp.74 et s.

²¹⁶ “[...] A large proportion of the early settlers of this country came here from Europe to escape the bondage of laws which compelled them to support and attend government-favored churches. The centuries immediately before and contemporaneous with the colonization of America had been filled with turmoil, civil strife and persecutions, generated in large part by established sects determined to maintain their absolute political and religious supremacy. With the power of government supporting them, at various times and places, Catholics had persecuted Protestants, Protestants had persecuted Catholics, Protestant sects had persecuted other Protestant sects, Catholics of one shade of belief had persecuted Catholics of another shade of belief, and all of these had from time to time persecuted Jews. In efforts to force loyalty to whatever religious group happened to be on top and in league with the government of a particular time and place, men and women had been fined, cast in jail, cruelly tortured, and killed. Among the offenses for which these punishments had been inflicted were such things as speaking disrespectfully of the views of ministers of government-established churches, non-attendance at those churches, expressions of nonbelief in their doctrines, and failure to pay taxes and tithes to support them. These practices of the old world were transplanted to, and began to thrive in, the soil of the new America.” In *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

lui sont soumis, le juge Black ne manque pas de rappeler que la justification originale de l'établissement s'est tout d'abord trouvée dans un système de taxes obligatoires et destinées aux mouvements religieux. Il fait de cet écueil historique une cause première de l'édiction du Premier amendement en 1791²¹⁷, omettant de dire que le *Bill of Rights* n'avait pour vocation que de s'appliquer à la fédération. A l'instar du juge Waite, le débat virginien sert fort à propos son mouvement dialectique²¹⁸. Au centre de celui-ci, les thèses madisoniennes tout comme jeffersonniennes sont empruntées à dessein, là où la posture de Patrick Henry est rejetée d'emblée²¹⁹. Black n'hésite pas à citer l'œuvre de Madison *Memorial and Remonstrance* comme référence fondamentale, ainsi que le *Virginia Bill for Religious Liberty* de Jefferson. Tout comme le dispositif de l'arrêt *Reynolds*, le juge Black s'efforce de voir et d'établir un parallèle entre le mouvement séparatiste en Virginie et les discussions tenant à la clause, sans s'attarder sur les difficultés posées par une telle simplification²²⁰. Une réappropriation personnelle et partielle du fil des débats lors de l'adoption de la clause demeure ici un lieu commun de la pensée originaliste. Les propos du juge Black sont ici très significatifs :

“Generating history of the religion clauses, which he claims includes the proceedings of the First Congress and also the long and intensive struggle for religious freedom in America, more especially in Virginia, of which the first Amendment was the direct culmination”²²¹

Et plus loin :

“This Court has previously recognized that the provisions of the First Amendment, in the drafting and adoption of which Madison and Jefferson played such leading roles, had the same objective and were intended to provide the same protection against governmental intrusion on religious liberty as the Virginia statute.”²²²

Il n'est pas anodin de remarquer que le juge Black – fort de ce parallèle caractérisé – n'entend pas s'appesantir sur le « projet de loi pour établir la liberté religieuse », encore moins en extirper une analyse exégétique. Il ne cite d'ailleurs qu'à une reprise le texte de Jefferson. Au

²¹⁷ “[...] These practices became so commonplace as to shock the freedom-loving colonials into a feeling of abhorrence. The imposition of taxes to pay ministers' salaries and to build and maintain churches and church property aroused their indignation. It was these feelings which found expression in the First Amendment.” *Ibid.*

²¹⁸ Voir Robert M. O'Neil, *The Wall of Separation and Thomas Jefferson's Views on Religious Liberty*, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 56, No. 4 (Oct., 1999), pp. 791-794.

²¹⁹ Nous savons pourtant que rien ne rend cette dernière illégitime, et que la position de Patrick Henry trouva elle aussi forte influence auprès des fondateurs lors de l'adoption de la clause de non-établissement.

²²⁰ Voir James Bolner, *Religion and the United States Constitution*, In *Etats-Unis d'hier, Etats-Unis d'aujourd'hui*, sous la direction de Serge Ricard, L'Harmattan, 1999, p.158.

²²¹ *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

²²² *Ibid.*

contraire, le « statut virginien » et donc le référent au texte ne sert qu'à imposer les deux hommes comme unique source morale légitime. C'est le cheminement de leur pensée qui est ainsi mis en avant ; de là, l'intention originelle des pères fondateurs : l'application de loi virginienne au contexte fédéral n'est pas invoquée en tant que telle par le juge Black. Le précédent *Reynolds* avait – de manière pour le moins inattendue – extirpé des oubliettes de l'Histoire la courte lettre de Jefferson que nous avons déjà abordée. Black évoque le « mur de séparation » entre les Églises et les États, comme le fit Waite en son temps. Évidemment, le procédé métaphorique demeure tout autant vulgarisateur, ce constat reste inchangé depuis 1878²²³. L'expression imagée sert néanmoins la rhétorique du juge :

“Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect a wall of separation between Church and State”²²⁴.

L'emploi de ce court document comme référence légitimante peut également s'expliquer par un autre facteur, d'ordre plus personnel et affectif. Rappelons que Hugo Black demeurerait le seul *southern baptist* de la Cour Suprême²²⁵, il n'était dès lors pas étonnant de le voir s'intéresser à ce document historique destiné aux baptistes de Danbury. De la même manière, la référence du juge dans sa décision au credo théologique de Roger Williams, le dissident baptiste et fondateur du Rhode Island, peut très certainement s'inscrire dans cette même dynamique. Ce dernier fut le premier de son temps à voir comme blasphématoire la création d'une République chrétienne²²⁶ et l'imposition d'un ordre civil sur les communautés religieuses, position qui lui valut d'être banni du Massachusetts.

Nous avons compris que le juge Black utilise exclusivement les mêmes sources que son prédécesseur dans sa volonté de compréhension de la clause. L'arrêt *Reynolds* constituait le seul précédent de la Cour Suprême à traiter de liberté religieuse, et il va sans dire que la tradition du *common law* expliquait en large part ce souci du juge. Il est notable à cet égard de voir que le « mur de séparation » de Jefferson servait à ce moment là les intérêts du modèle dit séparatiste, par lequel Black s'impose comme un lointain héritier de Waite. L'application

²²³Pour une longue critique d'une prétendue association entre le débat virginien et le contexte de la clause, et donc de l'usage du premier comme référence légitimante, voir Vincent Philip Munoz, *The original meaning of the establishment clause and the impossibility of its incorporation* ; Journal of constitutional law, Columbia review, p. 585 et s.

²²⁴*Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

²²⁵ Voir Lacorne, *De la Religion...* op. cité, p.219

²²⁶Voir notamment Roger Williams, *Bloudy Tenent of Persecution* (1644), cité plus loin.

jurisprudentielle et le droit rendu répondaient alors à une volonté d'uniformisation et à une lecture homogène du sens et de la portée du Premier amendement. Il demeure tout de même étrange de voir le précédent *Reynolds* comme source fondamentale, lorsque l'on sait que les espèces diffèrent sensiblement. Dans la première décision, c'est bien le libre exercice de la liberté religieuse qui était invoqué par le mormon. Le dispositif *Everson* invite au contraire à une approche de la clause de non-établissement et entend définir sa substance et son applicabilité pour les États²²⁷. Néanmoins, nous avons vu que l'emploi du « mur de séparation » sous la plume du juge Waite tient des « hasards de la vie jurisprudentielle » et donc l'utilisation du juge Black d'un libre arbitre inhérent à toute théorisation.

Le cours de l'Histoire s'imposant ici naturellement en facteur légitimant, Hugo Black tient enfin à utiliser un extrait d'une Cour d'appel de Caroline du Sud, elle-même reprise en son temps par le juge Waite²²⁸, et ceci pour mieux rappeler ce lien mécanique entre théories politiques et application juridictionnelle :

*The structure of our government has, for the preservation of civil liberty, rescued the temporal institutions from religious interference. On the other hand, it has secured religious liberty from the invasion of the civil authority.*²²⁹

²²⁷ Il est d'ailleurs curieux que le juge Black ne se soit pas penché sur la position jeffersonienne en la matière. On sait que celui-ci s'était prononcé dès la fin du XVIII^e siècle pour que les juridictions des États puissent apprécier de l'hypothétique violation de la clause, et ne pas déléguer ce pouvoir à la seule Cour Suprême fédérale. Le procédé relève d'une vision constructiviste de la Constitution qui tend avant tout à protéger les droits des citoyens américains. Le propos est tiré ici de la « résolution du Kentucky », écrit secrètement par Jefferson : “Resolved, That it is true as a general principle, and is also expressly declared by one of the amendments to the Constitutions, that “the powers not delegated to the United States by the Constitution, nor prohibited by it to the States, are reserved to the States respectively, or to the people”; and that no power over the freedom of religion, freedom of speech, or freedom of the press being delegated to the United States by the Constitution, nor prohibited by it to the States, all lawful powers respecting the same did of right remain, and were reserved to the States or the people: that thus was manifested their determination to retain to themselves the right of judging how far the licentiousness of speech and of the press may be abridged without lessening their useful freedom, and how far those abuses which cannot be separated from their use should be tolerated, rather than the use be destroyed. And thus also they guarded against all abridgment by the United States of the freedom of religious opinions and exercises, and retained to themselves the right of protecting the same, as this State, by a law passed on the general demand of its citizens, had already protected them from all human restraint or interference. And that in addition to this general principle and express declaration, another and more special provision has been made by one of the amendments to the Constitution, which expressly declares, that “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech or of the press”: thereby guarding in the same sentence, and under the same words, the freedom of religion, of speech, and of the press: insomuch, that whatever violated either, throws down the sanctuary which covers the others, and that libels, falsehood, and defamation, equally with heresy and false religion, are withheld from the cognizance of federal tribunals.” Site des archives.

²²⁸ *Waston v. Jones*, 13 Wall. 679, 80 U.S. 730 ; 1871.

²²⁹ *Harmon v. Dreher*, *Speer's Equity Reports* (S.C. 1843), 87, 120.

Fort de ces développements, le juge Black conclut enfin en donnant son interprétation de l'étendue de la clause, dans un paragraphe qui allait donner tout son sens au travail futur de la Cour Suprême :

“The establishment of religion clause of the First Amendment means at least this: neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go to or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs or disbeliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups, and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect a wall of separation between church and State.”²³⁰

A noter que la décision, même si elle tend à fixer des justes bornes au principe de sécularisation suscité par la clause, aurait pu avoir une toute autre teneur²³¹. Il faut rappeler que les propos du juge Black présentent un caractère relatif, lorsque l'on sait que l'arrêt *Everson* valida la loi du New Jersey permettant un remboursement des frais de transports scolaires²³². L'aspect général de la loi prévoyant ledit remboursement aura suffi à éviter toute inconstitutionnalité. Selon l'opinion majoritaire à cinq juges, le simple fait que la loi s'adresse aux élèves d'écoles publiques comme privées la rend conforme au Premier amendement. Ne pas favoriser une religion (*“That Amendment requires the state to be a neutral in its relations with groups of religious believers and non-believers”²³³*) ne signifiait en aucune façon s'ériger à l'encontre du fait religieux en tant que tel (*“it does not require the state to be their adversary”²³⁴*). Or tout refus d'un remboursement pour les seules écoles privées aurait – selon

²³⁰ *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

²³¹ Voir William W. Van Alstyne, *Constitutional Separation of Church and State: The Quest for a Coherent Position*, *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 4 (Dec., 1963), p. 869.

²³² Voir Camille Froidevaux-Metterie, *États-Unis : comprendre l'énigme théocratique-laïque*, *Critique internationale*, 2007/3 n° 36, p.121.

²³³ *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

²³⁴ *Ibid.*

les juges – amené à tel constat²³⁵. L'intention première des pères fondateurs ne pouvait se situer sur ce terrain-là²³⁶.

Le juge Black avait alors fixé le sens et la portée du Premier amendement, dans une décision fondamentale car première en notre domaine après l'incorporation. Avec cette jurisprudence, la déclaration de principe du juge portant sur la clause devenait un précédent qui allait servir de modèle juridique, lequel demeurerait désormais applicable aux États²³⁷. Néanmoins, cette jurisprudence dite séparatiste n'avait pour caractère relatif que les divergences de conceptions s'y rapportant²³⁸.

2. Les divergences interprétatives

Cet écueil soulève une fois de plus la question de l'applicabilité de la clause, dont le juge Robert Jackson donne une vision bien plus extensive. Il ne manque alors pas dans son opinion dissidente de railler l'évocation constante par le juge Black de l'axiomatique jeffersonienne et de son mur de séparation, pour y voir une réelle discordance avec le dispositif de la décision²³⁹. Le séparatisme dans la bouche de Jackson tire son essence d'une non-

²³⁵ William W. Van Alstyne, *Constitutional Separation of Church and State: The Quest for a Coherent Position*...op. cité, p. 870.

²³⁶ "Measured by these standards, we cannot say that the First Amendment prohibits New Jersey from spending tax-raised funds to pay the bus fares of parochial school pupils as a part of a general program under which it pays the fares of pupils attending public and other schools [...] Of course, cutting off church schools from these services, so separate and so indisputably marked off from the religious function, would make it far more difficult for the schools to operate. But such is obviously not the purpose of the First Amendment. That Amendment requires the state to be a neutral in its relations with groups of religious believers and non-believers; it does not require the state to be their adversary. State power is no more to be used so as to handicap religions, than it is to favor them [...] The State contributes no money to the schools. It does not support them. Its legislation, as applied, does no more than provide a general program to help parents get their children, regardless of their religion, safely and expeditiously to and from accredited schools [...] The First Amendment has erected a wall between church and state. That wall must be kept high and impregnable. We could not approve the slightest breach. New Jersey has not breached it here." *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

²³⁷ Odile Sinde, *L'instruction Religieuse À L'école Publique Devant La Cour Suprême Des États-Unis*, Les procès McCollum de 1948 et Zorach de 1952, IRICE | Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin, 2008/1 - N° 27, p.109.

²³⁸ Voir William A. Carroll, *The Constitution, The Supreme Court, and Religion*, The American Political Science Review, Vol. 61, No. 3, Sep., 1967, p.658.

²³⁹ "[...] Such relief to them as this case involves is not, in itself, a serious burden to taxpayers, and I had assumed it to be as little serious in principle. Study of this case convinces me otherwise. The Court's opinion marshals every argument in favor of state aid, and puts the case in its most favorable light, but much of its reasoning confirms my conclusions that there are no good grounds upon which to support the present legislation. In fact, the undertones of the opinion, advocating complete and uncompromising separation of Church from State, seem utterly discordant with its conclusion, yielding support to their commingling in educational matters." *Ibid.*

reconnaissance totale et effective de toute mouvance religieuse, et a fortiori d'un quelconque soutien alloué, et tout ceci au-delà de toutes les espèces et interprétations. L'opinion majoritaire, quant à elle, procédait d'une autre méthode. On sait que Hugo Black ne voyait dans la loi qui lui avait été soumise aucune cause religieuse soutenue ou avantagée. Pour lui, la loi contenait une portée large, impersonnelle pour tous les élèves, qu'ils soient d'écoles publiques ou libres ; et d'ailleurs, le contenu des enseignements était absent du texte législatif. De manière plus générale et abstraite, le juge Black avait tenu à rappeler que la clause obligeait l'État à demeurer neutre dans leurs relations avec les groupes d'individus, croyants comme non-croyants, mais certainement pas à s'imposer comme leur adversaire²⁴⁰. Selon lui, les instances étatiques ne sauraient être pensées ou utilisées comme handicapant le mouvement, tout autant qu'elles ne pouvaient le soutenir. Tout au contraire, le juge Jackson, dans la pure tradition lockéenne, interpellait ses confrères. Pour lui, l'effet bénéfique et immédiat du Premier amendement était de refouler toute forme de prosélytisme religieux dans le politique, du moins lorsqu'il tenait sa source d'une intrusion dans la sphère financière publique, et que le soutien se fasse direct ou indirect. Or, les faits soumis aux juges concernaient le transport d'élèves vers des écoles à grande majorité catholiques. Jackson y voyait certainement là un appel, une brèche ouverte à cette forme de clientélisme à venir. Peu importe l'aspect universel de la loi, il se trouvait tout bonnement qu'une confession en était *de facto* avantagée. S'inspirant lui aussi des idées-forces des thèses madisonniennes, il y voyait très certainement un risque d'entraînement et donc de perversion de la cause religieuse, car les revendications d'autres confessions tendant à une prise en charge financière quelconque se nourriraient d'une telle jurisprudence. De là, le phénomène serait en place, et l'esprit du Premier amendement en deviendrait dévoyé. Il cite, un brin moqueur, Julia, cette héroïne de Byron qui tout en chuchotant « je ne consentirai jamais », consentit²⁴¹.

Il est ici très significatif de constater que la même lecture constitutionnelle des sources du droit donne lieu à des modèles divergents. A ce titre, les propos du juge Wiley Rutledge, dans son opinion dissidente, procèdent également de la même référence. Les positions madisonniennes et jeffersoniennes sont là aussi étudiées et servent de source légitimante. Pour Rutledge - à l'instar de ses confrères - les objectifs de la clause virginienne et celle du

²⁴⁰ Lacorne, *De la religion...* op. cité, p.221.

²⁴¹ « *The case which irresistibly comes to mind as the most fitting precedent is that of Julia who, according to Byron's reports, 'whispering "I will never consent," - consented.* "Everson v. Board of Education, 330 U.S. 1, 1947. Cité par Lacorne, *Ibid.* Cité également in William A. Carroll, *The Constitution, The Supreme Court, and Religion...* op. cité, p.658.

Premier amendement fédéral font l'objet d'un parallèle inéluctable. C'est bien à travers la problématique virginienne que le juge décèle les « intentions originelles » des fondateurs :

*“The Amendment was broadly but not loosely phrased. It is the compact and exact summation of its author's views formed during his long struggle for religious freedom. In Madison's own words characterizing Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom, the guaranty he put in our national charter, like the bill he piloted through the Virginia Assembly, was 'a Model of technical precision, and perspicuous brevity.' Madison could not have confused 'church' and 'religion,' or 'an established church' and 'an establishment or religion.' [...] All the great instruments of the Virginia struggle for religious liberty thus became warp and woof of our constitutional tradition, not simply by the course of history, but by the common unifying force of Madison's life, thought and sponsorship. He epitomized the whole of that tradition in the Amendment's compact, but nonetheless comprehensive, phrasing.”*²⁴²

Le juge rédige son opinion sur la base d'une recherche historiographique extrêmement détaillée, dans laquelle il cite de longs extraits du *Memorial and Remonstrance* de Madison²⁴³ et du *Virginia Bill for Religious Liberty* de Jefferson. Rutledge admet que la teneur rapportée des discussions du Congrès pour l'adoption du Premier amendement ne révèle que des éléments trop éparés pour en rétablir tout discours homogène²⁴⁴ ; ce faisant, c'est bien d'un point de vue exclusivement théorique que la clause doit être étudiée, en revisitant la pensée des pères fondateurs. Pour autant, ce travail accompli, Rutledge voit dans la décision majoritaire une trahison des thèses de Madison et de Jefferson²⁴⁵. Les écrits de ces derniers, en

²⁴² Ibid.

²⁴³ “This is Madison's complete, though not his only, interpretation of religious liberty. It is a broadside attack upon all forms of 'establishment' of religion, both general and particular; nondiscriminatory or selective. Reflecting not only the many legislative conflicts over the Assessment Bill and the Bill for Establishing Religious Freedom but also, for example, the struggles for religious incorporations and the continued maintenance of the glebes, the Remonstrance is at once the most concise and the most accurate statement of the views of the First Amendment's author concerning what is 'an establishment of religion.'”

²⁴⁴ “By contrast with the Virginia history, the congressional debates on consideration of the Amendment reveal only sparse discussion, reflecting the fact that the essential issues had been settled.” Ibid.

²⁴⁵ “Not simply an established church, but any law respecting an establishment of religion is forbidd. The Amendment was broadly but not loosely phrased. It is the compact and exact summation of its author's views formed during his long struggle for religious freedom. In Madison's own words characterizing Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom, the guaranty he put in our national charter, like the bill he piloted through the Virginia Assembly, was 'a Model of technical precision, and perspicuous brevity.' 8 Madison could not have confused 'church' and 'religion,' or 'an established church' and 'an establishment or religion.’

The Amendment's purpose was not to strike merely at the official establishment of a single sect, creed or religion, outlawing only a formal relation such as had prevailed in England and some of the colonies. Necessarily it was to uproot all such relationships. But the object was broader than separating church and state in this narrow sense. It was to create a complete and permanent separation of the [330 U.S. 1, 32] spheres of religious activity and civil authority by comprehensively forbidding every form of public aid or

matière religieuse, traduisaient une vision « plus large que la séparation des Eglises et de l'Etat entendue dans ce sens étroit. Il s'agissait de créer une séparation complète et permanente des sphères de l'activité religieuse et de l'autorité civile en interdisant complètement toute forme d'aide publique ou de soutien à la religion²⁴⁶ » [...] « la loi du New-Jersey correspond exactement au type d'exaction et à la nature du Mal combattu par Madison et Jefferson, et l'on ne peut dire que le coût des transports publics est dissociable du coût de l'éducation ou de l'instruction religieuse données²⁴⁷ » [...] « au regard de cette Histoire, aucune preuve supplémentaire n'est requise pour démontrer que l'amendement interdit toute appropriation, petite ou importante, des fonds publics pour aider ou soutenir une ou toutes les religions²⁴⁸ ». L'arrêt *Everson* revêt ainsi une forme de double-standards, on l'aura compris²⁴⁹. Une véritable dichotomie s'exerce quant à la référence légitimante opérée par les différents juges. Ceux-ci, citant des sources convergentes, n'entendent absolument pas donner à la clause la même substance et en tirer un modèle unificateur. Nous touchons là à un point essentiel : en l'absence de réelle conceptualisation juridique, la recherche d'intentions premières se heurte à toutes les perceptions, et ceci d'autant plus que le juge américain procède d'une méthode inhabituelle pour l'esprit européen, celle d'une adaptation des règles de droit à chaque espèce en cause. L'utilisation de la métaphore du « mur de séparation » - on l'a dit - relève d'une symbolique vulgarisatrice, ce qui ne sera pas sans faire l'objet de critiques²⁵⁰.

support for religion. In proof the Amendment's wording and history unite with this Court's consistent utterances whenever attention has been fixed directly upon the question."Ibid.

²⁴⁶“But the object was broader than separating church and state in this narrow sense. It was to create a complete and permanent separation of the spheres of religious activity and civil authority by comprehensively forbidding every form of public aid or support for religion. In proof the Amendment's wording and history unite with this Court's consistent utterances whenever attention has been fixed directly upon the question.”Ibid.

²⁴⁷“New Jersey's action therefore exactly fits the type of exaction and the kind of evil at which Madison and Jefferson struck. Under the test they framed it cannot be said that the cost of transportation is no part of the cost of education or of the religious instruction given.”Ibid.

²⁴⁸“In view of this history no further proof is needed that the Amendment forbids any appropriation, large or small, from public funds to aid or support any and all religious exercises.”Ibid.

²⁴⁹ Voir William A. Carroll, *The Constitution, The Supreme Court, and Religion...*op cité, p.658.

²⁵⁰Pour autant, la métaphore sera citée un an plus tard dans la décision *Mc Collum v. Board of education*, l'entérinant comme une réelle déclaration de principe : [...] *The majority of the Everson case, and the minority as shown by quotations from the dissenting views [...] agreed that the first amendment's language, properly interpreted, had erected a wall of separation between Church and State.* In *Mc Collum v. Board of education*, 333 US 203, 211, 1948.

Paragraphe 2. Le mur de séparation : les incertitudes juridiques d'une métaphore

“The metaphor of the 'wall of separation' between church and state has become an enduring element of the First Amendment analysis. Resurrected from Jefferson by the Supreme Court in 1879, since 1947 the vision of the wall seems to have molded all attempts to analyze the First Amendment's control over the Government's relationship to religion. Indeed, Court opinions, and scholarly analyses of those opinions, have relied on it so much that the 'wall of separation' has become more than a mere symbol or a basis for analysis ; it is a rule of law.”²⁵¹

Harold D. Hammett.

“Remarkable, indeed, is the care with which he [Hugo Black] avoids the plain language of the First Amendment, with which he assiduously relies upon the Everson decision, with which he substitutes the figurative 'wall of separation' (now no longer enclosed in quotation marks – it has come to age!) for the literal language of the First Amendment, which he is supposed to be using as the measuring-rod for the Illinois law.”

Joseph H. Brady.

Les multiples interprétations du mur de séparation tendent à démontrer la fragilité de son utilisation juridique. Il n'est donc pas étonnant de trouver une autre interprétation, encore plus extrême, de la période constituante. Il s'agit cette fois d'une analyse non-préférentialiste, édifiée par certains membres de la Cour Suprême, Rehnquist jouant un rôle majeur dans cette nouvelle étape. La fragilité de la métaphore sert d'argument pour ses opposants.

A. Une critique de l'usage métaphorique du « mur de séparation »

“New metaphors have the power to create a new reality. This can begin to happen when we start to comprehend our experience in terms of a metaphor, and it becomes a deeper reality when we begin to act in terms of it. If a new metaphor enters the conceptual system that we

²⁵¹Harold D. Hammett, *The Homogenized Wall*, American Bar Association Journal 53, 1967, p. 929.

base our actions on, it will alter the conceptual system and the perceptions and actions that the system gives rise to.”

George Lakoff et Mark Johnson²⁵².

Il va de soi que la vieille lettre de Jefferson ne pouvait s'ériger comme définition définitive et juridiquement inattaquable de la clause. Les violentes critiques qui s'y rattachent doivent être mises en perspective.

1. Une critique jurisprudentielle

Une année après *Everson* – se prononçant sur des faits similaires – le juge Stanley Reed ne manquera pas de railler une forme de dépendance de la Cour au « mur ». Le juge s'inscrit pourtant dans une lecture clairement séparatiste du Premier amendement. Cependant, la méthode empruntée par les rédacteurs de la décision majoritaire l'incite à en présenter une autre, qui lui est propre. Cette dernière présente une rétrospective des engagements de Jefferson, notamment en matière d'éducation. Le domaine d'études était fourni : on sait que Jefferson avait fondé sa propre Université, et ses propres règles en matière d'enseignement religieux. Voilà l'occasion pour Reed de rappeler que le « mur de séparation entre l'Église et de l'État que M. Jefferson construit à l'Université qu'il avait fondée n'excluait pas l'éducation religieuse de cette école²⁵³ ». Selon le juge, « les différences entre la généralité de ses déclarations sur la séparation de l'Église et de l'État et la spécificité de ses conclusions sur l'éducation sont considérables²⁵⁴ ». Réfutant le procédé simplificateur parce que systématisé du juge Black, il ajoute qu'« une règle de droit ne doit pas être tirée d'une figure de style²⁵⁵ ».

Il est d'ailleurs notable de voir que c'est bien en matière d'éducation que le sens et la portée de la clause sont originairement débattus, et que l'utilisation du « mur » est remise en cause. En 1962, la première décision de la Cour portant sur la prière à l'école va voir le juge Potter Stewart réfuter totalement toute autorité démonstrative de la métaphore. Dans une opinion dissidente, il critique la référence de ses prédécesseurs, dans une formule lapidaire quant à la légitimité du « mur », eu égard à sa place dans le dispositif constitutionnel. Il écrit :

²⁵² George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, 1981, p. 274.

²⁵³ *Mccollum v. Board of Education*, 333 U.S. 203, 1948.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ “The difference between the generality of his statements on the separation of church and state and the specificity of his conclusions on education are considerable. A rule of law should not be drawn from a figure of speech.” *Ibid.*

*"I think that the Court's task, in this as in all areas of constitutional adjudication, is not responsibly aided by the uncritical invocation of metaphors like the Wall of separation," a phrase nowhere to be found in the Constitution. What is relevant to the issue here is not the history of an established church in sixteenth century England or in eighteenth century America, but the history of the religious traditions of our people, reflected in countless practices of the institutions and officials of our government*²⁵⁶. "

La remise en cause se fait également doctrinaire.

2. Une critique doctrinale

Nous devons ici citer Chad Oldfather, lequel rappelle que la métaphore demeure, par essence, le fruit d'une subjectivité matérialisée et donc le fondement d'un discours abscons²⁵⁷. Son utilisation est contraire à l'idée de doctrine juridique, puisqu'elle modifie cette dernière perpétuellement. Le juge, conscient de la puissance de la métaphore, pourra ainsi intentionnellement l'utiliser pour simplifier son raisonnement ou éviter une prise en considération des conséquences de la décision rendue. L'un dans l'autre, elle s'érige en ennemi de la règle de droit²⁵⁸. A l'instar du juge Stewart, la métaphore impose en autorité de la chose jugée une abstraction qui ne saurait s'appliquer à toutes les espèces, d'où l'écueil :

*"The 'wall of separation', filling the second function of metaphors, represents a concrete formulation of church-state doctrine. By invoking the metaphor, the judge is saying that the present facts are similar in enough relevant respects to previous cases to warrant application of the doctrine.*²⁵⁹ "

²⁵⁶*Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421, 1962.

²⁵⁷Tchad Oldfather identifie cinq fonctions de la métaphore dans le domaine juridique, l'analyse et le discours : *First, metaphors serve a decorative function which is more important than its name implies because metaphor enhances persuasiveness. Second, metaphors make abstract concepts more concrete. Third, metaphors are a concealed form of analogical reasoning because they compare one concept with another. Fourth, metaphors have an almost magical capacity to unleash creative thought. A metaphor provides a link between two often largely unrelated ideas, which leads to a radically different view of the underlying subject. Fifth, metaphors are concise.* In Tchad Oldfather, *The hidden Ball : A substantive critique of Baseball Metaphors in Judicial Opinions*, Marquette University Law School, Connecticut Law Review, s, 27 Conn. L. Rev. 17, 1994, p. 30.

²⁵⁸*Ibid.* p.51. *"For the most part, metaphors operate below the surface to affect our perceptions of the legal system. To the extent that they have effects, it is through a gradual and barely perceptible process. No judge, having read one of the opinions cited above, will suddenly begin to view himself as an umpire and act accordingly. Any change will come about through a gradual process of accretion. Perhaps as important as their power to alter ways of thinking is the fact that metaphors reflect the beliefs and perceptions of those who use them. Thus, the fact that judges have seen fit to use baseball metaphors more frequently in recent years, may be indicative of underlying changes in our legal system."*

²⁵⁹*Ibid.* p. 22.

Stephen Safranek voit la métaphore comme antinomique à toute idée de raisonnement, pourtant « base de notre système juridique » :

*“The Court's abuse of metaphor will ultimately prove disastrous. The american legal system is dependent upon the use of language. The words of the Supreme Court provide guidance to lower courts and practitioners. When the Court, as the supreme interpreter of constitutional language, purposefully and intentionally hides its decisions behind deceptive metaphors, it allows other members of the profession to hide behind this confusion and encourages them to focus on outcomes, rather than reasoning. Thus, although metaphors may be powerful tools, the Supreme Court's use of metaphors frequently undermines the communication and reasoning that forms the basis of our legal system.”*²⁶⁰

Mais la critique se ne borne pas à l'abandon de tout caractère analytique de la part du juge rendant ses décisions. Plus qu'une méthode, elle remet en question l'application de la clause, en considérant que – en tout état de cause – la métaphore du « mur » est une mauvaise traduction des rapports entre le politique et le fait religieux²⁶¹. Voir comme des entités monolithiques les termes d'« Église » et d'« État » répondrait d'une vision binaire dogmatique²⁶² et ne correspondrait pas, en ce sens, à une juste analyse historique du contexte américain²⁶³. Des auteurs comme Daniel Dreisbach se sont à ce titre attachés à démontrer que le « mur de séparation » constituait une transcription erronée des thèses jeffersonniennes portant sur les questions religieuses, prétextant que le Virginien n'avait utilisé cette formule qu'une fois au sein de ses quelques dix-huit mille lettres retrouvées. La métaphore ne fut d'ailleurs publiée qu'en 1853 avec le recueil de H.A. Washington que nous avons déjà évoqué. Enfin, on invoque souvent l'absence du terme lors de son second discours inaugural, celui même où le sage de Monticello rappelait les bienfaits des *national day of prayer* et

²⁶⁰ Stephen Safranek, *Can Science Guide Legal Argumentation? The Role of Metaphor in Constitutional Case*, Loyola University Chicago Law Journal, 1994, p.357.

²⁶¹ “Some metaphors are so powerful that they remain the quintessential description of an abstract and complex ideal, despite attacks on their accuracy or helpfulness. [...] A doctrinal metaphor is a metaphor that expresses doctrinal law, the rules and principles governing a legal issue, in the form of a metaphor. Doctrinal metaphors are the most powerful but also the most dangerous. When a doctrinal metaphor is present, substantive legal rights are described not in literal terms, but in metaphoric terms. Metaphor is attractive and useful because it gives names to nameless things. We use metaphors because of the insufficiency of the other ways of understanding.” In Julie A. Oseid, *The power of metaphor, Thomas Jefferson's Wall between church and state*, University of St Thomas School of Law, vol. 7, 2010. p. 123 et s.

²⁶² “The potential problem with doctrinal metaphors is that they can reduce a complex concept, like church-state relations, to a metaphor, and metaphor is not capable of capturing all the nuances, complexities, and dimensions of the original concept.” In Michael R. Smith, *Advanced Legal Writing: Theories and Strategies in Persuasive Writing*, Aspen Publishers, 2008, p.209.

²⁶³ “The power of metaphor is the power to shatter and reconstruct our realities.” In Thomas Ross, *Metaphor and Paradox*, Georgia Law Review 23, 1989, p. 1047.

*thanksgiving day*²⁶⁴. La critique se fonde sur la négation de toute idée d'interdépendances organiques des termes Eglise et Etat, ce qui nourrirait une véritable tension. Voilà en quoi on en serait venu à réduire un concept complexe à une simple abstraction intellectuelle²⁶⁵. Celle-ci ne pourrait percevoir toutes les nuances et apprécier les justes dimensions de ce concept. C'est bien ce qu'écrit - entre les lignes - Thomas Ross, dans son essai *Metaphor and Paradox* : “*Although the metaphor's meaning includes the separatist's doctrinal rule of separation, it also adds some things to that abstract doctrinal rule. Seen through the lens of the « wall of separation », « church » and « state » each become monolithic entities, capable of physical separation. The metaphor suppresses the alternative sense of church and state : mere labels for the complex and bewildering array of actors, institutions, decisions, and forces which constitute « church » and « state » in our society. Instead, the metaphor highlights the sense of the reductive categories. Seen through the lense of the « wall », it seems possible in fact to achieve real and complete separation, or at least a metaphorical approximation.*”²⁶⁶

Ainsi, en notre domaine, le procédé métaphorique caractérise volontiers une forme de paradigme juridique inachevé ; elle en est le fruit, la traduction. On comprend dès lors l'émergence irrémédiable d'une autre lecture jurisprudentielle de la clause²⁶⁷. Le non-préférentialisme allait s'ériger en opposition à ce binarisme condamné, et proposer de reconstruire les outils conceptuels autour des éternelles intentions originelles des fondateurs.

B. *Wallace v. Jaffree* et l'opinion dissidente du juge Rehnquist

“[...] *It is impossible to build sound constitutional doctrine upon a mistaken understanding of constitutional history, but unfortunately the Establishment Clause has been expressly freighted with Jefferson's misleading metaphor for nearly 40 years.*”²⁶⁸

²⁶⁴ Thomas Jefferson, *Second Inaugural Address*, 4 mars 1805. Site des archives.

²⁶⁵ Dreisbach voit même dans l'utilisation du « mur de séparation », sous la plume de Jefferson, une chance très relative que cette expression symbolisa la pensée du sage de Monticello ; d'où un coupable référent pour les juges de la Cour Suprême : “*There is no evidence from the written record that he ever again used the “wall” metaphor. Its absence is particularly noteworthy in documents such as his second inaugural address and letter to the Reverend Samuel Miller that, like the Danbury letter, purportedly addressed Jefferson's views on the propriety of the executive appointment of days for religious observance. In short, there is little evidence that Jefferson considered his “wall” the quintessential symbolic expression or theme of his church-state thought.*” In Charles Dreisbach, ‘*Sowing Useful Truths and Principles*’, *The Danbury Baptists, Thomas Jefferson and the ‘Wall of Separation’*, *Journal Of Church and State*, 39, 1997, p. 471.

²⁶⁶ Thomas Ross, “*Metaphor and Paradox*”, op. cit., p. 1053.

²⁶⁷ Pour une brève lecture des deux mouvements, voir Amandine Barb, *La Religion et Les Pères Fondateurs des États-Unis*, Gallimard | Le Débat 2008/4 - n° 151, p. 119.

²⁶⁸ *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38, 91, 1985.

Opinion dissidente du juge Rehnquist, décision *Wallace v. Jaffree*, 1985.

Il faut remonter à 1985 pour voir une critique accomplie de la mise en perspective du juge Black. Celle-ci apparaît sous la plume de William Rehnquist, dans une affaire portant une nouvelle fois sur la prière - silencieuse - à l'école²⁶⁹. L'opinion en question propose ainsi de revisiter l'intention originelle des fondateurs et de donner à la clause un sens et une portée bien différents de la jurisprudence *Everson*.

1. La méthode du juge Rehnquist

S'opposant aux juges Waite, Black, Jackson ou Rutledge, Rehnquist rejette l'idée d'un faisceau d'indices concernant les différentes influences théoriques lors de l'adoption de la clause. Il écarte d'emblée les thèses jeffersonniennes ; le sage de Monticello - rappelle-t-il - était en France lors des débats de 1789. Le concept de « mur de séparation » fait ainsi l'objet des critiques que nous avons abordées : paradoxe chronologique, cheminements de pensées trop vite esquissés notamment²⁷⁰.

De la même manière, un certain mimétisme juridique entre le contexte virginien et l'adoption du *Bill of Rights* est réfuté. Rehnquist se penche sur le travail de Madison, pour rappeler que son rôle en Virginie puis au Congrès fédéral diffère sensiblement. Plus précisément, c'est bien le sens de l'engagement de Madison qui ne saurait être comparé. Le Virginien n'était pas favorable à l'édiction d'une déclaration des droits ; et en tout état de cause, une hypothétique imposition de ses thèses était subordonnée au contexte d'une nécessaire ratification et donc conditionnée par une vision clairement anti-fédéraliste²⁷¹. L'idée de compromis serait en

²⁶⁹ *Wallace v. Jaffree* ; 472 U.S. 38, 91, 1985.

²⁷⁰ "Thomas Jefferson was of course in France at the time the constitutional Amendments known as the Bill of Rights were passed by Congress and ratified by the States. His letter to the Danbury Baptist Association was a short note of courtesy, written 14 years after the Amendments were passed by Congress. He would seem to any detached observer as a less than ideal source of contemporary history as to the meaning of the Religion Clauses of the First Amendment." *Ibid.*

²⁷¹ "On the basis of the record of these proceedings in the House of Representatives, James Madison was undoubtedly the most important architect among the Members of the House of the Amendments which became the Bill of Rights, but it was James Madison speaking as an advocate of sensible legislative compromise, not as an advocate of incorporating the Virginia Statute of Religious Liberty into the United States Constitution. During the ratification debate in the Virginia Convention, Madison had actually opposed the idea of any Bill of Rights. His sponsorship of the Amendments in the House was obviously not that of a zealous believer in the necessity of the Religion Clauses, but of one who felt it might do some good, could do no harm, and would satisfy those who had ratified the Constitution on the condition that Congress propose a Bill of Rights [...] Madison's subsequent remarks in urging the House to adopt his drafts of the proposed amendments were less those of a dedicated advocate to the wisdom of such measures

quelque sorte antithétique par essence avec l'idéal virginien. Ce constat, selon Rehnquist, avait été fort peu traité par ses prédécesseurs. Pour autant, il façonnerait tout le reste. Le juge propose alors une relecture des amendements déposés par Madison à la Chambre, et dont celui prévoyant la clause de non-établissement.

Il rappelle que la proposition de Madison avait alors été celle-ci, au cours des débats et devant le Congrès :

“The civil rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, or on any pretext, infringed”²⁷².

La formulation ne peut s'apparenter en aucune sorte au « mur de séparation » et à sa portée, puisque les termes de Madison insistent sur l'impossibilité d'une religion à caractère national (*“nor shall any national religion be established”²⁷³*) et se bornent d'ailleurs à cette caractérisation. Le juge Rehnquist utilise ici le fil des débats pour servir sa rhétorique à bon escient. Ainsi rappelle-t-il que lorsque Madison répondit à Huntington lors du débat sur la proposition qui venait du Comité spécial de la Chambre, il insista pour que les termes *no religion shall be established by law* soient modifiés et que l'on y insère le mot *“national”* devant celui de *“religion”*²⁷⁴.

A la vulgarisation métaphorique faisant office de précédent, Rehnquist réintroduit le devoir de contextualisation dans la recherche des intentions premières des fondateurs. Il ressort de cette méthode une critique systématique des dispositions des vieux arrêts *Reynolds* et *Everson*; aboutissant selon le juge à une « compréhension erronée de l'Histoire constitutionnelle ²⁷⁵ ». La notion d'« esprit du Premier amendement ²⁷⁶ » n'a pas grand sens car ne doit pas être simplement une théorisation de la question religieuse par les hommes d'Etat les plus influents

than those of a prudent statesman seeking the enactment of measures sought by a number of his fellow citizens which could surely do no harm and might do a great deal of good.”Ibid.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *“His original language ‘nor shall any national religion be established’ obviously does not conform to the ‘wall of separation’ between church and State idea which latter-day commentators have ascribed to him. His explanation on the floor of the meaning of his language - ‘that Congress should not establish a religion, and enforce the legal observation of it by law’ is of the same ilk. When he replied to Huntington in the debate over the proposal which came from the Select Committee of the House, he urged that the language ‘no religion shall be established by law’ should be amended by inserting the word ‘national’ in front of the word ‘religion.’”Ibid.*

²⁷⁵ *“ [...] It is impossible to build sound constitutional doctrine upon a mistaken understanding of constitutional history, but unfortunately the Establishment Clause has been expressly freighted with Jefferson's misleading metaphor for nearly 40 years.”Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

de l'époque. Bien au contraire, en partant du texte seul, le juge Rehnquist étudie les effets de la clause. De manière quelque peu contradictoire, il s'en remet pour autant à ce qu'il estime être la position madisonnienne, à travers une exégèse de ses propositions²⁷⁷. Le procédé induit la traduction d'une vision personnelle du juge. Selon lui, il en ressortirait que rien n'oblige le Gouvernement à « être strictement neutre entre la religion et l'irréligion²⁷⁸ », et que la clause ne saurait interdire au Congrès ou aux États de « poursuivre des fins profanes légitimes par des moyens non discriminatoires sectaires²⁷⁹ ». Tout comme ses prédécesseurs, le juge Rehnquist emprunte le chemin de la recherche historiographique, ce qui est caractéristique lorsqu'il étaye ce sens et cette portée de la clause. Attaché à démontrer que la simple irréligion n'a jamais été imposée aux instances étatiques, il utilise les sources qui servent son propos. Il en est ainsi d'un passage de l'ordonnance du Nord-Ouest, celle-ci ayant été réaffirmée par le Congrès en 1789 :

*Religion, morality, and knowledge, being necessary to good government and the happiness of mankind, schools and the means of education shall forever be encouraged.*²⁸⁰

Bien évidemment, le recours au texte n'est pas sans poser difficulté, eu égard à la méthode employée et revendiquée par Rehnquist. La citation provient effectivement de la même source organique (le Congrès fédéral), et le juge souhaite manifestement la rattacher à la substance des débats tenant à l'adoption de la clause. Il s'attarde moins en revanche sur le fait que cette disposition était antérieure au contexte de la rédaction d'une déclaration des droits. Le texte provenait – on le sait – d'une adoption par le Congrès fédéral du 13 juillet 1787. Nous étions bien loin des discussions portant sur la limitation d'un Gouvernement fédéral, et quelle qu'en puisse être la teneur, la méthode du juge Rehnquist nous semble là bien sélective. S'éloignant définitivement des débats du Congrès ayant trait à la clause, le juge tient par la suite à rappeler que le Congrès adressa une résolution à Washington, lui proposant d'instaurer une proclamation pour le *Thanksgiving Day* intégrant l'expression de la gratitude du peuple américain au Tout-Puissant²⁸¹. Cette demande fit l'objet d'une adresse au Congrès :

²⁷⁷ Vincent Philip Munoz, *The original Meaning...* op. cité, p. 593.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ “As its history abundantly shows, however, nothing in the Establishment Clause requires government to be strictly neutral between religion and irreligion, nor does that Clause prohibit Congress or the States from pursuing legitimate secular ends through nondiscriminatory sectarian means.” *Ibid.*

²⁸⁰ *Northwest Ordinance*, 13 juillet 1787, réaffirmée par le Congrès en 1789 et finalement signée par G. Washington le 7 août 1789. Site des archives.

²⁸¹ “Elias Boudinot proposed a resolution asking President George Washington to issue a Thanksgiving Day Proclamation. Boudinot said he could not think of letting the session pass over without offering an

*['...] recommend to the people of the United States a day of public thanksgiving and prayer, to be observed by acknowledging with grateful hearts the many and signal favors of Almighty God, especially by affording them an opportunity peaceably to establish a form of government for their safety and happiness.*²⁸²"

Rehnquist croit là réaffirmer que le Gouvernement ne serait pas tenu de neutralité entre la religion et l'irreligion. Il rappelle que cette proclamation fut par la suite poursuivie par Adams et Madison. Lorsque le juge indique que Jefferson refusa de prononcer un tel discours²⁸³, ce n'est que pour mieux établir que le Virginien avait signé un traité²⁸⁴ accordant des deniers publics en faveur de l'éducation des Indiens, laquelle était exercée par l'Église catholique. Nous voyons là apparaître toute la relativité du chemin emprunté par le juge.

2. Le problème posé par la méthode du juge Rehnquist

La référence faite par le juge à Madison, Adams et Jefferson paraît dès lors fort significative. Rehnquist - soucieux d'adapter sa mise en perspective historiographique aux faits qui lui sont soumis - reproduit un schéma qu'il s'était attaché à dénoncer. La partialité et sélectivité de sa recherche ne sont que les échos de sa prise de position idéologique, celle d'un soutien du

opportunity to all the citizens of the United States of joining with one voice, in returning to Almighty God their sincere thanks for the many blessings he had poured down upon them." Ibid.

²⁸² Ibid.

²⁸³ "Fasting and prayer are religious exercises; the enjoining them an act of discipline. Every religious society has a right to determine for itself the times for these exercises, and the objects proper for them, according to their own particular tenets; and this right can never be safer than in their own hands, where the Constitution has deposited it." Cité par Constantinos E. Scaro, *In Understanding the Constitution*, Jones and Bartlett Publishers, 2011, p.111.

²⁸⁴ "Treaty with the Kaskaskia", du 23 décembre 1803, est ainsi rédigé en son article 3 : "The annuity heretofore given by the United States to the said tribe shall be increased to one thousand dollars, which is to be paid to them either in money, merchandise, provisions or domestic animals, at the option of the said tribe: and when the said annuity or any part thereof is paid in merchandise, it is to be delivered to them either at Vincennes, Fort Massac or Kaskaskia, and the first cost of the goods in the sea-port where they may be procured is alone to be charged to the said tribe free from the cost of transportation, or any other contingent expense. Whenever the said tribe may choose to receive money, provisions or domestic animals for the whole or in part of the said annuity, the same shall be delivered at the town of Kaskaskia. The United States will also cause to be built a house suitable for the accommodation of the chief of the said tribe, and will enclose for their use a field not exceeding one hundred acres with a good and sufficient fence. And whereas, The greater part of the said tribe have been baptised and received into the Catholic church to which they are much attached, the United States will give annually for seven years one hundred dollars towards the support of a priest of that religion, who will engage to perform for the said tribe the duties of his office and also to instruct as many of their children as possible in the rudiments of literature. And the United States will further give the sum of three hundred dollars to assist the said tribe in the erection of a church. The stipulations made in this and the preceding article, together with the sum of five hundred and eighty dollars, which is now paid or assured to be paid for the said tribe for the purpose of procuring some necessary articles, and to relieve them from debts which they have heretofore contracted, is considered as a full and ample compensation for the relinquishment made to the United States in the first article." Site des archives.

Gouvernement fédéral aux religions, neutre, non-préférentialiste. La conceptualisation juridique ne s'en tient une fois de plus qu'à l'Histoire et à ce que l'on veut y déceler. De l'arrêt *Wallace v. Jaffree*, il ressort simplement une autre lecture²⁸⁵. Rehnquist s'étant attaché à démontrer l'inadaptabilité du dispositif *Everson*, il se réapproprie une perception modifiée des intentions originelles des pères fondateurs et fait de ces dernières des *rationes decidendi* :

*"There is simply no historical foundation for the proposition that the Framers intended to build the 'Wall of separation' that was constitutionalized in Everson [...] But the greatest injury of the 'Wall' notion is its mischievous diversion of judges from the actual intentions of the drafters of the Bill of Rights. The 'Crucible of litigation,' is well adapted to adjudicating factual disputes on the basis of testimony presented in court, but no amount of repetition of historical errors in judicial opinions can make the errors true. The 'Wall of separation between church and State' is a metaphor based on bad history, a metaphor which has proved useless as a guide to judging. It should be frankly and explicitly abandoned"*²⁸⁶.

La vision non-préférentialiste répond ainsi à un écueil historique et à un refus exclusivement idéologique, ceux de voir la religion (prise dans un tout cohérent) totalement exclue du fait politique. Les incertitudes tenant à l'applicabilité de la clause demeurent constamment cultivées par ces deux lectures de l'Histoire²⁸⁷, laquelle s'érige en unique référence légitimante en l'absence de principe jurisprudentiel unificateur.

²⁸⁵ Vincent Philip Munoz rappelle que le juge Rehnquist avait très certainement été grandement influencé par le travail de l'historien Robert Cord et son ouvrage : *Separation of Church and State : historical reality and current fiction*, de 1982, dont il ne cite qu'un seul extrait dans son opinion, mais reprend en large partie les thèses. In Vincent Philip Munoz, *The original Meaning...* op. cité, p. 594.

²⁸⁶ Opinion dissidente du juge Rehnquist, *Wallace v. Jaffree* ; 472 U.S. 38, 91.

²⁸⁷ Les exemples ne manquent pas, et nous n'entendons pas ici mettre en évidence avec l'ambition de l'exhaustivité l'ensemble des références et prises de vue des juges de la Cour Suprême, entretenant ce binarisme vision séparatiste / non-préférentialiste. Le juge Souter, en 1992, arguera dans la décision *Lei v. Weisman* de sa position séparatiste en invoquant le rejet par la commission paritaire du texte proposé par le Sénat. Selon lui, le refus d'adopter des termes plus étroits et donc moins extensifs suffit à démontrer de la volonté du Congrès de proscrire toute intervention en matière religieuse. Le texte de la chambre des représentants, qui traite de « religion » au sens le plus général du terme, aura finalement eu l'approbation de la commission paritaire : [...] *Though it accepted much of the Senate's work on the Bill of Rights, the House rejected the Senate's version of the Establishment Clause and called for a joint conference committee, to which the Senate agreed. The House conferees ultimately won out, persuading the Senate to accept this as the final text of the Religion Clauses: 'Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.' What is remarkable is that, unlike the earliest House drafts or the final Senate proposal, the prevailing language is not limited to laws respecting an establishment of a religion, 'a national religion,' 'one religious sect,' or specific articles of faith.* L'argument est pauvre, lorsque l'on sait que la version de Livermore qui surplombait la simple question de l'établissement avait été modifiée et entretenait l'ambiguïté. Or, plus qu'une question d'étendue de l'intervention du Congrès, c'est bien l'existence même, par essence, de l'intervention en question qui dessine la position séparatiste. Il s'agit moins de la portée de l'intrusion que de la justification juridique de cette dernière. En outre, les lectures à la lettre de la clause, divergentes, n'ont pas manqué d'entretenir un débat doctrinal nourri, qui associe curieusement une technicité dans l'approche du texte et l'ambition d'y

mettre en lumière une pensée originelle des rédacteurs. R. Cord fit ainsi valoir l'ajout de l'article indéfini « an » devant le mot « establishment » pour en déduire la position non-préférentialiste. Cet article présupposerait la simple prohibition d'un modèle marginal et caractérisé, une religion dominante, mais ne saurait proscrire un tout, un soutien aux religions de manière générale. De là, la version d'un Congrès légiférant indifféremment, tout en jouant de neutralité, serait tout à fait conforme à la volonté originelle des pères fondateurs. (*Separation of Church and State* p.p. 11-12 ; 1988) L'argument sera étudié, Laycock lui opposera volontiers le fait que la commission aurait dû, dans cette même logique, insérer l'article indéfini « a » devant le mot « religion » pour que le propos prenne sens, et non devant « establishment » (Laycock, *Nonpreferential Aid to Religion: A False Claim About Original Intent*, 27 Wm. & Mary L. Rev. 875, 1986, pp. 884-885.)

Conclusion du chapitre

Avant même le développement de notre étude, nous évoquions une tension dans l'application du Premier amendement de la Constitution américaine. Nous avons compris que celle-ci se nourrit d'une incertitude manifeste entre deux lectures différentes de la clause de non-établissement. Cette incertitude renvoie bien évidemment au contexte constituant, et plus particulièrement aux débats tenant à la rédaction de la clause. Il suffit de voir les positions ambiguës de Madison, qui chercha continuellement à concilier, précisément, ce que les intérêts en présence rendaient inconciliable. Or, il paraît décisif de constater que ces indécisions renvoient directement à la méthode interprétative du juge américain. En effet, celui-ci, dans son application du Premier amendement, s'en remet à l'Histoire pour déceler les « intentions originelles » des fondateurs de la Nation. Nous avons vu toute la relativité d'une telle approche. Celle-ci induit une lecture binaire, qui cultive la tension évoquée. Si une certaine interprétation jurisprudentielle met en place un « mur de séparation » (formule, nous le savons, reprise par les défenseurs du séparatisme), les incertitudes historiques et l'absence d'instruments conceptuels adéquats laissent entrevoir une lecture « non-préférentialiste » de la clause. L'écueil est en place, car la vision séparatiste s'en trouve pour le moins fragile.

Le droit traduira cette fragilité par une lecture jurisprudentielle bien singulière d'un certain nombre de rites et symboles fortement empreints de religiosité. Ceux-ci, expressions de

l'action du pouvoir politique, contribueront à mettre en place une véritable clause implicite d'exception²⁸⁸. Ils se trouveront en effet demeurer a priori contraires à la clause de non-établissement, tandis que leur statut constitutionnel sera reconnu et validé. De là, la manière de définir la clause et la recherche de sa portée n'en seront que plus incertaines. C'est bien toute la difficulté d'une jurisprudence séparatiste assujettie à la relativité et à une lecture partielle de l'Histoire.

²⁸⁸ Daniel O. Conkle traite d'« exception implicite », in Daniel O. Conkle, *Expression et symbolisme religieux dans la tradition constitutionnelle américaine*, In Zoller, *La conception...* op. cité, p. 170.

Chapitre 2

L'émergence d'une clause implicite d'exception

La déclaration de principe quant au sens et à la portée de la clause par le juge Hugo Black dans le dispositif *Everson* a tout naturellement donné lieu à la mise en place de critères jurisprudentiels. A partir de ces derniers, les juges peuvent apprécier la constitutionnalité de telle pratique ou de tel symbole. De là, ils amorcent la reconstruction d'une nouvelle jurisprudence après l'incorporation de la clause de non-établissement, désormais applicable aux Etats²⁸⁹. Néanmoins, nous cherchons à démontrer que la Cour a le plus grand mal à harmoniser son contrôle et à en tirer un corpus de règles unifiées. C'est que les différents domaines dans lesquels la présence de la religion fait débat offrent des perspectives bien variables. La notion même de « religion » révèle sous la plume des juges une réalité multi-conceptuelle. Ce mécanisme se traduit par le maintien de rites religieux, comme autant d'exceptions à une stricte application du Premier amendement (Section 1). Nous l'avons dit : le modèle séparatiste ne peut être vu comme absolu. L'Etat ne peut raisonnablement caractériser sa parfaite neutralité en ne « s'occupant » d'aucun culte ; et, de ce point de vue, une étude jurisprudentielle du rôle que la religion doit jouer dans la société américaine est une brèche décisive. Nous verrons ainsi que la présence historique du fait religieux dans le

²⁸⁹Voir Elisabeth Zoller, *Les grands Arrêts de la Cour Suprême des Etats-Unis...* op. cité, pp.95 et s.

fonctionnement des institutions fournit une clé d'interprétation en présupposant cette clause implicite d'exception, en marge du contrôle traditionnel des juges (Section 2). Celle-ci justifie, in fine, une constitutionnalisation de certains rites et symboles pourtant a priori contraires à la lettre du Premier amendement. Dans un souci de reconceptualisation, nous discernerons le plus petit dénominateur commun à ces pratiques, à savoir le renvoi permanent à la genèse de la Nation américaine.

Section 1. Une démarche jurisprudentielle spécifique, principes et exceptions

La difficulté pour les juges à donner un sens et une portée à la clause de non-établissement va les conduire à énoncer des critères de constitutionnalité pour pouvoir valider le soutien gouvernemental à certaines pratiques. Néanmoins, ces mêmes critères varient en fonction des domaines et des espèces. De là, différents « tests » seront au centre de la jurisprudence tenant à la clause de non-établissement. La pluralité de ces derniers démontre le caractère incertain de l'interprétation de la clause (Paragraphe 1). L'obstacle majeur à toute lecture séparatiste proviendra de la lente reconnaissance par les juges d'un véritable rôle assigné à la religion. Cette dynamique aboutira dès lors à la constitutionnalisation de pratiques qui affichent clairement un message religieux (Paragraphe 2).

Paragraphe 1. Un principe complexe : les critères de constitutionnalité

Nous savons que les arrêts *Reynolds* puis *Everson* ont permis d'établir une définition de la clause de non-établissement autour du fait historique et de la recherche de la pensée originelle des fondateurs. La subjectivité attachée à une telle démarche génère dès lors une réelle difficulté. En effet, la mise en place de critères jurisprudentiels harmonisés s'impose comme souci principal des juges, afin d'en tirer une affirmation durable du sens et de la portée de la clause. Or, la mise en place de critères au sein de la décision *Lemon v. Kurtzman* se révèle fragile. En effet, le poids de certains usages et symboles met à mal ce dispositif, et entraîne les juges à imaginer de nouveaux critères.

A. L'édiction du *Lemon test* et ses limites

L'arrêt *Lemon v. Kurtzman*²⁹⁰ est l'occasion pour les juges de mettre en place une série de critères cumulatifs afin d'apprécier la constitutionnalité d'une pratique, en vertu de la clause

²⁹⁰ *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602, 1971.

du Premier amendement. Ces derniers constituent une traduction juridique du séparatisme esquissé à travers *Everson*. Dans ce cadre, la question de l'école se trouve au centre d'une jurisprudence audacieuse. Toutefois, d'autres domaines laissent entrevoir une lecture différente de la clause. Tel est le cas lorsqu'on aborde les symboles religieux sur les propriétés publiques.

1. Le séparatisme du dispositif *Lemon v. Kurtzman*

On sait que l'arrêt de 1947 *Everson v. Board of Education* avait en son temps institué une lecture séparatiste de la clause de non-établissement. Ce faisant, elle en fixait « les justes bornes », pour reprendre l'expression du juge Hugo Black et sa tentative de définition. L'arrêt esquissait alors une position de principe bien relative, lorsque l'on connaît les divergences de prises de vues et les différentes interprétations des dispositions constitutionnelles. Le dispositif en question s'avérait être d'autant plus fragile qu'il reposait sur la prise en considération de deux principes contradictoires. D'une part, il rappelait la règle de non-financement pour soutenir les activités ou établissements religieux, « de quelque nom que l'on puisse les appeler et quelle que soit la forme qu'ils puissent adopter pour enseigner ou pratiquer une religion²⁹¹ ». D'autre part, le dispositif entérinait l'interdiction de toute discrimination en terme de législation sociale, « à cause de la foi ou de l'athéisme des individus²⁹² ». Cette interprétation de la clause – on s'en souvient – avait alors permis de valider les frais de transports scolaires, mettant en lumière la théorie du choix des parents pour leurs enfants, en prétextant notamment l'aspect universel de la loi de remboursement desdits frais. Là encore, le contexte n'était pas étranger à l'évolution et à la compréhension du droit. La balance des deux principes contradictoires devait beaucoup à une forme d'interventionnisme étatique accru, lequel menait à un financement plus développé dans des

²⁹¹ “No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever from they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa.” *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

²⁹² “On the other hand, other language of the amendment commands that New Jersey cannot hamper its citizens in the free exercise of their own religion. Consequently, it cannot exclude individual Catholics, Lutherans, Mohammedans, Baptists, Jews, Methodists, Non-believers, Presbyterians, or the members of any other faith, because of their faith, or lack of it, from receiving the benefits of public welfare legislation.” *Ibid.*

domaines désormais diversifiés. Au traditionnel enseignement²⁹³, s'étaient rajoutés les services d'aides à l'enfance, les soins médicaux ou autres mesures sociales²⁹⁴.

Néanmoins, en ce domaine, la Cour opère un spectaculaire revirement de jurisprudence. Dans un arrêt de 1971, les juges expriment une véritable déclaration de principe tenant à la clause, à son sens et à sa portée. La forme exacerbée d'activisme judiciaire que nous avons abordée conduit les juges à esquisser une approche générale des dispositions constitutionnelles, afin d'en revisiter les contours d'applicabilité. C'est ainsi que la Cour va stopper tout programme de financement des écoles confessionnelles par l'État, dans la décision *Lemon v. Kurtzman*²⁹⁵. Les juges se prononcent en l'espèce sur deux lois adoptées par les États de Pennsylvanie et du Rhode Island. La Cour examine tout d'abord le *Rhode Island Salary Supplement Act* de 1969, lequel portait sur la subvention de compléments de salaires d'enseignants d'écoles confessionnelles, en grande partie catholiques. Le *Pennsylvania's Non Public Elementary and Secondary Education Act* de 1968 permettait quant à lui la prise en charge directe du salaire des enseignants d'écoles confessionnelles, ces derniers dispensant des matières non religieuses. Les juges furent saisis par Alton Lemon, un contribuable venant de Pennsylvanie, et délivrèrent un dispositif identique pour les deux législations. La Cour met ainsi fin à un programme de financement, institué depuis *Everson* et étendu depuis à plusieurs domaines²⁹⁶. Cependant, l'arrêt dont il est question ne se contente pas de remettre en cause un principe établi et légitime depuis *Everson*, il en profite pour émettre une série de conditions cumulatives qui doivent encadrer toute participation pécuniaire ou manifestation religieuse de l'État. Pour que ce dernier respecte la neutralité imposée par la clause, il doit satisfaire trois points. Tout d'abord, son action doit avoir un objet purement séculier²⁹⁷. Puis, elle ne doit ni promouvoir, ni entraver la religion²⁹⁸. Enfin, elle ne doit pas engager l'État dans la religion de

²⁹³ Voir Isabelle Richet, *Les « guerres scolaires » américaines : les églises, la Cour suprême et la religion dans les écoles*, Belin | Revue française d'études américaines, 2003/2 - no96, p.120. ; ou Odile Sinde, *L'instruction Religieuse À L'école Publique Devant La Cour Suprême Des États-Unis, Les procès McCollum de 1948 et Zorach de 1952*, IRICE | Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin 2008/1 - N° 27, pp.105-115.

²⁹⁴ Sur cette évolution et une mise en perspective, voir Douglas Laycock, *La religion aux États-Unis : affrontements des théories et changements historiques*, In *La conception américaine de la laïcité*, sous la direction d'Elisabeth Zoller, Dalloz, 2005, pp. 35 et s.

²⁹⁵ *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602, 1971.

²⁹⁶ Voir par exemple *Board of Education v. Allen*, 392 US 236, 1968, permettant peu de temps auparavant le partage de livres et autres manuels scolaires provenant des écoles publiques et destinés à l'usage des établissements privés.

²⁹⁷ "The government's action must have a secular purpose." *Lemon v. Kurtzman*.

²⁹⁸ "The government's action must not have the primary effect of either advancing or inhibiting religion." *Ibid*.

manière excessive²⁹⁹. Une loi qui ne respecterait pas une de ces trois conditions serait ainsi inconstitutionnelle. De la sorte, la mise en place du *Lemon test* correspond à une dynamique jurisprudentielle audacieuse tendant à ôter la religion de la sphère de l'école. Il en fut ainsi pour les prières organisées au sein des écoles publiques, de même pour les récitations forcées de la Bible³⁰⁰. Les enseignements religieux – même non obligatoires – furent également jugés contraires à la clause de non-établissement, tant qu'ils n'étaient pas pourvus d'un caractère exclusivement séculier, donc neutre et objectif³⁰¹. De la même manière, la Cour a déclaré inconstitutionnelles les cérémonies religieuses organisées directement ou indirectement par l'État, et ce, même si ces dernières se bornaient à un moment de silence³⁰². La règle s'appliquait aux prières instituées lors de cérémonies de remise de diplômes, quand bien même elles avaient été proposées par les élèves eux-mêmes. En l'espèce, le caractère sectaire n'était pas aisément démontrable, puisque les prières se limitaient à leur caractère œcuménique et voyaient les représentants de divers clergés les délivrer³⁰³. Par ailleurs, les lois obligeant à un enseignement à l'école de la création divine du monde furent invalidées³⁰⁴, il en fut de même pour l'affichage des Dix Commandements dans une salle de classe³⁰⁵. Enfin, les cours d'instruction religieuse programmés pendant les heures de classe furent jugés contraires à la clause, même lorsque les enseignants étaient rémunérés à titre privé et que la présence des élèves n'était pas obligatoire³⁰⁶. Dans toutes ces espèces, l'État était jugé comme participant à des actions non séculières³⁰⁷, lesquelles avaient au contraire pour but de soutenir ou favoriser la religion, d'où la violation de l'exigence de neutralité. Le *Lemon test* est donc devenu une grille de lecture séparatiste pour les juges. Ces derniers firent preuve d'une rare

²⁹⁹ "The government's action) must not result in an excessive government entanglement with religion." *Ibid.*

³⁰⁰ *Engel v. Vitale*, 370 US 421, 1962. La prière était en l'espèce constituée de ces termes : *Almighty God, we acknowledge our dependence upon Thee, and we beg Thy blessings upon us, our parents, our teachers and our Country.*"

³⁰¹ *V. School Dist. Of Abington Township v. Schempp*, 374 US 203, 1963.

³⁰² *Wallace v. Jaffree*, 472 US 38, 1985.

³⁰³ *Lei v. Weisman*, 505 US 577, 1992.

³⁰⁴ *Epperson v. Arkansas*, 393 US 97, 1968. Voir à ce titre Hochmann Thomas, *Constitution et religion : analyse de la jurisprudence américaine relative au créationnisme*, Revue française de droit constitutionnel 4/ 2009 (n° 80), p. 765-787.

³⁰⁵ *Stone v. Graham*, 449 US 39, 1980.

³⁰⁶ *Illinois ex rel. McCollum v. Board of Education*, 333 US 203, 1948. Nous reprenons là l'excellente synthèse de D. Conkle, In Daniel Conkle, *Expression et symbolisme religieux dans la tradition constitutionnelle américaine, La conception...*op. cité, pp. 157-158.

³⁰⁷ Voir Pierre Birnbaum, *Défense De L'état « Fort » Réflexions Sur La Place Du Religieux En France Et Aux États-Unis*, Presses de Sciences Po | Revue française de sociologie 2011/3 - Vol. 52, p.571.

intransigeance, dès qu'il s'est agi de repousser la sphère religieuse hors de l'école, tant que celle-ci demeurerait de l'initiative d'une action étatique³⁰⁸.

L'écueil quant à la mise en œuvre du *Lemon test* tient à l'ambiguïté de ses concepts et à la force interprétative. La première branche du test traite de *purpose*³⁰⁹, or il va de soi que le terme pose difficulté. Il peut s'agir en l'occurrence des intentions subjectives du législateur ou du but caractérisé et objectif d'une législation. La difficulté se nourrit de l'absence de distinction entre l'accomplissement par l'État d'une action soutenant la Religion et l'utilisation par l'État d'une symbolique religieuse pour accomplir une action séculière. La seconde branche n'est pas plus claire. Ne pas « promouvoir » ni « entraver » la Religion induit une définition et une approche jurisprudentielle concordantes de ces deux termes, or les juges procèdent ici à une adaptation permanente des dispositions à l'espèce. Enfin, « ne pas imbriquer l'État de manière excessive » pose bien entendu la question de la graduation, laissée à la discrétion des juges³¹⁰. L'application de cette grille de lecture en matière de Religion à l'école va donner lieu à plusieurs arrêts que la doctrine qualifiera volontiers de grotesques, car faisant naître des situations juridiquement indéfendables³¹¹. Dans un tel contexte, un doute a surgi lorsqu'il a fallu appliquer le *Lemon test* à l'expression gouvernementale dans la sphère publique. Un second test a même vu le jour, illustrant les difficultés de mise en œuvre pratique du dispositif global.

2. L'inadéquation du *Lemon test* dans le domaine de représentations religieuses parrainées par le Gouvernement

La Cour est saisie en 1984 d'une affaire portant sur l'expression de symboles religieux sur les propriétés publiques³¹². A travers cette dernière, elle va élaborer une nouvelle grille de lecture, tenant à la constitutionnalité de ces mêmes symboles. Les dispositions du *Lemon test* se voient remises en cause, dans un tout autre domaine que la présence de la Religion à l'école.

³⁰⁸ Isabelle Richet, *Les « guerres scolaires » américaines : les églises, la Cour suprême et la religion dans les écoles...* op. cité, p.116.

³⁰⁹ But ou Action selon les traductions.

³¹⁰ Voir Michael M. Maddigan, *The establishment clause, Civil Religion and the Public Church*, California Law Review, Vol. 81, No 1, 1993, p.299.

³¹¹ Ainsi l'Etat pouvait fournir des livres (*Board of Education v. Allen*, 392 US (1968)) mais la fourniture de cartes était inconstitutionnelle (*Meek v. Pittenger*, 421 US 349 (1975)) ; le transport en bus était financé, pas les sorties scolaires (*Wolmman v. Walter*, 433 US 229, 252-255 (1985)) ; la présence de cours de rattrapage dans les écoles religieuses organisés et financés par les pouvoirs publics était interdite, mais pas si ces mêmes cours se déroulaient dans des bus à proximité de l'école (*Wolmman v. Walter*, 433 US 229, 244-248 (1985)) .

³¹² Annexe 7.

a) L'arrêt *Lynch v. Donnelly* concerne une crèche financée par la ville de Pawtucket, ville située dans le Rhode Island. Cette dernière avait été placée dans un centre commercial, et cette installation répondait à une coutume instituée depuis 1943. La présence de la scène de la nativité posait la question de la constitutionnalité de cette crèche, eu égard au Premier amendement et à la clause de non-établissement. La Cour de district avait déclaré l'événement inconstitutionnel, soutenue ensuite par la Cour d'appel du cinquième district. L'affaire fut portée devant la Cour Suprême par la ville de Pawtucket.

Dans une décision majoritaire de cinq voix contre quatre, la Cour déclare l'usage conforme à la Constitution. Toutefois, le dispositif en question se révèle être des plus ambigus. Pour motiver la décision, le juge Warren Burger – rédigeant l'opinion majoritaire – insiste sur la présence concomitante d'objets exclusivement séculiers. L'énumération est complète : un sapin de Noël, le Père Noël, une bannière sur laquelle est écrit *Season's Greetings*³¹³. La Cour va jusqu'à citer l'existence de sucres d'orge, d'un éléphant et d'un ours en peluche. La scène présente la naissance du Christ, mais l'accumulation de ces objets suffit à la rendre conforme à la Constitution. L'aspect général de la scène évoque le caractère mixte de la fête de Noël, à la fois religieuse et séculière³¹⁴. Ainsi, il serait discriminatoire de n'exhiber que les symboles religieux, et il en serait tout autant s'il s'était agi d'exhiber les symboles exclusivement séculiers. Le juge Burger tient à ce titre à rappeler l'existence de coutumes gouvernementales en lien direct avec la célébration de Noël, en prétextant de leur parfaite constitutionnalité. Il mentionne ainsi le Président du Congrès proclamant les vacances de Noël dans des termes toujours empreints de religiosité. De même, il est entendu depuis l'origine des institutions que les employés fédéraux sont laissés en congé le jour de Noël, restant pour autant rémunérés. Burger va jusqu'à ajouter que les fonds publics réservés à cet effet sont les mêmes qui assurent la rémunération des aumôniers du Sénat et de la Chambre. Pour autant, la sécularisation (et donc constitutionnalisation) de la célébration de Noël ne provient plus – dans cette rhétorique

³¹³ “The display is essentially like those to be found in hundreds of towns or cities across the Nation - often on public grounds - during the Christmas season. The Pawtucket display comprises many of the figures and decorations traditionally associated with Christmas, including, among other things, a Santa Claus house, reindeer pulling Santa's sleigh, candy-striped poles, a Christmas tree, carolers, cutout figures representing such characters as a clown, an elephant, and a teddy bear, hundreds of colored lights, a large banner that reads SEASONS GREETINGS, and the creche at issue here. All components of this display are owned by the city.” Ibid.

³¹⁴ “That holiday has not lost its theme of expressing thanks for Divine aid any more than has Christmas lost its religious significance. Executive Orders and other official announcements of Presidents and of the Congress have proclaimed both Christmas and Thanksgiving National Holidays in religious terms. And, by Acts of Congress, it has long been the practice that federal employees are released from duties on these National Holidays, while being paid from the same public revenues that provide the compensation of the Chaplains of the Senate and the House and the military services. Thus, it is clear that Government has long recognized - indeed it has subsidized - holidays with religious significance.” Ibid.

– de la présence numérique d'objets ou de symboles séculiers. Il s'agit au contraire d'une coutume visant une acceptation tacite mais non moins unanime dans la sphère publique. Pour preuve, le juge cite l'existence d'usages et de symboles des institutions américaines, parmi lesquelles figurent la mention "*One Nation Under God*" du serment d'allégeance ou la maxime "*In God We Trust*" dont la monnaie est frappée³¹⁵. Le juge en conclut que ces usages et cet héritage de la Nation ne sauraient, en tout état de cause, être frappés d'inconstitutionnalité :

*[...] It would be ironic, however, if the inclusion of a single symbol of a particular historic religious event, as part of a celebration acknowledged in the Western World for 20 centuries, and in this country by the people, by the Executive Branch, by the Congress, and the courts for 2 centuries, would so taint the city's exhibit as to render it violative of the Establishment Clause. To forbid the use of this one passive symbol - the creche - at the very time people are taking note of the season with Christmas hymns and carols in public schools and other public places, and while the Congress and legislatures open sessions with prayers by paid chaplains, would be a stilted overreaction contrary to our history and to our holdings. If the presence of the creche in this display violates the Establishment Clause, a host of other forms of taking official note of Christmas, and of our religious heritage, are equally offensive to the Constitution.*³¹⁶

b) Ainsi, si les dispositions du *Lemon test* sont évoquées par le juge Burger, il est significatif de voir que les motifs de la décision s'en éloignent volontiers. De la même manière, le juge tient à insister sur les petites sommes engagées par la ville de Pawtucket pour l'instauration de la crèche³¹⁷, ce qui est ipso facto contraire à l'esprit du *Lemon test* qui s'appuie sur des interprétations substantielles et non pas quantitatives. Nous sommes là au cœur de cette volonté permanente d'adaptation de la règle de droit, précisément pour des motifs éloignés du droit. Les dispositions du *Lemon test* – s'ils sont utilisés ici par le juge comme procédé légitimant – font l'objet d'une autre interprétation. Celle-ci demeure déterminée par des

³¹⁵ "Other examples of reference to our religious heritage are found in the statutorily prescribed national motto *In God We Trust*," which Congress and the President mandated for our currency, and in the language *One nation under God*, "as part of the Pledge of Allegiance to the American flag. That pledge is recited by many thousands of public school children - and adults - every year." *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ "The creche, which has been included in the display for 40 or more years, consists of the traditional figures, including the Infant Jesus, Mary and Joseph, angels, shepherds, kings, and animals, all ranging in height from 5" to 5'. In 1973, when the present creche was acquired, it cost the city \$1,365; it now is valued at \$200. The erection and dismantling of the creche costs the city about \$20 per year; nominal expenses are incurred in lighting the creche. No money has been expended on its maintenance for the past 10 years." *Ibid.*

considérations qui dépassent en très large part le simple cadre du droit. Comme l'écrivit Douglas Laycock, « *la Cour a dit que le gouvernement ne peut pas soutenir une religion ou l'enseignement d'une religion quelconque, mais la Cour ne poussera pas cette logique jusqu'au bout. Les résultats seraient beaucoup trop impopulaires auprès du public, ils porteraient atteinte à la légitimité de la Cour et ils ne serviraient pas la cause des minorités religieuses ainsi que celle des non-croyants [...]* La Cour n'interdira pas de célébrer la fête de Noël au niveau national.³¹⁸ » Plus que jamais, l'insuffisance paradigmatique demeure une traduction d'une conception particulière du droit, envisagée comme vectrice de toutes les influences sociales.

Il est notable de voir que le juge Burger traite ici d'une longue pratique et d'un héritage historique et en déduit la constitutionnalité de la présence de la crèche dont il fut question. Pour autant, les dispositions de *Lemon test* qui sont invoquées par les juges avaient parallèlement – on le sait – mis fin à tout soutien de la Religion par l'État dans la sphère de l'école. Or il va de soi qu'en cet autre domaine l'argument serait plus que contre-productif. La pratique de la prière est une constante de l'évolution sociale américaine. Les écoles publiques n'existaient alors pas à proprement parler lors de la formation de l'État, et apparurent au Massachusetts en 1826³¹⁹. Surtout, le développement de la vertu en période fondatrice – voulu par les pères de la Nation – répondait à un « catéchisme nationaliste³²⁰ » en très large part colporté au sein des écoles. Cet usage est historiquement indissociable d'une volonté de pérenniser le régime politique et d'éveiller le sentiment national. De plus, une individualisation des impôts servait à financer des programmes d'éducation religieuse, et ce, même après l'édiction du Premier amendement, ce dernier n'étant pas applicable aux États.

Devant l'inadaptabilité patente du *Lemon test* aux faits de l'espèce, la juge O'Connor va formuler d'autres critères de constitutionnalité via le même dispositif, dans une opinion individuelle. Nous verrons que les modalités de ces derniers semblent plus souples que le *Lemon test*, en ce qui concerne la symbolique religieuse dans le domaine public.

³¹⁸Douglas Laycock, *La religion....* op. cité, p.59.

³¹⁹Voir Charles L. Glenn, *The History and Future of private Education in the United States, Catholic Education*, Vol. 1, No 4, 1998.

³²⁰L'expression est ici empruntée à Elise Marienstras, *Nous...*op. cité.

B. L'*endorsement test* : une volonté de faire entrer dans le droit les usages et symboles

Le séparatisme des dispositions du *Lemon test* s'accommode difficilement de la tradition vue comme sécularisante. Son apparente inadaptabilité entraîne les juges à imaginer d'autres modalités de contrôle et à procéder à une autre application de la clause de non-établissement. Le test de l'approbation ou *endorsement test* modifie les critères jusqu'alors établis.

1. La mise en forme de l'*endorsement test*

L'inadaptabilité manifeste des dispositions du *Lemon test* à traiter de certaines représentations et symboles dans la sphère publique va susciter la mise en place d'une autre conception jurisprudentielle, et cultiver cette logique du double-standards. Dans une opinion convergente mais individuelle, la juge Sandra O'Connor profite des ambiguïtés de la Cour pour élaborer son propre test, repris depuis par une partie des juges de la Cour Suprême. L'*endorsement test*³²¹ naît de la sorte, et semble particulièrement approprié aux usages, pratiques et symboles religieux dans le domaine public³²². Or, son emploi n'est ici pas commun. Les juges avalisent tout autant qu'ils officialisent le recours à différentes mesures d'applicabilité substantielle de la clause³²³. Il ne s'agit plus là de simples divergences d'interprétations et de lectures.³²⁴ Selon le test de la juge O'Connor, le Gouvernement viole le Premier amendement et la clause de non-établissement s'il tend à envoyer un message qui approuve ou désapprouve la religion. Une telle perception est ici caractérisée in abstracto : il s'agit de savoir si un « observateur raisonnable » ou un « observateur attentif », informé raisonnablement des faits de l'espèce, serait ou non à même de déceler ce message d'approbation ou de désapprobation. L'État ne peut – par son action – transmettre un message qui distinguerait les "*insiders*" des "*outsiders*",

³²¹ *Endorsement* que l'on traduit ici par « adhésion » ou « approbation ». Le second terme, moins inclusif, nous paraît plus approprié à la logique et aux écrits de la juge O'Connor.

³²² Voir Jesse H. Choper, *The Endorsement test : Its status and desirability*, Berkeley Law Faculty Scholarship, 18 JL and pol. 499, 2002.

³²³ L'*endorsement test* sera utilisé dans le dispositif de l'arrêt *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*, 492 US 573, 1989.

³²⁴ Nous réfutons ici une vision d'une partie de la doctrine, laquelle voit l'*endorsement test* comme précisant simplement les dispositions du *Lemon test* (voir à ce titre Daniel Conkle, *Toward a General Theory of the Establishment Clause*, Northwestern University, School of Law, Vol. 82, No 4, pp. 1114-1194). Nous considérons l'*endorsement test* comme pouvant être utilisé de manière exclusive, tout autant qu'intégré aux dispositifs des décisions. De la sorte, l'*endorsement test* modifie de manière substantielle les modalités de contrôle selon le *Lemon test*. Nous y voyons là encore un écho à une inadaptabilité manifeste du *Lemon test* en ce qui concerne certains usages et symboles religieux impliquant l'action gouvernementale.

ces derniers percevant un sentiment d'exclusion en raison d'une autre orientation spirituelle les concernant³²⁵.

En l'espèce, la présence de la crèche et les symboles de Noël embrasseraient toutes les religions, ce qui ôte toute inconstitutionnalité en vertu de *l'endorsement test*. La notion d' "outsider" n'aurait ici pas de sens, puisque, d'une part, la sécularisation de la célébration et d'autre part sa longue pratique historique suffisent à viser toutes les religions. Cet aspect peut sembler gênant puisqu'il fait fi de la simple irrégion. Celle-ci ne peut vraisemblablement trouver sa place dans cette rhétorique. Le phénomène est d'ailleurs rappelé par les juges, ce qui ne le rend pas pour autant contraire à la clause :

*Of course the creche is identified with one religious faith but no more so than the examples we have set out from prior cases in which we found no conflict with the Establishment Clause [...].*³²⁶

Les modalités de l'*endorsement test* vont bientôt servir de précédent, et être directement intégrées aux motifs de la Cour, via la décision *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*.

2. L'intégration de l'*endorsement test* au dispositif de la Cour

Les modalités de contrôle mises en place selon l'*endorsement test* sont utilisées et intégrées au dispositif d'une décision, quelques années plus tard, avec l'arrêt *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*³²⁷. Il est d'ailleurs à remarquer que les faits de l'espèce rappellent la décision *Lynch v. Donnelly*, puisqu'il s'agit de la présence d'une crèche dans un tribunal de comté, celle-ci étant surmontée d'une bannière où il est écrit : « *Gloria in Excelsis Deo* ». La

³²⁵ "The Establishment Clause prohibits government from making adherence to a religion relevant in any way to a person's standing in the political community. Government can run afoul of that prohibition in two principal ways. One is excessive entanglement with religious institutions, which may interfere with the independence of the institutions, give the institutions access to government or governmental powers not fully shared by nonadherents of the religion, and foster the creation of political constituencies defined along religious lines. E. g., *Larkin v. Grendel's Den, Inc.* (1982). The second and more direct infringement is government endorsement or disapproval of religion. Endorsement sends a message to nonadherents that they are outsiders, not full members of the political community, and an accompanying message to adherents that they are insiders, favored members of the political community. Disapproval sends the opposite message.

Our prior cases have used the three-part test articulated in *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602, 612-613 (1971), as a guide to detecting these two forms of unconstitutional government action. It has never been entirely clear, however, how the three parts of the test relate to the principles enshrined in the Establishment Clause. Focusing on institutional entanglement and on endorsement or disapproval of religion clarifies the *Lemon* test as an analytical device." *Lynch V. Donnelly*.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*, 492 US 573, 1989.

décision voit ainsi la Cour invalider cet usage avec une majorité de cinq juges contre quatre. Ceux-ci invoquent alors l'*endorsement test*³²⁸ pour rendre leur avis. Ce dernier sert désormais de cadre pour « l'utilisation par le Gouvernement de symboles religieux » pour le juge Blackmun : "[...] *sound analytical framework for evaluating governmental use of religious symbols*³²⁹". Le juge avalise plus loin le recours au test de sa consœur O'Connor : "[...] *when evaluating the effect of government conduct under the Establishment Clause, we must ascertain whether the challenged governmental action is sufficiently likely to be perceived by adherents of the controlling denominations as an endorsement, and by the nonadherents as a disapproval, of their individual religious choices.*³³⁰" Cependant, le même jour, la Cour validait la présence d'un menora se situant sur le domaine public de Pittsburgh, invoquant une fois de plus l'existence concomitante d'objets séculiers autour de ce symbole de la célébration juive de Hanoukka³³¹. Or - comme à travers le *dispositif Lynch v. Donnelly* - cette précision n'est pas sans dessein. Les juges insistent ainsi à l'envi sur l'aspect dualiste, religieux comme séculier, de cette fête³³². Sur le plan persuasif, cet aspect paraît certainement moins évident

³²⁸ "Although, in refining the definition of governmental action that unconstitutionally advances religion, the Court's subsequent decisions have variously spoken in terms of endorsement, favoritism, preference, or promotion, the essential principle remains the same: The Clause, at the very least, prohibits government from appearing to take a position on questions of religious belief or from making adherence to a religion relevant in any way to a person's standing in the political community."

When viewed in its overall context, the creche display violates the Establishment Clause. The creche angel's words endorse a patently Christian message: Glory to God for the birth of Jesus Christ. Moreover, in contrast to Lynch, nothing in the creche's setting detracts from that message. Although the government may acknowledge Christmas as a cultural phenomenon, it may not observe it as a Christian holy day by suggesting that people praise God for the birth of Jesus." *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*, 492 US 573, 1989.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid.

³³¹ "Moreover, the menorah here stands next to a Christmas tree and a sign saluting liberty. While no challenge has been made here to the display of the tree and the sign, their presence is obviously relevant in determining the effect of the menorah's display. The necessary result of placing a menorah next to a Christmas tree is to create an overall holiday setting that represents both Christmas and Chanukah - two holidays, not one. Ibid.

³³² "Lighting the menorah is the primary tradition associated with Chanukah, but the holiday is marked by other traditions as well. One custom among some Jews is to give children Chanukah gelt, or money. Another is for the children to gamble their gelt using a dreidel, a top with four sides. Each of the four sides contains a Hebrew letter; together the four letters abbreviate a phrase that refers to the Chanukah miracle.

Chanukah, like Christmas, is a cultural event as well as a religious holiday. Indeed, the Chanukah story always has had a political or national, as well as a religious, dimension: it tells of national heroism in addition to divine intervention. Also, Chanukah, like Christmas, is a winter holiday; according to some historians, it was associated in ancient times with the winter solstice. Just as some Americans celebrate Christmas without regard to its religious significance, some nonreligious American Jews celebrate Chanukah as an expression of ethnic identity, and as a cultural or national event, rather than as a specifically religious event.

que pour Noël ; et ce d'autant plus que l'héritage chrétien de la Nation était volontiers mis en avant pour arguer de la lente sécularisation. Cela est d'autant plus vrai que le précédent *Lynch v. Donnelly* traitait d'une référence à une vision historique de la pratique qui viserait in fine toutes les religions. L'argument est ici loin d'emporter satisfaction.

Nous voyons ainsi que le domaine de l'expression religieuse dans le domaine public associant le Gouvernement révèle une volonté permanente de compromission. Celle-ci naît de considérations non juridiques qui donnent l'aspect de la confusion à d'apparentes subtilités tenant aux lectures jurisprudentielles. La sensible question de la représentation des Dix Commandements demeure très significative. En 1980, la Cour déclare inconstitutionnelle une loi du Kentucky qui imposait son affichage systématique dans les écoles publiques (*Stone v. Graham*, 449 US 39, 1980). En 2002, le juge Roy Moore fut destitué pour avoir refusé de faire enlever une statue de son tribunal, laquelle portait les inscriptions de la Table de Moïse³³³.

Cette dernière représentation allait être l'occasion pour la Cour de rendre une subtile jurisprudence. La constitutionnalisation du Décalogue annonce la notion de Religion activiste, qui façonnera en large part le travail du juge.

Paragraphe 2. L'exception : un statut spécifique pour la religion

Les jurisprudences *Mc Creary County v. ACLU* et *Van Orden v. Perry* sont l'occasion pour la Cour Suprême d'amorcer une conceptualisation singulière de la notion de religion. Dans une toute autre acception que celle développée via *Everson* puis *Lemon v. Kurtzman* (c'est-à-dire dans des domaines tenant à l'école), le message religieux est étudié pour son rôle dans l'Histoire de la Nation. Les juges en déduisent sa constitutionnalisation, et ce, en dépit des tests élaborés.

The cultural significance of Chanukah varies with the setting in which the holiday is celebrated. In contemporary Israel, the nationalist and military aspects of the Chanukah story receive special emphasis. In this country, the tradition of giving Chanukah gelt has taken on greater importance because of the temporal proximity of Chanukah to Christmas. Indeed, some have suggested that the proximity of Christmas accounts for the social prominence of Chanukah in this country. Whatever the reason, Chanukah is observed by American Jews to an extent greater than its religious importance would indicate: in the hierarchy of Jewish holidays, Chanukah ranks fairly low in religious significance. This socially heightened status of Chanukah reflects its cultural or secular dimension. "Ibid.

³³³ *Glassroth v. Moore*, 229 F. Supp. 2nd 1290, 2002.

A. La décision d'inconstitutionnalité *Mc Creary County v. ACLU*

La Cour – jugeant la présence du Décalogue dans deux tribunaux du Kentucky – va rendre la représentation inconstitutionnelle en vertu de la première branche du *Lemon test*. Tout au contraire, le juge Antonin Scalia propose un abandon dudit test, et considère la présence constitutionnelle, en raison de la défense des valeurs portées par une telle représentation.

1. Le Décalogue jugé objet sectaire

Trois années après la jurisprudence *Glassroth v. Moore*, la Cour allait rendre le même jour deux arrêts en apparente contradiction et portant sur la présence des Tables de Moïse en domaine public. La décision *Mc Creary County v. ACLU*³³⁴ conduit les juges à invalider cette représentation. Celle-ci se trouvait sur les murs de deux Cours de justice du Kentucky et était également entourée de symboles a priori non-religieux : certains documents historiques dont un extrait de la Déclaration d'Indépendance. Un autre élément entourant les Dix Commandements s'avère révélateur. Il s'agissait en l'espèce d'un texte gravé s'intitulant "*The Foundations of American Law and Government Display*". Celui-ci expliquait en quoi les Lois Divines apportées par Moïse avaient grandement contribué à influencer la formation du droit de l'État américain tout entier. Nous voyons là apparaître très nettement la stratégie et la rhétorique désormais adoptées par les défenseurs d'une telle représentation, sur la base des précédents *Lynch v. Donnelly* et *Allegheny County v. ACLU*. La représentation des Dix Commandements appartiendrait à une tradition née directement d'un héritage judéo-chrétien, emportant ce dualisme entre symbolique religieuse et séculière tout au même moment. Évidemment, cette vision traduit une conception vulgarisée et profondément simplificatrice de l'Histoire du droit, mais la brèche était ouverte. La Cour d'Appel du 6ème circuit avait déjà déclaré l'usage inconstitutionnel. Contestant cette décision devant la Cour Suprême, l'avocat Mathew Staver remettait en cause les dispositions du *Lemon test* dans son ensemble³³⁵ et invoquait le recours à la tradition sécularisée. Toutefois, à cinq voix contre quatre, la Cour ne

³³⁴ *Mc Creary County v. ACLU*, 545 U.S. 844, 2005.

³³⁵ "The brief also urges the Court to abandon the *Lemon test* since it has caused confusion and suggests that the Court create a new test for governmental acknowledgments of religion, such as the Ten Commandments, Nativity scenes, the Pledge, the National Motto, and every other such acknowledgment of religion." *Liberty Counsel Files Brief With The United States Supreme Court In Kentucky Ten Commandments Case*, 8 décembre 2004.

suit pas ce raisonnement³³⁶. Elle se fonde sur le précédent *Stone v. Graham* de 1980³³⁷ et refuse de prendre en considération une inflexion certaine de sa récente jurisprudence en ce domaine³³⁸. Examinant la première branche du *Lemon test* ("The government's action must have a secular purpose") à la lumière des dispositions de l'*endorsement test*, la Cour réfute le caractère séculier de cette inscription des Dix Commandements. Autrement dit - et pour reprendre les termes des tests - l'objet de cette inscription n'est pas considéré comme purement séculier, car un observateur raisonnable pourra y déceler la transmission d'un message d'approbation de la Religion. Les juges se fondent notamment sur le caractère de la scène prise dans son intégralité. Ils rappellent que les différents textes accompagnant la Table

³³⁶ "Despite the intuitive importance of official purpose to the realization of Establishment Clause values, the Counties ask us to abandon Lemon's purpose test, or at least to truncate any enquiry into purpose here. Their first argument is that the very consideration of purpose is deceptive: according to them, true purpose is unknowable, and its search merely an excuse for courts to act selectively and unpredictably in picking out evidence of subjective intent. The assertions are as seismic as they are unconvincing. [...]"

But scrutinizing purpose does make practical sense, as in Establishment Clause analysis, where an understanding of official objective emerges from readily discoverable fact, without any judicial psychoanalysis of a drafter's heart of hearts. *Wallace v. Jaffree*, supra, at 74 (O'Connor, J., concurring in judgment). The eyes that look to purpose belong to an "objective observer," "one who takes account of the traditional external signs that show up in the "text, legislative history, and implementation of the statute," "or comparable official act. *Santa Fe Independent School Dist. v. Doe*, supra, at 308 (quoting *Wallace v. Jaffree*, 472 U. S., at 73) (O'Connor, J., concurring in judgment)); see also *Edwards v. Aguillard*, 482 U. S. 578, 594-595 (1987) (enquiry looks to plain meaning of the statute's words, enlightened by their context and the contemporaneous legislative history [and] the historical context of the statute, ... and the specific sequence of events leading to [its] passage). There is, then, nothing hinting at an unpredictable or disingenuous exercise when a court enquires into purpose after a claim is raised under the Establishment Clause." *McCreary County v. ACLU*, 545 US 844, 2005.

³³⁷ "Twenty-five years ago in a case prompted by posting the Ten Commandments in Kentucky's public schools, this Court recognized that the Commandments are undeniably a sacred text in the Jewish and Christian faiths and held that their display in public classrooms violated the First Amendment's bar against establishment of religion. *Stone* found a predominantly religious purpose in the government's posting of the Commandments, given their prominence as "an instrument of religion. The Counties ask for a different approach here by arguing that official purpose is unknowable and the search for it inherently vain. In the alternative, the Counties would avoid the District Court's conclusion by having us limit the scope of the purpose enquiry so severely that any trivial rationalization would suffice, under a standard oblivious to the history of religious government action like the progression of exhibits in this case." *Ibid.*

³³⁸ "As we said, the Court often does accept governmental statements of purpose, in keeping with the respect owed in the first instance to such official claims. But in those unusual cases where the claim was an apparent sham, or the secular purpose secondary, the unsurprising results have been findings of no adequate secular object, as against a predominantly religious one. [...]"

The Counties' second proffered limitation can be dispatched quickly. They argue that purpose in a case like this one should be inferred, if at all, only from the latest news about the last in a series of governmental actions, however close they may all be in time and subject. But the world is not made brand new every morning, and the Counties are simply asking us to ignore perfectly probative evidence; they want an absentminded objective observer, not one presumed to be familiar with the history of the government's actions and competent to learn what history has to show." *Ibid.*

de Moïse insistent tous sur un aspect religieux, et en déduisent que « les Comtés ont affiché les Commandements précisément en raison de leur contenu sectaire³³⁹ ».

La singularité du raisonnement du juge Scalia doit être étudiée, à travers son opinion rédigée.

2. L'opinion dissidente du juge Scalia ou la Religion mise en perspective historique

Rédigeant l'opinion dissidente, le juge Antonin Scalia « *demande à la Cour de rompre avec le vieux Lemon test*³⁴⁰ ». Il voit dans le dispositif une profonde hostilité envers la Religion et une méconnaissance des valeurs que celle-ci promeut :

“Those responsible for the adoption of the religion Clauses would surely regard it as a bitter irony that the religious values they designed those Clauses to protect have now become so distasteful to this Court that if they constitute anything more than a subordinate motive for governmental action they will invalidate it”³⁴¹

La défense de ces valeurs conduit le juge Scalia à rappeler le recours systématique à l'existence d'une Transcendance appelée à présider aux destinées de l'Amérique. Il se réfère à cette fin à une longue historiographie qui l'entraîne à citer les prières par lesquelles les sessions de la Cour Suprême commencent depuis John Marshall ; les invocations qui inaugurent l'ouverture des sessions législatives ; la paie d'un chapelain officiant au Sénat et à la Chambre des Représentants depuis la période fondatrice ; l'instauration à la demande du Congrès d'un jour national de prières se référant « aux faveurs du Tout-Puissant » ; les discours présidentiels inauguraux de Thomas Jefferson et James Madison³⁴². De plus, il affirme que cette dynamique fut traduite par un certain nombre de rites et symboles,

³³⁹ *“The display's unstinting focus was on religious passages, showing that the Counties were posting the Commandments precisely because of their sectarian content. That demonstration of the government's objective was enhanced by serial religious references and the accompanying resolution's claim about the embodiment of ethics in Christ. Together, the display and resolution presented an indisputable, and undisputed, showing of an impermissible purpose.” Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.* Opinion dissidente du juge Antonin Scalia.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *“Thomas Jefferson concluded his second inaugural address by inviting his audience to pray:*

‘I shall need, too, the favor of that Being in whose hands we are, who led our fathers, as Israel of old, from their native land and planted them in a country flowing with all the necessities and comforts of life; who has covered our infancy with His providence and our riper years with His wisdom and power and to whose goodness I ask you to join in supplications with me that He will so enlighten the minds of your servants, guide their councils, and prosper their measures that whatsoever they do shall result in your good, and shall secure to you the peace, friendship, and approbation of all nations.’ Inaugural Addresses of the Presidents of the United States.’

James Madison, in his first inaugural address, likewise placed his confidence ‘in the guardianship and guidance of that Almighty Being whose power regulates the destiny of nations, whose blessings have been so conspicuously dispensed to this rising Republic, and to whom we are bound to address our devout gratitude for the past, as well as our fervent supplications and best hopes for the future.’”

jusqu'alors considérés comme constitutionnels ; entre autres, le slogan qui frappe les pièces de monnaie "*In God We Trust*" ainsi que la référence divine du serment d'allégeance. Enfin, il cite comme aphorisme les propos du juge Douglas, tirés de la décision *Zorach v. Clauston* :

*"We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being"*³⁴³.

Ainsi le juge Scalia ne s'en tient pas à la simple représentation de la Table et à la neutralité de l'Etat imposée en vertu du Premier amendement. Plus précisément, il s'en remet au rôle d'une telle représentation dans une mise en perspective historique, politique et sociale. Il tient pour acquis la présence d'une forme de religiosité inhérente aux institutions. Ce faisant, il voit dans la présence du Décalogue le nécessaire rappel de valeurs singulières partagées par la Nation³⁴⁴. Or, ces dernières, si elles ne s'émancipent aucunement du religieux, se fondent dans un moralisme indispensable à la création nationale et étatique :

*"Those who wrote the Constitution believed that morality was essential to the well-being of society and that encouragement of religion was the best way to foster morality. The fact that the Founding Fathers believed devotedly that there was a God and that the unalienable rights of man were rooted in Him is clearly evidenced in their writings, from the Mayflower Compact to the Constitution itself."*³⁴⁵

Le juge introduit là un discours de vertu, qui doit être associé à l'entreprise des fondateurs, et ce, « depuis le Pacte du Mayflower ». Les pères de la Nation auraient conduit leur action autour du regard divin. Scalia se réfère ici à une vision naturaliste de la formation institutionnelle : ne pas reconnaître l'existence de la divinité reviendrait à nier que les droits « inaliénables » - et les organes politiques voués à garantir ces derniers - proviennent d'une main supérieure. C'est tout le sens que Scalia veut donner à la phrase de son prédécesseur Douglas. Le droit se doit alors de traduire, incidemment, ce singulier phénomène. Pour Scalia, la Cour agit donc avec dogmatisme, car elle élude, d'une part, des éléments de langages qui remontent aux premiers pères pèlerins et qui caractérisent également les pères fondateurs, d'autre part, car elle nie toute formation nationale autour de l'action divine. Le juge est pour le moins explicite :

"How can the Court possibly assert that 'the First Amendment mandates governmental neutrality between ... religion and nonreligion,' and that '[m]anifesting a purpose to favor adherence to religion generally' is unconstitutional? Who says so? Surely not the words of the

³⁴³ Opinion du juge William Douglas, in *Zorach v. Clauston*, 343 US 306, 1952.

³⁴⁴ Voir Thomas B. Colby, *A constitutional hierarchy of religions ? Justice Scalia, The Ten Commandments, and the future of the Establishment Clause*, Northwestern University School of Law, Vol. 100, No 3, 2006, p.1102.

³⁴⁵ *Ibid.*

*Constitution. Surely not the history and traditions that reflect our society's constant understanding of those words. [...] Nothing stands behind the Court's assertion that governmental affirmation of the society's belief in God is unconstitutional except the Court's own say-so, citing as support only the unsubstantiated say-so of earlier Courts going back no farther than the mid-20th century.*³⁴⁶

De là, cette dynamique de légitimation et ce critère unique de constitutionnalisation se substitueraient à une simple lecture de la clause de non-établissement et au contrôle habituel du juge.

Or – on le sait – la Cour rendait le même jour une décision portant sur la représentation de la Table de Moïse érigée sur un terrain proche du Congrès texan. On remarque alors d'emblée que la présente argumentation du juge Scalia, au sein de la décision *Mc Creary County v. ACLU*, est reprise en large part au sein – cette fois – de l'opinion majoritaire. Les juges y voient ainsi un usage constitutionnel.

B. La décision de constitutionnalité *Van Orden v. Perry*

Il est notable de voir ici que les critères habituels de la clause sont tout simplement abandonnés. La décision majoritaire - validant la présence du Décalogue - se fonde en très large part sur le rôle particulier joué par une telle représentation dans l'Histoire de la Nation. L'opinion individuelle du juge Stephen Breyer doit également être étudiée. Celle-ci met en perspective la notion de Religion activiste et les raisons de sa constitutionnalisation.

1. La décision majoritaire ou le rejet des tests traditionnels

Ainsi, la Cour rendait le même jour une décision concernant la présence d'un monument représentant également les Dix Commandements, mais cette fois sur une pelouse devant le Capitole, non loin de la Cour Suprême du Texas à Austin³⁴⁷. Le terrain, immense, était composé de dix-sept monuments représentant le peuple texan, ses idéaux et les événements qui ont forgé l'identité texane. La stèle avait été donnée à l'Etat en 1961 par une organisation civile, "*The Fraternal Order of Eagles*". Saisie de la question de sa constitutionnalité, la Cour va valider cette présence à cinq voix contre quatre. La présence de toute une symbolique de la Nation gravée sur cette même stèle et concomitante aux Dix Commandements est citée par les juges. On y trouve d'abord un aigle saisissant le drapeau américain. Puis, un œil à l'intérieur

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Van Orden v. Perry*, 545 US 677, 2005.

d'une pyramide, symbole providentialiste de l'omniscience du regard de Dieu sur l'humanité. Les juges se fondent sur le précédent *Lynch v. Donnelly*, en mettant en exergue le caractère à la fois religieux et séculier de l'usage. Toutefois, la rhétorique change sensiblement. En effet, cette sécularisation n'est plus le fruit d'une énumération d'objets et symboles vus comme séculiers et concomitants à la représentation, elle est établie, au contraire, à travers le simple recours à l'Histoire. Le référent de la Tradition sécularisée s'est mué en rôle de la Religion dans la formation de l'État et la naissance de la Nation. Ainsi, les juges concèdent volontiers que les Dix Commandements ont intrinsèquement une signification religieuse. Néanmoins, ils lient cette dernière avec « le rôle de la Religion dans l'Histoire de cette Nation et donc la permissibilité d'une certaine expression du Gouvernement au regard de cette Histoire.³⁴⁸ » Ce simple phénomène suffirait à caractériser une « hostilité envers la Religion³⁴⁹ » et à motiver une décision de constitutionnalité. En somme, le Gouvernement ne peut selon l'*endorment test* « envoyer un message qui approuve la Religion », mais cependant, il en est tout autrement si ce même message promeut le rôle de la Religion dans une perspective historique. Les juges posent ce constat dans leur opinion majoritaire, de la plume de William Rehnquist:

“From at least 1789, there has been an unbroken history of official acknowledgment by all three branches of government of religion's role in American life. Texas' display of the Commandments on government property is typical of such acknowledgments.

[...] Representations of the Commandments appear throughout this Court and its grounds, as well as the Nation's Capital. Moreover, the Court's opinions, like its building, have recognized the role the Decalogue plays in America's heritage. While the Commandments are religious, they have an undeniable historical meaning.³⁵⁰”

Cette lecture demeure bien entendu indissociable de la recherche historiographique, ce que le *Lemon test* puis l'*endorment test* avaient précisément pour but de limiter, en imposant un principe unifié. C'est ainsi que les juges Rehnquist, Scalia, Kennedy et Thomas, dans leur opinion majoritaire, expriment leur refus d'en appliquer les dispositions. Pour la première fois, les dispositions des tests ne sont pas utilisées dans la sphère tenant à la représentation d'une symbolique religieuse dans le domaine public :

"Whatever may be the fate of the Lemon test in the larger scheme of Establishment Clause jurisprudence, we think it not useful in dealing with the sort of passive monument that Texas

³⁴⁸*Ibid.*

³⁴⁹*Ibid.*

³⁵⁰*Ibid.*

*has erected on its Capitol grounds. Instead, our analysis is driven both by the nature of the monument and by our Nation's history.*³⁵¹"

Il n'est pas anodin que cette modification jurisprudentielle concerne les Dix Commandements. Loin de s'ériger en source directe du droit occidental comme les pétitionnaires de la décision *Mc Creary County v. ACLU* l'invoquaient, cette référence biblique est permanente dans le contexte constituant. La Constitution américaine est même perçue comme un second Décalogue, fondant la Nation américaine comme la table de Moïse engendrant la Nation juive. Une analogie certaine entre Moïse, Josué et les pères de l'Amérique fut également cultivée, ces derniers s'imposant comme des intermédiaires entre l'ici-bas et l'au-delà. Voilà bien la profonde signification de « ce rôle que joua le décalogue dans l'héritage américain³⁵² ».

L'opinion individuelle du juge Stephen Breyer doit ici être étudiée. Le rôle particulier assigné au fait religieux emporte constitutionnalisation de l'usage. Tel le juge Scalia dans la décision du même jour (*Mc Creary County v. ACLU*), il met en exergue le caractère vertueux de la sémiologie religieuse en l'espèce. Plus que jamais, la notion de Religion revêt une réalité pluridimensionnelle, qui offre différentes lectures du Premier amendement et modifie en profondeur le travail du juge.

2. L'opinion individuelle du juge Stephen Breyer

Le juge Stephen Breyer s'était joint à l'opinion majoritaire de l'arrêt *Mc Creary County v. ACLU*, laquelle – on s'en souvient – invalidait la présence du Décalogue dans deux tribunaux de Comté à cinq voix contre quatre. Or le juge est le seul à avoir rendu une opinion opposée le même jour, déclarant la représentation de la Table devant le Capitole du Texas constitutionnelle. Le juge a par ailleurs tenu à exprimer ce choix dans une opinion individuelle. A travers cette dernière, il expose la difficulté inhérente aux deux affaires, ce qui l'entraîne à mettre leurs relatives similitudes en perspective. Selon lui, la présence d'un « message religieux³⁵³ » est irréfragable. Cependant, celui-ci doit être examiné à la lumière d'un contexte particulier ; et l'on peut là lire entre les lignes : suite à cette lecture particulière

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Van Orden v. Perry*, 545 US 677, 2005, Opinion individuelle du juge Stephen Breyer.

de la « religion³⁵⁴ », la substance de ce message pourra être altérée, et sa constitutionnalité validée. Breyer introduit le raisonnement :

“The case before us is a borderline case. It concerns a large granite monument bearing the text of the Ten Commandments located on the grounds of the Texas State Capitol. On the one hand, the Commandments’ text undeniably has a religious message, invoking, indeed emphasizing, the Deity. On the other hand, focusing on the text of the Commandments alone cannot conclusively resolve this case. Rather, to determine the message that the text here conveys, we must examine how the text is used. And that inquiry requires us to consider the context of the display”³⁵⁵

A l'instar de l'opinion majoritaire, Breyer met en exergue le sens du message envoyé par la présence du Décalogue. Celui-ci se sécularise de par son historicisation :

“ In certain contexts, a display of the tablets of the Ten Commandments can convey not simply a religious message but also a secular moral message (about proper standards of social conduct). And in certain contexts, a display of the tablets can also convey a historical message (about a historic relation between those standards and the law)--a fact that helps to explain the display of those tablets in dozens of courthouses throughout the Nation, including the Supreme Court of the United States [...].”³⁵⁶

La méthode empruntée par le juge se démarque par sa singularité, lorsque l'on connaît la jurisprudence rendue par la Cour et tenant à la clause de non-établissement. La notion de tests et de critères subséquents est abandonnée. Breyer y substitue un faisceau d'indices. Le juge revisite le rôle joué par le Décalogue et le sens de sa représentation. Il s'attache bien entendu à ôter tout caractère sectaire au texte, en rappelant que l'organisation "*The Fraternal Order of Eagles*" avait préalablement composé un comité pour discuter de la donation à l'État du Texas. Or ce dernier se composait de membres issus de diverses religions, et donc de rapports à la foi divergents³⁵⁷. De plus, la présence pendant plus de quarante ans de la Table non loin des institutions de l'Etat induit l'envoi d'un message « dont le caractère non-religieux prédomine³⁵⁸ ». Le juge sait que ce fragile balancement n'est pas des plus convaincants. A

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *“The Eagles’ consulted with a committee composed of members of several faiths in order to find a nonsectarian text — an act which underscores the group’s ethics-based motives.” Ibid.*

³⁵⁸ *“Here the tablets have been used as part of a display that communicates not simply a religious message, but a secular message as well. The circumstances surrounding the display’s placement on the capitol grounds and its physical setting suggest that the State itself intended the latter, nonreligious aspects of the tablets’ message to predominate.” Ibid.*

l'instar de ses confrères, il s'attache alors à démontrer, en substance, que le rôle joué par un tel message religieux emporte sécularisation et donc constitutionnalisation, sans jamais nier la portée intrinsèquement religieuse de ce même message. Breyer rappelle que l'organisation civique donatrice – si elle « s'intéresse à l'aspect religieux des Dix Commandements³⁵⁹ » – voulait avant tout mettre en lumière « le rôle des Commandements contribuant à susciter une moralité civique³⁶⁰ ». Ce dessein serait le pilier du "*The Fraternal Order of Eagles*", qui s'attache à « combattre la délinquance juvénile »³⁶¹ et caractériserait le sens réel de cette représentation. Breyer en veut pour indice supplémentaire que le nom du donateur est bien inscrit sur la stèle³⁶². La religion ici représentée ne suggère « presque rien de sacré »³⁶³, car doit être replacée dans un contexte historique et plus généralement de délivrance de préceptes moraux. C'est bien cette dynamique qui doit prévaloir selon le juge, c'est également – à la fois – la limite et le sens du message religieux envoyé aux citoyens de l'État. Fort de ces critères, Breyer affirme que cette perception particulière est de toutes les façons entendue de tous. Ainsi, le visiteur ne saurait – en tout état de cause – voir cette présence de la Table comme promouvant la religion, mais bien plutôt comme un message historique et moral entretenant un héritage culturel national. Pour preuve, « en dehors de l'objection³⁶⁴ » apportée en l'espèce, « la présence du monument n'a fait l'objet d'aucune contestation légale³⁶⁵ ». Nous sommes bien entendu loin des dispositions du *Lemon test* et de l'*endorsement test*, lesquelles tendaient à faire prévaloir la règle de droit harmonisée et le principe unificateur aux faits de l'espèce. Le juge Breyer entérine d'ailleurs la non-application de ces tests, tout autant que leur inadaptabilité manifeste. Ceux-ci ne sauraient traduire dans le droit ce rôle éminemment activiste de la Religion dans le contexte américain, car l'affublèrent immédiatement d'un caractère sectaire et rendraient à ce titre la pratique inconstitutionnelle. Breyer est relativement explicite sur le sujet :

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ "The group that donated the monument, the Fraternal Order of Eagles, a private civic (and primarily secular) organization, while interested in the religious aspect of the Ten Commandments, sought to highlight the Commandments' role in shaping civic morality as part of that organization's efforts to combat juvenile delinquency." *Ibid.*

³⁶² "The tablets, as displayed on the monument, prominently acknowledge that the Eagles donated the display." *Ibid.*

³⁶³ "The physical setting of the monument, moreover, suggests little or nothing of the sacred." *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ "As far as I can tell, 40 years passed in which the presence of this monument, legally speaking, went unchallenged (until the single legal objection raised by petitioner). And I am not aware of any evidence suggesting that this was due to a climate of intimidation." *Ibid.*

"Hence, those 40 years suggest more strongly than can any set of formulaic tests that few individuals, whatever their system of beliefs, are likely to have understood the monument as amounting, in any significantly detrimental way, to a government effort to favor a particular religious sect, primarily to promote religion over nonreligion, to engage in any religious practice, to compel any religious practice, or to work deterrence of any religious belief."³⁶⁶

[...] But, as I have said, in reaching the conclusion that the Texas display falls on the permissible side of the constitutional line, I rely less upon a literal application of any particular test than upon consideration of the basic purposes of the First Amendment's Religion Clauses themselves. This display has stood apparently uncontested for nearly two generations. That experience helps us understand that as a practical matter of degree this display is unlikely to prove divisive. And this matter of degree is, I believe, critical in a borderline case such as this one."³⁶⁷

Ainsi la notion de religion ne peut être lue dans une acception univoque. Les dispositions des tests traditionnels n'offrent un principe unificateur que dans des domaines précis, celui de l'école en tout premier lieu. Pour autant, une symbolique particulière contribue à engendrer la notion de religion activiste. Le rôle de celle-ci dans l'Histoire de la Nation américaine suscite, parfois en filigrane, une tout autre interprétation de la clause de non-établissement. Le séparatisme, tel qu'énoncé via la décision *Everson*, voit là une notable remise en cause ou – pour garder une sémantique jeffersonienne – une réelle érosion du mur de séparation. Néanmoins, invoquer une recrudescence de la cause non-préférentialiste ne nous paraît pas pertinent : le rôle activiste de la religion et sa constitutionnalisation ne s'inscrivent pas simplement dans cette école d'interprétation du Premier amendement. Nous verrons plutôt l'émergence d'une catégorie particulière de rites et symboles qui échappent aux critères établis. Ceux-ci contribuent à mettre en place une réelle clause implicite d'exception.

³⁶⁶*Ibid.*

³⁶⁷*Ibid.*

Section 2. L'argumentation historique comme clé d'interprétation

Nous savons que la clause implicite d'exception que nous évoquons relève d'une négation de la part des juges des tests traditionnels, tels que mis en place via plusieurs arrêts fondamentaux³⁶⁸. Les critères habituels d'appréciation du sens et de la portée de la clause de non-établissement ne sont donc pas absolus, tels que la décision *Van Orden v. Perry* le laisse à penser. Néanmoins, c'est bien dans la manifestation de certains usages religieux - remontant à la période révolutionnaire - que les juges semblent reconstruire une singulière jurisprudence (Paragraphe 1). Cela dit, la modification des critères précédemment établis n'entraîne les juges vers aucune forme de conceptualisation nouvelle : si clause d'exception il y a, elle ne voit aucune forme de reconnaissance explicite à travers les décisions. Il sera dès lors essentiel d'en reconstruire une définition, et d'entrevoir ses composantes (Paragraphe 2).

Paragraphe 1. Les manifestations religieuses validées par la Cour Suprême

La question des manifestations religieuses s'organise autour de deux arrêts de principe, qui doivent être étudiés. La clause implicite d'exception que nous avons évoquée semble inhérente à une jurisprudence singulière de la Cour Suprême, dans des décisions portant sur la tenue de prières au Congrès, ainsi que sur la récitation du serment d'allégeance au sein des écoles. Dans les deux cas, les critères habituels des juges et relatifs à la clause de non-établissement paraissent être altérés en substance.

³⁶⁸ Pour mémoire, l'instauration du *Lemon test* au sein de la décision *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602, 1971 ; auquel l'*endorsement test* sera un complément, conceptualisé via l'arrêt *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*, 492 US 573, 1989.

A. La question de la présence d'un chapelain au Congrès et des prières législatives

En l'espèce, on ne peut que constater la contradiction qui se trouve au cœur de la procédure. La Cour d'Appel applique la jurisprudence classique de la Cour Suprême tandis que cette dernière opère un revirement total.

1. La décision de la Cour d'Appel ou l'application de la jurisprudence classique de la Cour Suprême

“It is obviously correct that no one acquires a vested or protected right in violation of the Constitution by long use, even when that span of time covers our entire national existence and indeed predates it. Yet an unbroken practice . . . is not something to be lightly cast aside.”³⁶⁹

Juge Warren E. Burger, décision *Walz v. Tax Comm'n of City of New York*, 1970.

La présence de chapelains au sein des Congrès est une constante de l'histoire constitutionnelle et de la vie politique américaines, tant au niveau de la fédération que des États. Ces derniers - nous l'avons déjà mentionné - assurent toute une série de fonctions : conseiller les parlementaires dans leur vie personnelle, célébrer le mariage d'un législateur ou (perspective moins réjouissante) présider aux funérailles de l'un d'entre eux. Cela dit, leur fonction publique la plus symbolique demeure la tenue d'une prière collective organisée au début de chaque session législative. La prise en charge pécuniaire de tels usages relève bien entendu de fonds publics, ce qui soulève la question de leur constitutionnalité, eu égard au Premier amendement.

a) Ernest Chambers, membre du Congrès du Nebraska, invoque en 1980 une violation de la clause de non-établissement, se fondant sur un argumentaire tripartite. Tout d'abord, Chambers argue que les fonds publics utilisés pour financer les activités de Robert E. Palmer, chapelain, doivent être jugés inconstitutionnels. Puis, il rappelle que le Congrès du Nebraska a employé un Presbytérien pendant seize ans, ce qui dénote en soi du caractère sectaire de l'usage, puisque les autres religions ne sont pas représentées. Enfin, la teneur des prières accompagnant les ouvertures de sessions est explicitement judéo-chrétienne, ce qui implique une préférence de l'État envers un héritage qui - de facto - exclut d'autres professions de foi. Dans une décision de première instance, la Cour de district valide le contenu des prières, mais

³⁶⁹ *Walz v. Tax Comm'n of City of New York*, 397 U.S. 664, 678, 1970.

déclare inconstitutionnels les fonds destinés à la pratique, laquelle s'en trouve dès lors invalidée³⁷⁰. La Cour d'Appel du Huitième District, saisie, emprunte une méthode divergente. Les juges refusent d'apprécier séparément les prières collectives des fonds utilisés³⁷¹. Se fondant sur les conditions du *Lemon test*, la Cour déclare la pratique inconstitutionnelle sur l'ensemble des trois éléments :

*“In our view, Nebraska has fallen into that quagmire with its legislative prayer practice. For sixteen years, the Nebraska legislature has selected and paid one minister, representing one denomination, to open each legislative session with prayer. The state has compensated the minister for offering such prayers. It has published his prayers for distribution to members and nonmembers of the legislature. Such a practice violates all three elements of the constitutional test applicable here.”*³⁷².

La Cour rappelle tout d'abord que l'action du Gouvernement doit avoir un objet purement séculier. Tel n'est pas le cas en l'espèce. Les juges se réfèrent à la préférence donnée à une religion sur l'ensemble des seize années par la législature, laquelle encourage la publication desdites prières :

*“The purpose of the practice as a whole must be to advance and give preference to one religious view over others. There is little other reason for singling out one minister of one denomination for such an extended period of time, and for further promoting that minister's religious expressions by publishing his prayers under state auspice”*³⁷³.

b) La seconde condition du *Lemon test* induit que le Gouvernement ne doit ni promouvoir, ni entraver la religion. La Cour réfute ici l'argument selon lequel la manifestation religieuse serait interne à la législature et ne toucherait pas le public. Elle invoque à ce titre les livres de prières, pouvant être distribués à des individus non-membres du Congrès, ainsi que la

³⁷⁰ 504 F. Supp. 585 (Neb. 1980).

³⁷¹ *“In applying this test, the district court separated the actual prayers and chaplaincy from the compensation of the chaplain and the printing of the prayer books. Analyzing these elements independently, the court concluded that the chaplaincy and prayers are permissible, but that compensation of the chaplain and publication of the books are unconstitutional.*

It might be proper to separate funding from the acts which are funded when, for example, the only disputed state involvement relates to funding. Here, however, the legislative prayers are state sanctioned and, indeed, are required by formal rule. The funding is inextricably bound up with the prayers themselves. The principal function of the chaplain is to offer the daily prayers and he is compensated for performing this function. Parsing out these elements leads to what the defendants emphasized is an incongruous result: sanctioning a chaplain to offer prayers is deemed permissible but compensating him for doing so is not.

In our view, to assess whether the prayer practice has an impermissible purpose or effect, or whether it results in excessive entanglement, the established practice must be viewed as a whole.” 675 F.2d 228, 233 (1982).

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.*

présence d'un auditoire ou de la presse³⁷⁴. De la sorte, « *celui qui observerait ou participerait aux sessions législatives du Nebraska depuis seize ans devra en conclure que la législature a une vue sur la Religion, exprimée par ses parlementaires et promue par l'utilisation de fonds publics* »³⁷⁵. Enfin, la pratique ne doit pas impliquer l'État dans la religion de manière excessive. La Cour se fonde sur une vieille position madisonnienne, à savoir les dérives potentielles d'une division politique portant sur des questions religieuses³⁷⁶, « *résultat d'une trop grande immixtion, ce que précisément le premier amendement tend à proscrire* »³⁷⁷. Ainsi la Cour d'Appel du Huitième District applique les critères établis par la Cour Suprême, laquelle avait en son temps jugé l'applicabilité de la clause de non-établissement dans le domaine public, à savoir la représentation religieuse à l'école. Il va de soi que – dans cette argumentation – la présence du chapelain et la pratique des prières collectives devenaient frappées d'inconstitutionnalité, ce que n'a pas manqué d'établir la Cour d'Appel, en suivant scrupuleusement les dispositions du *Lemon test* de 1971. Elle refuse également de prendre en considération toute idée de pratique répétée et acceptée, ce qui demeure intrinsèquement contraire à la jurisprudence de la Cour Suprême (nous avons d'ailleurs vu la faiblesse d'une telle argumentation dans le domaine de la religion représentée dans les écoles publiques). L'affaire est néanmoins portée devant les neuf juges de Washington en 1983.

2. La décision *Marsh v. Chambers*

La décision majoritaire de la Cour est rendue par le juge Warren E. Burger. Or, celui-ci emprunte d'emblée une méthode pour le moins singulière, eu égard à la jurisprudence de la Cour.

³⁷⁴ “The primary effect of the practice as a whole is unmistakably to advance religion and to give preference to one religious view. The state has placed its official seal of approval on one religious view for sixteen years and has stood behind that seal with its funds—both to compensate the minister and to publish his prayer books. There is no merit to defendants' claim that such acts are only internal to the legislature and have no effect on the public. The prayer books have been distributed to members and nonmembers of the legislature. Moreover, the legislative sessions clearly are public meetings at which the press and general public are ordinarily present. Those who have observed or participated in Nebraska's legislative process over the last sixteen years would have to conclude that the legislature has an official view on religion which is expressed by its minister and promoted with the use of state funds.” *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ “The prayer practice also entangles the state with religion in precisely the manner warned of in *Bogen*. By using state monies to compensate the same minister for sixteen years and to publish his prayer books, the state engenders serious political division along religious lines. The result is the type of excessive entanglement which must be avoided under the First Amendment.” *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

a) Le juge ne tient pas à examiner les faits qui lui sont soumis à la lumière des dispositions habituelles et des conditions de constitutionnalité établies par ses prédécesseurs. Pour mémoire, une approche conceptuelle de la clause avait été établie dès 1947 via l'arrêt *Everson*. La présence du chapelain et la conduite de la prière représentent à ce titre une rupture, et font tout au contraire l'objet d'une rétrospective historique. Les dispositions du *Lemon test* n'y sont même pas mentionnées. Le juge Burger ravive de la sorte une vieille posture originaliste, en prônant la recherche de « *preuves historiques* » pour en extraire « *l'intention des fondateurs quant au sens de la clause de non-établissement* »³⁷⁸, méthode vouée à mettre en évidence le fait qu'« *ils [les fondateurs] pensaient la clause compatible avec la prière collective adoptée par le premier Congrès* »³⁷⁹. Le juge va même jusqu'à réfuter toute idée de contrainte née de la clause car simplement modelée par la jurisprudence et le temps. De manière quelque peu dogmatique, il prétexte ainsi que ce qui fut jadis autorisé doit en tout état de cause le demeurer. Le juge s'inscrit là au cœur de la pensée originaliste :

*"In applying the First Amendment to the states through the Fourteenth Amendment, it would be incongruous to interpret the Clause as imposing more stringent First Amendment limits on the states than the draftsmen imposed on the Federal Government"*³⁸⁰.

C'est donc bien à cette période fondatrice que le juge se réfère, et plus précisément à la genèse de telles pratiques. Il rappelle que celles-ci furent initiées par le Congrès Continental. Par suite, les premiers chapelains furent élus par le Sénat et la Chambre des Représentants en avril et mai 1789. Le 22 septembre 1789, une loi fut votée, laquelle permettait que la paye de ces derniers provienne de fonds publics. La date est loin d'être anodine. Trois jours plus tard, le Congrès adoptait la version définitive du Premier amendement de la Constitution américaine. Evidemment, cette concomitance³⁸¹ offre un argument de poids, tout autant qu'il

³⁷⁸ Méthode raillée par le juge Stevens dans son opinion dissidente, lequel invoque encore une fois les dangers de la subjectivité : *"The Court holds that a chaplain's 16-year tenure is constitutional as long as there is no proof that his reappointment 'stemmed from an impermissible motive.' Thus, once again, the Court makes the subjective motivation of legislators the decisive criterion for judging the constitutionality of a state legislative practice."* *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

³⁷⁹ *"The practice of opening sessions of Congress with prayer has continued without interruption for almost 200 years ever since the First Congress drafted the First Amendment, and a similar practice has been followed for more than a century in Nebraska and many other states. While historical patterns, standing alone, cannot justify contemporary violations of constitutional guarantees, historical evidence in the context of this case sheds light not only on what the drafters of the First Amendment intended the Establishment Clause to mean but also on how they thought that Clause applied to the chaplaincy practice authorized by the First Congress."* *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Pour autant, toute normalisation de cette analogie entre les débats tenant à la clause et l'emploi de chapelains n'est pas aisé. Les archives du Congrès n'ont aucune trace des discussions et du vote tenant à cet usage, et la position de James Madison, entre autres, n'est pas connue sur le sujet. Voir Christopher C.

entérine la dérive originaliste. Les législateurs et fondateurs n'auraient pu, en toute circonstance, voter de telles mesures en violation manifeste de la clause de non-établissement, elle-même en phase de finalisation rédactionnelle³⁸². Cette approche inscrit la prière tout comme les fonds utilisés dans une dynamique de la rétrospective, la simple mention d'une Histoire « sans équivoque et continue³⁸³ » de l'usage emporterait la simple constitutionnalité : *"In light of the history, there can be no doubt that the practice of opening legislative sessions with prayer has become part of the fabric of our society [...] The opening of sessions of legislative and other deliberative public bodies with prayer is deeply embedded in the history and tradition of this country. From colonial times through the founding of the Republic and ever since, the practice of legislative prayer has coexisted with the principles of disestablishment and religious freedom³⁸⁴."*

b) Le juge Burger sait que cette simple référence ne saurait être raisonnablement suffisante, si elle n'était doublée d'un phénomène de sécularisation de l'usage. Néanmoins, le juge ne peut pas plus ici nier le recours à la divinité, né de la pratique. Burger, plus précisément, se fonde sur l'acceptation tacite d'un déisme entendu de tous, lequel n'est en aucune façon un établissement de la religion ni même « un pas vers tel établissement³⁸⁵ ». C'est bien cette position que le juge superpose au simple recours à la Tradition :

Lund, *The congressional chaplaincies*, William and Mary Bill of Rights Journal, volume 17, issue 4, p. 1185 : *"Yet it is unclear whether Madison ever really specifically intended to support the chaplaincy. Madison did surely vote for the chaplaincies, in the sense of voting for the appropriations bill that set and funded the salaries of various congressional officers, which included the chaplains. And later, as President, Madison approved the appropriations bill allocating money for the existing chaplains. Yet Madison always maintained that he never had given outright approval to the congressional chaplaincies. There has been a modest debate about whether Madison's actions were truly consistent. And it probably would not be surprising if Madison's views did indeed change over time."*

³⁸² Voir Ronald B. Flowers, *That Godless Court ?*, Westminster John Knox Press, seconde édition, 2005, p.134.

³⁸³ Opinion du juge Warren Burger, In *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ La position est bien entendu loin d'être irréfragable, et le juge Brennan, dans une opinion dissidente, ne manquera pas de rappeler l'objet intrinsèquement religieux de telles pratiques :

"[...] That the 'purpose' of legislative prayer is pre-eminently religious rather than secular seems to me to be self-evident. To invoke Divine guidance on a public body entrusted with making the laws, 'is nothing but a religious act. Moreover, whatever secular functions legislative prayer might play - formally opening the legislative session, getting the members of the body to quiet down, and imbuing them with a sense of seriousness and high purpose - could so plainly be performed in a purely nonreligious fashion that to claim a secular purpose for the prayer is an insult to the perfectly honorable individuals who instituted and continue the practice."

The primary effect of legislative prayer is also clearly religious. As we said in the context of officially sponsored prayers in the public schools, prescribing a particular form of religious worship, "even if the individuals involved have the choice not to participate, places indirect coercive pressure upon religious minorities to conform to the prevailing officially approved religion."

“[...] *To invoke divine guidance on a public body entrusted with making the laws is not, in these circumstances, a violation of the Establishment Clause; it is simply a tolerable acknowledgment of beliefs widely held among the people of this country*³⁸⁶.”

Evidemment, ce déisme ne peut renvoyer à une religion précise. Le caractère sectaire de l’usage entraînerait invalidation en vertu de la clause. Le juge s’attache à démontrer que la reconduction du même chapelain depuis seize ans (pour mémoire, presbytérien) n’est pas une preuve suffisante pour en déduire le caractère sectaire, et donc la préférence donnée par le Gouvernement à une religion parmi d’autres. La décision mentionne le remplacement épisodique du chapelain lors des absences de ce dernier³⁸⁷ et en déduit que le processus de sélection de l’ecclésiastique « *n’avait pas pour but de mettre en avant les croyances d’une religion particulière*³⁸⁸ ». La Cour se fonde ici sur un motif bien différent de la juridiction d’Appel du Huitième District. Par ailleurs, les juges ne pouvaient nier le caractère éminemment judéo-chrétien de l’usage et des prières, en substance. De telle sorte, se posait là-encore le problème du sectarisme inconstitutionnel. Là encore, l’historiographie de la période fondatrice est évoquée à dessein. Le juge Burger cite une opinion exprimée par le juge Brennan dans la décision *Abington School Dist. v. Schempp*³⁸⁹. Celui-ci tendait alors à relativiser le recours à la pensée originelle des bâtisseurs de la Nation, car les messages laissés par l’Histoire auraient tendance à être « *ambigus et non pertinents pour une société bien plus hétérogène que celle des fondateurs*³⁹⁰ ». Poursuivant la rhétorique, le juge se reporte à la question de la première prière au Congrès et de l’hétérogénéité confessionnelle des parlementaires. Il cite la position d’alors de John Jay et de John Rutledge, lesquels s’opposaient à la prière à cause d’un tel écueil : les deux hommes rappelaient que les

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ “*The Court of Appeals was concerned that Palmer's long tenure has the effect of giving preference to his religious views. We cannot, any more than Members of the Congresses of this century, perceive any suggestion that choosing a clergyman of one denomination advances the beliefs of a particular church. To the contrary, the evidence indicates that Palmer was reappointed because his performance and personal qualities were acceptable to the body appointing him. Palmer was not the only clergyman heard by the legislature; guest chaplains have officiated at the request of various legislators and as substitutes during Palmer's absences. Absent proof that the chaplain's reappointment stemmed from an impermissible motive, we conclude that his long tenure does not in itself conflict with the Establishment Clause.*” *Ibid.* Pour mémoire, La Cour d’Appel du huitième district retenait le caractère sectaire de l’usage et en faisant un motif d’inconstitutionnalité : “ [...] *The purpose of the practice as a whole must be to advance and give preference to one religious view over others. There is little other reason for singling out one minister of one denomination for such an extended period of time, and for further promoting that minister's religious expressions by publishing his prayers under state auspice.* ” 675 F.2d 228, 233 (1982).

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Abington School Dist. v. Schempp*, 374 U.S. 203, 237, 1963.

³⁹⁰ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

mouvements religieux au Congrès se caractérisaient par leur pluralisme, et que donc ils ne pouvaient se joindre dans le même acte de culte. Burger répond par une référence neutre au déisme vertueux. Surtout, il tend à affirmer que c'est bien autour de ce dernier que les fondateurs auraient trouvé tout naturellement voie d'entente et de cohésion. Mieux encore, Burger voit dans cette difficulté initiale la preuve d'une prise en considération notable de la question du multiconfessionnalisme par les pères de la Nation, dont l'issue caractérise d'autant plus la pensée originelle. Celle-ci, monolithique, demeure le simple fruit d'une majorité imposée. Il cite à ce propos une lettre de Samuel Adams :

"[...] *he was no bigot, and could hear a prayer from a gentleman of piety and virtue, who was at the same time a friend to his country.*³⁹¹"

La prière serait donc, par nature, affaire de perspective. Une invocation ne saurait faire référence à toutes les confessions et traditions religieuses. Cela dit, elle promeut une vertu qui les englobe toutes. C'est bien dans cette optique que le juge Brennan argue d'une pratique « devenue partie intégrante du tissu de notre société ³⁹² », à laquelle il rattache directement un héritage judéo-chrétien mais en ôtant dans le même temps son caractère sectaire³⁹³. C'est cette dynamique qui apparaît dans les déclarations de Robert E. Palmer, lui-même chapelain³⁹⁴. Celui-ci, au cours de dépositions³⁹⁵ au sein de l'instruction de la Cour d'Appel du Huitième Circuit, était interrogé sur le caractère éventuellement sectaire de ses prières. Il s'en remet à la Tradition et à l'héritage judéo-chrétien, lesquels ne modifieraient pas pour autant l'aspect exclusivement déiste de ses prêches, « qui pourraient être délivrés par un religieux de n'importe quelle confession³⁹⁶ » :

"*And I frankly feel this is the kind of prayer which reflects almost what I would call the American civil religion just as when you, I was asked if I promised to tell the truth so help me God. I don't think that was a sectarian comment that I made when I said I would tell the truth*

³⁹¹ C. Adams, *Familiar Letters of John Adams and his Wife, Abigail Adams, during the Revolution* 37-38, p. 449. La lettre est analysée par G. Bancroft, dans le contexte du premier Congrès Continental, voir George Bancroft, *History of the United States*, vol.4, chapter 4: *The First American Congress, September-October 1774* pp.64-65.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Voir Scott Gaylord, *When the exception becomes the rule : Marsh and sectarian legislatures prayers post-summum*, University of Cincinnati Law Review, vol. 79, issue 3, p. 1027 et s.

³⁹⁴ Annexe 5.

³⁹⁵ *Parts of the record to which the parties wish to direct the Court's attention in the United States district court for the district of Nebraska cv 79-l-294* ; Ernest Chambers, plaintiff, vs. Frank Marsh, State Treasurer, et al. defendants. transcript of testimony Ernest Chambers, respondent Direct Examination by Mr. Friedman.

³⁹⁶ *Ibid.*

so help me God. I don't think there's anything sectarian in January 7th, which is as far as I've read, for example [...]

Well, I would say except for the last sentence, it reflects the -- well, I'd say the entire prayer reflects the Judeo-Christian tradition. The only point that is specifically Christian is the last sentence. The rest I regard as frankly the kind of a prayer that could have been offered by a religious person of any faith³⁹⁷. ”

Par ailleurs, le chapelain refuse de mettre en balance les aspects séculiers et religieux des prières pour en extraire le caractère général de ces dernières. Il se reporte au contraire à l’activisme d’un déisme vertueux, « cette force qui créa le monde et rendit ce pays libre ³⁹⁸ ». C’est cette référence qui élimine – en tout état de cause – tout sectarisme :

“ Well, I don't accept those as two categories, mutually exclusive. I think that both the Judeo and the Christian heritage have influenced the secular heritage immensely. And contrary-wise the secular heritage has influenced the Judaism heritage. At times it's hard to separate the two. But there are many things you and I talked about in conversation that have the flare of Judaism heritage [...].

At the beginning of each prayer and at the end of each prayer there are from time to time references to deity. And I think that seems to be what concerns you the most. On the other hand, I don't know if a prayer would be a prayer if I said, O Statehouse hear us. Is not a prayer by definition a desire to involve deity?, That force which created our world and gave this country freedom somehow or other to find some relevance for those 49 men and women standing on the floor and for those assisting them roundabout so that they may find some contact with this deity, whatever their religious or irreligious persuasion or lack of persuasion may be. That, to me, is one of the functions of a Chaplain³⁹⁹. ”

On saisit d’emblée que cette référence n’est pas sans soulever un certain nombre de questions. La notion de « croyances largement répandues parmi les gens du pays⁴⁰⁰ » peine à englober la simple irréligion, et semble exclure cette dernière du sens et de la portée de la clause. Le processus de sécularisation de ces croyances ne peut raisonnablement s’accommoder d’une forme d’athéisme puisque – en tout état de cause – le recours à la Transcendance en est la pierre angulaire. Burger tient à affirmer que l’usage d’un chapelain au sein des chambres n’a

³⁹⁷ December 16, 1982; Petition for Writ of Certiorari Docketed July 6, 1982; Limited Certiorari Granted November 1, 1982, No. 82-23.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

jamais été pour les fondateurs une activité prosélytique, ni même un moyen pour le Gouvernement d'exprimer son appui à une religion⁴⁰¹. Le constat est évident : la paie d'un chapelain et la pratique d'une prière entraînent tout naturellement le Gouvernement dans un rapport à la Transcendance. Le recours à la foi n'est d'ailleurs pas nié, il est plus prosaïquement présenté comme « une invocation » ayant un caractère qui aurait pour effet « d'harmoniser les principes de tout ou partie des religions⁴⁰² ». Pour être conforme à la clause, ce déisme doit dès lors être lu comme – non pas simplement multiconfessionnel – mais totalement aconfessionnalisé. Le recours à l'Histoire est ici l'unique argument avancé par les juges.

Le rejet des critères traditionnels et l'emploi de la clause d'exception vont également transparaître à travers des décisions portant sur la pratique du serment d'allégeance.

B. La constitutionnalisation du serment d'allégeance

Il est de ces arrêts qui portent à controverse, envahissant en très large part le champ politique et se démarquant par leur caractère éminemment clivant. L'affaire dite du serment d'allégeance en fait indéniablement partie. Celui-ci fut originellement écrit par Francis Bellamy en 1892. Ce dernier était baptiste, socialiste, prédicateur lors du « Second Réveil » évangélique, qui publia ledit serment dans un magazine patriotique, *The Youth's Companion*. Bellamy participa alors activement à une tournée dans les écoles, encourageant la diffusion de drapeaux américains et appelant à des souscriptions pour le magazine. L'année du 400^e anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique lui donne l'occasion de promouvoir l'instauration d'un *Colombus Day* dans les écoles, imaginée avec la mise en place d'un salut au drapeau et de la récitation suivante :

*“I pledge allegiance to my Flag and to the Republic for which it stands, one nation, indivisible, with liberty and justice for all”*⁴⁰³

En 1924, les termes *my flag* furent modifiés en *flag of the United-States*. En 1940, la Cour Suprême annonça une réelle officialisation de la formule, lorsqu'elle débouta des témoins de

⁴⁰¹ “This interchange emphasizes that the delegates did not consider opening prayers as a proselytizing activity or as symbolically placing the government's official seal of approval on one religious view”. *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

⁴⁰² “Rather, the Founding Fathers looked at invocations as conduct whose . . . effect . . . harmonize[d] with the tenets of some or all religions.” *Ibid.*

⁴⁰³ Voir Joseph Bessette, John Pitney, Lyle Brown, Joyce A. Langenegger, Sonia Garcia, *American Government and Politics: Deliberation, Democracy and Citizenship*, Texas Edition, 2012, p.151.

Jéhovah qui refusaient de la prononcer⁴⁰⁴, avant d'opérer un changement de jurisprudence quelques années plus tard⁴⁰⁵ au nom de la liberté d'expression protégée par le Premier amendement. En 1942, le Congrès en fit la formule du salut au drapeau, consacrée et présente dans toutes les écoles⁴⁰⁶. Ce n'est qu'en 1954 que la formule se voit empreinte de religiosité avec l'ajout des termes *Under God* au serment, ceux-ci faisant directement référence au célèbre passage de l'adresse de Gettysburg d'Abraham Lincoln. Le contexte n'est ici pas anodin, nombre de politologues y auront vu une manière d'affirmer la puissance d'une Nation pieuse face au dogme de l'athéisme soviétique⁴⁰⁷, et ce, dans un processus de bipolarisation des relations internationales. Ainsi le serment, dans sa forme définitive, cultive le lien entre l'ici-bas et l'au-delà :

*I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the republic for which it stands, one Nation under God, indivisible, with liberty and justice for all.*⁴⁰⁸

La question de la constitutionnalité du serment va être portée devant les tribunaux par Michael Newdow en 2002. Ce dernier, athée, était le père d'une petite fille inscrite à une école publique de Californie. Le code de l'Education de l'Etat de Californie prescrivait aux écoles d'entamer la journée par des « exercices de patriotisme appropriés⁴⁰⁹ », chose que « la tenue du serment d'allégeance satisfait⁴¹⁰ ». Ainsi le district de l'école de la fille de Michael Newdow avait-il décidé que « chaque classe d'école élémentaire réciterait le serment d'allégeance une fois par jour⁴¹¹ ». Newdow considérait que les concepts théologiques d'apprentissage de la simple existence de Dieu, d'une part, et de son regard sur la Nation, d'autre part, violaient le Premier amendement, en ses deux clauses : non-établissement et libre exercice. Le requérant est débouté en première instance, mais la Cour d'Appel du Neuvième Circuit renverse le jugement.

⁴⁰⁴ *Minnersville School District v. Gobitis*, 310 US 586, 1940.

⁴⁰⁵ *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 US 624, 1943.

⁴⁰⁶ Pub. L. No. 623, Ch. 435, § 7, 56 Stat. 380, 1942.

⁴⁰⁷ Voir John Baer, *The Pledge of Allegiance, A Centennial History, 1892-1992*, Annapolis, MD Free State Press, 1992, p.141.

⁴⁰⁸ Pour une histoire synthétique de l'évolution de la formule, voir l'ouvrage destiné notamment aux enfants de Douglas M. Rife, *Pledge of Allegiance*, Teaching and Learning Company, Dayton, 1988, pp. et S.

⁴⁰⁹ *Appropriate patriotic exercises*; Cal. Educ. Code § 52720, 1989.

⁴¹⁰ *The giving of the Pledge of Allegiance to the Flag of the United States of America shall satisfy*; Ibid.

⁴¹¹ *Each elementary school class [shall] recite the pledge of allegiance to the flag once each day.* Ibid.

1. Une décision d'inconstitutionnalité

La décision de la Cour fut rendue à deux contre un. Selon l'opinion majoritaire, la décision du Congrès d'apposer au serment les termes de « Under God » rend ce dernier inconstitutionnel, en vertu des *Lemon* et *Endorsement Test*. Refusant de suivre toute idée de Tradition sécularisante, la Cour rappelle que le serment est en substance une profession de croyances religieuses, et une affirmation d'une foi au monothéisme :

“In the context of the Pledge, the statement that the United States is a nation under God” is an endorsement of religion. It is a profession of a religious belief, namely, a belief in monotheism. The recitation that ours is a nation under God” is not a mere acknowledgment that many Americans believe in a deity. Nor is it merely descriptive of the undeniable historical significance of religion in the founding of the Republic. Rather, the phrase “one nation under God” in the context of the Pledge is normative. To recite the Pledge is not to describe the United States; instead, it is to swear allegiance to the values for which the flag stands: unity, indivisibility, liberty, justice, and - since 1954 - monotheism.”⁴¹²

Ainsi le texte génère une position non acceptable vis-à-vis de l'existence et de l'identité de Dieu. La Cour rappelle que selon les dispositions de la clause de non-établissement, la mention de « Dieu » entraîne ipso facto une confessionnalisation, tout autant que les mentions de « Under Jesus », « Under Vishnu » ou « Under Zeus » le feraient. Elle induit l'appartenance à une croyance, contraire à l'esprit de la clause. De la même manière, la mention « Under no God » susciterait cette même croyance, et ne serait pas plus constitutionnelle, puisque le Premier amendement tend précisément à imposer une neutralité étatique, à laquelle on porte ici atteinte. Se fondant sur les vieilles dispositions du test de l'approbation, la Cour tient à affirmer que le texte ainsi rédigé et récité tend à exclure certains individus en leur donnant l'impression de ne pas appartenir à la communauté politique, sur le simple fait de croyances religieuses divergentes⁴¹³. Enfin, la Cour refuse de suivre le dispositif du précédent *Lynch v. Donnelly* invoqué par les défendeurs. Utilisant la première branche du

⁴¹² *Newdow v. US Congress*, 292 F 3d 597, 605-12 (9^e Cir. 2002).

⁴¹³ *“The Pledge, as currently codified, is an impermissible government endorsement of religion because it sends a message to unbelievers that they are outsiders, not full members of the political community, and an accompanying message to adherents that they are insiders, favored members of the political community.”* *Lynch*, 465 U.S. at 688 (O'Connor, J., concurring). Justice Kennedy, in his dissent in *Allegheny*, agreed:

[B]y statute, the Pledge of Allegiance to the Flag describes the United States as 'one nation under God.' To be sure, no one is obligated to recite this phrase, . . . but it borders on sophistry to suggest that the reasonable atheist would not feel less than a full member of the political community every time his fellow Americans recited, as part of their expression of patriotism and love for country, a phrase he believed to be false.” *Ibid.*

Lemon test, la Cour conclut au caractère non séculier de l'usage du serment, et ne peut y voir – comme la Cour Suprême lors de *Lynch v. Donnelly* – aucun processus d'aconfessionnalisation. Citant la législation de 1954 du Congrès⁴¹⁴, la Cour rappelle ainsi la dynamique historique du serment d'allégeance, et son attachement à la reconnaissance d'un Etre Suprême, antinomique avec toute idée d'athéisme. Il s'agissait alors d'« affirmer l'autorité morale de Dieu tout en niant les concepts d'athéisme et de matérialisme⁴¹⁵».

La décision de la Cour d'Appel n'a pas manqué de susciter bon nombre de réactions, dans un système de valeurs qui accepte bien aisément une réelle politisation de la bouche du juge. A une époque d'instantanéité de la diffusion, cette inconstitutionnalité de la pratique du serment d'allégeance envahira très largement la sphère publique. Les radios et chaînes de télévisions interrompent leur programme pour annoncer l'évènement, certains membres du Congrès ne cachent pas leur amertume, et le président George W. Bush lui-même témoignera de son indignation devant cette Cour « libérale⁴¹⁶». Bien entendu, l'annonce de la fin d'une pratique entendue de tous demeure prépondérante, nourrit les passions, et éclipse volontiers le raisonnement de la Cour d'Appel, à savoir une stricte application du Premier amendement.

La Cour Suprême, saisie, rend sa décision en 2004.

2. La décision *Elk Grove Unified School District v. Newdow*

La Cour Suprême rend en 2004 une décision bien singulière. En plus d'être mise en exergue par la machine médiatique, les dispositions interprétatives du Premier amendement font naître de multiples interrogations. Le juge Scalia s'étant dessaisi, le jugement est rendu à huit. A la majorité de cinq contre trois, le dispositif de la Cour d'Appel du Neuvième Circuit est annulé. Cela dit, les motifs de fond sont absents de la décision, puisque la Cour se sera en l'espèce fondée sur des questions de procédures. La juridiction invoque ainsi l'irrecevabilité, en raison de l'intérêt à agir du sieur Newdow, qui n'est selon elle pas caractérisé. Le demandeur était en effet père de la jeune fille inscrite à l'école de Californie, mais le droit de garde ne lui était pas

⁴¹⁴“ [...] At this moment of our history the principles underlying our American Government and the American way of life are under attack by a system whose philosophy is at direct odds with our own. Our American Government is founded on the concept of the individuality and the dignity of the human being. Underlying this concept is the belief that the human person is important because he was created by God and endowed by Him with certain inalienable rights which no civil authority may usurp. The inclusion of God in our pledge therefore would further acknowledge the dependence of our people and our Government upon the moral directions of the Creator. At the same time it would serve to deny the atheistic and materialistic concepts of communism with its attendant subservience of the individual.”*Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Voir Ronald B. Flowers, *That godless...* op. cite, p.126.

reconnu, d'où la décision de la Cour Suprême. Pour autant, deux juges (O'Connor et Rehnquist) exprimèrent une opinion individuelle avec comme conclusion convergente le maintien du serment d'allégeance. En tout état de cause et selon l'argumentaire des deux juges susnommés, le jugement de la Cour d'Appel eût été annulé.

Rehnquist reprend en très large part la rhétorique développée par la Cour dans *Marsh v. Chambers*, à savoir une mise à l'écart des tests traditionnels, et applique ainsi ce que nous avons vu comme une clause implicite d'exception. Selon lui, le rôle activiste de l'invocation du Tout-Puissant est une constante de l'Histoire américaine, « *qu'Il ait guidé la destinée des Etats-Unis ou que les Etats-Unis existent sous son autorité*⁴¹⁷ ». Quoi qu'il en soit, la perspective historique se double d'une sécularisation du serment. Il est aisé de voir dès lors une analogie certaine entre le serment d'allégeance, allégorie de « *l'attachement à la Liberté*⁴¹⁸ » et les professions de foi des fondateurs, à commencer par le discours inaugural de G. Washington le 30 avril 1789 et le premier discours marquant Thanksgiving, prononcé là aussi par le Père de la Nation. Les deux textes sont ainsi cités par Rehnquist. En outre, le discours de Lincoln à Gettysburg offre également un argument d'autorité, quant on sait que la mention « *Under God* » rattachée au serment en 1954 était au fond l'émanation de ces exacts mots prononcés en leur temps par le seizième Président de l'Union. En somme, la récitation par les élèves n'aura été que la reconnaissance du caractère religieux de la Nation américaine, dans sa création et sa protection. Le juge cultive la Tradition historique sécularisante, il l'indique même expressément :

*"I do not believe that the phrase 'Under God' in the Pledge converts its recital into a religious exercise" of the sort described in Lee. Instead, it is a declaration of belief in allegiance and loyalty to the United States flag and the Republic that it represents. The phrase 'Under God' is in no sense a prayer, nor an endorsement of any religion, but a simple recognition of the fact [...] From the time of our earliest history our peoples and our institutions have reflected the traditional concept that our Nation was founded on a fundamental belief in God. "Reciting the Pledge, or listening to others recite it, is a patriotic exercise, not a religious one; participants promise fidelity to our flag and our Nation, not to any particular God, faith, or church."*⁴¹⁹

La juge O'Connor, quant à elle, approuve les écrits de son confrère Rehnquist, à ceci près qu'elle n'hésite pas à rappeler les modalités habituelles de contrôle de la Cour Suprême, et ce, pour mieux poser sa thèse : celle d'une parfaite conformité. Elle rappelle le dispositif du test

⁴¹⁷ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

de l'approbation⁴²⁰, à savoir la perception de l'« observateur raisonnable » et son hypothétique sentiment d'exclusion de la communauté morale et politique. Le raisonnement de O'Connor se déploie sur ce point précis : ce raisonnement doit intégrer les origines et le contexte d'émancipation de cet individu-citoyen. Or ce dernier doit être rattaché au courant de l'Histoire et prend – pour sa part – place dans l'idéal national. Ainsi les origines de la Nation américaine sont indissociables de la religion. Commémorer, célébrer et entretenir le rôle de la religion, c'est selon le juge poursuivre des objectifs séculiers ; sinon, il s'agirait de nier le sens de l'Histoire, et les traces qu'elle laisse sur les traditions nationales. O'Connor veut rendre la pratique du serment d'allégeance conforme à la Constitution, mais également aux tests traditionnels et plus généralement à la jurisprudence de la Cour Suprême. Toute idée de clause d'exception est ici ôtée :

*“For centuries, we have marked important occasions or pronouncements with references to God and invocations of divine assistance. Such references can serve to solemnize an occasion instead of to invoke divine provenance. The reasonable observer discussed above, fully aware of our national history and the origins of such practices, would not perceive these acknowledgments as signifying a government endorsement of any specific religion, or even of religion over non-religion.”*⁴²¹

La singularité des dispositifs *Marsh v. Chambers* et *Newdow* nous fournit la teneur de cette clause implicite d'exception, en en dégageant les critères constitutifs. Il s'agit là d'une première étape pour introduire une nouvelle approche conceptuelle.

⁴²⁰ Test dont, on s'en souvient, elle fut à l'initiative.

⁴²¹ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

Paragraphe 2. Une nouvelle définition

Ainsi, une catégorie particulière de rites et symboles se voit-elle exclue d'un contrôle classique de constitutionnalité : elle en modifie tout du moins les critères⁴²². Or, ces mêmes rites et symboles sont constamment étudiés et invoqués par les juges dans une perspective usuelle et historique. Nous pourrions dès lors en dégager deux critères principaux, sur lesquels il conviendra de revenir. De la sorte, nous verrons que ces pratiques sont intrinsèquement liées à la période révolutionnaire, en ce que cette dernière est fondatrice du régime. De là, les usages renvoient à la genèse de l'Etat. Pour autant, c'est bien le rapport à la Nation qui doit être mis en exergue. Celle-ci naît tout au même moment. De la sorte, les expressions et pratiques religieuses exacerbent le sentiment d'appartenance nationale, tout en invoquant le rapport à la Transcendance.

A. les critères substantiels de la clause implicite d'exception

On l'a compris, l'inadaptabilité manifeste des tests traditionnels – et donc de la jurisprudence constante de la Cour – entraîne la mise en forme d'une catégorie juridique particulière. Toutefois, cette dernière est d'autant plus délicate à caractériser que les juges refusent jusqu'à l'existence de cette mise en forme. Leur raisonnement ne conduit à aucune forme d'harmonisation jurisprudentielle, encore moins à une nouvelle conceptualisation. Néanmoins, nous avons vu l'émergence d'une réelle clause implicite d'exception, au travers des arrêts étudiés. Celle-ci semble dès lors s'articuler autour de deux critères fondamentaux, sur lesquels il convient de revenir. La constitutionnalisation de certaines pratiques empreintes de religiosité paraît s'expliquer par un recours systématique au fait historique ; puis, par le caractère prétendument non confessionnel de ces pratiques.

1. La constitutionnalisation en vertu du fait historique

Le rôle constitutionnalisant de l'usage demeure l'élément fondamental de la clause d'exception invoquée : il est au centre de l'argumentaire des juges. Il est désormais établi qu'à travers un certain nombre d'arrêts de principe, les motivations des décisions laissaient

⁴²² Nous avons vu qu'une telle affirmation ne saurait être vraie en toutes circonstances, eu égard au dispositif de la juge O'Connor à travers la décision *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004, précitée. Nous verrons néanmoins, plus loin, toute la faiblesse interprétative de la position d'O'Connor, et l'incomplétude à associer à sa tentative de construction d'un théisme politique.

entendre qu'un noyau dur de rites et symboles échappait à toute idée d'inconstitutionnalité. Ceux-ci sont expressément cités *obiter dicta* dans les dispositifs *Marsh v. Chambers*, *Lynch v. Donnelly*, *Van orden v. Perry* ou encore *Elk Grove Unified School District v. Newdow*. Un regard porté sur ces pratiques nous laisse immédiatement entrevoir leur dénominateur commun. Celles-ci relèvent en effet de la période de formation de l'Etat, dans une acception institutionnelle ; mais également de la genèse de la Nation américaine. Le recours à la Transcendance paraît ainsi s'ancrer dans un récit créatif et englobant, contribuant à mettre en place une généalogie de la révolution indissociable de la protection divine. A travers cette généalogie, l'aboutissement du projet des fondateurs et l'attachement aux valeurs singulières de l'Amérique ne peuvent s'exonérer de la foi et de l'invocation.

Une brève énumération de ces rites et symboles est dès lors fort significative. On y trouve le discours annuel de Thanksgiving, instauré par G. Washington en 1777, intégrant ses nombreuses références au Tout-Puissant et à la religion prise dans son entièreté. De la même manière, la formule solennelle d'ouverture d'audience de la Cour Suprême depuis qu'elle officie commence ainsi : "*God save the United States and this Honorable Court.*"⁴²³ La présence des termes sur les pièces de monnaie et billets, *In God We Trust*, répond au même phénomène. Cette formule, devenue devise nationale en 1956, était déjà frappée sur la monnaie depuis le début vingtième siècle. En outre, la paie d'un chapelain au Congrès et la conduite d'une prière collective lors de chaque ouverture de session législative renvoient – on le sait – à un usage né avec le premier Congrès Continental en 1774. Le serment d'allégeance, quant à lui, provient d'un texte de 1892, auquel les termes *One Nation under God*, furent joints en 1954⁴²⁴. Nous pouvons y ajouter la pratique de serments prêtés sur un texte saint, lors d'investitures politiques, judiciaires ou militaires⁴²⁵, ainsi que le contenu

⁴²³ Pour une rétrospective de cette formule invoquée, voir James E. Clapp, Elizabeth G. Thornburg, Marc Galanter, Fred R. Shapiro, *Lawtalk : The Unknown Stories Behind Familiar Legal Expressions*, Yale University, 2011, pp.175 et s.

⁴²⁴ Il nous paraît révélateur d'observer que les pratiques inscrites dans une chronologie bien plus récente sont volontiers présentées par les juges comme participant tout de même au récit des fondations. Celui-ci, englobant et créatif, mêle aisément les périodes, quitte à répondre à procédé vulgarisateur, voir plus loin.

⁴²⁵ La pratique est ainsi rappelée par le Juge Rehnquist dans son opinion dans la décision de la Cour Suprême *Elk Grove Unified School District v. Newdow* : « [...] *At George Washington's first inauguration on April 30, 1789, he stepped toward the iron rail, where he was to receive the oath of office. The diminutive secretary of the Senate, Samuel Otis, squeezed between the President and Chancellor Livingston and raised up the crimson cushion with a Bible on it. Washington put his right hand on the Bible, opened to Psalm 121:1: 'I raise my eyes toward the hills. Whence shall my help come.' The Chancellor proceeded with the oath: 'Do you solemnly swear that you will faithfully execute the office of President of the United States and will to the best of your ability preserve, protect and defend the Constitution of the United States?' The President responded, 'I solemnly swear,' and repeated the oath, adding, 'So help me God.' He then bent forward and kissed the Bible before him.* » Juge Rehnquist, citant

même de ces serments, faisant parfois mention à Dieu (« *So help me God* »)⁴²⁶. La pratique remonte bien entendu à G. Washington et à son investiture le 30 avril 1789. Il faut ajouter que le lien avec la période révolutionnaire sous-entend un renvoi aux fondations de l'Union, et c'est bien ce qui limite le caractère usuel de la symbolique telle qu'évoquée par les juges. Ainsi la prière à l'école – pratique pluri-centenaire – n'est pas un élément de la clause implicite d'exception, car ne renvoie pas aux fondations institutionnelles ni nationales. Ceci explique qu'une stricte application de la clause de non-établissement a rendu la pratique inconstitutionnelle⁴²⁷. Paradoxalement, on sait que les juges auront en ce domaine rendu une jurisprudence très stricte, interdisant par exemple les moments de silence⁴²⁸. Tout au contraire, on a vu que la mention à Dieu inhérente au serment d'allégeance renvoyait volontiers pour les juges à un usage non confessionnel et donc à sa constitutionnalisation. Le juge Rehnquist n'aura eu qu'à rappeler ce lien indéfectible entre la genèse de l'Etat américain et la Transcendance : « [...] *depuis l'époque de notre histoire la plus ancienne, nos peuples et nos institutions ont reflété la conception traditionnelle que notre Nation a été fondée sur une croyance fondamentale en Dieu. Réciter la déclaration, ou écouter les autres réciter est un*

l'ouvrage de M. Riccard, *A Republic, if you can keep it, The foundation of the American presidency, 1770-1800*, Greenwood Press, 1987, pp. 73 et 74.

⁴²⁶ Ces serments varient en fonction de la charge associée. Le serment du Président américain lors de son investiture est précisé explicitement dans la Constitution, article II section I : *I do solemnly swear (or affirm) that I will faithfully execute the Office of President of the United States, and will to the best of my Ability, preserve, protect and defend the Constitution of the United States.* L'article VI, clause 3 dispose également : *"The Senators and Representatives before mentioned, and the members of the several state legislatures, and all executive and judicial officers, both of the United States and of the several states, shall be bound by oath or affirmation, to support this Constitution; but no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States."* Ainsi le serment suivant est-il prononcé par les individus detenant les charges énumérées plus haut : *"I do solemnly swear (or affirm) that I will support and defend the Constitution of the United States against all enemies, foreign and domestic; that I will bear true faith and allegiance to the same; that I take this obligation freely, without any mental reservation or purpose of evasion; and that I will well and faithfully discharge the duties of the office on which I am about to enter. [So help me God]"*. Les juges fédéraux récitent le même serment auquel un second est ajouté : *"I, (name), do solemnly swear (or affirm) that I will administer justice without respect to persons, and do equal right to the poor and to the rich, and that I will faithfully and impartially discharge and perform all the duties incumbent upon me as (office) under the Constitution and laws of the United States. [So help me God.]"* La dernière mention, emprunte de religiosité, n'est pas obligatoire, en vertu de la dernière partie de l'article VI, clause 3 : « [...] *but no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States.* » En dehors de l'affirmation stricto sensu, la pratique même – qui consiste à prêter serment sur un texte saint – semble ainsi entrer aisément dans la clause implicite d'exception que nous avons évoquée. Cette pratique a très récemment fait l'objet de vives polémiques, lorsque Keith Ellison, premier membre du Congrès musulman, prêta serment le 3 janvier 2007 sur le Coran, et non sur la Bible, texte traditionnellement au cœur de l'usage. L'article VI clause 3 de la Constitution n'interdisait pas a priori Ellison d'un tel choix.

⁴²⁷ *Engel v. Vitale*, 370 US 421, 1962.

⁴²⁸ Pour mémoire, *Wallace v. Jaffree*, 472 US 38, 1985.

*exercice patriotique, non religieux, les participants promettent fidélité à notre drapeau et à notre nation ; à aucun dieu particulier, ni foi, ni l'Eglise*⁴²⁹. »

Le second critère de la clause d'exception se fonde sur le non-sectarisme attaché à la symbolique.

2. Le caractère non confessionnel des rites et symboles

Bien entendu, une première distinction est à faire en ce qui concerne les actes religieux. Nous avons vu que la Cour Suprême a toléré la représentation de symboles religieux, tant que ces derniers étaient associés à une scène présentant un caractère pouvant également être vu comme séculier. La présence d'une seule crèche surmontée d'une banderole où il était écrit « Gloria in Excelsis Deo ! » fut jugée inconstitutionnelle car promouvant la religion chrétienne. Selon les modalités de l'*endorsement test*, un observateur raisonnable qui aurait un autre rapport à la foi pourrait développer un sentiment d'exclusion. En revanche, la présence concomitante de divers objets exclusivement séculiers et entourant une même crèche contribue à rendre la représentation non-sectaire, d'où la validation de la Cour Suprême⁴³⁰. La sémiologie évoquée à travers la clause d'exception conduit en revanche à apposer un caractère non confessionnel aux représentations et pratiques *ad rem*. Une brève étude des expressions et représentations offre en notre domaine des éléments de réponse immédiats. En effet, la symbolique semble faire référence – de manière systématique – à une Transcendance et non à une divinité précise. Il en va ainsi pour les termes « *Under God* » ajoutés au serment d'allégeance, de la formule « *In God we trust* » comme devise nationale, de la formule « *God save the United States and this Honorable Court* » en ouverture d'audience de la Cour Suprême ou bien encore de la mention « *So help me God* » présente lors de serments d'investitures politiques, judiciaires ou militaires⁴³¹. Bien entendu, ces formulations demeurent liées au simple monothéisme⁴³². Ceci dit, elles englobent la simple religion, prise

⁴²⁹ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004. Traduction de l'auteur.

⁴³⁰ *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668, 1984.

⁴³¹ William Whewell en ôte même le caractère incantatoire, en optant pour une totale désécularisation d'une telle formule. Il en remonte ainsi la pratique à un référent non religieux. Voir William Whewell, *Elements of morality including polity*, Volume 1, Lohn W. Parker & West Strand, 1848, p.369.

⁴³² Le constat est également valable pour les discours présidentiels de Thanksgiving, qui voient l'affirmation des bienfaits d'une entité transcendante aconfessionnelle. On peut se référer au premier discours de G. Washington, le 3 octobre 1789 : *Now therefore I do recommend and assign Thursday the 26th day of November next to be devoted by the People of these States to the service of that great and glorious Being, who is the beneficent Author of all the good that was, that is, or that will be -- That we may then all unite in rendering unto him our sincere and humble thanks -- for his kind care and protection of the People of this country previous to their becoming a Nation -- for the signal and manifold mercies, and the*

dans son entièreté. C'est bien à travers cet argument précis que les juges insistent volontiers sur le projet des pères fondateurs, lesquels, tout en révélant la tolérance religieuse, s'en remirent à l'action du Tout-Puissant au-delà des confessions. Sur ce point, le caractère non-sectaire des rites et symboles de la clause implicite d'exception ne saurait s'affranchir du rapport à l'Histoire. S'agissant des prières au Congrès, le juge Burger, rendant l'opinion majoritaire, s'inscrit dans cette dynamique, avec in fine, l'idée de convaincre du caractère non-sectaire des prières et de la présence du chapelain :

*"This interchange emphasizes that the delegates did not consider opening prayers as a proselytizing activity or as symbolically placing the government's official seal of approval on one religious view,. Rather, the Founding Fathers looked at invocations as [conduct whose . . . effect . . . harmonized with the tenets of some or all religions]."*⁴³³

Nous avons vu que les juges façonnent la pensée originelle des fondateurs sur le caractère activiste de la prière. Ils voient dans l'action des pères de la Nation la recherche du déisme vertueux, tout autant que la condamnation du sectarisme inhérent aux invocations. Il paraît à-propos de citer une nouvelle fois cet extrait de lettre de John Adams, intégré à la décision. Celle-ci rappelle la mosaïque confessionnelle qui caractérisait les membres du premier Congrès, mais qui en aucun point ne faisait obstacle à la recherche de vertu :

favorable interpositions of his providence, which we experienced in the course and conclusion of the late war -- for the great degree of tranquillity, union, and plenty, which we have since enjoyed -- for the peaceable and rational manner in which we have been enabled to establish constitutions of government for our safety and happiness, and particularly the national One now lately instituted, for the civil and religious liberty with which we are blessed, and the means we have of acquiring and diffusing useful knowledge; and in general for all the great and various favors which he hath been pleased to confer upon us. L'exemple de James Madison répond au même phénomène, dans un discours du 4 mars 1815 : *No people ought to feel greater obligations to celebrate the goodness of the Great Disposer of Events of the Destiny of Nations than the people of the United States. His kind providence originally conducted them to one of the best portions of the dwelling place allotted for the great family of the human race. ... And to the same Divine Author of Every Good and Perfect Gift we are indebted for all those privileges and advantages, religious as well as civil, which are so richly enjoyed in this favored land.* Abraham Lincoln, le 3 octobre 1863 : *The year that is drawing toward its close has been filled with the blessings of fruitful fields and healthful skies. To these bounties, which are so constantly enjoyed that we are prone to forget the source from which they come, others have been added which are of so extraordinary a nature that they can not fail to penetrate and soften even the heart which is habitually insensible to the ever-watchful providence of Almighty God. ... No human counsel hath devised nor hath any mortal hand worked out these great things. They are the gracious gifts of the Most High God, who, while dealing with us in anger for our sins, hath nevertheless remembered mercy.* Enfin, plus récemment, le discours de Barack Obama, du 16 novembre 2011 : *As we gather in our communities and in our homes, around the table or near the hearth, we give thanks to each other and to God for the many kindnesses and comforts that grace our lives. Let us pause to recount the simple gifts that sustain us, and resolve to pay them forward in the year to come.* Les discours sont disponibles sur le site de la bibliothèque du Congrès : <http://www.loc.gov>

⁴³³ Opinion du juge Warren Burger, in *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983, citant une décision de la Cour de 1961, *McGowan v. Maryland*, 366 U.S. 420, 442, 1961.

"[...] *he was no bigot, and could hear a prayer from a gentleman of piety and virtue, who was at the same time a friend to his country.*"⁴³⁴

Evidemment, nous verrons que le projet institutionnel et national des pères fondateurs ne peut s'émanciper d'un facteur lié directement à la sociologie religieuse, et d'un long héritage judéo-chrétien. C'est toute la limite à apposer à la recherche de la pensée originelle ajoutée à une interprétation littéraliste de la clause de non-établissement. Le chapelain Robert Palmer, à travers ses dépositions au sein de l'instruction de la Cour d'Appel du Huitième Circuit, cultive cette forme de confusion. On sait que ce dernier met en exergue, à l'instar des fondateurs, le caractère vertueux de ses prêches. Pour autant, il devient délicat d'affirmer que les termes « Jésus, Notre Seigneur » s'accommodent de toutes les croyances ou religions, pour n'en saisir prosaïquement qu'une simple rhétorique vertueuse. Une lecture des prières⁴³⁵ semble ainsi caractériser une réelle forme de sectarisme, en ce qu'elles excluent, ipso facto, d'autres chemins de foi. Robert Palmer semble pourtant nier tel phénomène, s'en remettant au caractère englobant de la Tradition judéo-chrétienne. On comprend néanmoins la faiblesse de l'argumentation :

"[...]"

Q. Let's go down to January 13th.

A. All right. Well, I would say except for the last sentence, it reflects the -- well, I'd say the entire prayer reflects the Judeo-Christian tradition. The only point that is specifically

⁴³⁴*Ibid.* La lettre est analysée par G. Bancroft, dans le contexte du premier Congrès Continental, voir George Bancroft, *History of the United States*, vol.4, chapter 4: *The First American Congress, September-October 1774* pp.64-65.

⁴³⁵ Ainsi, à titre d'exemples, la prière du 14 janvier 1975 du Congrès du Nebraska : *O God, our Father, as the battery is recharged without sound or motion, so wilt thou, in this moment of quiet, send thy spirit into the hearts and minds of each one here. With newness of life, with spiritual power, vision, and lively faith, enable them to meet all the demands which lie before them with glad anticipation, and then give them peace for the night.*

Through Jesus Christ our Lord.

Amen"

La prière du 4 avril 1975 : *"O Lord our God: we in this House want to become friends and advocates of every plan and program which will enable men and women and children to live better, easier, fuller lives; therefore we ask for imagination able to interpret statistical records and research papers in terms of the sufferings, the longings, the real life needs of human beings. May it become the personal creed of each legislator never to seek anything for self which might short-change others, but always to seek for others the same good life that is sought for self.*

Our prayer is offered in the name of Jesus -- our Friend, our Saviour, our Example, our Guide.

Amen"

In *Writ of certiorari to the united states court of appeals for the eighth circuit, joint appendix, no. 82-23*, december 16, 1982, exhibit 1 -- 1975 prayer book.

Christian is the last sentence. The rest I regard as frankly the kind of a prayer that could have been offered by a religious person of any faith.

Q. The last sentence, what does the last sentence say?,

A. In the name of Christ Our Lord.

Q. You'd agree, I assume, that --

A. It's a Christian.

Q. Narrows it down to a Christian prayer?,

A. I wouldn't say sectarian, but I'd say Christian.

Q. Perhaps we ought to define our terms so we are not going to quibble about semantics. When I say sectarian I'm referring to some sect, some religious sect. Now, is that what you understand that to mean?,

A. A sect, I'm not certain what you mean by sect.

Q. Some particular religion.

A. A sect is not a religion. To me it would be a gross injustice to millions of people around the world were I to say that Islam is a sect or the Jewish faith is a sect or the Christian faith is a sect. In no way is that a sect by any stretch of my imagination or by any jumble of semantics I can imagine.

Q. What does nonsectarian mean?,

A. Nonsectarian is one that does not promote the furtherance of any specific group, cult or division of the Judeo-Christian faith.

Q. Can you tell me why you frequently use the words Jesus and Christ in your prayers?

A. It strikes me that Jesus is a major figure in the Judeo-Christian heritage.

Q. I understand that. But why did you use them in your prayers?,

A. Why do I use quotations from the Psalms or Moses or Abraham?, Because this country is a country that recognizes the Bible.

Q. Are you willing to concede that your prayers were for the most part, Christian in tone, at least?,

*A. I would not say that. I would say they use the name of Jesus some times at the very end. But I would say that by and large they could be delivered by someone of any faith, by and large [...]*⁴³⁶.”

Quoi qu’il en soit, on sait que le dispositif *Marsh v. Chambers* voit les juges avaliser ce constat : le message religieux est cultivé, tout autant que l’idée de sectarisme chrétien écartée, d’où la constitutionnalisation de l’usage :

*“The content of the prayer is not of concern to judges where, as here, there is no indication that the prayer opportunity has been exploited to proselytize or advance any one, or to disparage any other, faith or belief. That being so, it is not for us to embark on a sensitive evaluation or to parse the content of a particular prayer.”*⁴³⁷

Ainsi la clause implicite d’exception voit-elle dans la référence du fait historique et le caractère non confessionnel de ces rites et symboles deux critères constitutifs fondamentaux. Néanmoins, on a vu que le deuxième critère n’était pas vérifiable en toute circonstance et n’était aucunement doté de propriété absolue. Au-delà de ces deux éléments, une approche thématique des pratiques paraît enrichissante. Nous savons que la Religion soutenue par l’Etat est constitutionnalisée, pour autant qu’elle révèle un caractère activiste, vectrice de vertu dans une mise en perspective historique. Or, le rapport à la Nation américaine nous semble ici demeurer omniprésent. En effet, cette compréhension amorce une réelle conceptualisation du phénomène, et permet d’amorcer un nouveau paradigme.

B. La religion acceptée et le renvoi à la Nation

On sait que la symbolique évoquée est issue de la période révolutionnaire, fondatrice du régime. Cependant, la question ne peut se borner à son aspect exclusivement institutionnel. La période révolutionnaire est ici doublement fondatrice, puisqu’elle engendre à côté de la Fédération américaine la communauté politique toute entière. C’est bien pour cette raison que ces rites et symboles - cultivant la clause implicite d’exception - relèvent directement de la Nation américaine. De là, ils assurent une pérennisation de son existence en cultivant un inconscient collectif. La devise nationale est une reprise d’un poème de Francis Scott Key de 1814 – *The Star-Spangled Banner* – écrit à la gloire des soldats américains défendant la

⁴³⁶ *Parts of the record to which the parties wish to direct the court's attention in the united states district court for the district of nebraska cv 79-l-294 ; ernest chambers, plaintiff, vs. frank marsh, state treasurer, et al. defendants. transcript of testimony ernest chambers, respondent direct examination by mr. friedman.*

⁴³⁷ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

Nation lors de la seconde guerre d'Indépendance. Par la suite, la formule fut réactualisée lors de la guerre de Sécession par Salmon Chase, secrétaire d'Etat au Trésor. Celui-ci voulait alors revivifier le Contrat par lequel la Nation (alors en danger) s'était définie comme indivisible, et prendre Dieu comme Témoin de la coupable scission. De là, naquit une volonté de « christianiser les symboles d'une République alors trop coupée, dans ses fondements, des vérités de la religion révélée ⁴³⁸ ». Il s'agissait alors d'attester « la confiance de notre Peuple en Dieu ⁴³⁹ », demande qui fut adressée à James Pollock, directeur de la Monnaie. En 1864, le Congrès allait autoriser la diffusion de pièces de deux cents ⁴⁴⁰, sur lesquelles la devise avait été gravée. Par ailleurs, on sait que le serment d'allégeance fut à l'origine le fruit d'une politique d'incitation à diffuser dans les écoles le nouveau drapeau du peuple américain, en 1892. La législation de 1954, ajoutant les termes « *Under God* » au serment, rappelle ainsi que « du temps de notre histoire le plus ancien, nos peuples et nos institutions ont reflété le concept traditionnel que notre nation a été fondée sur une croyance fondamentale en Dieu. ⁴⁴¹ » On rappelle également, à ce titre, que les termes « *Under God* » sont une référence directe à la formule d'Abraham Lincoln et de son adresse de Gettysburg du 19 novembre 1863. Le grand historien de la guerre de Sécession, Ronald C. White, voit le contexte belliqueux comme contribuant à la manifestation d'épisodes bibliques : les termes « *Under God* » cultiverait les thèmes prophétiques de recommencement de l'humanité, autour de la mort. Il

⁴³⁸ Formule reprise à Denis Lacorne, In Lacorne, *De la religion...* op. cité, p.202.

⁴³⁹ “Dear Sir: No nation can be strong except in the strength of God, or safe except in His defense. The trust of our people in God should be declared on our national coins. You will cause a device to be prepared without unnecessary delay with a motto expressing in the fewest and tersest words possible this national recognition.” ; Cité in *US Treasury: History of « In God We Trust »* ; site internet : <http://www.treasury.gov> ; il est fait également mention de la lettre envoyée à Salmon Chase le 13 novembre 1861, par un certain M. R. Watkinson, celui-ci évoque alors reniement à Dieu, « non le moindre de nos désastres actuels » :

“Dear Sir: You are about to submit your annual report to the Congress respecting the affairs of the national finances.

One fact touching our currency has hitherto been seriously overlooked. I mean the recognition of the Almighty God in some form on our coins.

You are probably a Christian. What if our Republic were not shattered beyond reconstruction? Would not the antiquaries of succeeding centuries rightly reason from our past that we were a heathen nation? What I propose is that instead of the goddess of liberty we shall have next inside the 13 stars a ring inscribed with the words PERPETUAL UNION; within the ring the allseeing eye, crowned with a halo; beneath this eye the American flag, bearing in its field stars equal to the number of the States united; in the folds of the bars the words GOD, LIBERTY, LAW.

This would make a beautiful coin, to which no possible citizen could object. This would relieve us from the ignominy of heathenism. This would place us openly under the Divine protection we have personally claimed. From my hearth I have felt our national shame in disowning God as not the least of our present national disasters.

To you first I address a subject that must be agitated.”

⁴⁴⁰ Loi du 22 avril 1864.

⁴⁴¹ H. R. Rep. No. 1693, 83d Cong., 2d Sess., p. 2 (1954).

voit en l'acte de Lincoln⁴⁴² un « rituel de purification » donnant lieu à « une nouvelle naissance » :

“‘Under God’ pointed backward and forward: back to ‘this nation’, which drew its breath from both political and religious sources, but also forward to a ‘new birth’ Lincoln had come to see the Civil War as a ritual of purification. The old Union had to die. The old man had to die. Death became a transition to a new Union and a new humanity⁴⁴³”

Le fameux passage du second discours inaugural d'Abraham Lincoln exprime la même dynamique. Celui-ci tend à réconcilier le peuple américain autour de la paix du Christ :

[...] Both read the same Bible, and pray to the same God; and each invokes His aid against the other. It may seem strange that any men should dare to ask a just God's assistance in wringing their bread from the sweat of other men's faces; but let us judge not that we be not judged [citant les évangiles : Matt. 7:1]. The prayers of both could not be answered; that of neither has been answered fully.⁴⁴⁴”

Les discours présidentiels de Thanksgiving, quant à eux, proviennent d'une proclamation du Congrès Continental du 1^{er} novembre 1777 instaurant un jour national de prière et exhortant les populations américaines à apporter « un soutien aux troupes et couronner les armées du succès le plus éclatant ». La proclamation⁴⁴⁵ s'en remettait alors au « cœur » et à la « voix »

⁴⁴² Le thème prophétique et sacrificiel de salut de l'humanité sera bien sûr cultivé avec la figure martyr d'Abraham Lincoln. Celui-ci, assassiné, aura sauvé la Nation américaine toute entière de par son action.

⁴⁴³ Ronald C. White, *A. Lincoln: A Biography*, Random House Publishing Group, 2010, p. 547. Voici le passage de l'adresse où il est fait mention de la Transcendance : “ [...] *The world will little note nor long remember what we say here, but it can never forget what they did here. It is for us the living rather to be dedicated here to the unfinished work which they who fought here have thus far so nobly advanced. It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us--that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion--that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain, that this nation under God shall have a new birth of freedom, and that government of the people, by the people, for the people shall not perish from the earth.* ” Site de la bibliothèque du Congrès : loc.gov.com

⁴⁴⁴ Abraham Lincoln, second discours inaugural, 4 mars 1865, In Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism*, Susan Jacoby, Henry Holt and Cie, 2004, p.120.

⁴⁴⁵ “*Forasmuch as it is the indispensable duty of all men to adore the superintending providence of Almighty God; to acknowledge with gratitude their obligation to him for benefits received...together with penitent confession of their sins, whereby they had forfeited every favor; and their humble and earnest supplications that it may please God through the merits of Jesus Christ, mercifully to forgive and blot them out of remembrance...it is therefore recommended...to set apart Thursday the eighteenth day of December next, for solemn thanksgiving and praise, that with one heart and one voice the good people may express the grateful feeling of their hearts and consecrate themselves to the service of their Divine Benefactor...acknowledging with gratitude their obligations to Him for benefits received....To prosper the means of religion, for the promotion and enlargement of that kingdom which consisteth ‘in righteousness, peace and joy in the Holy Ghost’.*” *Congressional Thanksgiving Day Proclamation*, 1er novembre 1777, In *The Christian spectator*...op. cite, Vol. 6, p.35.

du « bon peuple »⁴⁴⁶. Or, le terme est ici fondamental, au sens littéral. C'est que le « peuple » d'Amérique dont il est question relève alors du pur volontarisme politique et élitiste, certainement pas d'une vérification empirique. La formule provient de la Déclaration d'Indépendance, rédigée un an auparavant, et de ce « peuple » dont l'existence organique ou formelle n'était alors point caractérisée. L'aspect matériel, tout au contraire, se dessine déjà autour de telles déclarations politiques. C'est bien dans cette dynamique que la proclamation insiste à l'envi sur l'idée de valeurs qui constitueront la Nation américaine, celles-ci demeurant indissociables du rapport à la Transcendance :

*“[...] to take schools and seminaries of education, so necessary for cultivating the principles of true liberty, virtue and piety, under his nurturing hand, and to prosper the means of religion for the promotion and enlargement of that kingdom which consisted in righteousness, peace and joy in the Holy Ghost”*⁴⁴⁷.” Ce faisant, il n'est pas surprenant de voir que cet éveil du sentiment national est un leitmotiv de la jurisprudence de la Cour. Les juges s'y réfèrent lorsqu'ils motivent la constitutionnalité des rites et symboles étudiés. La démarche doit d'ailleurs être entendue dans une approche négative : la suppression des pratiques visées serait un obstacle au sentiment national pérennisé. Ainsi le drapeau, pour le juge Steven, n'est pas seulement le symbole des Etats-Unis, il est un rappel des valeurs singulières qui caractérisent la Nation américaine :

*“The very purpose of a national flag is to serve as a symbol of our country, and of its proud traditions of freedom, of equal opportunity, of religious tolerance, and of good will for other peoples who share our aspirations.”*⁴⁴⁸

Le maintien du serment d'allégeance, tout naturellement, procède de la même dynamique :

*“As its history illustrates, the Pledge of Allegiance evolved as a common public acknowledgement of the ideals that our flag symbolizes. Its recitation is a patriotic exercise designed to foster national unity and pride in those principles. [...] This resolution, which marked the first appearance of the Pledge of Allegiance in positive law, confirmed the importance of the flag as a symbol of our Nation's indivisibility and commitment to the concept of liberty.”*⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ “good people”.

⁴⁴⁷ *Congressional Thanksgiving Day Proclamation*, 1er novembre 1777, In Jedidiah Morse, *Annals of the American Revolution: Or, A Record of the Causes and Events*, Harvard College Library, 1802, p.296.

⁴⁴⁸ *Texas v. Johnson*, 491 U. S. 397, 405, 1989.

⁴⁴⁹ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

Enfin, le juge Burger, traitant des prières d'ouverture de sessions législatives, ne s'en remet pas à l'usage politique ou à l'attachement institutionnel, il traite de croyances communes qui ont façonné l'idée de Nation américaine :

"In light of the history, there can be no doubt that the practice of opening legislative sessions with prayer has become part of the fabric of our society. To invoke divine guidance on a public body entrusted with making the laws is not, in these circumstances, a violation of the Establishment Clause; it is simply a tolerable acknowledgment of beliefs widely held among the people of this country."⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

Conclusion du chapitre

L'apparente difficulté des juges à établir clairement le sens et la portée de la clause de non-établissement a suscité l'édiction de différents tests jurisprudentiels, c'est-à-dire la mise en place de critères de constitutionnalité. Ceux-ci ont mené à l'invalidation de nombreuses pratiques, qui traduit dès lors la volonté des juges de repousser le fait religieux dans la sphère exclusivement privée. Le domaine de l'école est ici emblématique de la jurisprudence de la Cour Suprême. Pourtant, ces mêmes tests, loin de s'ériger en principes unificateurs, cultivent au contraire les incertitudes en matière de représentations religieuses émanant du Gouvernement. La simple présence de leur pluralité pose déjà question. Ces incertitudes s'incarnent dans un noyau dur de rites et symboles qui semblent échapper au lent processus de sécularisation des structures publiques. Nous avons montré que ce noyau génère, de la sorte, une clause implicite d'exception. Cet effort de catégorisation nous a entraînés à chercher les éléments constitutifs de ces rites et symboles. La constitutionnalité de ces derniers ne peut être rattachée à un simple usage continu à travers l'Histoire : le cas de la prière à l'école nous démontre par exemple le contraire. En effet, celle-ci, pluricentenaire, a été invalidée par les juges. A travers notre étude, on a vu que ces manifestations religieuses concernaient une expression particulière du Gouvernement, car elles se référaient à la Nation et à la période de formation du régime. La Nation et les institutions américaines sont volontiers décrites comme frappées du sceau de l'intervention divine, ce qui explique la persistance des rites et symboles mentionnés. Ainsi, ces derniers semblent pouvoir être réinscrits dans un récit historique de

création nationale. Celui-ci cultive un système de représentations qui doivent fonder le sentiment de citoyenneté. Autrement dit, l'idéologie propre à toute construction nationale semble reposer sur les rites et symboles dont la clause d'exception se nourrit. Il semble dès lors que la représentation religieuse de la clause d'exception relève de l'apparition puis de la nécessaire pérennité de cet éveil à la citoyenneté. Nous y voyons la limite apportée à une lecture exclusivement séparatiste de la clause. A ce titre, l'impossible présence de la simple irréligion protégée – nous l'avons vu – a été avalisée à de nombreuses reprises par les juges. C'est que cette irréligion demeure antinomique avec les thèmes fondamentaux de la clause d'exception. Il semble dès lors que la genèse d'une Nation américaine ne puisse s'affranchir du providentialisme, et que les instruments du droit entérinent ce mécanisme.

Titre 2 :

**Un constat incomplet, la
persistance d'un fondement
religieux en politique**

Une composante majeure de la construction nationale américaine semble être éludée par les juges dans leur interprétation de la clause de non-établissement. C'est pourtant bien cette composante qui réintroduit le fait religieux dans l'expression gouvernementale et qui, de ce fait, paraît incompatible avec la simple lecture séparatiste du Premier amendement. On sait que certains tenants de cette construction nationale se démarquent en l'état actuel du droit par leur inconstitutionnalité manifeste. Par ailleurs, ils ne sont regroupés autour d'aucun instrument conceptuel unificateur. L'idée d'un providentialisme n'est que sous-jacente à certaines décisions : celui-ci n'est pas cité *obiter dictum* par les juges – lesquels refusent, d'ailleurs, d'établir explicitement l'existence d'une clause d'exception. Tout au contraire, on sait que les juges se fondent sur l'invocation du traditionalisme pour constitutionnaliser certains rites et symboles. Ils ajoutent la nécessité d'un caractère non-sectaire à ces manifestations gouvernementales - critère d'ailleurs très relatif. Ainsi, la recherche des « intentions originelles » et le recours au fait historique éludent l'utilisation d'un providentialisme lors de la période des fondations (et donc de rédaction de la clause de non-établissement). Les juges n'invoquent ce providentialisme qu'à titre périphérique, lorsqu'ils se réfèrent par exemple à l'autorité transcendantale non-sectaire qui semble indissociable de l'émergence de l'Etat. Là encore, c'est la Tradition qui est mise en avant, ou, tout au plus, le caractère présumé sacré de certaines institutions fédérales. On comprend bien la difficulté. C'est que la reconnaissance explicite d'un certain providentialisme dans la recherche des

« intentions originelles » ne va pas de soi. Pour les partisans d'une lecture séparatiste de la clause, il n'est pas aisé (parce qu'éminemment paradoxal) de mettre en avant une rhétorique révolutionnaire qui cultive le fait religieux. Il faudrait alors intégrer totalement ce dernier à la naissance de la Fédération, à la genèse de la Nation, et, surtout, à l'institutionnalisation d'une séparation entre les Eglises et l'Etat. Pour autant, seule cette prise en compte du providentialisme permettrait de pallier les incertitudes tenant à la clause de non-établissement.

Nous cherchons à démontrer que le providentialisme demeure pourtant inséparable du discours révolutionnaire. Surtout, sa présence n'est pas sans incidences sur l'édiction de la clause de non-établissement. En effet, il permet de préserver un esprit de religion inhérent au modèle américain, sans le rendre incompatible avec une séparation par le droit du spirituel et du temporel. C'est bien en ce point précis que nous entendons dépasser la lecture séparatiste du Premier amendement : le providentialisme mène à la sacralisation du projet révolutionnaire et du pacte constitutionnel, sans trahir les dispositions de la clause de non-établissement. Une approche de la notion de providentialisme est une première étape. Elle permet une identification bien définie de la Transcendance non-sectaire invoquée, parfois, par le Gouvernement à travers son discours politique. Surtout, nous observons que ce providentialisme est tout à fait indissociable de la construction nationale américaine (Chapitre 1). Il est, de surcroît, perçu comme présupposant les institutions républicaines. De la sorte, il s'érige comme inhérent au texte fondateur du régime, à savoir la Constitution de 1787 (Chapitre 2). Ces deux éléments illustrent le fait que la négation de ce providentialisme ne peut que mener, à terme, à une lecture incomplète de la clause de non-établissement.

Chapitre 1

Le providentialisme et la construction de la Nation américaine

« L'ère de la Révolution américaine, qu'on peut regarder comme le commencement d'un nouvel ordre social pour le monde entier, est à proprement parler l'ère des déclarations et des droit [...]. Ce n'est donc qu'après le commencement de l'ère américaine qu'il a été question de définir indépendamment de tout ordre existant, les droits que la nature a départis à chaque homme, droits tellement inhérents à l'existence que la société n'a pas le droit de s'en priver, tel, par exemple, que celui de rendre la divinité le culte qu'il croit lui être agréable.⁴⁵¹ »

Marquis de Lafayette, *Sur la déclaration des droits*.

Au moment de la signature de la Déclaration d'indépendance, le développement d'un credo américain n'en est qu'à son stade embryonnaire. C'est que l'indépendance proclamée précède l'idée même de patrie américaine. En conséquence, il apparaît certain que les termes d'État, de Nation, de cause de la liberté et plus généralement de révolution ne sauraient déjà être présentés comme interdépendants. La période révolutionnaire n'est pas encore présentée comme un tout cohérent, elle n'est pas encore intégrée à un récit créatif. Celui-ci demeure, au fond, un système subjectif de représentations, façonné par une élite, qui singularise les vertus de la citoyenneté américaine. Or, le récit présente la linéarité du projet des pères de la Nation et érige la fondation du régime en événement irrémédiable car dépassant le simple contexte de guerre d'indépendance. Il s'agit là d'un phénomène d'atemporalisation de la cause

⁴⁵¹ Marie Joseph Paul Yves Roch Gilbert Du Motier marquis de Lafayette, George Washington Louis Gilbert Du Motier marquis de Lafayette, *Mémoires, correspondance et manuscrits du général Lafayette*, Hauman, 1858, Volume 1, p.268.

révolutionnaire. L'idée de continuité est au centre du discours des fondateurs, car elle s'inscrit en facteur légitimant. Il en est ainsi du thème d'une Amérique vue comme terre de réalisation des desseins divins. L'indépendance est volontiers perçue comme la signature d'un nouveau Contrat passé avec Dieu (*covenant*⁴⁵²). En période révolutionnaire, ce mécanisme dessine le projet des défenseurs de la liberté, dans une vision très providentialiste de l'Histoire et cultivée par les pères fondateurs (Section 1). Or, ce discours ne saurait prédominer sans références majeures, qui fédèrent les populations américaines. Ce providentialisme ne serait au fond que l'aboutissement dans l'Histoire et la matérialisation institutionnelle de l'entreprise puritaine des premiers pères pèlerins. L'étude montrera alors que le thème du recommencement, en plus de justifier le conflit pour l'indépendance, fera peu à peu l'objet d'une réelle sécularisation : il justifiait la théocratie puritaine en Nouvelle-Angleterre, il sera l'avènement des droits naturels en Amérique et introduira le républicanisme, jugé meilleure forme de Gouvernement apte à protéger ces derniers (Section 2). Voilà bien les interpénétrations mentionnées plus haut, le référent très sélectif à une partie de l'Histoire commune, et l'idéologie comme processus définitionnel du sentiment national.

⁴⁵² *Covenant* que l'on peut aussi traduire ici par alliance, faisant référence au lien entre Dieu et le peuple d'Israël.

Section 1 : Providence et Nation

Une période révolutionnaire se caractérise par une instabilité idéologique et politique. Cette phase de transition connaît de multiples débats contradictoires. Il revient donc à quelques-uns de théoriser ces débats au sein d'une vision commune. Issue de ce travail des fondateurs, la Nation apparaît liée à la Providence, d'abord dans sa construction face à l'Angleterre (Paragraphe 1), ensuite dans certains de ses caractères marquants, la liberté religieuse constituant un symbole en la matière (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La Providence et la lutte contre l'Angleterre

Nous devons ici nous pencher sur la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776. Le texte de Jefferson est classiquement présenté comme engendrant une communauté politique. Cependant, nous devons d'emblée préciser qu'il ne caractérise pas organiquement les sujets de cette nouvelle organisation politique, dont le volet institutionnel n'est d'ailleurs qu'évoqué succinctement. Le recours à toute unité nationale en est en revanche introduit à travers l'avènement de valeurs nouvelles. Seules ces dernières semblent désormais définir un nouveau type de citoyenneté : le contrat de loyauté avec la Couronne se fait contrat social. La défense de droits naturels révélés semble être alors le caractère principal d'une allégeance nouvelle. En cela, cette allégeance se fait profession de foi, car elle ne s'émancipe à aucun moment du fait religieux.

A. La Déclaration d'Indépendance ou le nouveau Contrat

“The feelings of 1776 wee those of high-minded free men. The manners were dictated by unfullied virtue, uncorrupted simplicity, and pure and undefiled religion. The principes were an ardent love of Liberty – an unconquerable spirit of Independance – a hatred of foreign dominion- a deftetation of domestic oppression [...] We have the misfortune to live in an age of violent revolution. A new spirit of Chivalry, more Quixotic, more sanguinary, and more destructive than that which formerly deluged Europe in blood – a blind of novel fanaticism, more violent and less restrained by moral sentiments, than that of the Crusaders or former ages, have feized upon the passions, have inflamed the imaginations, and threaten to destroy

*the repole of the whole civilized World. Not content with overthrowing despotisms [...] without the request and against the will of the People, who are most interfered in their fate*⁴⁵³. ”

John Lowell, *an oration*, 1799.

La Déclaration d'Indépendance, en plus de sa force symbolique, s'attache à donner aux populations d'Amérique des organes politiques et crée ainsi un nouveau contrat entre les colonies. Le terme d'« Union », pour les fondateurs, demeure alors prédominant et éclipse dans un premier temps celui de « Nation ». Cette Union est personnifiée par une communauté politique, constituée par les colonies. L'idée de Nation doit alors être abordée à travers la nécessaire substitution de l'allégeance faite jadis au Roi pour une autre, plus délicate à caractériser et pourtant essentielle.

1. Une communauté politique à vocation stratégique

La Déclaration est le symbole d'une nouvelle communauté, fondée sur un contrat politique nécessaire dans le contexte de guerre.

a) La Déclaration d'Indépendance doit être avant tout lue et abordée dans un contexte bien précis. Elle succède à une série d'épisodes, inopinés ou provoqués, qui entraîneront inexorablement les populations américaines dans une guerre vite présentée comme irréversible. La *Boston tea party* du 16 décembre 1773 ou la fusillade de Lexington du 18 avril 1775 donneront par la suite corps au récit des grands événements fondateurs qui sont ici très significatifs. C'est également dans cette période que les éléments d'un dispositif insurrectionnel se mettent peu à peu en place : réseaux de correspondance, réunions d'armes, formations de milices⁴⁵⁴. De plus, on voit l'émergence de législatures révolutionnaires. A cet égard, le rôle moteur du Massachusetts et de la Virginie a l'avantage décisif de donner à l'insurrection une étendue géographique dont elle puise une force particulière. Les deux États sont en effet aux points cardinaux du territoire conquis, et enlèvent toute idée de localisme au

⁴⁵³ Cité In Edward Everett; John Lowell, *A Memoir of Mr. John Lowell, Jr., Delivered at the Introduction to the Lectures on His Foundation, in the Odeon, 31st December, 1839; Repeated in the Marlborough Chapel, 2d January, 1840*, The North American Review, Vol. 51, No. 108 (Jul., 1840), pp. 225-230.

⁴⁵⁴ Pour une étude de la guerre d'Indépendance, nous nous référons ici à l'ouvrage – très factuel - d'Antoine Decré, *Les Etats-Unis virent le jour au siècle des Lumières, Histoire de l'Indépendance américaine*, L'Harmattan, 2009.

mouvement. Par suite, les partisans de la séparation prennent le pas sur les conciliants, en usant subtilement de ce nouvel élan organisationnel. Loin de masquer les profondes divisions qui parsèment les populations quant à la question indépendantiste, ils en deviennent progressivement une voix légitime car reprise et cultivée par l'élite⁴⁵⁵.

L'édiction de la Déclaration d'Indépendance ne saurait être dissociée de ce contexte particulier⁴⁵⁶. En effet - sans en être l'élément exclusif - la proclamation et l'institutionnalisation d'une séparation avec l'Angleterre doivent être entendues comme vecteur d'unité et de rassemblement stratégique au sein d'un conflit devenu inévitable. La réunion du second Congrès continental procède de cette dynamique. Ainsi la Déclaration relève d'un double dessein, à la fois sur le plan intérieur et extérieur. Tout d'abord, faire unité contre la mère-patrie, et entraîner les treize colonies à cet effet. Puis, caractériser un corps politique cohérent dans son entièreté, afin de légitimer d'éventuelles alliances sur le plan international. Cette vision purement activiste est d'ailleurs illustrée par le facteur chronologique de la rédaction de la Déclaration. John Adams rappelle les bénéfices que les populations américaines pouvaient tirer du texte. Dans une lettre à sa femme Abigail, il précise d'ailleurs son amertume quant au fait que la Déclaration aurait dû selon lui être présentée plus tôt :

*“Had a declaration of independence been made seven months ago, it would have been attended with many great and glorious effects. We might, before this hour, have formed alliance with foreign states. We should have mastered Quebec, and been in possession of Canada.”*⁴⁵⁷

Plus loin, il affirme que ce retard aura eu le bénéfice d'ôter aux sceptiques toute croyance à une possible et juste réconciliation :

“[...] But, on the other hand, the delay of this declaration to this time has many great advantages attending it. The hopes of reconciliation which were fondly entertained by multitudes of honest and well meaning, though short-sighted and mistaken people, have been gradually, and at last totally, extinguished. Time has been given for the whole people maturely

⁴⁵⁵ Pour un rejet du déterminisme en matière institutionnelle, voir Gordon S. Wood, *The creation of the American Republic, 1776-1789*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1969, p.119 : *“Politics was not regarded simply as a matter of determinism; the form of government was not merely a passive expression of what the spirit of the people dictated. [...] Republicanism was therefore not only a response to the character of the American people but as well an instrument of reform.”*

⁴⁵⁶ Nous pouvons nous rapporter à l'excellente synthèse de Mary Beth Norton, Carol Sheriff, David M. Katzman, David W. Blight, Howard P. Chudacoff, Frederik Logevall, Beth Bailey et Debra Michals, *A People & A Nation*, Wadsworth, Cengage learning, 2010, p.154 et s.

⁴⁵⁷ John Adams, lettre à Abigail, 3 juillet 1776; in *The book of Abigail and John*, L.M. Butterfield, p. 143.

*to consider the great question of independence, and to ripen their judgment, dissipate their fears, and allure their hopes, by discussing it in newspapers and pamphlets[...]*⁴⁵⁸

b) Bien qu'elle ait un dessein précis - l'indépendance, la Déclaration comporte des incertitudes, en particulier concernant l'idée de Nation. Tout au plus, l'unité des populations ne peut que s'entrevoir à travers la naissance d'intérêts communs : autour de l'effort guerrier, du commerce, enfin, de similitudes quant à leurs fondements institutionnels. Cette vision est d'ailleurs rappelée dans le texte de la Déclaration :

*"[...] as Free and Independent States, they have full Power to levy War, conclude Peace, contract Alliances, establish Commerce, and to do all other Acts and Things which Independent States may of right do."*⁴⁵⁹

Le texte ne précise pas quelles sont ces « autres choses⁴⁶⁰ », il cantonne toute idée de Nation américaine autour de relations commerciales ou institutionnelles. Lorsque le lien de consanguinité est rappelé, ce n'est qu'à travers leurs descendants venus du vieux Continent. Le terme est utilisé pour mettre en évidence l'absence de toute représentativité et leur non reconnaissance au sein du corps politique britannique, que les Américains n'auront pourtant eu de cesse de présenter comme « frères » (*"They too have been deaf to the voice of justice and of consanguinity"*⁴⁶¹). Timidement, les circonstances de l'immigration sur les terres nouvelles sont rappelées, et peuvent être envisagées comme liant les individus (*"We have reminded them of the circumstances of our emigration and settlement here"*⁴⁶²). Les théorisations autour de la notion de Nation américaine ne manquaient pourtant pas, dont une des plus illustres reste – paradoxalement – de la même plume que celle du rédacteur de la Déclaration. Jefferson avait en effet auparavant présenté un solide argumentaire qui tendait à caractériser la Nation américaine autour, notamment, d'épisodes passés. Il en avait décrit l'existence dans son *Aperçu sommaire des droits de l'Amérique britannique*⁴⁶³. Dans ses développements, l'idée de valeurs particulières est ici abordée, qui relie les peuples et dessinent la Nation⁴⁶⁴.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ Déclaration d'Indépendance, 4 juillet 1776, site des archives.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ Voir par exemple : [...] *And it is thought that no circumstance has occurred to distinguish materially the British from the Saxon emigration. America was conquered, and her settlements made and firmly established, at the expence of individuals, and not of the British public. Their own blood was spilt in acquiring lands for their settlement, their own fortunes expended in making that settlement effectual. For themselves they fought, for themselves they conquered, and for themselves alone they have right to hold. No shilling was ever issued from the public treasures of his majesty or his ancestors for their assistance, till of*

La Déclaration d'Indépendance témoigne ainsi d'une révolution purement politique, elle entend constituer une communauté, mais n'y intègre aucun critère organique. La dissolution des liens de consanguinité avec l'Angleterre n'en introduit pas pour autant de nouveaux. Son incipit rappelle d'ailleurs l'objectif qui justifie son existence :

*"When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another [...] We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness [...] That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government."*⁴⁶⁵

Le recours à la Nation procède donc d'une approche négative. L'attachement des populations américaines à un certain nombre de valeurs fondamentales et désormais défendues (c'est bien là l'aspect effectif de la Déclaration) va façonner le credo américain⁴⁶⁶. Les vicissitudes de la Couronne sont longuement énoncées, et l'association volontaire des peuples et de leurs doléances forme ici une dialectique qui doit éveiller le sentiment national. Le contrat politique aura dès lors l'avantage de tendre vers la formation de justes gouvernements, et d'éviter

very late times, after the colonies had become established on a firm and permanent footing. That then indeed, having become valuable to Great Britain for her commercial purposes, his parliament was pleased to lend them assistance against an enemy who would fain have drawn to herself the benefits of their commerce to the great aggrandisement of herself and danger of Great Britain. Such assistance, and in such circumstances, they had often before given to Portugal and other allied states, with whom they carry on a commercial intercourse. Yet these states never supposed that, by calling in her aid, they thereby submitted themselves to her sovereignty. Had such terms been proposed, they would have rejected them with disdain, and trusted for better to the moderation of their enemies, or to a vigorous exertion of their own force. We do not however mean to underrate those aids, which to us were doubtless valuable, on whatever principles granted: but we would shew that they cannot give a title to that authority which the British parliament would arrogate over us; and that they may amply be repaid, by our giving to the inhabitants of Great Britain such exclusive privileges in trade as may be advantageous to them, and at the same time not too restrictive to ourselves. That settlements having been thus effected in the wilds of America, the emigrants thought proper to adopt that system of laws under which they had hitherto lived in the mother country, and to continue their union with her by submitting themselves to the same common sovereign, who was thereby made the central link connecting the several parts of the empire thus newly multiplied. Thomas Jefferson, A summary view of the Rights of British America, 1774. Voir l'approche de Marienstras, Nous...op. cité, p.289.

⁴⁶⁴"[...] To remind him that our ancestors, before their emigration to America, were the free inhabitants of the British dominions in Europe, and possessed a right which nature has given to all men, of departing from the country in which chance, not choice, has placed them, of going in quest of new habitations, and of there establishing new societies, under such laws and regulations as to them shall seem most likely to promote public happiness."

⁴⁶⁵ Déclaration d'Indépendance, op. cité.

⁴⁶⁶ Voir Sophia Rosenfeld, *Le Sens commun, Histoire d'une idée politique*, Presses Universitaires de Rennes, Collection Histoire, 2013, p.167.

l'anomie qui ruinerait l'effort révolutionnaire en le plongeant dans une anarchie qui, bien que provisoire, apparaîtrait comme fatale⁴⁶⁷.

Le terme de contrat politique n'est pas anodin, il se référait initialement à la nécessaire allégeance des colons envers la Couronne. Or l'approche de rejet vue plus haut rompt irréversiblement le contrat : la séparation ayant été institutionnalisée, ce n'est évidemment pas chose surprenante. Mais plus précisément, la notion d'allégeance justifiait l'attache filiale avec l'Angleterre, elle déterminait de la sorte les limites territoriales que la guerre de sept ans avec la France avait bouleversées ; par ailleurs, elle cantonnait dans une définition organique les populations américaines. En ce sens, une nouvelle conceptualisation est une étape indispensable afin de « cimenter » l'Union. Mais - affirmons-le d'emblée - cette approche ne relève d'aucune forme de rationalité, il s'agira plutôt de « façonner les consciences ».

2. La recherche d'une nouvelle allégeance

Il nous faut introduire ici une dynamique providentialiste dans la mise en œuvre d'une allégeance nouvelle. La Providence s'intègre naturellement au logos politique et façonne le credo américain.

a) La Déclaration d'Indépendance doit être perçue comme générant un corps politique. Son émergence et sa mise en forme procèdent d'un véritable dualisme normatif. La Providence seule lui procure une légitimité (“[...] *and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them* [...]”⁴⁶⁸) et l'action circonstanciée des hommes qui choisissent l'association volontaire (“[...] *it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another* [...]”⁴⁶⁹).

Au contrat de loyauté qui unissait les populations d'Amérique autour du Roi, on substitue un contrat social⁴⁷⁰. Celui-ci devra être défendu, « sous la protection de la divine Providence⁴⁷¹ »,

⁴⁶⁷ *Que les Etats-Unis d'Amérique procurent au monde l'exemple d'un gouvernement libre et permanent [...] Puissions-nous triompher dans nos espérances et être complètement délivrés de l'anarchie.* John Campbell, discours du 4 juillet 1787 ; in Marienstras, *Nous...* op. cité, p. 291.

⁴⁶⁸ Déclaration d'Indépendance, op. cité.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ L'idée d'un Contrat social et de la singularité expérimentale américaine est alors une ritournelle, voir par exemple l'approche de Thomas Paine, dans une lettre à Edmund Burke : « *Il y eut certainement un temps où les gouvernements n'existaient pas [...] Il faut donc que les hommes eux-mêmes, chacun selon son droit personnel et souverain, soient entrés en contact les uns avec les autres, pour former un gouvernement ; et c'est la seule méthode par laquelle les gouvernements ont droit de se former, les seules bases sur lesquelles*

et engage les individus, « leur vie, leur fortune, leur honneur sacré⁴⁷² ». L'ultime propos de la Déclaration s'apparente ainsi aisément à un véritable serment. L'allégeance doit donc être transposée, substituée à celle que les colons portaient à la Couronne. Elle doit se référer à l'organe institutionnel qui les rendrait par là-même libres de toute tyrannie, cette entité politique encore difficilement caractérisable en devient la cause commune que la Providence ordonnerait comme un appel à l'insurrection⁴⁷³.

Pour autant, l'allégeance à une institution - appelons-la par anticipation républicaine - ne va pas de soi. Le Roi représentait une autorité temporelle tout autant que spirituelle, et les fondateurs comprirent assez tôt que toute idée de transposition devait être présentée comme se faisant « dans le cœur » des individus.

Dans cette acception, les germes de la Nation américaine se retrouvent dans la Déclaration d'Indépendance, car celle-ci tend à refonder l'individu en citoyen. Ce dernier ne peut y mettre à contribution sa simple croyance en de bonnes institutions, il est question, tout au contraire, de sa foi. John Adams rappelle de manière très significative la « substance de la transposition » dans une lettre envoyée à Hezekiah Niles :

“The Revolution was in the minds and hearts of the people, a change in their religious sentiments of their duties and obligations. While the king, and all in authority under him, were believed to govern in justice and mercy according to the laws and constitution derived to them from the God of nature, and transmitted to them by their ancestors, they thought themselves bound to pray for the king and queen and all the royal family, and all in authority under them, as ministers ordained of God for their good. But when they saw those powers renouncing all the principles of authority, and bent upon the destruction of all the securities of their lives, liberties, and properties, they thought it their duty to pray for the Continental Congress and all the thirteen state congresses⁴⁷⁴”.

b) On retrouve avec Adams la dichotomie dont il a été question plus haut. Plus précisément, la rupture politique avec la mère-patrie procède de deux dynamiques bien distinctes. D'une part,

ils ont le droit d'exister." Paine rappelle ainsi que la Grande Bretagne ne peut s'apparenter à un contrat, car résultant d'un accord entre la Couronne et le Parlement ou entre la Couronne et les colonies, c'est à dire entre un gouvernement déjà constitué et des institutions : Le gouvernement britannique est né d'une conquête, et non de la volonté sociale ; il s'est donc constitué par dessus le peuple. » In The rights of Man, Complete Writings, FONER edition, p. 252

⁴⁷¹ Déclaration d'Indépendance, op. cité.

⁴⁷² « [...] And for the support of this Declaration, with a firm reliance on the protection of divine Providence, we mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes and our sacred Honor. » Ibid.

⁴⁷³ Voir Bernard Poli, *Histoire des doctrines politiques aux Etats-Unis*, Que sais-je ?, PUF, 1994, p.8 et s.

⁴⁷⁴ John Adams, lettre à Hezekiah Niles, 13 février 1818.

la tyrannie est présentée comme territorialement et circonstancielle définie : destruction des fondements de vie, liberté et propriété. Ces méfaits reprochés suffisent bien entendu à rompre le contrat lockéen, ce que la déclaration rappelle fort bien⁴⁷⁵. Mais d'autre part, la rupture est présentée comme spirituelle : elle doit engager une tout autre projection de l'individu qu'un simple rapport à l'insoumission. La politique de la Couronne remet en cause « toute autorité, ordonnée par Dieu pour leur Bien⁴⁷⁶ ». Le changement est « dans les esprits et cœurs⁴⁷⁷ », dans les « sentiments religieux de leurs devoirs et obligations⁴⁷⁸ ».

Ce constat, loin de donner une *nature* à la nécessaire allégeance dont il a été question, lui façonne en tout état de cause une *forme*. C'est bien le rapport à la foi qui cristallise la transposition de toute loyauté, comme Adams le rappelle :

*“There might be, and there were, others who thought less about religion and conscience, but had certain habitual sentiments of allegiance and loyalty derived from their education; but believing allegiance and protection to be reciprocal, when protection was withdrawn, they thought allegiance was dissolved.”*⁴⁷⁹

L'intervention de la Providence qui justifie la mise en forme de nouveaux gouvernements induit que l'individu, à travers ses « prières⁴⁸⁰ », se livre sans concessions. Les fondateurs n'auront jamais usé de tant de métaphores en ce sens⁴⁸¹. Parmi celles-ci, la référence aux « tendres liens⁴⁸² » naturels avec la mère-patrie, utilisés que pour mieux rappeler la rupture avec ceux-ci et donc leur rejet irrémédiable (la politique de Londres étant devenue illégitime) mais aussi pour introduire la même dynamique quant aux nouveaux rapports entre les citoyens et leurs institutions. Il ne s'agit pas là d'une simple terminologie politicienne, mais bien d'une imagerie littéraire et personnificatrice : l'exemple de lady Macbeth, d'abord perçue comme une tendre mère, qui voudra plus tard leur « briser la cervelle⁴⁸³ ». Adams use de cette rhétorique :

⁴⁷⁵“[...] whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.” *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ Marienstras, *Nous...* op. cité, p.293.

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*

“The people of America had been educated in a habitual affection for England as their mother country; and while they thought her a kind and tender parent (erroneously enough, however, for she never was such a mother) no affection could be more sincere. But when they found her a cruel beldam, willing, like Lady Macbeth, to dash their brains out, 'it is no wonder if their filial affections ceased and were changed into indignation and horror⁴⁸⁴. ”

Dans un verbe très similaire, ce petit brûlot de Benjamin Franklin, dans une lettre à la presse où il met en scène la Grande Bretagne et l'Amérique, mère et fille se querellant :

“Am not I your mother country ? .Is not that a sufficient title to your respect and obedience ? Saxony. Mother country! Ha! ha! ha! What respect have you the front to claim as a mother country ? You know that I am your mother country, and yet you pay me none⁴⁸⁵, ”

Enfin un sermon de Ezra Stiles, doyen de l'université de Yale, parlera d'une « ô combien douloureuse et pénible séparation⁴⁸⁶ », dans « toutes les poitrines⁴⁸⁷ », de « ceux qui furent amoureux de la Grande-Bretagne [...] d'assister à la sensation tendre et à la sincère violence, à la détresse réticente et au chagrin [...] quand repoussé de l'amour d'un parent, vous est ressenti la conviction de l'absolue nécessité d'une séparation éternelle⁴⁸⁸ » :

“And Britain forced upon America, the tremendous alternative of the loss of liberty or the last appeal - either of which instantly alienated and dissolved our affection—it was impossible to hesitate—and the affection is dissolved, never, never more to be recovered:—like that between syracuse and athens, it is lost forever. A political earthquake through the continent hath shook off America from Great Britain. Oh! how painful and distressing the separation and dismemberment! Witness all ye patriotic breasts, all ye lovers of your country, once lovers of Great-Britain; witness the tender sensations and heart-felt violence, the

⁴⁸⁴ *Ibid.* ; ou voir encore la même métaphore utilisée par Adams : [...] *But admitting we are children, have not children a right to complain when their parents are attempting to break their limbs, to administer poison, or to sell them to enemies for slaves? Let me entreat you to consider, will the mother be pleased when you represent her as deaf to the cries of her children,—when you compare her to the infamous miscreant who lately stood on the gallows for starving her child,—when you resemble her to Lady Macbeth in Shakspeare, I cannot think of it without horror, who*

*“Had given suck, and knew
How tender 't was to love the babe that milked her,”
but yet, who could
“Even while 'twas smiling in her face,
Have plucked her nipple from the boneless gums,
And dashed the brains out.”*

In John Adams, *A dissertation on the Canon and Feudal Law*, 1765.

⁴⁸⁵ Benjamin Franklin, *The Works of Benjamin Franklin: Containing Several Political and historical tracts*, Volume 5, Jared Sparks, 1840, p.119.

⁴⁸⁶ Ezra Stiles, *a sermon*, 8 mai 1783. Disponible sur le site à l'adresse : <http://www.belcherfoundation.org/>

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

*reluctant distress and sorrow, with which ye were penetrated, when spurned from a parent's love, ye felt the conviction of the dire necessity of an everlasting parting, to meet no more, never to be united again!*⁴⁸⁹ ”

La rupture du Contrat invoquée doit nous faire pencher vers une lecture naturaliste du récit créatif.

B. Naturalisme et providentialisme

On comprend que la recherche d'une nouvelle allégeance se caractérise par la défense de valeurs nouvelles. Ce faisant, les fondateurs, en usant d'un naturalisme, garantissent la justesse de leur projet institutionnel. Par ailleurs, les valeurs nouvelles de l'Amérique doivent introduire la croyance en une Transcendance non confessionnelle.

1. Un projet révolutionnaire garanti par la défense des droits naturels

Le transfert né de la Déclaration n'est pas seulement politique, il ne s'attache pas simplement à remettre en cause un système de dévolution du pouvoir et la légitimité de celui-ci. Plutôt, il apparaît d'ordre affectif, les liens rompus sont présentés comme parentaux et la recherche d'un nouveau géniteur doit être fondée au travers des institutions qui seront mises en place. Quelle meilleure approche pour justifier la justesse du projet ? La Providence, rendant naturelle la sécession avec l'Angleterre, entraîne la défense de droits inhérents à la personne. Le caractère universaliste du discours politique donne l'épisode insurrectionnel comme exemple au monde et à l'humanité en général. En plus de cette projection sur l'extérieur, il explique que tous les particularismes parsemant les treize colonies y soient intégrés, sans aucune forme de tension. On retrouve là les deux desseins activistes de la Déclaration vus plus haut : présenter un corps politique homogène pour envisager des alliances⁴⁹⁰, engendrer tout au même moment sur le

⁴⁸⁹*Ibid.*

⁴⁹⁰ John Adams fait même preuve de pédagogie en expliquant le système d'alliance généré naturellement par la Déclaration : *You will, perhaps, wonder how such a declaration would have influenced our affairs in Canada; but, if I could write with freedom, I could easily convince you that it would, and explain to you the manner how. Many gentlemen in high stations, and of great influence, have been duped, by the ministerial bubble of commissioners, to treat; and, in real, sincere expectation of this event, which they so fondly wished, they have been slow and languid in promoting measures for the reduction of that province. Others there are in the colonies, who really wished that our enterprise in Canada would be defeated; that the colonies might be brought into danger and distress between two fires, and be thus induced to submit. Others really wished to defeat the expedition to Canada, lest the conquest of it should elevate the minds of the people to much to hearken to those terms of reconciliation which they believed would be offered to us. These jarring views, wishes, and designs, occasioned an opposition to many salutary measures which were*

plan interne cette prétendue homogénéité. Adams ne s'y trompe pas, dans une lettre à Hezekiah Niles :

“By what means this great and important alteration in the religious, moral, political, and social character of the people of thirteen colonies, all distinct, unconnected, and independent of each other, was begun, pursued, and accomplished, it is surely interesting to humanity to investigate and perpetuate to posterity⁴⁹¹. ”

La justesse du projet et le miracle quant à l'unanimité de son adhésion par les treize colonies ne doivent pas être entendus d'un point de vue exclusivement formel. La structure républicaine de gouvernement répond au contraire à une vision matérielle, celle de la défense des droits naturels. C'est bien ce rapport inédit entre gouvernants et gouvernés qui suscite la dynamique unificatrice. Au droit des peuples à instaurer de nouvelles institutions, on ajoute le devoir que celles-ci promeuvent et défendent les valeurs inscrites dans la Déclaration : elles sont à elles-seules leur raison d'exister.

D'ailleurs, le texte va plus loin, il exprime clairement la prééminence des droits naturels sur les révolutions. La Déclaration s'attache à démontrer que « les hommes sont plus disposés à tolérer des maux supportables qu'à se faire justice eux-mêmes en abolissant les formes auxquelles ils sont accoutumés⁴⁹² ». Ainsi l'établissement de nouvelles formes gouvernementales ne saurait dépendre d'insurrections passagères. Les fondateurs veulent croire à la stabilité des régimes et réfutent les abus d'une majorité révolutionnaire, fût-elle démocratique. En revanche, toute violation répétée des droits naturels révélés emporte (non plus la simple possibilité) le devoir « de rejeter un tel Gouvernement⁴⁹³ ». C'est bien dans la croyance en de justes institutions, qui tendent à éviter tels méfaits, que la Déclaration introduit l'idée du miracle de l'unité de treize régimes autour d'un constitutionnalisme naissant. Celui-ci matérialisera dès lors le contrat politique qui doit assurer à la postérité le droit « à la Vie, à la

proposed for the support of that expedition, and caused obstructions embarrassments, and studied delays, which have finally lost us the province. All causes, however, in conjunction, would not have disappointed us, if it had not been for a misfortune which could not have been foreseen, and perhaps could not have been prevented – I mean the prevalence of the smallpox among our troops. This fatal pestilence completed our destruction. It is a frown of Providence upon us, which we ought to lay to heart. John Adams, lettre à Abigail Adams, 3 juillet 1776.

⁴⁹¹ John Adams, lettre à Hezekiah Niles, 13 février 1818. Cité in Jedidiah Morse, *Annals Of The American Revolution; Record Of The Causes And Events*, The New York Public Library, Hartford, 1824, p.218.

⁴⁹² *“Prudence, indeed, will dictate that Governments long established should not be changed for light and transient causes; and accordingly all experience hath shewn, that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable, than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed.”* Déclaration d'Indépendance, op. cite.

⁴⁹³ *“But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same Object evinces a design to reduce them under absolute Despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such Government, and to provide new Guards for their future security [...]”.* Ibid.

Liberté, à la Recherche du Bonheur⁴⁹⁴ ». Les droits de l'individu sont au cœur de la Déclaration et justifient une révolution.

La Déclaration de Virginie, quelques semaines auparavant, traduisait le même mécanisme :

I. That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.

II. That all power is vested in, and consequently derived from, the people; that magistrates are their trustees and servants, and at all times amenable to them.

*III. That government is, or ought to be, instituted for the common benefit, protection, and security of the people, nation or community; of all the various modes and forms of government that is best, which is capable of producing the greatest degree of happiness and safety and is most effectually secured against the danger of maladministration; and that, whenever any government shall be found inadequate or contrary to these purposes, a majority of the community hath an indubitable, unalienable, and indefeasible right to reform, alter or abolish it, in such manner as shall be judged most conducive to the public weal.*⁴⁹⁵

On ne s'étonnera pas que les institutions en question se manifestent par leur singularité. Telle est la position soutenue par John Adams, dans sa lettre à Hezekiah Niles :

*"The complete accomplishment of it in so short a time and by such simple means was perhaps a singular example in the history of mankind"*⁴⁹⁶

De même, on ne peut s'étonner que les métaphores soient légion pour présenter la justesse du projet institutionnel. Parmi celles-ci, l'imagination horlogère de ses contemporains est une illustration de choix⁴⁹⁷. Adams présente l'expérience comme une ingénierie constitutionnelle sans précédent, et l'image de « treize horloges que l'on régla parfaitement les unes aux autres⁴⁹⁸ » est une traduction du mécanisme et de son exactitude. La beauté de leur facture – la forme vertueuse de gouvernements – ne saurait masquer l'essentiel : leur robustesse, symbole d'une protection de droits a-temporalisés.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ Déclaration des droits de Virginie, 12 juin 1776, site des archives.

⁴⁹⁶ John Adams, lettre à Hezekiah Niles, op. cité.

⁴⁹⁷ Voir à ce titre les développements ici : *Inventing a New Republican Culture for America A WE THE PEOPLE RESOURCE*, site internet à l'adresse : <http://edsitement.neh.gov/> La lettre de John Adams est également citée.

⁴⁹⁸ *"Thirteen clocks were made to strike together: a perfection of mechanism which no artist had ever before effected."* *Ibid.*

Le système est donc essentiel dans ses deux aspects : formel, la République, matériel, les droits. Un élément complète ce tableau : l'attachement du citoyen à cette construction. Or, cet attachement est aussi un acte de foi.

2. La foi des citoyens en leurs institutions

La projection des individus dans l'expérience républicaine doit se superposer à leur croyance et à leur accomplissement religieux. En invoquant le subconscient dont toute foi se nourrit « dans le cœur des hommes⁴⁹⁹ », les fondateurs introduisent la transcendance, et ce, sans rattachement à une religion identifiée. Dans cette acception, le mécanisme horloger de John Adams suscite une sacralisation du projet révolutionnaire, autour de treize colonies pourtant parsemées par une mosaïque confessionnelle. C'est bien ce miracle de l'adhésion qui caractérise l'exactitude des treize horloges. A cet égard, ce n'est certainement pas un hasard si Adams fait de la religion le premier facteur de cohésion lorsqu'il narre la difficulté de « transcender » (nous voyons ici que le terme prend un sens polysémique) les intérêts de treize territoires sur lesquels les premiers colons avaient débarqué il y a de cela 150 ans :

*The colonies had grown up under constitutions of government so different; there was so great a variety of religions; they were composed of so many different nations; their customs, manners, and habits had so little resemblance; and their intercourse had been so rare and their knowledge of each other so imperfect that to unite them in the same principles in theory and the same system of action was certainly a very difficult enterprise.*⁵⁰⁰

On l'a compris, la Providence est ici personnifiée pour mieux justifier la révélation de droits naturels, « inaliénables⁵⁰¹ ». La notion de *Creator* ne peut être, par essence, que totalement non confessionnelle. Seul ce dernier peut, in fine, expliquer la mise en place de gouvernements autonomes qui n'auront désormais pour seul but que défendre les droits révélés : droit à la Vie, à la Liberté, à la recherche du Bonheur. Plus que jamais, l'édiction de normes induit deux catégories de sources : les droits naturels, œuvre de la Providence ; les droits des hommes et leur tentative (présentée comme nécessairement inachevée) pour trouver

⁴⁹⁹ “The Revolution was in the minds and hearts of the people, a change in their religious sentiments of their duties and obligations [...]”. *Ibid.* Ou bien encore Thomas Paine : “There are injuries which nature cannot forgive; she would cease to be nature if she did. As well can the lover forgive the ravisher of his mistress, as the continent forgive the murders of Britain. The Almighty hath implanted in us these unextinguishable feelings for good and wise purposes. They are the guardians of his image in our hearts. In Thomas Paine, *The Common Sense*... op. cite.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ Déclaration d'Indépendance, op. cité.

la meilleure forme institutionnelle apte à les protéger. L'incipit de la Déclaration expose d'ailleurs explicitement les deux mécanismes. La Séparation avec l'Angleterre est d'emblée présentée à « l'opinion de l'humanité⁵⁰² » comme relevant « des lois de la Nature et du Dieu de la Nature⁵⁰³ », qui elles seules « donnent droit à la dissolution des liens politiques⁵⁰⁴ ». Il n'aura suffi à cet égard que de présenter la Couronne comme violant les droit sus-mentionnés⁵⁰⁵. De ce constat, « les Gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir des droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés⁵⁰⁶ ».

La Déclaration fait donc apparaître deux aspects distincts. D'une part, la mise en forme de Gouvernement apparaît comme une légitimité naturelle, eu égard à la rupture du contrat, cette dernière étant imputable à la Couronne. La recherche d'un nouveau contrat emporte l'unité d'une nouvelle communauté politique, et les bienfaits de cette entreprise doivent se manifester sur le plan interne tout autant qu'à travers une vision géostratégique internationalisée. Il s'agit là d'une association volontaire des hommes et de leur temporalité. D'autre part, la recherche d'une nouvelle allégeance s'élève par-delà les intérêts circonstanciés. La Déclaration évoque des droits naturels, inhérents à la personne. Dans cette dynamique, le contrat n'est plus simplement lockéen : celui-ci traitait d'une communauté déjà constituée. Bien au contraire, la défense de ces droits cultive le rapport à la Providence, et introduit l'idée de Nation indépendamment de l'association volontaire exclusivement institutionnelle. La Nation n'est

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Thomas Paine reprend ce dualisme normatif, en pressant le peuple d'Amérique à se regir sous l'auspice des lois naturelles, avant que les hommes ne viennent vicier le noble projet, seule la Constitution offre un ultime recours aux "incertitudes des choses humaines" : *"A government of our own is our natural right: And when a man seriously reflects on the precariousness of human affairs, he will become convinced, that it is infinitely wiser and safer, to form a constitution of our own in a cool deliberate manner, while we have it in our power, than to trust such an interesting event to time and chance. If we omit it now, some, Massanello may hereafter arise, who laying hold of popular disquietudes, may collect together the desperate and discontented, and by assuming to themselves the powers of government, may sweep away the liberties of the continent like a deluge. Should the government of America return again into the hands of Britain, the tottering situation of things, will be a temptation for some desperate adventurer to try his fortune; and in such a case, what relief can Britain give?"* Thomas Paine, *The Common sense*... op. cité.

⁵⁰⁶ *"When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.--That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, --That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness."* Déclaration d'Indépendance, op. cité.

plus simplement le fruit d'une mise en place de gouvernements stratégiques, elle naît de ces nouvelles valeurs.

Or, l'expérience se heurte immédiatement à un paradoxe géographique : comment convaincre de l'unité du corps politique et donc de sa Nation constitutive en invoquant sans cesse l'universalisme ? La Déclaration, en substituant aux liens parentaux avec l'Angleterre la défense de nouvelles valeurs, donnait une nouvelle forme à l'attachement au régime. Il faut étudier les nouvelles valeurs, la liberté et son origine.

Paragraphe 2 : La Providence et la naissance historique de la liberté américaine

Nous avons vu que l'arrachement à la mère patrie engendrait la nécessaire recherche d'une allégeance autre que celle à la Couronne, un autre credo, prémisse à l'appartenance nationale et à la profonde singularité de valeurs nouvelles. Autour de celles-ci, l'ouverture au monde relevait d'une double dynamique. Elle induisait tout naturellement l'idée de providentialisme et en faisait une cause alliée aux valeurs autour desquelles la Nation allait devoir émerger. Mais l'intervention providentielle n'était pas sans finalité et allait coïncider avec le contexte belliqueux. Les valeurs universelles et non confessionnelles allaient alors s'imposer comme cause de rejet de la Couronne britannique despotique et mobiliser l'effort de guerre. Autour des méfaits imputés à la Couronne, les fondateurs usent d'une constante : l'intolérance religieuse de l'Angleterre. C'est bien à partir de ce contexte que toute introduction au mythos américain doit être envisagée, la mobilisation stratégique se confondant avec une « cristallisation idéologique » d'une élite.

A. L'Amérique, terre de liberté

Les valeurs mentionnées par la Déclaration d'Indépendance – on l'a compris – sont tout à fait corrélatives à la conception que les pères fondateurs se faisaient de la Nation américaine. Elles sont inscrites dans ses germes. Cependant, il nous faut aller plus loin en identifiant les valeurs défendues. A ce titre, la révolution des populations d'Amérique sera celle des Lumières, et le lieu du recommencement.

1. Une co-fraternité universelle

“America has been forced and driven into the Arms of France. She was a dutiful and virtuous Daughter. A cruel Mother-in-Law turn'd her out of Doors, defam'd her; and sought her Life. All the World knows her Innocence, and takes her part ; and her Friends hope soon to see her honourably married. They can never persuade her Return and Submission to so barbarous an Enemy. In her future Prosperity, if she forgets and forgives, 'tis all that can reasonably be expected of her. I believe she will make as good and useful a Wife as she did a Daughter, that her Husband will love and honour her, and that the Family from which she was so wickedly expelled, will long regret the Loss of her⁵⁰⁷. ”

Lettre de B. Franklin à David Hartley, membre du Parlement de Londres, 12 février 1778.

Cet extrait de lettre de Benjamin Franklin est révélateur, à plusieurs titres. En tout premier lieu, on y retrouve la rhétorique de la recherche d'alliances sur le plan international, dont la mise en place d'institutions fédératrices sur le territoire américain est un nécessaire préalable. On sait que, certainement plus que ses contemporains, Franklin jouera un rôle prépondérant, pour intégrer la France dans une guerre « de la Liberté⁵⁰⁸ » (quoi de plus naturel, de la part du ministre plénipotentiaire à Paris, certainement le plus francophile de tous les fondateurs). La juste cause du conflit est également abordée, à travers la métaphore vue plus haut d'une Angleterre présentée comme une cruelle marâtre : la guerre est avant tout celle contre le despotisme et l'histoire d'un arrachement aux liens maternels. Toutefois, Benjamin Franklin ne se contente pas de chercher des alliés de circonstances et d'en appeler à leur mansuétude. Il interpelle ici le monde entier, témoin de la légitimité de leur entreprise ; mais il fait, à vrai dire, bien plus que cela. L'Univers est décrit comme prenant part à la cause américaine⁵⁰⁹, et l'on peut ici raisonner a contrario : il ne saurait y avoir rupture entre les desseins des peuples d'Amérique et ceux de l'humanité toute entière⁵¹⁰. La défense des États d'Amérique – parties belligérantes – naît de cette évidence. Franklin introduit ainsi l'universalisme planétaire. Philosophe des Lumières, il croit aux Droits de l'homme comme vecteur d'une Communauté mondiale. Le projet américain n'est que l'exemple à donner, qui doit faire acte dans le cours de

⁵⁰⁷ Benjamin Franklin, in *The Writings Of Benjamin Franklin*, Volume VII, disponible sur le site des archives américaines : <http://archive.org/>

⁵⁰⁸ Voir Jean-Baptiste Duroselle, *La France et les Etats-Unis, Des origines à nos jours*, Seuil, 1976, p.21 et s.

⁵⁰⁹ Voir Bertlinde Laniel, *Le mot «democracy» et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1995, p.162.

⁵¹⁰ Voir David Waldstreicher, *A Companion to Benjamin Franklin*, Blackwell Publishing, 2011, p.185.

l'Histoire et offrir au peuple du monde les prérogatives qui lui reviennent de droit. Nous avons vu que l'Indépendance américaine fut volontiers présentée comme le premier véritable pacte social, né hors de toute institution préexistante.

Le mécanisme répond une fois de plus à une approche en deux temps, institutionnelle et matérielle. Si les intérêts passagers des États peuvent différer, ce n'est que par le truchement d'autorités gouvernantes viciées. Or la marche des Nations ne peut à terme qu'être commune : le mouvement des peuples tendra inexorablement vers la défense de la grande Cause de la Liberté⁵¹¹. Dans cette vision, les différences culturelles (bien plus que raciales, nous y reviendrons) sont renvoyées à l'accessoire : seule la Providence transcende, il n'aura suffi que de présenter son intervention comme l'avènement de droits naturels. Cette dynamique fédératrice n'est également pas sans rappeler le mécanisme horloger de John Adams. Benjamin Franklin rappelle ainsi l'universalisme comme oeuvre de Dieu, celle-ci doit être étendue à toutes les Nations de la Terre ; de telle sorte qu'un « philosophe puisse poser son pied n'importe où et s'exclamer : C'est ici mon pays!⁵¹² ». Il l'exprime dans une lettre à David Hartley, faisant référence à la jeune Déclaration des Droits de l'Homme française :

“God grant, that not only the love of liberty, but a thorough knowledge of the rights of man, may pervade all the nations of the earth, so that a philosopher may set his foot anywhere on its surface, and say, This is my country⁵¹³.”

La pensée de Franklin se résume à elle seule dans cet aphorisme, souvent emprunté de nos jours, et tiré d'une lettre à Benjamin Vaughan :

“Where Liberty dwells, there is my country⁵¹⁴”.

Nous voyons apparaître le subtil procédé : le particularisme américain naît de son cosmopolitisme.

⁵¹¹ Les références ne manqueront pas, voir par exemple l'écrivain irlandais-britannique William Harlitt : *“The love of liberty is the love of others; the love of power is the love of ourselves.”*, in *The Times Newspaper*, 1819 ; ou encore le Président américain Woodrow Wilson qui rappelle les grands desseins de la période fondatrice : *“The history of liberty is a history of the limitations of governmental power not the increase of it.”* ; discours à New York, 1912.

⁵¹² Benjamin Franklin, lettre à David Hartley, 4 décembre 1789, ,In *The writings of Benjamin Franklin*...op. cité. Citée également par Marienstras, *Nous*...op. cité, p.353.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ Benjamin Franklin, lettre à Benjamin Vaughan, 14 mai 1783, *Ibid.*

2. Un asile pour le monde

Lorsque Benjamin Franklin prend le monde entier à partie, il avance un redoutable postulat, tout autant qu'il en tire immédiatement les conclusions. C'est que la mère-patrie s'était rendue coupable d'avoir voulu imposer aux Américains une autre vision de l'humanité que celle défendue par la Déclaration d'Indépendance. Les Américains étaient dans les fers, parce que l'Angleterre tendait à leur faire regarder leurs semblables comme d'hypothétiques ennemis, dès lors qu'il ne s'agissait plus de leurs « frères » – c'est à dire les Britanniques⁵¹⁵. Franklin y substitue la co-fraternité universelle. Or il ne s'arrête pas à une simple déclaration d'intentions. Le fondateur sait que l'a-temporalité d'un tel dessein se couple avec la localisation géographique - quant à elle, tout à fait contextualisée - d'un « asile » pour les opprimés : les terres de l'Union.

Ainsi l'universalisme⁵¹⁶ est un moyen inégalé de rappeler aux peuples d'Amérique ce qui constitue - dans l'inconscient collectif - leur caractère le plus profond, à savoir l'immigration et la fuite de l'oppression. La promesse faite à l'humanité toute entière constitue une étape fondamentale dans la recherche d'une création nationale⁵¹⁷. Thomas Paine, dans le pamphlet politique le plus diffusé en période pré-révolutionnaire, ne s'adressait-il pas à « cette chère humanité⁵¹⁸ », l'implorant de « s'opposer aux tyrans⁵¹⁹ » de « faire un pas en avant⁵²⁰ » vers « l'asile pour le genre humain⁵²¹ » :

⁵¹⁵ Thomas Paine cultivait déjà la même idée : “*We have boasted the protection of Great Britain, without considering, that her motive was INTEREST not ATTACHMENT; and that she did not protect us from OUR ENEMIES on OUR ACCOUNT; but from HER ENEMIES on HER OWN ACCOUNT, from those who had no quarrel with us on any OTHER ACCOUNT, and who will always be our enemies on the SAME ACCOUNT. Let Britain waive her pretensions to the Continent, or the Continent throw off the dependence, and we should be at peace with France and Spain, were they at war with Britain. The miseries of Hanover last war ought to warn us against connections ;* Thomas Paine, *Common Sense* op. cité.

⁵¹⁶ Aujourd'hui encore, cet universalisme est souvent présenté comme le trait commun du patriotisme américain. Dans cette acception, l'universalisme attaché la cité américaine s'érige comme substantiel aux particularismes de celle-ci, voir par exemple Louis Balthazar, *Les fondements de la culture politique*, In *Le système politique américain*, sous la direction d'Edmond Orban et Michel Fortmann, Les presses de l'Université de Montréal, 2001, p.25.

⁵¹⁷ Nous voyons là les prémisses de la « destinée manifeste » de la Nation américaine, sur laquelle nous reviendrons. Pour une ouverture à l'universalisme, voir Jean-Pierre Martin, « *And teach all Nations* », In *La destinée manifeste des Etats-Unis au XIXe siècle, aspects culturels, géopolitiques et idéologiques*, sous la direction de Françoise Clary, Publications de l'Université de Rouen, 2000, p.55. Voir également Marienstras, *Nous...* op. cité, p.353.

⁵¹⁸ Thomas Paine, *The Common Sense*, 1776, site de la bibliothèque du Congrès : <http://www.loc.gov/>

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*

“The cause of America is in a great measure the cause of all mankind. Many circumstances hath, and will arise, which are not local, but universal, and through which the principles of all Lovers of Mankind are affected, and in the Event of which, their Affections are interested. [...] O ye that love mankind! Ye that dare oppose, not only the tyranny, but the tyrant, stand forth! Every spot of the old world is overrun with oppression. Freedom hath been hunted round the globe. Asia, and Africa, have long expelled her. — Europe regards her like a stranger, and England hath given her warning to depart. O! receive the fugitive, and prepare in time an asylum for mankind”⁵²²”?

L'affirmation d'un asile s'associe volontiers sous la plume de Paine à un rappel de la Liberté bafouée en Asie et Afrique, là où « l'Europe la regarde comme une étrangère et l'Angleterre l'a sommée de fuir...⁵²³ » Il reste ainsi aux hommes à choisir le sens qu'ils veulent donner à leur destinée et, à lire Thomas Paine, le lieu de l'asile s'impose comme une évidence. Les nombreux écrits qui traitent d'une Liberté allégorique, chassée et humiliée, sont très significatifs du contexte⁵²⁴. « Toute cette partie de l'humanité⁵²⁵ » selon John Adams, « réduite en esclavage⁵²⁶ », sera libérée par son établissement en Amérique selon les desseins de la Providence⁵²⁷ :

“I always consider the settlement of America with reverence and wonder, as the opening of a grand scene and design in Providence for the illumination of the ignorant, and the emancipation of the slavish part of mankind all over the earth.”⁵²⁸

Les pamphlétaires et prédicateurs remettent également au goût du jour la vieille théorie de la philoxénie abrahamique, mais dans un espace-temps désormais volontairement indéfini. Ainsi Timothy Dwight, second doyen de l'université de Yale, décrit « le son lancinant de la Liberté⁵²⁹ » qui ralliera le monde civilisé à la cause d'une Amérique « au centre des regards de l'humanité toute entière⁵³⁰ » ; « ère nouvelle⁵³¹ » qui prédispose à rendre libres les « opprimés de la Terre⁵³² » :

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ Charles W. Dunn, *American Exceptionalism: The Origins, History, and Future of the Nation's Greatest Strength*, Rowman & Littlefield Publishers, 2013, pp.58 et s.

⁵²⁵ John Adams, in *Life and Works of John Adams*, vol. I ; disponible sur le site : <http://oll.libertyfund.org/>

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ Bertlinde Laniel, *Le mot "democracy" et son histoire aux États-Unis...* op. cité, p. 161.

⁵²⁸ John Adams, op. cité.

⁵²⁹ Timothy Dwight, *Discourse on some events of the last century*, janvier 1801, disponible sur le site : <http://www.classicapologetics.com/d/Dwight>

⁵³⁰ *Ibid.*

“In the mean time other events, highly favourable to their designs, have taken place both in America and Europe. The American Revolution, an august, solemn, and most interesting spectacle, drew towards it at this time the eyes of mankind. The novelty of the scene, the enchanting fount of Liberty, to which the pulse of man instinctively beats, the sympathy ever excited for the seebler and suffering party, embarked deeply in the American cause a great part of the civilized world. Benevolent men, of all countries, hoped, when the contest was ended prosperously for us, and ardent men boldly pronounced, that a new era had arrived in human things, that the iron rod of the oppressor was broken, and that the oppresseld would soon be univerlally set free⁵³³”.

Ezra Stiles, dans un sermon de 1783, inversera le mécanisme historique, tout en restant dans le même argumentaire. Il s'adresse au peuple du monde et, exprimant sa gratitude à la Providence, propose une Amérique intervenant en défenseur de la cause de la Liberté. Il évoquera non sans sens poétique « les ailes de la prophétie transportant les enfants de l'Amérique [...] sauvant la tête du plus grand empire sur Terre [...] prélude à retraverser l'Atlantique [...] pour venir en aide à un parent déjà âgé de sa lente destruction [...] et finalement revenir sur les ailes du triomphe, dans cet asile du monde, et reposer au giron de la Liberté⁵³⁴ » :

“And if perchance in some future period danger should have arisen to thee from european states, how have I flown on the wings of prophecy, with the numerous hardy hosts of thine American sons, inheriting thine antient principles of liberty and valor, to rescue and reinthrone the hoary venerable head of the most glorious empire on earth? But now farewell—a long farewell—to all this greatness! And yet even now methinks, in such an exigency, I could leap the Atlantic, not into thy bosom, but to rescue an aged parent from destruction; and then return on the wings of triumph, to this asylum of the world, and rest in the bosom of liberty⁵³⁵”.

Le recours à la Providence pour affirmer le rôle américain a un effet spécifique en raison du contexte : la guerre menée par les Américains a pour but la liberté et leur rôle de défenseurs de la liberté est confié par la Providence. Seule la défense de droits naturels - en plus d'exacerber le sentiment national - donne corps au récit de la rupture historique.

⁵³¹ Ibid.

⁵³² Ibid.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Ezra Stiles, *The United States Elevated to Glory and Honor*, publié par University of Nebraska – Lincoln, Electronic Texts in American Studies, Paper 41, 1783.

⁵³⁵ Ibid.

B. La Providence et la défense de la liberté américaine dans la guerre

“What GOD is about to bring to pass in the Kingom of His Providence is known by Him alone. It behoves us to view His hands discharge our Duty and Leave the even with Him. We are to wait upon Him in te way of its judgements. There is nothing dispirits me so much as he wickedness of our land – the Prophanety of our camps is very great – the stupidity of our sick amazing, I could wish that those of us who officiates as chaplains were not lacking in faythfulness – we have a large field for action⁵³⁶”.

Ebenezer David, chapelain, Cambridge, Massassuchets, 29 janvier 1776.

On a compris que le recours à l'universalisme n'était pas dénué d'intérêt dans le cadre d'un conflit où la recherche d'alliés est une constante. Ce faisant, les fondateurs insistent particulièrement sur la liberté religieuse, et érigent celle-ci comme première des causes à défendre. Plus particulièrement, George Washington introduit un nouveau rapport à la tolérance religieuse au sein des forces américaines, qui ne sera pas sans conséquences sur le plan politique.

1. Défendre la cause universelle

Les valeurs du providentialisme doivent ainsi prendre le pas sur les critères identitaires, qui divisent. Ce mécanisme induit un message invocatoire, qui ne doit répondre à aucun dogmatisme théologique.

a) Il relève du plus grand classicisme que de voir une Nation en guerre faire preuve d'une mobilisation globalisée sur l'étendue de son territoire, humaine comme matérielle, mais également persuasive et donc psychologique. Or la rupture historique dont il a été question est justifiée par une lecture providentielle de la cause américaine. Ainsi dans une résolution du 6 juillet 1775, le Congrès Continental adresse une véritable déclaration⁵³⁷, qui a vocation à exhorter les troupes à peine constituées (*"Declaration of the Causes and Necessity of Taking*

⁵³⁶ Cité in William E. Dickens, *The story of US military chaplaincy from the revolution through to civil war*, William Earl Dickens, 1998, p. 37.

⁵³⁷ Paul Allen, John Neal, Tobias Watkins, *A History of the American Revolution: Comprehending All the Principal Events both in the field and in the cabinet*, Franklin Betts, 1822, p.276.

Up Arms"). A travers celle-ci, John Dickinson s'en remet déjà à la Providence, seul témoin de la juste cause qui doit entraîner une assistance venue de l'extérieur :

"Our cause is just. Our union is perfect. Our internal resources are great, and, if necessary, foreign assistance is undoubtedly attainable. We gratefully acknowledge, as signal instances of the Divine favour towards us, that His providence would not permit us to be called into this severe controversy until we were grown up to our present strength, had been previously exercised in warlike operations, and possessed of the means of defending ourselves. With hearts fortified with these animating reflections, we most solemnly, before God and the world, declare, that, exerting the utmost energy of those powers which our beneficent Creator hath graciously bestowed upon us, the arms we have been compelled by our enemies to assume, we will, in defiance of every hazard, with unabating firmness and perseverance, employ for the preservation of our liberties; being, with one mind, resolved to die freemen rather than live slaves⁵³⁸".

De la même manière, Patrick Henry fait de la Liberté le vecteur premier d'une aide provenant de l'extérieur, qu'il ne peut encore caractériser mais dont la venue est présentée comme indubitable :

"Three millions of people, armed in the holy cause of liberty, and in such a country as that which we possess, are invincible by any force which our enemy can send against us. Besides, sir, we shall not fight our battles alone. There is a just God who presides over the destinies of nations; and who will raise up friends to fight our battles for us⁵³⁹".

Samuel Adams, quant à lui, utilise une terminologie très similaire, à savoir la Liberté providentielle :

"There are instances of, I would say, an almost astonishing providence in our favor; our success has staggered our enemies, and almost given faith to infidels; so we may truly say it is not our own arm which has saved us. The hand of Heaven appears to have led us on to be, perhaps, humble instruments and means in the great providential dispensation which is completing. We have fled from the political Sodom; let us not look back lest we perish and become a monument of infamy and derision to the world. [...] When the spirit of liberty, which

⁵³⁸ *Declaration of the Causes and Necessity of Taking Up Arms*, Second Congrès continental, 6 juillet 1775, In *Journal of the Continental Congress*, Vol.1, Way and Gideon, 1823, p.103.

⁵³⁹ Patrick Henry, discours devant le Parlement de Virginie, 23 mars 1775, cité par Harlow Unger, in *Lion of Liberty: Patrick Henry and the Call to a New Nation*, Harmow Giles Unger, 2011, p. 281.

*now animates our hearts and gives success to our arms, is extinct, our numbers will accelerate our ruin and render us easier victims to tyranny*⁵⁴⁰”.

Il serait bien maladroit de chercher dans les différents textes du Congrès continental une exhortation de quelques combattants ou autres mercenaires, qui aurait pour seul but de protéger une Nation organiquement définie. Celle-ci supposerait d'ailleurs d'être associée à un territoire à conquérir ou à protéger. Or, cette raison première est absente du discours mobilisateur. Au contraire, les pamphlets et déclarations politiques des membres du Congrès tendent vers la défense d'une idéologie, d'une cause ou, plus prosaïquement, de droits à établir, ceux-là même que la Déclaration d'Indépendance avait révélés⁵⁴¹. Dickinson nous le rappelle on ne peut plus expressément, il va jusqu'à récuser toute idée de séparation et d'indépendance comme *cause première* du conflit engagé :

*“We have not raised armies with ambitious designs of separating from Great Britain, and establishing independent states. We fight not for glory or for conquest. We exhibit to mankind the remarkable spectacle of a people attacked by unprovoked enemies, without any imputation or even suspicion of offence. They boast of their privileges and civilization, and yet proffer no milder conditions than servitude or death*⁵⁴²”.

George Washinton tient ainsi à établir un parallèle très direct et significatif entre les troupes anglaises, viciées et offrant le triste spectacle de semer la désolation « pour deux ou trois pences par jour⁵⁴³ », face à des soldats américains qui luttent « pour la Cause de la Liberté et leur pays⁵⁴⁴ » :

*“It is with inexpressible concern, the General sees Soldiers fighting in the Cause of Liberty and their Country, committing crimes, most destructive to the Army, and which in all the Armies are punished with Death. What a shame and reproach will it be if soldiers fighting to enslave us, for two pence, or three pence a day, should be more regular, watchful and sober, than men who are contending for everything that is dear and valuable in life.*⁵⁴⁵”

⁵⁴⁰ Samuel Adams, *Samuel Adams Advocates American Independence*, 1er août 1776, cite par Richard Horton, in *The Radicals Behind the American Revolution: Six Who Spoke for Freedom*, Richard Horton, 2005, p.198.

⁵⁴¹ Voir Richard Price, *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution*, Duke University Press, 1979, p.168.

⁵⁴² *Declaration of the Causes...* op. cite.

⁵⁴³ Paroles du Général rapportées au Congrès, le 25 juillet 1776, in George Washington, *Writings, IV*, disponible sur le site *The online Library of Liberty* : <http://oll.libertyfund.org>

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ *Ibid.*

On l'a compris, le recours à une Nation américaine et à une quelconque identité culturelle est ici relégué à un second plan⁵⁴⁶. Ces critères d'appartenance commune sont encore absents. Le discours est intimement lié à la défense commune et légitime contre les ennemis de la liberté, et c'est bien celle-ci qui demeure fédératrice⁵⁴⁷. De la même manière, introduire une allégeance à des institutions – qui justifierait l'enrôlement guerrier – ne peut que s'entrevoir à travers la promesse d'établissement de justes gouvernements, dont la protection des droits naturels demeurera la seule et unique raison d'être. C'est cette appartenance qui paraît prédominante, et pas l'exaltation chronique de la patrie. La référence à une identité partagée est certes présente mais elle vise les aïeux, les premiers pères pèlerins. Or il n'était point question de mettre en avant ces derniers en les opposant aux sujets de la Couronne : un lien de consanguinité certain (celui dont la Déclaration d'Indépendance fait mention) rendait délicat toute approche en ce sens. Au contraire, c'est la défense de la juste cause propre aux aïeux qui est utilisée, à savoir leur conception de la liberté. Leur juste recherche du bonheur aura été progressivement anéantie par la politique de Londres, et la trahison procède bien de cette incrimination première, comme le rappellera très bien Samuel Adams⁵⁴⁸ dans sa plaidoirie pour une nécessaire indépendance. C'est bien ce que s'attache à rappeler également Dickinson, qui tire toute la force d'un tel constat :

“Our forefathers, inhabitants of the Island of Great Britain, left their native land, to seek on these shores a residence for civil and religious freedom. At the expense of their blood, at the hazard of their fortunes⁵⁴⁹”.

La conséquence d'une telle approche réside dans une volonté de transformer le conflit. Celle-ci se retrouve aisément dans les carnets de guerre⁵⁵⁰. Il s'est en effet agi pour nombre de soldats de « participer au sens de l'Histoire », et non pas de défendre une patrie déjà caractérisable et fondue dans des intérêts exclusivement politiques. C'est que l'universalisme

⁵⁴⁶ Pour illustration, on peut se référer au serment d'allégeance nécessaire pour s'enrôler dans l'armée : « Je m'engage solennellement à m'enrôler comme soldat au service de Sa Majesté royale et à la solde de la colonie du Rhode Island, pour la préservation des libertés de l'Amérique. » ; cité in Elise Marienstras, *Nous...op. cité*, p. 248.

⁵⁴⁷ Voir les excellents développements - fondés sur des carnets de guerres notamment – de Howard Zinn, *A people's History of the United States*, Harper Perennial, Modern Classics, deluxe editions, 2010, p.59 et s.

⁵⁴⁸ *“We, my countrymen, have the same right to consult and provide for our happiness which they had to promote theirs. If they had a view to posterity in their contracts, it must have been to advance the felicity of their descendants. If they erred in their expectations and prospects, we can never be condemned for a conduct which they would have recommended had they foreseen our present condition.”* Samuel Adams, *Advocates...* op. cité.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ Voir à cet égard les paragraphes d'Elise Marienstras, *Nous...op. cité* ; p. 253 et s.

providentialiste, qui façonne l'idéologie en temps de guerre, doit être abordé comme indissociable du regard de Dieu.

b) Ce rapport à la Providence est confirmé par le discours des autorités spirituelles, à la même époque. Le clergé doit être mis à contribution dans l'effort généralisé de mobilisation. Les fondateurs le savent bien, qui multiplient et cultivent les interventions de prédicateurs auprès des troupes en guerre. Plus que quiconque, ils savent que la grande cause de la Liberté s'associe naturellement avec un credo qui, par essence, ne peut qu'englober les considérations théologiques de l'époque. Parmi elles, le souvenir encore récent du grand Réveil évangélique, qui contribue activement à faire émerger l'idée de Terre promise, asile d'une nouvelle conception des droits fondamentaux. Les sermons se multiplient en ce sens, et il est à noter que les pamphlets clairement politiques et les prêches des ecclésiastiques répondent à des inter-pénétrations permanentes, qui caractérisent la vision et la détestation de l'ennemi. Ainsi, une résolution du second Congrès continental propose une paie de major à tous les chapelains envoyés sur le champ de bataille, le texte en profite pour résumer et faire état de tous les lieux où ces derniers doivent être envoyés⁵⁵¹. Ce même Congrès continental décide, le 16 mars 1776, d'organiser un jour national de prières (*National day of Humiliations, Fasting and Prayer*) pour exhorter les troupes combattantes autour d'une communion à l'échelle du territoire tout entier. La résolution est alors rédigée par William Livingston. Il est remarquable de voir que les arguments religieux et politiques semblent indissociables. Le texte traite de la protection de « nos Libertés⁵⁵² », mais fait au même moment de ces dernières la condition indispensable au maintien d'une « pure religion⁵⁵³ » à caractère « universel »⁵⁵⁴. Bien entendu, l'entité que l'on bénit n'a rien de confessionnelle, elle demeure tout au plus transcendente. L'autorité divine (*divine Benefactor*) évoquée dans le texte du 18 décembre 1777 (*Congressional Thanksgiving Day Proclamation*) répond de la même dynamique. Ce

⁵⁵¹ *Congressional resolution, Paying military personnel*, 22 avril 1782, disponible ici : <https://www.govtrack.us/congress/bills> ; Voir également : *Religion and the Founding of the American Republic, Religion and the Congress of the Confederation*, site de la Bibliothèque du Congrès à l'adresse : www.loc.gov

⁵⁵² Résolution du Congrès du 16 mars 1776 instaurant un jour national de prière (*national day of humiliation, fasting and prayer*). Site des archives.

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ [...] *acknowledge the over ruling providence of God; to confess and deplore our offences against him; and to supplicate his interposition for averting the threatened danger; and prospering our strenuous efforts in the cause of freedom, virtue, and posterity. [...] That he would be graciously pleased to bless all his people in these colonies with health and plenty, and grant that a spirit of incorruptible patriotism, and of pure undefiled religion, may universally prevail; and this continent be speedily restored to the blessings of peace and liberty, and enabled to transmit them inviolate to the latest posterity.* " *Ibid.*

texte instaure pour la première fois un jour national de célébration en souvenir des ancêtres, mais il ne se borne pas à un simple devoir de mémoire. La proclamation commence par établir la nécessaire adoration de « la Providence, ce Dieu Tout-Puissant⁵⁵⁵ », de s'en remettre à « sa merci⁵⁵⁶ », afin de mettre un terme à « cette juste et nécessaire guerre⁵⁵⁷ » et enfin « défendre puis établir nos droits inaliénables et nos Libertés⁵⁵⁸ ». Le texte, loin de se destiner prioritairement au peuple, précise que ses bienfaits doivent éclairer « le soutien à nos troupes et couronner nos armées du succès le plus éclatant⁵⁵⁹ ». De la même manière, l'action guerrière s'associe volontiers à des chemins de foi épisodiques. L'exemple de Benedict Arnold et de son régiment est cité⁵⁶⁰, qui rendirent hommage à George Whitefield⁵⁶¹ sur sa tombe, avant de partir au combat. La confusion entre lois divines et lois providentielles, créatrices des droits naturels, se trouve également au centre de tout sermon⁵⁶². Ces derniers, tout comme la Déclaration d'Indépendance contribuent à dissocier l'acte politique (entendu comme action de l'homme) des droits qui prévalent à toute communauté. On peut par exemple trouver chez Samuel Miller un tel logos :

“The truth is, that political liberty does not rest, solely, on the form of government, under which a nation may happen to live. . . . Human laws are too imperfect themselves, to secure completely this inestimable blessing. It must have its seat in the hearts and dispositions of those individuals which compose the body politic; and it is with the hearts and dispositions of men that Christianity is conversant. When, therefore, that perfect law of liberty, which this

⁵⁵⁵ Congressional Thanksgiving Day Proclamation, 1er novembre 1777, In *The Quarterly Christian Spectator*, Volume 6, Library of California, 1870, p.35.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ “FORASMUCH as it is the indispensable Duty of all Men to adore the superintending Providence of Almighty God; to acknowledge with Gratitude their Obligation to him for benefits received, and to implore such farther Blessings as they stand in Need of; And it having pleased him in his abundant Mercy not only to continue to us the innumerable Bounties of his common Providence, but also to smile upon us in the Prosecution of a just and necessary War, for the Defence and Establishment of our unalienable Rights and Liberties.” *Ibid.*

⁵⁵⁹ “[...] particularly in that he hath been pleased in so great a Measure to prosper the Means used for the Support of our Troops and to crown our Arms with most signal success.”, *Ibid.*

⁵⁶⁰ Elise Marientras, *Nous...* op. cité, p.256.

⁵⁶¹ George Whitefield est considéré comme la figure de proue du Grand Réveil Evangélique. Voir Gary A. Kellner, *The Innovative Awakener: George Whitefield and the Growth of the Evangelical Revival*, site internet : <http://enrichmentjournal.ag.org/>

⁵⁶² Voir Randall Norman Desoto, *We Hold These Truths*, Randall Norman Desoto, 2007, p.36.

*holy religion includes, prevails and governs in the minds of all, their freedom rests upon a basis more solid and immovable, than human wisdom can devise*⁵⁶³. ”

On a compris que le recours à l’universalisme avait, paradoxalement, pour but de singulariser la Nation américaine, alors que, par ailleurs, il n’était pas dénué d’intérêt sur un plan stratégique de conduite des conflits⁵⁶⁴. La question de l’Église catholique et l’action de G. Washington quant à cette dernière paraissent à cet égard bien significatives, car elles mettent en avant l’émergence d’une véritable tolérance religieuse. Celle-ci demeure plus que jamais affaire de rhétorique.

2. George Washington et la question catholique : reflets d'une stratégie guerrière

“It is now no more that tolerance is spoken of, as if it was by the indulgence of one class of people, that another enjoyed the exercise of their inherent natural right, for, happily, the government of the United States, which gives to bigotry no sanction, to persecution no assistance, requires only that they who live under its protection should demean themselves as good citizens, in giving it on all occasions their effectual support... May the children of the Stock of Abraham who dwell in this land continue to merit and enjoy the good will of the other inhabitants – while everyone shall sit in safety under his own vine and fig tree and there shall be none to make him afraid.”

George Washington, lettre à la Congrégation hébraïque de Newport, Rhode Island⁵⁶⁵.

L’apparente réticence du commandant en chef à mettre en exergue une terminologie religieuse dans ses discours est souvent rapportée. La doctrine américaine, à ce titre, est plutôt incertaine quant au cheminement de foi de Washington. Les observateurs inscrivent tantôt ce dernier

⁵⁶³Cité in Robert Allen Rutland, *The Birth of the Bill of Rights, 1776-1791*, Chapel Hill, N. C.: The University of North Carolina Press, 1955, p. 110. Voir également l’ouvrage de Samuel Miller, *Christianity the Grand Source, and the Surest Basis, of Political Liberty*, Thomas Greenleaf, New-York, 1793.

⁵⁶⁴ “Congress appointed chaplains for itself and the armed forces, sponsored the publication of a Bible, imposed Christian morality on the armed forces, and granted public lands to promote Christianity among the Indians. National days of thanksgiving and of humiliation, fasting, and prayer” were proclaimed by Congress at least twice a year throughout the war. Congress was guided by Covenant theology, “a Reformation doctrine especially dear to New England Puritans, which held that God bound himself in an agreement with a nation and its people. This agreement stipulated that they should be prosperous or afflicted, according as their general Obedience or Disobedience thereto appears.” Wars and revolutions were, accordingly, considered afflictions, as divine punishments for sin, from which a nation could rescue itself by repentance and reformation.” In *Religion and the Founding of the American Republic, Religion and the Congress of the Confederation*, site de la Bibliothèque du Congrès.

⁵⁶⁵Cité in Walter Berns, *Making Patriots*, The University of Chicago Press, 1992, p.28.

dans un courant clairement déiste (lequel siérait volontiers à Thomas Paine⁵⁶⁶ ou Thomas Jefferson), parfois, dans un évangélisme symbolisé par l'Eglise épiscopale qui avait vu grandir le Père de la Nation⁵⁶⁷. Plus précisément, c'est bien la teneur de son discours qui nous intéresse, et ce dès les premières heures du conflit. Ashbel Green, chapelain au Congrès Continental, ainsi que 23 membres de l'Eglise presbytérienne de Philadelphie, adressèrent à George Washington une missive dans laquelle ils saluaient les bienfaits que le commandant en chef apportait à la religion protestante – prise dans sa globalité – après l'envoi de prédicateurs auprès des troupes au combat⁵⁶⁸. La lettre en question avait apparemment pour but d'inciter le destinataire à une profession de foi protestante, dans la réponse qui leur serait adressée. Mais celle-ci ne se cantonna pas au protestantisme, ni même au christianisme, Washington rappelle tout d'abord l'importance de la foi, “morale et religion étant les piliers essentiels de la société civile⁵⁶⁹”. Puis, après un bref rappel sur la nécessité d'une tolérance religieuse effective, il conclut par l'indispensable recours à une autorité transcendante (“*Divine Author of life and felicity*⁵⁷⁰”) sans que le mot “Christ” ne soit cité. Il ne restait à Ashbel Green, un brin amer, qu'à déclarer non sans humour que le chemin de foi de George Washington paraissait décidément inséparable d'un discours changeant et d'un critère finaliste permanent (“*the fox was too cunning for us*⁵⁷¹”).

a) L'anecdote paraît néanmoins révélatrice d'un contexte où la religion catholique est bien souvent ostracisée par nombre de politiciens, journaux, et enfin par le clergé lui-même. En effet, après le *Quebec Act* de 1774 qui officialise un catholicisme hégémonique au nord des

⁵⁶⁶ Sur cette question, voir Nathalie Caron, *Thomas Paine contre l'imposture des prêtres*, L'Harmattan, 1998, pp.429 et s.

⁵⁶⁷ Pour exemple, voir les écrits de Tim LaHaye : „George Washington was a devout believer in Jesus Christ and had accepted Him as his Lord and his Savior“, in *Faith of Our Founding Fathers*, p. 110 ; contrastant avec une assertion de James Madison : „I do not suppose that Washington had ever attended to the arguments for Christianity, and for the different systems of religion, or in fact that he had formed definite opinions on the subjects. But he took these things as he found them existing, and was constant in his observance of worship according to the received forms of the Episcopal church in which he was brought up.“ In *After dinnering episodes of James Madison, Excerpts from Jared Spark's Journal for 1829-1831*, Virginia Magazine of History and Biography, avril 1952, p.89.

⁵⁶⁸ [...] *We are more immediately bound to acknowledge the countenance which you have uniformly given to this holy religion.* Rapporté dans une lettre de Arthur Bullis Bradford à B. F. Underwood; in *George Washington and Religion*, Dallas Southern Methodist University Press, 1987, p. 83.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.* Voir l'approche de Steven Waldman, In *Founding Faith: providence, politics and the birth of religious freedom in America*, The Random House publishing group, 2008, p.57.

colonies⁵⁷², dans la province du Canada, une menace d'invasion de l'ennemi (cette fois identifié comme religieux) apparaît. Or, plus que jamais, le providentialisme ne saurait s'affubler de quelque dénomination, ce que Washington avait bien compris. Le stratège de guerre voulait à tout prix neutraliser le Canada, sans quoi la Nouvelle-Angleterre et New-York ne pourraient, à terme, être protégés du Nord après une invasion britannique. Il s'agissait alors pour lui de rallier le peuple canadien – dont une importante communauté de Français vivant au Québec – et d'en faire un allié de la juste cause, contre la Couronne d'Angleterre⁵⁷³. Ainsi, une « expédition⁵⁷⁴ » fut-elle lancée, remontant le fleuve Kennebec, avec pour but de gagner Montréal et Québec. Or, le sentiment anticatholique des soldats est évident comme le démontre le journal rapporté d'un chapelain sur le champ de bataille :

“Had pleasing views of the glorious day of universal peace spread of the gospel through the vast extended country, which has been for ages the dwelling of Satan, and the reign of the Antichrist⁵⁷⁵”.

George Washington, dans un tel contexte, semble fort bien démontrer que la recherche d'idéaux est parfois inséparable de certains attraites bénéfiques sur le plan exclusivement stratégique. Il commence ainsi par interdire la pratique qui consistait à brûler l'effigie du pape une fois par an⁵⁷⁶. L'histoire de ce sermon du 5 novembre 1775 est connue, où le Général condamne la célébration du *pope day* à Cambridge, s'étonnant de la stupidité de certains de ses hommes (*“surprised that there should be Officers and Soldiers in this army so void of common sense⁵⁷⁷”*) , déplorant leur impossibilité à se montrer dignes des valeurs de la Nation

⁵⁷²Rappelons que le Quebec Act, entre autres mesures, abolit le serment du test, un serment de fidélité au roi et au chef de l'Église anglicane, officialisant la reconnaissance du catholicisme comme religion tolérée et non combattue.

⁵⁷³*“I charge you, therefore, and the Officers and Soldiers, under your Command, as you value your own Safety and Honour and the Favour and Esteem of your Country, that you consider yourselves, as marching, not through an Enemy's Country; but that of our Friends and Brethren, for such the Inhabitants of Canada, and the Indian Nations have approved themselves in this unhappy Contest between Great Britain and America. That you check by every Motive of Duty and Fear of Punishment, every Attempt to plunder or insult any of the Inhabitants of Canada. Should any American Soldier be so base and infamous as to injure any Canadian or Indian, in his Person or Property, I do most earnestly enjoin you to bring him to such severe and exemplary Punishment as the Enormity of the Crime may require.”* lettre à Benedict Arnold, alors commandant de l'expédition citée ; in *The George...* op. cité

⁵⁷⁴Nombre d'historiens lui préfèrent le terme « d'invasion ».

⁵⁷⁵Charles Royster, *A Revolutionary People at War : the continental army and the American Character, 1775-1783* ; Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1069,p.99.

⁵⁷⁶*“As the contempt of the Religion of a Country by ridiculing any of its ceremonies, or affronting its Ministers or Votaries, has ever been deeply resented, you are to be particularly careful to restrain every officer and soldier from such imprudence and folly and to punish every instance of it”*, In *The George...* op. cite.

⁵⁷⁷Cité in Michael Novak, Jana Novak, *Washington's God: Religion, Liberty, and the Father of Our Country*, Basic Books, 2007, p.230.

(“*defence of the general Liberty of America*⁵⁷⁸”) en insultant la religion catholique (“...*monstrous any actions, which might be insulting their Religion.*”⁵⁷⁹) Reste que Washington cantonne cette condamnation à des fins exclusivement stratégiques. Il cadre ainsi son discours dans une perspective chronologique et, un peu maladroitement, laisse apparaître autant de limites aux fins purement idéalistes. Cette petite phrase laisse entrevoir toute la teneur de l'exercice rhétorique :

“*At such a juncture, and in such Circumstances, to be insulting...*”⁵⁸⁰.

Plus généralement, Washington invita le commandant de l'expédition, Benedict Arnold⁵⁸¹, à une stricte tolérance religieuse de ses troupes envers le peuple canadien :

“*I also give it in Charge to you to avoid all Disrespect to or Contempt of the Religion of the Country and its Ceremonies. Prudence, Policy, and a true Christian Spirit, will lead us to look with Compassion upon their Errors without insulting them. While we are contending for our own Liberty, we should be very cautious of violating the Rights of Conscience in others, ever considering that God alone is the Judge of the Hearts of Men, and to him only in this Case, they are answerable.*”⁵⁸²

Le travail de persuasion de Washington ne se borne pas à ses attributs de commandant en chef de l'armée continentale, il a également une influence certaine sur le Congrès. Dans une lettre ouverte adressée aux habitants de la Province du Québec, le 26 octobre 1774, le Général va totalement changer d'optique quant à la question catholique⁵⁸³. On rappelle que le *Quebec Act* du 22 juin de la même année avait entraîné une vague propagandière anticatholique, craignant une conspiration de la papauté sur le continent nord américain et - à terme - une invasion de l'ennemi religieux. La crainte se nourrissait du fait que le *Quebec Act* cédait le territoire à l'ouest des Appalaches et au nord de la rivière Ohio au Canada et permettait ainsi aux Canadiens de prêcher exclusivement la religion catholique et d'appliquer un prosélytisme au sein d'un territoire agrandi. Or, l'adresse du Congrès américain du 26 octobre n'est pas dénuée d'audace, puisque celle-ci met en garde la Province à propos du libre exercice de la religion catholique, qui ne serait que dragon de papier, et que le *Quebec Act* signé avec

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.* Cité également par Steven Waldman, *Founding Faith*...op. cité, p.65.

⁵⁸¹ Voir William John Bennett, *Our Sacred Honor: Words of Advice from the Founders in Stories, Letters, Poems and Speeches*, Simon & Shuster, 1997, p.329.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ Voir Derek H. Davis, *Religion and the Continental Congress, 1774-1789 : Contributions to Original Intent*, Oxford University Press, 2000, p.157.

l'Angleterre ne garantirait qu'en trompeuse apparence. La « volte-face » mérite d'être soulignée... Là encore, les colonies américaines y substituent un providentialisme, seul vecteur d'une véritable tolérance religieuse :

*“These are the rights you are entitled to, and ought at this moment in perfection to exercise. And what is offered to you by the late act of Parliament in their place? Liberty of conscience in your religion? No. God gave it to you [...]”*⁵⁸⁴

Dans une lettre quelque peu ultérieure, le 29 mai 1775, le Congrès n'hésita pas à évoquer un « destin commun » entre protestants et catholiques, lequel se nourrit de la bienfaisance d'un « Créateur de la Liberté » ; là encore, le providentialisme transcende tout aspect confessionnel :

*“[...] As we were both entitled by the bounty of an indulgent creator to freedom, and being both devoted by the cruel edicts of a despotic administration, to common ruin, we perceived the fate of the protestant and catholic colonies to be strongly linked together, and therefore invited you to join with us in resolving to be free, and in rejecting, with disdain, the fetters of slavery, however artfully polished.”*⁵⁸⁵

L'Histoire a retenu une délégation envoyée à titre diplomatique de Philadelphie à Montréal et arrivée le 29 avril 1776. Sa composition est symbolique : à côté de Franklin, Chase et Carroll, on trouve un cousin de ce dernier, J. Carroll, prêcheur catholique du Maryland. La présence de celui-ci a évidemment pour but de convaincre le clergé québécois de se joindre à la juste cause. L'échec de l'expédition ne sera certainement pas sans lien avec la politique très versatile du Congrès sur un tel sujet. On sait que le *Quebec Act* avait fait l'objet d'une réception très hostile par les treize colonies deux années auparavant...nourrissant en retour une forte méfiance du clergé catholique québécois⁵⁸⁶.

b) La question catholique ne saurait se cantonner au Canada et à sa possible neutralisation. George Washington savait parfaitement que sur les champs de bataille, du « sang catholique » était d'ores et déjà versé pour la Grande Cause américaine. Nous devons par exemple nous remémorer le rôle de la milice du Maryland, laquelle avait contribué à contrecarrer les raids britanniques de Virginie. Par ailleurs, un groupe de mercenaires en mars 1776, recruté par S.

⁵⁸⁴ *Address in Congress of America to the inhabitants of Quebec*, 14 octobre 1774, disponible ici : <http://www.ushistory.org/declaration/related/decrees.htm>

⁵⁸⁵ *Address in Congress of America to the inhabitants of Quebec* ; 29 mai 1775 ; A noter par ailleurs que le recours au naturalisme et la violation de droits fondamentaux par la Couronne constituent déjà une rhétorique de l'époque : *When hardy attempts are made to deprive men of rights, bestowed by the almighty [...] ; Ibid.*

⁵⁸⁶ Voir Pierre Anctil, *Montreal et New-York, trois siècles de proximité grandissante*, CEFAN, 1991, p.207.

Moylan, catholique affirmé, avait eu pour but de marcher vers une ville de Boston assiégée⁵⁸⁷. Enfin, la question hessienne allait là-encore susciter la reconnaissance d'une tolérance religieuse au sein de l'armée continentale. Les Hessiens formaient un certain nombre de mercenaires à la solde de la Couronne britannique, et provenaient d'une région du Centre-Ouest de l'actuelle Allemagne. Une part importante d'entre-eux était catholique. Le Congrès continental souhaita encourager une véritable politique de désertion en leur promettant la citoyenneté américaine, cinquante hectares de terres et – bien entendu – le libre exercice de leur religion⁵⁸⁸. Une résolution du 14 août 1776 allait en ce sens, dont les copies furent traduites en allemand et distribuées à travers les troupes ennemies.

Il va de soi que le pluralisme confessionnel d'une armée continentale désormais marquée par la présence soutenue de catholiques allait cultiver une nouvelle approche de la tolérance religieuse. George Washington avait parfaitement saisi le caractère tout à fait indispensable d'une telle dynamique et restait ainsi – plus que jamais – à l'élitisme de façonner la grande flexibilité idéologique de la vertu. Le commandant en chef allait encore démontrer son souci de ne pas faire des querelles religieuses un élément de division, et participer à ce que l'hérétique puisse aussi être perçu comme allié de circonstances : le frère d'arme ne serait pas forcément coreligionnaire⁵⁸⁹. En juillet 1776, le « conseil de guerre⁵⁹⁰ », sous l'égide de Washington, décida d'augmenter la paie des chapelains envoyés sur les batailles et surtout, de les affecter à chaque régiment. On a vu le rôle particulier joué par le clergé dans l'effort mobilisateur. De surcroît, cette décision met en lumière une volonté encore non clairement affichée : celle que chaque régiment – à plus petite échelle donc – puisse associer son

⁵⁸⁷ Toute énumération factuelle et exhaustive des manœuvres et du rôle exercé par l'Eglise catholique est évidemment vaine, mais l'on peut se reporter à la gratitude exprimée par G. Washington lui-même, dans une lettre de 1790 : “ [...] *And I presume that your fellow-citizens will not forget the patriotic part which you took in the accomplishment of their Revolution, and the establishment of their government; or the important assistance which they received from a nation in which the Roman Catholic faith is professed* ” ; In *Letter from G. Washington to the roman catholics in the United-States*, 15 mars 1790, disponible sur le site <http://teachingamericanhistory.org/>

⁵⁸⁸ “ [...] *And it is conceived, that such foreigners, if apprised of the practice of these states, would chuse to accept of lands, liberty, safety and a communion of good laws, and mild government, in a country where many of their friends and relations are already happily settled, rather than continue exposed to the toils and dangers of a long and bloody war, waged against a people, guilty of no other crime, than that of refusing to exchange freedom for slavery; and that they will do this the more especially when they reflect, that after they shall have violated every Christian and moral precept, by invading, and attempting to destroy, those who have never injured them or their country, their only reward, if they escape death and captivity, will be a return to the despotism of their prince, to be by him again sold to do the drudgery of some other enemy to the rights of mankind.* ”, résolution du 14 août 1776, disponible sur le site <http://founders.archives.gov/> Voir également Steven Waldman, *Founding Faith*...op. cité, p.67.

⁵⁸⁹ *Ibid.* p.68.

⁵⁹⁰ *Board of War.*

engagement militaire avec un chemin de foi proprement spirituel dans la religion qui est la sienne. Une résolution du Congrès de mai 1777 augmenta encore le financement du clergé, mais en uniformisant cette fois : un chapelain serait désormais nommé pour chaque brigade, par le Congrès⁵⁹¹. G. Washington envoya le 8 juin de la même année une lettre pour exprimer son dissentiment, dans laquelle il exprima clairement la nécessaire reconnaissance des différentes dénominations. A travers celle-ci, il avalisait l'officialisation d'un clergé catholique payé par le Congrès. La réception du *Quebec Act* de 1774 et l'anticatholicisme utilisé par les institutions confédérales paraissaient alors fort éloignés...⁵⁹² La lettre en question insiste sur l'idée de tolérance :

“I Shall order a return to be made of the Chaplains in service, which should be transmitted, as soon as it is obtained. At present, as the regiments are greatly dispersed, part in one place and part in another, and accurate states of them have not been made, it will not be in my power to forward it immediately. I shall here take occasion to mention, that I communicated the resolution, appointing a brigade chaplain in place of all others, to the several brigadiers; they are all of the opinion that it will be impossible for them to discharge the duty, that many inconveniences and much dissatisfaction will be result, that no Establishment appears so good in this instance as the old one. Among other many weightly objections to the measure, it has the tendency to introduce religious disputes into the Army, which above all things should be avoided, and in many instances would compel men to a mode of worship they do not profess⁵⁹³.”

Ainsi la mosaïque confessionnelle n'était plus seulement territoriale, elle devenait un élément représentatif d'une armée de la Liberté. On y trouvait des Baptistes du Rhode Island, des Luthériens de New-York, des Presbytériens du New-Jersey, des Congrégationnistes du Connecticut et des catholiques du Maryland. Tous pouvaient évidemment se réclamer des « faveurs de la Divine Providence » mentionnées par G. Washington dans un discours du 27 février 1776, facteur principal de la victoire selon lui⁵⁹⁴. Mieux encore, il faisait de la

⁵⁹¹ “Resolved, that for the future, there be only one chaplain allowed to each brigade in the army, and that such chaplains be appointed by Congress : That each chaplain be allowed the same pay, rations, and forage that is allowed a colonel in the same corp.”

⁵⁹² Voir William E. Dickens, *The story of US military chaplaincy from the revolution through to civil war*, William Earl Dickens, 1998, p. 11.

⁵⁹³ *Ibid.* L'auteur, de manière fort intéressante, cite même l'existence de « déistes », mais aucunement d'athées.

⁵⁹⁴ “Next to the favour of divine providence, nothing is more essentially necessary to give this Army the victory over all its enemies, than Exactness of discipline, Alertness when on duty, and Cleanliness in their arms and persons; unless the Arms are kept clean, and in good firing Order, it is impossible to vanquish the

Chrétienté (prise dans son intégralité) un générateur de vertu qui caractérisait le citoyen américain, en y ôtant toute forme de tension née des différentes dénominations :

*“To the distinguished character of a Patriot, it should be our highest glory to add the more distinguished character of a Christian [...] the General hopes and trusts, that every officer and man will endeavor to live and act as becomes a Christian soldier, defending the dearest rights and liberties in this country.”*⁵⁹⁵

La « grande flexibilité idéologique » que nous avons mentionnée nous oblige à voir une forme particulière de cynisme dans ce recours à la foi, ou tout du moins une pure affaire de rhétorique. Si l'engagement religieux et l'invocation providentialiste (tout à fait systématisée) de George Washington nous semblent répondre de la plus grande sincérité, il va de soi que l'on ne saurait, en toutes circonstances, associer son intérêt et la vertu, une prise de posture idéologique et une transcendance au travers de laquelle on exprime et légitime constamment cette même posture. Les écrits autobiographiques de Thomas Jefferson à propos de l'instauration d'un jour national de prière en contexte belliqueux ne sont pas dénués de sens, et semblent illustrer ce phénomène⁵⁹⁶. Le Virginien parle de la nécessité d'alors « d'éveiller le peuple de la léthargie dans laquelle il était tombé⁵⁹⁷ », et de cette résolution « concoctée, un peu modernisée⁵⁹⁸ », après avoir « fouillé au sein des précédents révolutionnaires⁵⁹⁹ ». Celle-ci avait finalement été trouvée dans un vieux livre populaire⁶⁰⁰.

enemy; and Cleanliness of the person gives health, and soldier-like appearance....” ; in The writings of George Washington....op. cite, vol. 4 p.355.

⁵⁹⁵ Discours du 25 mars 1776, Cité in Waldman, *Founding Faith*...op. cité, p.69.

⁵⁹⁶ Voir également la lettre de Jefferson envoyée à Levi Lincoln le 1er janvier 1802 : “ [...] *I have generally endeavored to turn citizen addresses to some account, by making them the occasion, by way of answer, of sowing useful truths and principles among the people, which might germinate and become rooted among their political tenets.*” In *The papers of Thomas Jefferson*, Serie 1, Box 89, Manuscript Division, Library of Congress.

⁵⁹⁷ *The Autobiography of Thomas Jefferson*, A & D Publishing, 2009, p.11.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ “*We were under conviction of the necessity of arousing our people from the lethargy into which they had fallen as to passing events; and thought that the appointment of a day of general fasting & prayer would be most likely to call up & alarm their attention. No example of such a solemnity had existed since the days of our distresses in the war of '55, since which a new generation had grown up. With the help therefore of Rushworth, [a popular book, John Rushworth's Historical Collections] whom we rummaged over for the revolutionary precedents & forms of the Puritans of that day, preserved by him, we cooked up a resolution, somewhat modernizing their phrases, for appointing the 1st day of June, on which the Port bill was to commence, for a day of fasting, humiliation & prayer; to implore heaven to avert from us the evils of civil war; to inspire us with firmness in support of our rights, and to turn the hearts of the King & parliament to moderation & justice. To give greater emphasis to our proposition, we agreed to wait the next morning on Mr. Nicholas, whose grave & religious character was more in unison with the tone of our resolution and to solicit him to move it. We accordingly went to him in the morning. He moved it the same day; the 1st of June was proposed and it passed without opposition. The Governor dissolved us as usual.*” *Ibid.*

Nous avons compris que le recours systématisé à l'universalisme providentialiste s'inscrivait dans un mécanisme de légitimation du soulèvement mis en place par la Déclaration d'Indépendance. Or cette dernière, après avoir rappelé les droits inaliénables propres à tout être humain, s'était attachée à en démontrer la violation permanente par la Couronne britannique et le Parlement⁶⁰¹. On sait également que la mobilisation, vue plus haut, incorpore naturellement une dimension spirituelle à la mise en place d'une propagande politique. Au-delà de la simple association de soldats, cette dimension spirituelle suppose également une critique radicale de toute forme d'intolérance religieuse. L'utilisation de la foi, dans cette rhétorique, induit la singularité de la cause des défenseurs de la Liberté : elle-seule entend condamner le principe d'une confusion organique des sphères spirituelles et temporelles. Cette confusion est perçue comme portant, par essence, atteinte aux droits fondamentaux. Or, nous comprenons bien que dans le discours des fondateurs, il s'agit là d'une vision de l'Angleterre cultivée au temps révolutionnaire.

D'où la condamnation divine du régime devenu dès lors illégitime.

⁶⁰¹ On se souvient du long cahier de doléances, volontairement sous forme d'anaphore, exprimées par Jefferson dans sa Déclaration d'Indépendance, et imputables à la politique de Londres.

Section 2 : Providence et tolérance religieuse

Nous comprenons que la dimension spirituelle dans la mobilisation guerrière ne relève pas d'une opposition strictement confessionnelle entre les troupes américaines et anglaises. En ce sens, le conflit n'a pas de racines religieuses. L'approche pléthorique de toutes les confessions sur le territoire américain est un premier obstacle à cette vision, tout comme la présence soutenue d'une Église anglicane encore en lien direct avec Canterbury. De plus, on sait que l'armée continentale fut peu à peu traversée par toutes les dénominations religieuses qui la composaient, lui donnant son caractère éclectique. Ainsi, la caractérisation de l'ennemi se situe ailleurs.

La protection de la Providence à l'entreprise d'émancipation libératrice américaine est indissociable du jugement de Dieu. Or, c'est le rapport même du fait religieux et du politique en Angleterre qui doit être étudié, étant alors présenté comme désapprouvé par le Tout-Puissant. Les sphères temporelles et spirituelles sont condamnées de par leur seule imbrication (Paragraphe 1). Tout au contraire, la Providence permet aux Américains de construire un modèle politique propre à défendre la tolérance. Ce modèle suscite la remise au goût du jour de la quête des Anciens sur la Terre promise. En effet, celle-ci induit le choix pour la Liberté et, en ce sens seulement, une destinée que Dieu aurait tracée dans son jugement. Ce faisant, les fondateurs réinscrivent dans l'effort révolutionnaire une lecture providentielle de leur propre Histoire (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Le rejet de l'alliance anglaise entre religion et politique

Il nous faut là revenir sur deux pamphlets fondamentaux, fustigeant le caractère théocratique de toute organisation politique, et contribuant à opposer la fusion du politique et du fait religieux avec les droits naturels révélés. Il est intéressant de voir que cette critique se fonde à la fois sur des facteurs historiques et exclusivement théologiques pour en arriver à des conclusions similaires.

A. Une critique de l'alliance religion politique, l'analyse historique de John Adams

Les rapports entre le politique et le fait religieux ont fait l'objet de mises en perspective historiques. John Adams s'était penché à ce titre sur ces imbrications, non sans développer une critique virulente, cultivée par les fondateurs. Dans un pamphlet de 1765, *A dissertation on the Canon and Feudal Law*, Adams reprend le thème d'une Europe décadente, et fait de la confusion originelle entre la sphère spirituelle et temporelle la cause coupable de toute tyrannie.

1. L'imposture historique

La méthode employée par Adams emprunte deux axes principaux, ce que la Déclaration d'Indépendance s'attachera à établir par la suite, à savoir une dualité exprimée des sources du droit ; mais surtout, toute la plénitude des conséquences à tirer d'une telle dissociation. Adams tient ainsi à établir la légitimité du naturalisme face à l'action du prince.

Le Virginien rappelle que la recherche de la vertu doit être indissociable de la tentative de l'homme de conquérir sa liberté, c'est que « l'ignorance et l'inconsidération sont les deux grandes causes de la ruine de l'humanité⁶⁰² ». Voilà ce qui poussa la monarchie absolue comme régime légitime - dès les premiers âges du monde - eu égard au degré d'intelligence très relatif de sujets comparé ici à des « chameaux et éléphants⁶⁰³ » qui « portaient leur moteur à la guerre⁶⁰⁴ ». Adams oppose connaissance et gouvernement arbitraire. Étendre la connaissance est le meilleur moyen de garantir l'émancipation politique et, par conséquent, de lutter contre la tyrannie. Le constat n'est pas sans dessein, il tend à rappeler une certaine inadéquation rationnelle entre les méfaits de la monarchie et ce qu'Adams présente comme « connu par le Grand comme caractère de l'humanité⁶⁰⁵ », à savoir toute forme d'émancipation

⁶⁰² "Ignorance and inconsideration are the two great causes of the ruin of mankind." This is an observation of Dr. Tillotson, with relation to the interest of his fellow men in a future and immortal state. But it is of equal truth and importance if applied to the happiness of men in society"; John Adams, *A dissertation on the Canon and Feudal Law*, 1765, In John Adams, Charles Francis Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States, with a life of the author, notes and illustrations by his grandson*, Boston, Little, Brown and Company, Volume 3, 1865, p. 448.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *This, however, has been Known by the great to be the temper of mankind. Ibid.*

politique. Or cette dernière n'est pas seulement induite de la Raison, elle se caractérise par des droits, ce que le Virginien s'attache à établir :

*'[...] the knowledge of their rights and wrongs, and the power to assert the former or redress the latter. I say RIGHTS, for such they have, undoubtedly, antecedent to all earthly government,—Rights, that cannot be repealed or restrained by human laws—Rights, derived from the great Legislator of the universe.'*⁶⁰⁶

Adams va encore plus loin. L'action coupable des princes s'est fondée sur le droit canon et le droit féodal. Or, ces « deux plus grands systèmes de tyrannie⁶⁰⁷ » sont directement liés à l'émergence du christianisme, du moins sous sa forme dévoyée. Le fondateur présente le régime romain comme la « Constitution la plus raffinée, sublime, vaste et étonnante de la politique qui ait jamais été conçue par l'esprit de l'homme⁶⁰⁸ », du moins, jusqu'à ce que cette Constitution fût encadrée par le clergé romain. Ce dernier aura alors vu dans les institutions politiques un moyen inespéré d'accroître son propre pouvoir sur les esprits. Ici, Adams ne condamne pas l'application des lois divines dans la sphère politique. Au contraire, c'est bien la méconnaissance de ces lois divines qui est fustigée, celles-ci étant inséparables des intérêts et vices d'un ordre temporel⁶⁰⁹. C'est que l'action de Dieu demeure au fondement des droits invoqués plus haut, et c'est bien leur violation par l'Église qui est mise en exergue. Adams ne manque pas de métaphores pour caractériser cette usurpation et accapARATION, non seulement de la prétendue volonté divine, mais des prérogatives même de Dieu. Ainsi le peuple romain fait l'objet de toute son admiration, cristallisant la vertu des cités antiques que souhaite le fondateur d'une République, mais « tant que leur humanité ne soit amenée à croire, avec foi, que le Dieu Tout-Puissant leur avait confié les clefs du paradis, dont les portes qu'ils peuvent ouvrir et fermer à volonté, avec un pouvoir de dispense sur l'ensemble des règles et obligations de la morale, avec le pouvoir d'autoriser toutes sortes de péchés et de crimes, avec un pouvoir de déposer les princes et absoudre les sujets du serment d'allégeance, avec une puissance de se procurer ou de refuser la pluie du ciel et les rayons du soleil, avec la prise en charge des tremblements de terre, la peste et la famine, avec la mystérieuse, terrible et incompréhensible puissance de créer sur du pain et du vin, la chair et le sang de Dieu lui-

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ Voir Jean-Paul Goffinon, *Aux origines de la Révolution américaine, John Adams*, éditions de l'Université de Bruxelles, 1996, p.44.

même⁶¹⁰ ». Adams fait de la morale le premier objectif d'auto-limitation de tout Gouvernement ; ce faisant, il amorce une approche non confessionnelle de toute religion étatique, tout autant qu'il condamne la fusion des deux ordres.

L'état d'ignorance évoqué procéderait donc d'une confusion entre la nature humaine et un droit rendu par des hommes au nom de Dieu, d'une méconnaissance du peuple d'une éthique théologique, et ce par le simple fait du politique. Adams parle ainsi d'une confusion cultivée entre le droit canon et féodal, qu'il qualifie volontiers - l'un comme l'autre - de systèmes tyranniques. Il s'agit selon lui d'un simple contrat tacite. A travers celui-ci, les princes s'octroyaient une autorité spirituelle, laquelle contribuait à pérenniser le régime politique. Fort de cette autorité, ils contribuaient activement à asseoir une prêtrise hégémonique. L'Église, de son côté, façonnait les consciences du peuple et cultivait « l'aveugle obéissance⁶¹¹ » à la magistrature civile. Ces deux éléments, tirés de l'Histoire, constituent, selon Adams, l'obstacle majeur qu'il faut franchir pour établir une libération politique fondée sur la vertu du citoyen.

2. L'introduction au nécessaire recommencement

Adams ne condamne pas globalement l'Histoire. Au contraire, il insiste sur l'inexorable retour à l'ordre divin. Ce retour, c'est le protestantisme qui l'incarne. La providence a permis cette relecture de la religion. L'auteur rappelle la diffusion de la connaissance sans précédent qui accompagna l'aune du protestantisme, en Europe, « surtout en Angleterre⁶¹² », et d'une force « à la hauteur de la tyrannie qui avait jadis été établie par les Princes⁶¹³ ». Il s'agit bien là d'une atténuation des droits féodal et canon imposés, les hommes, réalisant l'idéal vertueux, s'indignaient tout au même moment des vices de ces régimes. Pour autant, toute dissociation ne saurait s'effectuer sans épisodes sanglants, et Adams attribue « à la race exécration des Stuarts⁶¹⁴ » une coupable volonté d'obscurantisme à l'ère de la Liberté politique revendiquée. Il est à noter qu'Adams opérera, par la suite, un lien direct entre la déviance théocratique anglicane et le contexte révolutionnaire américain. Ainsi, il publiera en 1774 une série de pamphlets, réunis sous le nom de *Novanglus*, dans lesquels il accusera la Couronne de vouloir rétablir une forme de féodalité par le biais de ces fermiers, les *quit-rents*, tout en prônant le

⁶¹⁰ John Adams, *A dissertation...* op. cité. p.450.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ *Ibid.*

rétablissement de la religion anglicane comme seule Église officielle, au détriment des congrégations locales⁶¹⁵. Ce faisant, Adams se fait pragmatique : il transpose une idéologie politique globale en une menace précise pour les populations américaines.

Le procédé chez Adams est ingénieux. En premier lieu, il insiste sur la juste cause du protestantisme engendrant la Liberté et donc, en ce sens, profondément inscrite dans le tissu social américain. En second lieu, il en constate la perversion par la Couronne britannique, qui justifie une séparation, d'abord géographique, mais aussi substantielle avec la mère-patrie. C'est bien ce qu'il rappelle lorsqu'il cite les premiers exodes vers le nouveau continent :

*"It was this great struggle that peopled America. It was not religion alone, as is commonly supposed; but it was a love of universal liberty, and a hatred, a dread, a horror, of the infernal confederacy before described, that projected, conducted, and accomplished the settlement of America"*⁶¹⁶.

En réhabilitant le vieux puritanisme de la Nouvelle-Angleterre, John Adams reproduit un schéma de son temps. Il tend à mettre en exergue les lois sociales instaurées par ses ancêtres, en présentant ces dernières comme de véritables prémisses à la démocratie. En revisitant toute une Histoire politique et morale, il insiste sur l'existence d'un esprit singulier du protestantisme puritain et relie celui-ci à l'avènement du républicanisme. En associant l'absence de liberté politique et religieuse dans les systèmes canons et féodaux - et plus encore, en arguant que l'une suscite sempiternellement l'autre - John Adams croit trouver dans le projet des premiers pères pèlerins une antithèse parfaite⁶¹⁷. Nous verrons que ce constat n'est pas si vérifiable dans le modèle qui parsema le dix-septième siècle.

⁶¹⁵Voir Elise Marienstras, *Nous...*op. cité, p.248. Les Novanglus sont disponibles ici : <http://oll.libertyfund.org/>

⁶¹⁶John Adams, *A dissertation...*op. cite. p.451.

⁶¹⁷ "[...] *It was a resolution formed by a sensible people, -- I mean the Puritans, -- almost in despair. They had become intelligent in general, and many of them learned. For this fact, I have the testimony of Archbishop King himself, who observed of that people, that they were more intelligent and better read than even the members of the church, whom he censures warmly for that reason. This people had been so vexed and tortured by the powers of those days, for no other crime than their knowledge and their freedom of inquiry and examination, and they had so much reason to despair of deliverance from those miseries on that side the ocean, that they at last resolved to fly to the wilderness for refuge from the temporal and spiritual principalities and powers, and plagues and scourges of their native country.*

After their arrival here, they began their settlement, and formed their plan, both of ecclesiastical and civil government, in direct opposition to the canon and the feudal systems. The leading men among them, both of the clergy and the laity, were men of sense and learning. To many of them the historians, orators, poets, and philosophers of Greece and Rome were quite familiar; and some of them have left libraries that are still in being, consisting chiefly of volumes in which the wisdom of the most enlightened ages and nations is deposited, -- written, however, in languages which their great-grandsons, though educated in European universities, can scarcely read [...]." Ibid. p.451.

Adams a conçu une critique historique du régime anglais. Paine y ajoute une critique religieuse.

B. La poursuite de la critique, l'analyse théologique de Thomas Paine

“Monarchy is ranked in scripture as one of the sins of the Jews, for which a curse in reserve is denounced against them. The history of that transaction is worth attending to.”⁶¹⁸

Thomas Paine, *Common Sense*, 1776.

Thomas Paine, rappelons-le, est l'auteur du brûlot le plus diffusé à l'aube de l'Indépendance proclamée. Or, à la lecture de ses écrits, on constate que l'auteur utilise une méthode bien similaire à celle de Jefferson dans sa fameuse Déclaration. Paine tend bien entendu à démontrer l'utilité, voire l'inéluctabilité d'une séparation avec l'Angleterre⁶¹⁹, et le cheminement qu'il emprunte, à travers son ouvrage est d'un intérêt certain.

Paine part d'un postulat originel : le droit naturel des hommes impose que ceux-ci soient considérés comme égaux⁶²⁰. De cette idée, une réflexion germe et révèle l'évidence. L'auteur commence par rappeler que les sexes sont la distinction établie par la nature, là où le ciel différencie l'humanité par ses penchants « bons ou mauvais⁶²¹ ». Il admet très explicitement la condition humaine comme étant par nature inégalitaire, mais ce, en vertu de facteurs subséquents, à commencer par la misère qu'il oppose à la fortune, sans que l'oppression ni même l'injustice n'aient leur rôle ici. Néanmoins, Paine s'interroge : comment un groupement d'individus est-il venu dans le monde avec une supériorité si éminente sur le reste de ses semblables, pour former une espèce nouvelle ? Le régime monarchique est évidemment au centre de cette question. Une double interrogation semble alors être posée. D'une part, ce groupement contribue-t-il à la félicité du genre humain, et d'autre part la Nature, la Raison ou la religion ont-elles créé cette distinction entre les hommes ? La difficulté apparente de la présence de tels groupements réside – on l'a compris – dans cette contradiction manifeste

⁶¹⁸ Thomas Paine, *The Works of Thomas Paine*, The Gordon Lester Ford Collection, Presented by his sons to the New York Public Library, Volume 1, 1809 (texte original de 1776), p.11.

⁶¹⁹ Voir Randall Norman Desoto, *We Hold These Truths...* op. cité, pp.41 et s.

⁶²⁰ “Mankind being originally equals in the order of creation, the equality could only be destroyed by some subsequent circumstance.” Thomas Paine, *The Works of Thomas Paine*...op. cité.

⁶²¹ “Male and female are the distinctions of nature, good and bad the distinctions of Heaven; but how a race of men came into the world so exalted above the rest, and distinguished like some new species, is worth inquiring into, and whether they are the means of happiness or of misery to mankind.” *Ibid*.

entre, d'un côté, un droit naturel qui repose sur l'égalité, et de l'autre, une supériorité attachée à la naissance. A ces interrogations, Paine propose une relecture biblique.

1. La référence aux égarements coupables du peuple d'Israël

Selon Thomas Paine, les païens furent les premiers à mettre en place le gouvernement monarchique, que les enfants d'Israël s'empressèrent d'imiter. Originellement, l'auteur replace l'avènement de la monarchie comme la mutation d'une idolâtrie. Selon Paine, les païens rendaient les honneurs divins à leurs rois disparus, et ce faisant, l'univers chrétien a renchéri sur cette pratique, avec, cette fois, ses rois vivants. Paine pose dès lors comme fondement que la supériorité temporelle d'hommes sur d'autres nécessitait une légitimation par l'écriture, là où la loi naturelle, qui se justifie d'elle-même par la Raison, apparaissait violée.

Paine remonte ainsi à la date de la Création d'Israël, et se fonde sur les écritures rapportées de Moïse. Il rappelle que près de trois mille ans s'écoulèrent avant que toute la Nation des Juifs - dans ce qu'il va présenter comme une volonté hérétique - demandât un roi. Jusqu'alors, l'organisation de la cité était l'œuvre de quelques vieillards des tribus et de juges, hormis bien entendu les prescriptions épisodiques des interventions divines. La célèbre maxime « Rends à César ce qui est à César » demeurerait un aphorisme juridique datant de ce contexte, celui d'un peuple Hébreux qui n'avait pas connu de Roi. Paine tire donc de la référence à Israël comme régime monarchique une autre lecture religieuse. L'auteur relève là un vieil héritage associationniste, directement lié au néo-calvinisme et qu'il cultive subtilement. C'est que Dieu ne saurait, en toute circonstance, tolérer un tel pêché d'idolâtrie et voir ainsi le peuple élu mythifier un corps⁶²². Paine introduit de la sorte la rhétorique de la condamnation : Dieu, jaloux de la gloire des idolâtrés, ne peut que désapprouver le régime monarchique ; et pire, il punit.

Dans un très long propos que nous ne pouvons ici que résumer, Paine s'attache à démontrer – passages bibliques à l'appui, « directs et précis, susceptibles d'aucune interprétation équivoque⁶²³ » – la colère du Tout-Puissant envers le peuple Hébreux, celui-ci restant à plusieurs reprises sourd à ses injonctions⁶²⁴. L'auteur rattache volontiers la volonté

⁶²²L'épisode du veau d'or est très certainement au cœur de la pensée de Paine.

⁶²³*Ibid.*

⁶²⁴“*Monarchy is ranked in scripture as one of the sins of the Jews, for which a curse in reserve is denounced against them. The history of that transaction is worth attending to.*

The children of Israel being oppressed by the Midianites, Gideon marched against them with a small army, and victory thro' the divine interposition decided in his favour. The Jews, elate with success, and attributing it to the generalship of Gideon, proposed making him a king, saying, Rule thou over us,

circonstanciée des hommes de choisir un Roi après quelques succès militaires, et il fait de Gédéon un premier péché historique. Celui-ci avait mené les enfants d'Israël à la victoire contre les Madianites. Devant la demande de ses troupes de les gouverner – « lui puis son fils, puis les fils de son fils⁶²⁵ » – il refusa, affirmant qu'il ne saurait y avoir d'autre prince que Dieu. Le même égarement est rappelé, une centaine d'années après, lorsque le peuple d'Israël vint à Samuel. Les Hébreux demandèrent au prophète de leur choisir un Roi. Samuel, étonné d'un tel souhait, pria le Seigneur, dont la Révélation sert directement la rhétorique de l'auteur (Paine la cite d'ailleurs expressément). L'idée de purgatoire est ici indissociable d'un tel péché d'idolâtrie, qui se manifeste dès lors comme un égarement à la destinée tracée, source de malheurs à venir : « Écoute la voix du peuple dans tout ce qu'il t'adresse ; car il ne t'a pas rejeté, il n'a rejeté que moi en ne voulant pas que je règne sur lui. Conformément à tout ce qu'ils ont fait depuis que je les ai tirés de l'Égypte, jusqu'à ce jour, de même qu'ils m'ont abandonné, et qu'ils ont servi d'autres dieux, ainsi font-ils à ton égard. C'est pourquoi écoute-

thou and thy son, and thy son's son."Here was temptation in its fullest extent; not a kingdom only, but an hereditary one; but Gideon in the piety of his soul replied, I will not rule over you, neither shall my son rule over you. THE LORD SHALL RULE OVER YOU."Words need not be more explicit: Gideon doth not decline the honour, but denieth their right to give it; neither doth he compliment them with invented declarations of his thanks, but in the positive style of a prophet charges them with disaffection to their proper Sovereign, the King of Heaven.

About one hundred and thirty years after this, they fell again into the same error. The hankering which the Jews had for the idolatrous customs of the Heathens, is something exceedingly unaccountable; but so it was, that laying hold of the misconduct of Samuel's two sons, who were intrusted with some secular concerns, they came in an abrupt and clamorous manner to Samuel, saying, Behold thou art old, and their sons walk not in thy ways, now make us a king to judge us like all the other nations."And here we cannot observe but that their motives were bad, viz. that they might be LIKE unto other nations, i. e. the Heathens, whereas their true glory lay in being as much UNLIKE them as possible. But the thing displeased Samuel when they said, give us a King to judge us; and Samuel prayed unto the Lord, and the Lord said unto Samuel, hearken unto the voice of the people in all that they say unto thee, for they have not rejected thee, but they have rejected me, THAT I SHOULD NOT REIGN OVER THEM. [...]This accounts for the continuation of Monarchy; neither do the characters of the few good kings which have lived since, either sanctify the title, or blot out the sinfulness of the origin; the high encomium of David takes no notice of him OFFICIALLY AS A KING, but only as a MAN after God's own heart. Nevertheless the people refused to obey the voice of Samuel, and they said, Nay, but we will have a king over us, that we may be like all the nations, and that our king may judge us, and go out before us and fight our battles."Samuel continued to reason with them but to no purpose; he set before them their ingratitude, but all would not avail; and seeing them fully bent on their folly, he cried out, I will call unto the Lord, and he shall send thunder and rain"(which was then a punishment, being in the time of wheat harvest) that ye may perceive and see that your wickedness is great which ye have done in the sight of the Lord, IN ASKING YOU A KING. So Samuel called unto the Lord, and the Lord sent thunder and rain that day, and all the people greatly feared the Lord and Samuel. And all the people said unto Samuel, Pray for thy servants unto the Lord thy God that we die not, for WE HAVE ADDED UNTO OUR SINS THIS EVIL, TO ASK A KING." These portions of scripture are direct and positive. They admit of no equivocal construction. That the Almighty hath here entered his protest against monarchical government is true, or the scripture is false. And a man hath good reason to believe that there is as much of kingcraft as priestcraft in withholding the scripture from the public in popish countries. For monarchy in every instance is the popery of government." Ibid.

⁶²⁵ Ibid.

les, proteste solennellement contre leur résolution, et montre-leur la manière d'agir du roi qui les gouvernera⁶²⁶ ». Samuel se rendit alors auprès du peuple et évoqua une longue énumération des maux qu'une telle autorité temporelle serait amenée à faire subir. Paine suscite là une analogie permanente avec la Couronne britannique, jusqu'à faire juxtaposer deux données factuelles et contextuelles, défiant ainsi d'autant plus les lois classiques de l'anachronisme : « [...] il prendra vos fils, et les attachera à son service personnel, à la conduite de ses chars ; il en fera ses cavaliers, et quelques-uns d'entre eux courront devant lui. (Tableau tout à fait analogue à la méthode actuelle de la presse.)⁶²⁷ ». Devant la volonté réitérée des pécheurs à choisir un Roi, Dieu leur envoya du tonnerre et de la pluie, détruisant les récoltes, fléaux qui ne sont pas sans rappeler les épisodes passés de l'évasion de l'Égypte de Pharaon.

Paine sait parfaitement que la force de ses propos réside dans une mise en perspective de son temps et de la nécessaire séparation avec la Couronne.

2. Le triomphe de la Raison

Fort de ces développements, Paine n'hésite pas à considérer que les maux de la Monarchie engendrent « une dégradation de l'espèce humaine⁶²⁸ », tout comme le principe de l'hérédité est par essence « un mensonge et une insulte faits à la postérité⁶²⁹ », « forme de gouvernement contre laquelle la parole de Dieu s'élève en témoignage, et que le meurtre doit accompagner⁶³⁰ ». La Raison universaliste (présentée comme un cheminement spirituel) et une prise en compte de ces hérésies (dans leur sens le plus religieux) doivent permettre la reconnaissance des droits naturels. De ces droits révélés, l'égalité doit être considérée comme mère.

A ces égarements, Paine présente l'évidence d'une substitution allégorique : la Loi est le Roi, car seule cette dernière doit être protégée et adorée :

“[...] let a day be solemnly set apart for proclaiming the charter; let it be brought forth placed on the divine law, the word of God; let a crown be placed thereon, by which the world may know, that so far as we approve as monarchy, that in America THE LAW IS KING. For as in

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ *Ibid.*

*absolute governments the King is law, so in free countries the law ought to be King; and there ought to be no other*⁶³¹”.

Il est à noter que Paine dote le providentialisme de conséquences immédiates et directes. C'est bien cette transcendance qui est invoquée, celle précisément qui décrit la Loi comme *devant être* (*ought to be*) le Roi dans tout pays libre, comme elle *ne doit pas* (*ought to be no other*) être tout autre chose. Nous sommes là bien loin d'une simple posture idéologique, il s'agirait d'une inéluctabilité dominée à terme par la Raison, celle qui mènera à leur perte les ennemis de la Liberté en Amérique. Est-ce un hasard si le mécanisme n'est pas sans rappeler la Déclaration d'Indépendance, et notamment son dernier paragraphe⁶³² ? Celui-ci impose la force de la vérité révélée, et la méthode empruntée cultive l'analogie entre les deux textes. Plus généralement, il est aisé de remarquer que les rhétoriques religieuses et politiques se révèlent similaires. Les lois divines énoncées, les deux auteurs s'efforcent d'en démontrer la trahison par l'action volontaire des hommes. La Loi de Paine répond aux droits inaliénables de Jefferson. Les deux - parce que préexistants à tout ordre établi - concourent de la sorte à rendre le régime monarchique illégitime. Une longue énumération de doléances chez Jefferson œuvre en ce but, là où Paine s'efforce de présenter une exégèse biblique. De là, le même constat est tiré : la nécessaire séparation. Enfin un leitmotiv demeure omniprésent, celui d'une critique systématique de la confusion entre le fait religieux et le politique; là encore, la Liberté à défendre est au cœur de l'argumentaire.

A l'instar de John Adams, Thomas Paine rappelle l'entreprise puritaine des premiers pères pèlerins, pour mieux insister sur l'exil forcé des colons face à une persécution religieuse dont ils auraient fait l'objet :

“[...] Europe, and not England, is the parent country of America. This new World hath been the asylum for the persecuted lovers of civil and religious liberty from EVERY PART of Europe. Hither have they fled, not from the tender embraces of the mother, but from the cruelty of the

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² “[...] We, therefore, the Representatives of the united States of America, in General Congress, Assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do, in the Name, and by Authority of the good People of these Colonies, solemnly publish and declare, That these United Colonies are, and of Right ought to be Free and Independent States; that they are Absolved from all Allegiance to the British Crown, and that all political connection between them and the State of Great Britain, is and ought to be totally dissolved; and that as Free and Independent States, they have full Power to levy War, conclude Peace, contract Alliances, establish Commerce, and to do all other Acts and Things which Independent States may of right do. And for the support of this Declaration, with a firm reliance on the protection of divine Providence, we mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes and our sacred Honor.”

*monster; and it is so far true of England, that the same tyranny which drove the first emigrants from home, pursues their descendants still*⁶³³. ”

Thomas Paine avait parfaitement compris que les populations américaines en guerre ne sauraient être entendues comme unidimensionnelles, point ici de caractérisation organique. En revanche, une forme d'union autour de la grande cause du genre humain servirait à leur rassemblement. La trame du récit de la rupture et du recommencement va trouver dans le mythe puritain⁶³⁴ une forme de matérialisation historique. En ravivant la mémoire commune, elle laisse surtout une autre place au providentialisme, en permettant de présenter une vision continue de l'Histoire.

Paragraphe 2 : Le puritanisme comme référent, la liberté politique et religieuse

En quoi l'Amérique occupe-t-elle une place privilégiée en matière religieuse ? Les auteurs relisent ici l'Histoire des colonies et révèlent un attachement affirmé au souvenir des Anciens, les pères pèlerins, intégré au récit historique. A ce titre, nous devons particulièrement nous pencher sur les écrits de William Robertson. La référence aux Anciens n'est pas anodine, elle tend à rappeler que les premiers colons fuyaient en leur temps la persécution de leurs contemporains. Le thème d'une Amérique asile du genre humain est central, tout comme la confusion du politique et du religieux décrite comme portant, par essence, atteinte aux droits naturels. Cependant, nous démontrerons que ce recours à une mémoire collective n'est pas sans poser difficulté, eu égard à une coupable simplification des événements passés.

A. La réhabilitation du puritanisme et l'idée de liberté

William Robertson s'inscrit comme le premier penseur des Lumières à réhabiliter l'épisode puritain des pères pèlerins en Nouvelle-Angleterre⁶³⁵. Il en fait autre chose que des fanatiques,

⁶³³ Thomas Paine, *The Common Sense*... op. cite.

⁶³⁴ Pour une brève (mais non moins instructive) étude de l'héritage puritain sur la pensée révolutionnaire, voir Claude Coulon, *L'Amérique au XVIIIe siècle, la naissance des Etats-Unis*, Guide belles lettres des civilisations, 2010, p.159.

⁶³⁵ Sur l'apport de William Robertson, voir Denis Lacorne, *De la religion*...op. cité. p.45, dont nous reprenons d'ailleurs le terme de « réhabilitation ». Nous verrons, toutefois, que nos conclusions divergent quelque peu de celles de l'auteur, quant à la question de l'héritage laissé par la notion de credo puritain. Nous ne pouvons, en revanche, que nous joindre aux écrits de Denis Lacorne sur la référence tocquevillienne - et ses limites - du « germe » puritain, tel qu'inscrit dans la nation américaine (voir supra).

et les voit même comme les précurseurs de l'avènement démocratique en Amérique. Nul doute que les fondateurs ont lu Robertson, au vu du grand nombre de références concernant le puritanisme et du renvoi constant à une vision continue de l'Histoire.

1. William Robertson et l'Histoire puritaine réécrite

En 1777, William Robertson publie *History of America*, oeuvre qui tendait à appliquer au contexte américain une perspective historique que l'auteur avait d'abord développée dans un précédent ouvrage traitant du vieux continent⁶³⁶. William Robertson était – selon l'expression de Pocock – un moderniste, d'abord soucieux de présenter les phénomènes sociaux à travers l'avènement du commerce⁶³⁷. Cette méthode l'avait incité à travailler sur les colonies américaines et plus précisément sur l'influence des causes morales et politiques sur le travail et l'organisation générale des populations.

a) Dans un mouvement chronologique mais également dialectique, Robertson traite tout d'abord des premiers colons de Jamestown en Virginie⁶³⁸. Il n'ignore pas en effet que les modèles diffèrent sensiblement du Nord au Sud. Le constat est plutôt critique, il les voit ainsi comme de « mauvais sujets⁶³⁹ », poursuivant des mines d'or imaginaires comme d'hypothétiques richesses, incapables de trouver une forme d'organisation politique dans la vertu et se réduisant en moins de six mois à soixante survivants. Il y dépeint une coupable anarchie, une inaptitude au travail et une volonté de coopération totalement absente. En Nouvelle-Angleterre, tout au contraire, Robertson dresse le constat d'un esprit singulier des populations, d'autant plus surprenant que ces colons débarquent dans un espace inhospitalier. Robertson sait qu'il ne s'agit pas là d'un engagement proprement politique dans une cité donnée, d'un dévouement à une nation qui ne saurait exister en ce temps. La profonde difficulté posée par la situation géographique – au contraire des territoires du Sud – rendait également vaine l'appât du gain comme élément de réponse satisfaisant⁶⁴⁰. Fort de ces éléments, Robertson tente une esquisse de ce qu'il appelle l'esprit du puritanisme⁶⁴¹, qui a

⁶³⁶ *The History of the reign of Charles V*, publié en 1769.

⁶³⁷ Pocock y voyait une introduction au matérialisme historique de Karl Marx. Voir J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge University Press, vol. 2, 1999. Cité par Lacorne, op. cité.

⁶³⁸ Jamestown reste encore aujourd'hui considéré comme la première organisation politique sur le territoire américain par les colons venus d'Europe.

⁶³⁹ Lacorne, op. cité. p.46.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ “They must even have made some considerable progrefs toward civilisation, before they acquire the idea of property, and afcertain is fo perfectly, as to be acquainted with the most fimple of all contracts, that of

selon lui rendu possible ce qui avait été un échec en Virginie⁶⁴². Bien entendu, l'auteur ne se borne pas dans son argumentaire à dépeindre une capacité d'entreprendre décuplée ou à une ténacité particulière expliquant la réussite de l'implantation des colons en Nouvelle-Angleterre, il tient au contraire à revisiter les institutions civiles et religieuses de ces populations pour trouver une forme d'explications⁶⁴³. Or, c'est le caractère même de la colonisation puritaine qui semble être le facteur principal de sa réussite. Il rappelle que l'expédition se démarque d'emblée par son caractère d'indépendance pécuniaire mais surtout par son autonomie morale, autour d'actionnaires de la compagnie et de membres de la congrégation religieuse qui ont financé leur départ. Dès le débarquement et les premières installations, il voit une symbiose inespérée, un ordre établi entre les différents actes de la vie : ecclésiastique, politique, social, familial. Au prétendu fanatisme religieux des Puritains, il substitue un « esprit niveleur⁶⁴⁴ » qui, abolissant toute hiérarchie vis à vis de l'Église, fait de même dans la vie civile et demeure un vecteur déterminant pour une réussite économique tout comme politique.

b) Fort de cette thèse, Robertson rappelle l'organisation de la cité. Au sein de celle-ci, les ministres du culte étaient choisis par les membres de la communauté et les fidèles voyaient leur ordre régi par le plus grand égalitarisme. Ce principe s'imposait ainsi à tous les hommes, lesquels, membres de l'Église, se voyaient intégrés au Corps législatif par le biais des assemblées de villages (*townships*) et géraient de la sorte leurs congrégations, en toute démocratie. Le peuplement s'est également doté d'institutions qui en garantissent le respect : une élection de députés tous les ans, lesquels représentent les citoyens à la *General Court*, et plus tard l'instauration d'un bicamérisme. En bon aristotélicien, Robertson argue que cette meilleure forme de gouvernement est bien la résultante d'une organisation sociale particulière. Il voit un recours référentiel à la Bible bientôt relayé par des codes et des lois civiles, et une autorité des pasteurs se muant progressivement en figure morale du *paterfamilias*. Il voit cette

exchanging by barter one rude commodity for another. But as soon as this important right is established, and every individual feels that he has an exclusive title to possess or to alienate whatever he has acquired by his own labour and dexterity [...] William Robertson, *History of America*, Basil, J.J. Tourneisen, J.L. Legrand, Vol.1, 1777. Préface.

⁶⁴² Lacorne, *De la religion...* op. cité, p.46.

⁶⁴³ "There are, it is true, among every people, some customs which, as they do not flow from any natural want or desire peculiar to their situation, may be denominated usages of arbitrary institution. If between two nations settled in remote parts of the earth, a perfect agreement with respect to any of these should be discovered, one might be led to suspect that they were connected by some affinity. If, for example, a nation were found in America that consecrated the seventh day to religious worship and rest, we might justly suppose that it had derived its knowledge of this usage, which is of arbitrary institution.", Robertson, op. cité, Vol. 2, p.131.

⁶⁴⁴ Lacorne, op. cité, p.47.

organisation comme la véritable prémisse de l'avènement démocratique des colonies américaines. Pour ce faire, l'auteur poursuit sa mise en perspective historiographique, et ne manque pas de rappeler que cette nouvelle charte politique va, à terme, conduire les Puritains à rejeter l'autorité de la mère-patrie. Là où les premiers pères pèlerins avaient fui l'Angleterre afin de se soustraire à une répression religieuse sanglante, il ne pouvait qu'en être de même concernant les anciennes formes de gouvernements. Il est à rappeler que la Charte de la Compagnie de la baie du Massachusetts établissait un cadre politique pour les colons autour de leurs relations commerciales avec l'Angleterre et de l'accès à la propriété, mais se limitait à des rapports d'autorité, ignorait tout de la création de gouvernements autonomes. Or la prééminence de la loi religieuse au sein des nouvelles communautés induisait l'idée de Liberté et – mieux – de droit naturel qui imposait aux colons le choix de la meilleure forme de gouvernement apte à rendre ce dernier. La souveraineté populaire n'était donc pas seulement expérimentale, elle annonçait une scission avec la mère-patrie⁶⁴⁵.

2. La tolérance religieuse intégrée aux origines américaines

William Robertson demeure très certainement le premier philosophe des Lumières à réhabiliter l'épisode puritain, pour en rappeler les apports sur le plan exclusivement politique⁶⁴⁶. Or il ne fait nul doute que son ouvrage recèle un aspect prophétique, en ce qu'il annonce « un nouvel ordre des choses⁶⁴⁷ », une inéluctable séparation institutionnelle dictée par la loi religieuse. Il va de soi que la publication de son œuvre intervient dans un contexte unique, qui va inciter les fondateurs à subtilement en extraire une rhétorique, et à modeler quelque peu les écrits de Robertson. On a vu que le recours aux Anciens est une constante des discours et autres pamphlets. C'est que l'universalisme providentialiste reste indissociable

⁶⁴⁵ “*The present state of the British Colonies has induced me to alter that resolution. While they are engaged in civil war with Great Britain, inquiries and speculations concerning their ancient forms of policy and laws, which exist no longer, cannot be interesting. The attention and expectation of mankind are now turned towards their future condition.*” ; Robertson, op. cité. Préface.

⁶⁴⁶ Nous devons également citer la figure de Perry Miller, dont l'œuvre ultérieure répondra du même constat que Robertson, voir Lucia Bergamasco et Annette Becker, *L'histoire religieuse*, In Jean Heffer et François Weil, *Chantiers d'Histoire américaine*, Editions Belin, 1994, pp.220 et s.

⁶⁴⁷ “*Whatever manner this unhappy contest may terminate, a new order of things must arise in North America, and its affairs will assume another aspect. I wait, with the solicitude of a good citizen, until the ferment subsides, and regular government be reestablished [...]*” , W. Robertson, *Histoire...*op. cité ; Préface. Cité par Lacorne, op. cité, p.48.

d'une Amérique berceau du nouveau Monde, d'un asile du genre humain⁶⁴⁸, et nous avons vu les bénéfices tirés d'une telle conception. Les fondateurs se laissent ainsi aller à toutes les subjectivités du récit historique. Ils savent bien que l'« esprit niveleur » des Puritains est aisément présentable comme une démarche intellectuelle qui – dépassant en large partie le cadre exclusivement religieux – se superpose en de nombreux points au projet démocratique et républicain. Le « nouvel ordre des choses⁶⁴⁹ » présenté par Robertson dans la préface de son *Histoire de l'Amérique* permet la réécriture du récit, pour en tirer tous les éléments de démonstration. Les fondateurs veulent convaincre que c'est en remontant à la genèse des premiers arrivants que l'on découvrira un vrai projet de société et que c'est bien à travers cette genèse que le caractère de la nouvelle Nation doit être façonné : « l'homme est pour ainsi dire tout entier dans les langes de son berceau⁶⁵⁰ ». On comprend ainsi l'insistance des pamphlétaires sur la fuite des premiers pères pèlerins vers le Nouveau Monde, après une oppression née de l'intolérance religieuse. De la sorte, les discours présentent le conflit de l'indépendance comme la défense de la mémoire des premiers pères pèlerins et de leur conception de la liberté, elle en fait l'unique cause de mobilisation, sans aucun autre référent culturel, encore moins territorial. Nous avons vu que le recours à la « cause de l'Amérique » s'accompagnait toujours de l'idéologie qui en était sa substance propre : Liberté et vertu⁶⁵¹.

La mémoire de Robert Browne est bien souvent ravivée ; celui-ci, fondateur du congrégationnisme, avait été un temps ministre du culte de l'anglicanisme, avant de mettre en lumière l'oppression née de l'autorité épiscopale et donc d'opérer une scission⁶⁵². De là, il favorisa l'instauration de petites communautés chrétiennes autonomes. Ces dernières se révéleront être un asile pour un nouvel ordre social. En leur sein, les membres instituèrent une réelle égalité républicaine, où chacun possédait le droit de vote, où les affaires se traitaient sur la place publique, la nouvelle agora : le procédé prophétique est ici exacerbé. De la même manière, un ouvrage de Cotton Mather, *Essay to do Good*, est souvent cité. Daté de 1706, celui-ci tend à mettre en évidence les nouvelles prédispositions engendrées par le

⁶⁴⁸ Bernard Cottret nous rappelle que William Penn, dès 1697, envisageait la Nouvelle-Angleterre autour de son « identité universelle ». In Bernard Cottret, *La révolution américaine, La quête du bonheur*, Perrin, 2003, p.20.

⁶⁴⁹ William Robertson, *Histoire de l'Amérique*...op. cité, Préface.

⁶⁵⁰ Nous nous permettons cette citation de Tocqueville, qui - on l'a vu - reprendra par la suite cette idée de continuité, Alexis de Tocqueville, *De la démocratie*....op. cité. Livre I, Chap. II.

⁶⁵¹ A noter que le projet de Grand Sceau par John Adams pour le Gouvernement fédéral représentait Hercule, scrutant une montagne dénommée « Vertu », preuve de ce Bien comme facteur d'élévation du citoyen ; cité par Sanford Levinson, *Constitutional Faith* ; Princeton University Press, 1988, p. 117.

⁶⁵² Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanism: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the 16th and 17th century*, E. J. Brill, 1982, pp.29 et s.

puritanisme à la recherche constante d'une réelle paix sociale. Afin d'éviter une trop forte fragmentation due à l'accentuation des inégalités économiques en période d'essor du commerce, il théorise cette forme particulière de philanthropie puritaine. Celle-ci induit que les plus aisés contribuent à la communauté par le biais d'impositions, et donnent ainsi aux plus pauvres qui souhaiteraient lancer une affaire. De la sorte, l'instauration progressive d'un climat social paisible et favorable ne pourrait être que bénéfique pour les intérêts commerciaux de tous. L'exemple n'est pas anodin, il veut établir l'adéquation entre la recherche d'intérêts particuliers par les individus, ceux-ci, in fine, engendrant le Bien à travers la communauté : c'est bien la vertu qui est rappelée, volontiers présentée comme universelle et exclusive.

Ce qui demeure fondamental (et ce que le récit veut démontrer) est que le nouveau pacte passé avec Dieu institue cette Liberté politique décrite, il en est l'acte créatif. Voilà pourquoi l'épopée du Mayflower est une constante, acte fondateur d'une communauté politique imaginée⁶⁵³, et dont le contrat passé (*covenant*) doit ici être rappelé :

“In the name of God, Amen. We, whose names are underwritten, the Loyal Subjects of our dread Sovereign Lord, King James, by the Grace of God, of England, France and Ireland, King, Defender of the Faith, e&. Having undertaken for the Glory of God, and Advancement of the Christian Faith, and the Honour of our King and Country, a voyage to plant the first colony in the northern parts of Virginia; do by these presents, solemnly and mutually in the Presence of God and one of another, covenant and combine ourselves together into a civil Body Politick, for our better Ordering and Preservation, and Furtherance of the Ends aforesaid; And by Virtue hereof to enact, constitute, and frame, such just and equal Laws, Ordinances, Acts, Constitutions and Offices, from time to time, as shall be thought most meet and convenient for the General good of the Colony; unto which we promise all due submission and obedience⁶⁵⁴”.

Le procédé est aisément compréhensible, il part d'un postulat originel : les idées religieuses des premiers Puritains sont inséparables de leurs idées politiques, et puisque les premières veulent échapper à la théocratie anglaise et ses persécutions, l'avènement de la tolérance religieuse est inéluctable, qui mène à l'égalité sociale. La démarche intellectuelle est réduite à son strict minimum, et la genèse mentionnée devient exclusivement théorique. C'est que les pères fondateurs y associent aisément l'esprit de religion, inhérent et indispensable à

⁶⁵³ Voir Mary Beth Norton, Carol Sheriff, David M. Katzman, David W. Blight, Howard P. Chudacoff, Fredereik Logevall, Beth Bailey et Debra Michals, In *A people & A Nation...* op. cite, p.33.

⁶⁵⁴ Cité in Guy Clermont, *Introduction to North American History and Civilization: Texts and Documents*, Presse Universitaire de Limoges, 2005, p.22.

l'universalisme providentialiste mentionné, et l'esprit de liberté, qui doit conduire à terme à la séparation avec la mère patrie⁶⁵⁵. Voilà toute la subtilité de cette rhétorique des pères pèlerins et du puritanisme originel. L'esprit de religion, dans cette utilisation, insiste sur l'idée de tolérance, car présente les immigrants comme fuyant précisément l'imbrication du politique et du fait religieux en Angleterre. Il introduit également l'idée de nouveau contrat passé avec Dieu, et l'inscrit dans le tissu social constitutif de la grande Nation américaine⁶⁵⁶. N'oublions pas que les premiers pèlerins, calvinistes, puisaient leur théologie dans l'Élection divine. Cette dernière impliquait la mission de recherche d'une terre promise, d'un Nouveau Monde qui préparerait le Millenium à venir⁶⁵⁷. Mais cette « cité sur la colline »⁶⁵⁸ sera aussi la consécration de cet esprit de Liberté⁶⁵⁹. Celui-ci n'est que la résultante de la religion, il réinvente un modèle démocratique où le droit naturel conduit les colons à choisir la meilleure forme de Gouvernement. La mise en place d'une organisation politique autonome et égalitariste, à l'époque du puritanisme, n'aura été qu'un prélude au « nouvel ordre des

⁶⁵⁵ Voir par exemple Edmund S. Morgan, *The Puritan Ethic and the American Revolution*, The William and Mary Quarterly, Third Series, Vol. 24, No. 1 (Jan., 1967), p.7 : *“The role of these ideas in the American Revolution-during the period, say, roughly from 1764 to 1789-was not explicitly causative. That is, the important events of the time can seldom be seen as the result of these ideas and never as the result solely of these ideas. the resistance to Great Britain, independence, the divisions among the successful Revolutionists, and the formulation of policies for the new nation were all discussed and understood by men of the time in terms derived from the Puritan Ethic.”*

⁶⁵⁶ Voir Sacvan Bercovitch, *How the Puritans Won the American Revolution*, The Massachusetts Review, Vol. 17, No. 4 (Winter, 1976), pp.606 et s.

⁶⁵⁷ Tocqueville véhiculera lui aussi cette vision : « *La civilisation de la Nouvelle-Angleterre a été comme ces feux allumés sur les hauteurs qui, après avoir répandu la chaleur autour d'eux, teignent encore de leurs clartés les derniers confins de l'horizon* ». A. de Tocqueville, *De la démocratie...* op. cité, Livre I, Chap. II.

⁶⁵⁸ Voir Frank Lambert, *Religion In American Politics, A short History*, Princeton University Press, 2008, p.17.

⁶⁵⁹ Ce phénomène participe à susciter une généalogie inédite entre pères perlerions et pères fondateurs. Tocqueville cultivera un peu plus tard cette dernière. Citant Nathaniel Morton, historien de la Nouvelle-Angleterre, le Français reprend la thèse de la continuité, et l'inscrit à travers la Bible : « *J'ai toujours cru, dit-il, que c'était un devoir sacré pour nous, dont les pères ont reçu des gages si nombreux et si mémorables de la bonté divine dans l'établissement de cette colonie, d'en perpétuer par écrit le souvenir. Ce que nous avons vu et ce qui nous a été raconté par nos pères, nous devons le faire connaître à nos enfants, afin que les générations à venir apprennent à louer le Seigneur ; afin que la lignée d'Abraham son serviteur, et les fils de Jacob son élu, gardent toujours la mémoire des miraculeux ouvrages de Dieu (Ps. C V, 5, 6). Il faut qu'ils sachent comment le Seigneur a apporté sa vigne dans le désert ; comment il l'a plantée et en a écarté les païens ; comment il lui a préparé une place, en a enfoncé profondément les racines et l'a laissée ensuite s'étendre et couvrir au loin la terre (Ps. L XXX, 15, 13) ; et non seulement cela, mais encore comment il a guidé son peuple vers son saint tabernacle, et l'a établi sur la montagne de son héritage (Exod., X V, 13). Ces faits doivent être connus, afin que Dieu en retire l'honneur qui lui est dû, et que quelques rayons de sa gloire puissent tomber sur les noms vénérables des saints qui lui ont servi d'instruments.* » In A. de Tocqueville, op. cité, Livre I, Chap. II.

choses » traité par Robertson, c'est à dire à l'indépendance de la Nation américaine et à l'avènement du républicanisme.

Cependant, nous devons ici démontrer que le recours systématique à « l'esprit puritain » et à la liberté politique consacrée n'est pas dénué de toute difficulté. Le propos, tel que présenté par les fondateurs, se fait sélectif, partiel et partial : résultante en effet du combat idéologique, simplificateur sur le plan intellectuel ; et non de la recherche historique à proprement parler.

B. Une relecture faussée dans les faits

“Tenthly, an enforced uniformity of religion throughout a nation or civil state, confounds the civil and religious, denies the principles of Christianity and civility, and that Jesus Christ is come in the flesh”⁶⁶⁰.

Roger Williams, *The bloody tenent of persecution for cause of conscience*, 1644.

Affirmons-le d'emblée : l'utopisme puritain rêvé et réhabilité par les pères fondateurs ne résiste guère à quelque étude. Nous ne pouvons si aisément « voir toute la destinée de l'Amérique renfermée dans le premier puritain qui aborda sur ses rivages, comme toute la race humaine dans le premier homme⁶⁶¹ », ni considérer l'ère républicaine comme un achèvement d'un ordre calviniste originaire.

Tout d'abord, il nous faut remonter à la vraie nature du Contrat du Mayflower. Celui-ci semble être en parfaite continuité avec d'autres pactes antérieurs, exclusivement congrégationnels, dont l'origine se situerait en Hollande, en 1609⁶⁶². Il s'agissait en l'occurrence d'un groupe de séparatistes, dont certains retournèrent par la suite en Angleterre afin d'acheter des actions de la Compagnie de Virginie, et entrevoir ainsi d'acquérir des propriétés en territoires d'Amérique du Nord. Or, la conception du pacte social originel qui fonderait une communauté politique se heurte déjà à une difficulté de taille. En effet, le terme de *church covenant* dont il est question doit être compris comme une rupture avec l'Église anglicane et un acte de création par une communauté de fidèles d'une Église autonome⁶⁶³. Celui-ci ne saurait être pris par une autorité

⁶⁶⁰ Roger Williams, *The bloody tenent of persecution for cause of conscience*, 1644, Cité par Catharine Cookson, In *An Encyclopedia of Religious Freedom*, Routledge, 2003, p.67.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² Lacorne, *De la religion...* op. cité, p.53.

⁶⁶³ Voir les développements de Giraud M., In *La vie religieuse dans la colonie de New Plymouth (1620-1691)* (troisième et dernier article), Revue de l'histoire des religions, tome 136 n°1, 1949. p.62.

ecclésiastique de l'ordre établi, ni par un quelconque pouvoir politique (au contraire de l'usage anglican). Il s'agit d'une décision dont la souveraineté ne peut être entendue que localement. Ainsi, seuls les membres de la Congrégation pouvaient choisir leur propre ministre du culte. Au pacte universel et inclusif décrit par une élite de la fin dix-huitième siècle, il nous faut substituer un pacte exclusif : celui-ci n'engageait que les signataires⁶⁶⁴.

Il nous faut associer ce premier constat à des considérations exclusivement théologiques. Rappelons que l'installation en terres américaines doit être entendue comme la réalisation du projet de Dieu sur Terre. La croyance se nourrit de la notion de Contrat entre l'ici-bas et l'au-delà. Adam aurait rompu le premier contrat, dévoilant la faillibilité des hommes ; Dieu, miséricordieux, envoie par suite son fils pour renouveler le contrat, offrant ainsi le Salut aux Chrétiens qui ne douteraient pas de sa mission et qui observeraient strictement les rites qui parsèment leur culte. Cette conception surpasse et éteint le pessimisme inhérent à la doctrine calviniste de la prédestination. Les textes saints vont dès lors associer l'édiction de normes et usages Chrétiens à la notion de qualité strictement morale, mais aussi de Salut. Le respect du contrat annihile le fatalisme calviniste de l'individu d'ores et déjà damné, mais au prix d'une conception morale qui va vite dépasser le simple cadre de l'exercice du culte. Il nous faut de plus ajouter que l'héritage proprement calviniste n'est pas renié pour autant, il s'agirait plutôt de le remodeler. Parmi ces influences, une prise de conscience que la loi divine doit régir la sphère religieuse mais aussi sociale⁶⁶⁵. Il est vrai que la Réforme imposait une séparation de ces mêmes sphères, mais il n'en demeure pas moins que la séparation se veut organique, en aucun cas matérielle. C'est donc bien l'objectif premier du pacte que d'établir cette loi divine comme gouvernant l'ordre religieux et social. L'extension et la subjectivité de la Morale indiquée plus haut conduisent à une forme de dualité du contrat. Elles induisent que les hommes, à la recherche de leur Salut, soient à la fois de bons croyants et des citoyens engagés dans la communauté politique, la vie organisée n'est certainement pas affaire de recherche permanente d'intérêts individuels. Pour autant, encore une fois, seuls les Puritains peuvent définir les modalités et façonner cette Morale, qui devient normative par le biais des textes

⁶⁶⁴ Sur une conception puritaine du peuple bien trop inclusive et donc relative pour traiter d'une prédisposition démocratique, voir Lacorne, op. cité, p.59. Voir également Eric Maulin, *Histoire, théorie et doctrines* ...op. cité, p. 169. Enfin, voir la synthèse de Camille Froidevaux-Metterie, in *Le puritain n'est pas républicain. Pour une autre histoire de l'Amérique*...op. cité, pp.129 et s.

⁶⁶⁵ Voir à ce titre les excellents développements de Sydney E. Ahlstrom, In *A religious history of the American people*, New Haven and London, Yale University Press, 1972, p.128 et s.

religieux⁶⁶⁶. Le Nouveau Royaume de Dieu se voit indissociable de la notion de contrainte, celle de l'Église pure sur la société impure et son imposition à l'ordre civil. Les Puritains pensent que l'ordre social naît d'une volonté divine⁶⁶⁷ que les lois humaines ne sauraient bouleverser, d'où une emprise cultivée et juridicisée sur la vie morale des individus.

En outre, l'idéal démocratique décrit est loin d'être effectif, si l'on examine le caractère très restreint du pouvoir décisionnel. Ainsi, seuls les membres masculins des congrégations ont le droit de vote (ils représentent alors 8% de la population⁶⁶⁸) et eux seuls peuvent élire les magistrats. Ces derniers, également puritains, sont dotés du pouvoir législatif et élaborent des textes directement tirés de l'autorité biblique, sanctionnant par là-même les infractions à l'ordre social tout autant que les péchés individuels. Dans un tel contexte, la théocratie va bientôt se caractériser aisément sur le plan juridique. Nous avons vu que le droit de suffrage est assujéti à la condition du choix religieux ; l'hérésie, l'idolâtrie et le schisme sont proscrits⁶⁶⁹; l'interdiction d'accès aux emplois publics également pour les *dissenters*. Ceux-ci font l'objet d'une répression exacerbée⁶⁷⁰. Le bannissement est le plus souvent pratiqué. L'exemple de Roger Williams est connu, qui dut s'exiler en 1636 pour avoir nié toute autorité de la société civile sur l'ordre spirituel⁶⁷¹. Il fonda par la suite la première réelle communauté politique au Rhode Island et officialisa une réelle liberté religieuse⁶⁷². Les persécutions peuvent aussi se traduire par la peine de mort. Il en fut ainsi pour quatre quakers, « pendus pour sédition, blasphème et troubles permanents à la paix⁶⁷³ ». Le procès des « Sorcières de Salem » en 1692 mènera à la pendaison d'une vingtaine de personnes (pour sorcellerie, il s'entend). De la même manière, « croire ou adorer un autre dieu que le Seigneur, blasphémer le nom du Père, du Fils ou du Saint Esprit, dénier l'origine divine de la Création et du

⁶⁶⁶Pour une étude du puritanisme comme relevant, par essence, d'une alliance naturelle, d'une « théologie fédérale », voir Bernard Cottret, *Y a-t-il eu une révolution puritaine en Angleterre au XVIIe siècle ?*, In *Courant religieux et rapports sociaux, actes de séminaire de la Fondations Gabriel Péri*, coll. Actes, p.138.

⁶⁶⁷Sur la contractualisation divine de la communauté puritaine, voir Lauric Henneon, *Histoire religieuse des Etats-Unis*, Flammarion, 2012, p.82 et s.

⁶⁶⁸Voir Isabelle Richet, *La religion aux Etats-Unis*, PUF, 2001, p.94 et s.

⁶⁶⁹Voir à cet égard Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux Etats-Unis*, coll. Repères, édition La Découverte, 2009, p. 13.

⁶⁷⁰L'intolérance puis la persécution dont font l'objet les Quakers sont admirablement dépeintes par Frédéric Limare : *Pax Quakeriana, le pacifisme des Amis dans la tourmente révolutionnaire*, In *Les oubliés de la Révolution américaine*, Etudes réunies par Bernard Vincent et Elise Marienstras, Presses Universitaires de Nancy, 1990, pp 167 et s.

⁶⁷¹Roger Williams s'était également fait défenseur de la cause des sauvages, prétextant que les colons ne sauraient avoir de droit de propriété sur leurs terres.

⁶⁷²Roger Williams sera certainement le premier à théoriser l'intolérance religieuse et ses persécutions au sein des peuplements Puritains, voir *The bloody tenent of persecution for cause of conscience*, 1644.

⁶⁷³Froidevaux-Metterie, *Politique...*op.cité.

gouvernement des hommes⁶⁷⁴ » sont des crimes punis de la peine capitale. Enfin, il n'est point besoin de s'attarder sur les divers châtiments corporels également infligés aux *dissenters*⁶⁷⁵. Ces divers sévices vont même amener le pouvoir de Londres à légiférer : Charles II interdit ainsi les tortures imposées aux Quakers en 1660 après une missive qui lui avait été envoyée par douze Quakers du Massachusetts⁶⁷⁶, puis un rapport accablant d'Edward Burrough, tous deux reçus la même année.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ Langues percées ou oreilles coupées.

⁶⁷⁶ *The Quaker Peace Testimony*, 1660, signé par George Fox, Gerald Roberts, Henry Fell, Richard Hubberthorn, John Boulton, John Hinde, John Stubbs, Leonard Fell, John Furley Jnr., Francis Howgill, Samuel Fisher, Thomas Moore : “*OUR principle is, and our practices have always been, to seek peace and ensue it; to follow after righteousness and the knowledge of God; seeking the good and welfare, and doing that which tends to the peace of all. We know that wars and fightings proceed from the lusts of men, as James iv. 1--3, out of which the Lord hath redeemed us, and so out of the occasion of war. The occasion of war, and war itself (wherein envious men, who are lovers of them-selves more than lovers of God lust, kill, and desire to have men's lives or estates) ariseth from lust All bloody principles and practices, as to our own particulars, we utterly- deny; with all outward wars and strife, and fightings with - outward weapons, for any end, or under an pretense whatsoever; this is our testimony to the whole world [...].*” Texte disponible ici : <http://www.qhpress.org/quakerpages/>

Conclusion du chapitre

Nous voulions démontrer l'approche providentialiste des fondateurs dans la construction d'une Nation américaine. Tout d'abord, nous connaissons l'importance du fait religieux dans le conflit face à l'Angleterre. Le providentialisme doit être perçu comme indissociable d'un naturalisme, qui vient justifier la séparation et entraîne la mise en place de nouvelles institutions. C'est tout l'objet de la Déclaration d'Indépendance, et, plus particulièrement, du procédé d'écriture de Jefferson. En outre, l'intolérance religieuse qui caractérise la Couronne britannique suscite la volonté d'imaginer une Nation tolérante et, ce faisant, d'amorcer l'irréversible rupture avec la mère-patrie. C'est bien le but d'un certain nombre d'écrits de pamphlétaires, qui insistent à l'envi sur l'idée de liberté religieuse, consacrée par la révolution américaine. La défense de ces valeurs nouvelles, bien plus qu'un moyen de mobilisation, est vue comme une composante fondamentale de la Nation en devenir. Le providentialisme, par ailleurs, est une construction intellectuelle. Celle-ci doit être en quête de ses éléments constitutifs, qui viennent lui donner corps, qui justifient sa présence. A ce titre, les fondateurs vont chercher dans les mythes, pour cultiver cette lecture providentialiste de l'Histoire. Ils réinventent ainsi le modèle puritain, dans un discours qui insiste constamment sur l'idée de contractualisation originelle comme fondement de la communauté politique. Ils établissent un lien direct entre ce projet avec le divin et une nouvelle forme d'allégeance moderne à l'État. Le thème d'une terre d'asile pour la liberté, décrite par les philosophes des Lumières, est alors un renouvellement de la référence à la Terre Promise et au *covenant* originel. Plutôt que la

théocratie puritaine, les fondateurs insistent sur l'idée de prédispositions démocratiques de leurs ancêtres. Plutôt que l'imposition d'un dogmatisme puritain et d'une Morale façonnée par les textes religieux, ils rappellent la vertu universalisée et la liberté religieuse. Ainsi, c'est le rapport à la Transcendance qui est altéré. Le contexte puritain induisait la mise en place théocratique, seule condition pour respecter le Contrat. Les fondateurs lui substituent le providentialisme non confessionnel, qui enfante le naturalisme et introduit l'ère de sa protection. En outre, les thèmes du Salut et du recommencement doivent exacerber le sentiment national, et le récit puritain devient une arme de choix. Dans une vision très historiciste, l'idée de rupture emporte le nouveau contrat, et s'impose comme un prélude à une nécessaire séparation. Le temps de la réalisation du projet de Dieu sur Terre marque irrémédiablement une discontinuité avec l'Histoire de l'Angleterre, coupable de ses aspirations théocratiques. Ce faisant, les pères fondateurs, en inscrivant la notion de nouveau *covenant* dans l'inconscient collectif, amorcent une conception partagée du sentiment national.

Cependant, une contradiction fondamentale se met en place, elle-même dérivée de cet héritage puritain et de la contractualisation de la communauté politique. C'est que, invoquer tout au même moment l'universalisme et l'exclusivisme des défenseurs de la liberté revient à un paradoxe insurmontable, et à exclure certains membres de la communauté⁶⁷⁷. Ainsi l'universalisme est-il perpétuellement tempéré par l'idée d'une citoyenneté américaine dont les valeurs sont inclusives⁶⁷⁸. En ce sens, le *good people* de la Déclaration d'Indépendance s'érige en parfaite continuité avec le « bon croyant » de la période puritaine : lui seul est, de facto, intégré à la communauté politique. Celle-ci n'est pas organiquement définie, elle est constamment imaginée. L'universalisme s'est fait, en ce sens, dogmatique ; il exclut « les pauvres, les vagabonds, et ceux qui fuient la justice⁶⁷⁹ », sans compter les Noirs ou sauvages⁶⁸⁰. Si l'avènement des droits naturels révélés reste indissociable de la création de la Nation américaine, force est de constater qu'il se démarque par sa plus grande relativité⁶⁸¹.

⁶⁷⁷ Voir à cet égard les excellents développements de Vincent Michelot, *Fédéralisme et destinée manifeste : paradoxes américains de la liberté*, in *La « destinée manifeste » des Etats-Unis au XIXe siècle, aspects politiques et idéologiques*, ouvrage dirigé par Pierre Lagayette, ellipses, 1999, pp.89 et s.

⁶⁷⁸ Voir Michel Rezé et Ralph Bowen, *Key Words in American Life, Understanding the United States*, Armand Colin, 1998, p.88.

⁶⁷⁹ Définition du citoyen dans le projet d'Articles de la Confédération, in *Secret Journals of the Acts and Proceedings of Congress*, vol. 1, p. 350.

⁶⁸⁰ Voir Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny, The origins of American racial Anglo-Saxonism*, Harvard University Press, 1981, pp.98 et s.

⁶⁸¹ Nous pouvons ici nous joindre aux conclusions d'Edward Countryman, In *The American Revolution*, Hill and Wang, 2003, p.235.

Une brève connaissance de la question sociale au dix-neuvième siècle et de ses conséquences sur le plan politique tend à prouver que ce n'est pas là la moindre des difficultés.

L'idée de contractualisation trouve bien entendu son ultime matérialisation dans la rédaction du Pacte. Celui-ci doit être vu comme l'œuvre ultime du providentialisme : le *covenant* originel s'est fait constitutionnel.

Chapitre 2

Le providentialisme et la construction constitutionnelle

« Qu'un jour soit solennellement réservé pour proclamer la charte ; qu'on la place sur la loi divine, la parole de Dieu ; qu'on place au-dessus d'elle une couronne grâce à laquelle le monde saura qu'en Amérique la loi est le roi. Puisque le roi est la loi dans les régimes absolutistes, la loi doit être le roi dans les pays libres, et il ne saurait y avoir d'autres rois. Mais pour éviter toute difficulté ultérieure, il faudra, à l'issue de la cérémonie, briser la couronne pour en disperser les morceaux au sein du Peuple auquel ils reviennent de plein droit.⁶⁸² »

Thomas Paine, *Common Sense*, 1776.

La rédaction du Pacte constitutionnel vient clore la révolution américaine. A ce titre, la doctrine s'interroge sur cette phase finale, quant à savoir si elle ne constitue pas un « Thermidor à l'américaine⁶⁸³ ». Cette crainte provient en grande partie de la teneur des réformes introduites par les Insurgents. Celles-ci annoncent un profond et soudain bouleversement des institutions. La Constitution des États-Unis va en effet laisser éclore une autorité d'un type nouveau, et dans un tel contexte, la méfiance doit s'éveiller. L'Histoire de France, par exemple, nous montre ainsi maintes fois que cette étape d'institutionnalisation annonce parfois la « trahison » de la cause révolutionnaire et de ses utopies des premiers

⁶⁸² Thomas Paine, *Common Sense*...op. cite.

⁶⁸³ Nous empruntons l'expression à Denis Lacorne, in Denis Lacorne, *L'invention*... op. cité, p. 205.

jours⁶⁸⁴. La question est donc de savoir si ce profond bouleversement du régime politique, ce passage d'une Confédération annoncée dès sa naissance comme vieille et obsolète à un fédéralisme, dénote une continuité de l'effort révolutionnaire. C'est bien en ce point précis que la lecture providentielle de l'expérience américaine est réintroduite par les fondateurs (Section 1). En effet, les artifices seront de mise pour que les populations américaines acceptent ce bouleversement institutionnel (Section 2).

⁶⁸⁴ Nous pourrions employer ici un néologisme et parler de « thermidorisme ».

Section 1 : Continuité ou rupture, la question fédérale en 1787

« Certaines théories contemporaines de la légitimité tentent de rétablir des éléments du monde que nous avons perdu en interprétant les coutumes et les normes comme des traditions appartenant à l'ordre divin ou reflétant un dessin immanent à la nature ; elles essaient, selon les termes de Hannah Arendt, de restaurer une doctrine 'de la légitimité qui dérive de quelque chose d'étranger à l'action de l'homme'. D'autres théories prennent en considération le caractère conventionnel de la vie moderne mais limitent la question de la légitimité aux conventions qui gouvernent les rapports entre l'Etat et le citoyen et cherchent à garantir cette légitimité au travers du consentement rationel des citoyens.⁶⁸⁵»

Dictionnaire de la pensée politique, Hatier, terme « légitimité ».

Les États-Unis sont bien souvent décrits comme étant a-historiques, tout du moins au regard de l'observateur européen. Le propos mériterait volontiers d'être nuancé et étudié avec relativité. On a vu par exemple que le référent aux Anciens était une permanence de l'action des fondateurs. Néanmoins, le facteur de l'instantanéité créatrice demeure perceptible dans le contexte américain. On y voit la superposition (et pour tout dire confusion) temporelle de ses grandes étapes fondatrices : avènement du constitutionnalisme, conceptualisation de l'État, prise de conscience d'une Nation américaine. Ainsi, la période des fondations ne peut se résumer à la question institutionnelle. Nous devons nous pencher sur le problème posé par la légitimité du peuple signataire, d'une part (Paragraphe 1), et le fondement du régime, d'autre part (Paragraphe 2). Les deux mécanismes, nous le verrons, ne peuvent s'exonérer de l'intervention d'une Transcendance.

Paragraphe 1 : Le peuple comme socle de la nouvelle Fédération

De manière tout à fait naturelle, le concept de légitimité est au centre des préoccupations pour les pères fondateurs. Celle tout d'abord du texte constitutionnel que ces derniers allaient présenter ; c'est une évidence, lorsque l'on sait que le projet initial de rassemblement des

⁶⁸⁵ *Dictionnaire de la pensée politique*, Hommes et idées, Hatier, Collection J. Brémont, 1989, p.443.

délégués des treize États visait simplement à modifier les « vieux » articles de la Confédération⁶⁸⁶. Le concept de fédéralisme, né de la plume d'une élite, ne devait pas être perçu comme un tour de force idéologique. En tout état de cause, le changement profond de type de régime devait emporter l'assentiment des acteurs qui seraient plus tard chargés de le mettre en œuvre. En cas d'échec, il serait rendu caduc. Ce phénomène créatif deviendra classique en droit constitutionnel. Il sera le dessein de toute assemblée constituante, que la Pologne puis la France connaîtront deux années plus tard. Toutefois, de manière plus singulière, le bouleversement institutionnel allait entraîner un besoin de légitimation des abstractions que ce texte allait générer. Au premier chef, on retrouve l'idée de Nation américaine. C'est donc bien le peuple américain qui doit apposer sa signature au texte. Or, la question de l'existence de ce dernier doit être soulevée.

A. Le peuple signataire, une fiction nécessaire

La superposition évoquée entre l'idée de Nation américaine et la Constitution des États-Unis n'est pas sans poser la difficulté de la temporalité et de l'ordre chronologique des événements. Nous verrons qu'il s'agit là d'un réel paradoxe. Celui-ci doit être pris en considération, car il emporte un certain nombre de conséquences. Il permet notamment de comprendre la nature de la Transcendance invoquée par les pères fondateurs, qui vient valider le travail des constituants en légitimant leur action. De là, nous comprenons la résurgence permanente d'une lecture providentialiste de la création étatique et nationale.

1. Les Représentants

La Constitution est traditionnellement présentée comme un acte déclaratif, fondant une institution. Tel est le postulat de base d'une étude politico-juridique y faisant référence. Il va de soi qu'il ne s'agit pas là, à travers sa rédaction, de quelque propos de description ou de constat. Le texte se démarque de prime abord par sa portée intentionnelle, qui entend accomplir et structurer. Il est ainsi requis l'engagement d'un signataire, d'un géniteur, être individuel ou groupement collectif. Or on admet généralement qu'une institution, par essence et pour sa permanence, doit exister *par delà* les individus qui ont collaboré à sa production, à sa mise en forme. Il s'agit d'un gage d'indépendance. La Constitution obéit ici à un phénomène

⁶⁸⁶ Voir à ce titre la rubrique *Creating the United States, Road to the Constitution*, sur le site de la Bibliothèque du Congrès, à l'adresse : www.loc.gov.

inversé, puisque son discours et son caractère créateurs nécessitent qu'elle garde en elle la signature⁶⁸⁷. Celle-ci sera seule à même de s'imposer comme vectrice d'une légitimité renouvelée à chaque instant. En notre domaine, la Constitution ne saurait exister par delà le peuple qui l'a conçue, puisqu'elle demeure un instrument destiné à le servir. Elle n'existe qu'à travers lui.

Reste bien évidemment à se poser la question de savoir qui est le signataire. On attribue la paternité du texte constitutionnel américain à James Madison, dont on rapporte qu'il en fut le rédacteur principal, associé aux autres délégués à la Convention. Or ceux-ci ne peuvent signer en droit, ils rédigent et mettent en forme. On pourrait tout bonnement rétorquer que Madison rédigea ce que les délégués voulaient exprimer, sa plume ne serait qu'une traduction de la volonté collégiale matérialisée. Jacques Derrida ne nous a-t-il pas rappelé à propos de Thomas Jefferson et de la Déclaration d'Indépendance qu'il « n'avait pas la volonté d'écrire, au sens producteur ou initiateur du terme, seulement de rédiger, comme on dit d'un secrétaire qu'il rédige une lettre dont l'esprit lui est soufflé, voire le contenu dicté ⁶⁸⁸ » ?

On sait que le texte fut soumis aux différentes conventions des États, et que trente délégués du Delaware furent les premiers à l'approuver. Néanmoins, il s'agit là encore de représentants, qui font ici acte de procuration de signature. Les textes portant ratification en sont d'ailleurs une traduction⁶⁸⁹. En bref, on ne peut pas raisonnablement y voir les ultimes signataires⁶⁹⁰.

L'indissociabilité dont il a été question plus haut entre l'institution et son fondateur requiert en notre domaine une première imposture. Que la fonction d'un signataire soit générée et surgisse au moment de la signature est aisément compréhensible, c'est un acte quotidien, celui d'un statut ou d'un titre que l'institution crée. Mais en notre domaine, les teneurs de la plume auront emprunté cette dernière à une entité qu'ils allaient par là-même générer. En d'autres termes, l'*existence même* du signataire est engendrée par la signature. Il suffit de se référer au premier

⁶⁸⁷ Jacques Derrida, *Otobiographies*, Galilée, Débats, 2005, p. 17.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁸⁹ Voir par exemple la ratification de la Pennsylvanie, le 12/12/1787 :

In the Name of the People of Pennsylvania

Be it Known unto all Men that We the Delegates of the People of the Commonwealth of Pennsylvania in general Convention assembled Have assented to, and ratified, and by these presents Do in the Name and by the authority of the Same People, and for ourselves, assent to, and ratify the foregoing Constitution for the United States of America [...]

Celle du New-Hampshire, le 21/06/1788 :

IN CONVENTION of the Delegates of the PEOPLE of the STATE OF NEW HAMPSHIRE, The Convention haveing impartially discussed & fully considered the Constitution for the UNITED STATES OF AMERICA

⁶⁹⁰ Derrida...op. cité, p.19. Derrida traite ici de la Déclaration d'Indépendance. Nous voyons néanmoins un mimétisme certain avec le texte constitutionnel.

mot du préambule de la Constitution, utilisé ici pour affirmer avec gravité la force de la vérité révélée⁶⁹¹ :

*“WE the people of the united states, in Order to form a more perfect union [...] do order and establish this Constitution for the United States of America.”*⁶⁹²

Il convient de revenir quelque peu sur la temporalité du mécanisme de génération dont il est question ici.

2. Un paradoxe juridique

Nous l'avons compris, le véritable signataire de la Constitution, est et demeurera donc le peuple. Celui-ci se déclare lié par un lien de citoyenneté et institutionnalise par voie de droit l'indépendance proclamée le 4 juillet 1776. Or toute l'équivoque se situe dans le fait que le peuple ne peut pas se lier par un tel acte déclaratif qui engendre ce même peuple tout au même instant⁶⁹³. On pourrait résoudre ce premier problème en prétextant que le peuple est une entité déjà vérifiable, parce que précédemment conceptualisé. Nous faisons ici référence à la Déclaration d'Indépendance⁶⁹⁴, rédigée alors « au nom » et « sous l'autorité » du « bon peuple » de « ces colonies ». Or on sait que l'unité de cette entité fictive, cette « communauté politique imaginée⁶⁹⁵ » n'a absolument pas été caractérisée dans les faits en période révolutionnaire⁶⁹⁶. L'ingéniosité des rédacteurs de la Déclaration relève de la même logique : la signature invente le signataire⁶⁹⁷. Est-ce que le peuple invoqué par la Déclaration s'est déjà libéré de fait, et est par l'acte constitutionnel envisagé en droit ? Rien n'est moins sûr, lorsque l'on connaît la société pluraliste implantée sur le territoire américain lors du contexte des

⁶⁹¹ Voir Claude Folhen, *Les Pères de la révolution américaine*, albin michel, 1989, p.207.

⁶⁹² Constitution des Etats-Unis, 1787, Préambule.

⁶⁹³ Voir Martin Loughlin and Neil Walker, *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*, OUP Oxford, 2008, Partie 1, Chap. 3, *Constituent Power and Constitutional Change in American Constitutionalism*.

⁶⁹⁴ « *We, therefore, the Representatives of the united States of America [...] do, in the Name, and by Authority of the good People of these Colonies, solemnly publish and declare...* »

⁶⁹⁵ Nous reprenons là le terme de Benedict Anderson, In *Imagined Communities, Reflexions on the Origin and spread of nationalism*, Ithaca, N.Y., 1972.

⁶⁹⁶ Voir par exemple E. Marienstras, op. cité : « *La nation américaine n'a pas été vraiment créée par la Déclaration d'Indépendance ou par les articles de la Confédération. Le premier texte consacre l'arrachement des colons à leur sujétion à la Couronne britannique ; le second permet aux citoyens d'agir en commun* ».

⁶⁹⁷ Voir cet article du Monde Diplomatique, d'Octobre 1988, revenant sur les écrits d'Elise Marienstras : « *‘WE, the People of the United States...’ . Ainsi s'ouvre le préambule de la Constitution de 1787. Réplique spontanée ou volontaire, en tout cas majestueuse, au rituel ‘Nous, le Roi’ et qui implique aussi : ‘par la grâce de Dieu’* ».

fondations. Est-ce que le peuple s'auto-génère par la reconnaissance juridique et sa signature de la Constitution ? On est en droit de le penser. Cependant, l'acte déclaratif est aussi productif, c'est tout l'écueil⁶⁹⁸. Celui-ci se forme autour d'un paradoxe de temporalité⁶⁹⁹. Le phénomène est classique en production du droit, et plus particulièrement à propos d'un acte fondateur. On voit là une fiction, une ruse, une tromperie, un subterfuge.

Si le peuple se donne acte de création à travers sa signature, il ne peut que le faire en vertu de cette signature. Francis Ponge, dans *Fable*, n'écrit-il pas :

Par le mot par commence donc ce texte

Dont la première ligne dit la vérité⁷⁰⁰

Il s'agit donc bien plus qu'une simple volonté d'émancipation et de dissolution des liens coloniaux avec la patrie-mère, nous sommes là en présence d'une fondation analysée comme fabuleuse.

Or cette fable ne tient finalement qu'à la reconnaissance (qui puise sa force en proclamant le caractère évident de la chose constatée⁷⁰¹) de la notion de peuple américain, ce qui là encore soulève des difficultés. On a vu l'ampleur du phénomène de représentativité qui entoure la rédaction du texte constitutionnel. Le peuple déclare et produit, à travers des représentants de représentants, et la mise en abîme est ici caractéristique. Ceci amène une réelle forme d'incertitude : la légitimité des représentants n'est effective que par la signature, donc a posteriori. La signature n'emprunte sa force déclarative que par le biais de cette entité souveraine, or cette même entité, ce peuple, n'est générée qu'à travers cette signature⁷⁰².

⁶⁹⁸ Voir Keith E Whittington, *Constitutional Construction: Divided Powers and Constitutional Meaning*, The Presidents and Fellows of Harvard, 1999, pp.9 et s. Voir aussi J. Derrida, op.cité. p.20.

⁶⁹⁹ Voir les enseignements de Enikő Bollobás, In *They Aren't, Until I Call Them: Performing the Subject in American Literature*, Peter Lang, 2010, pp.39 et s.

⁷⁰⁰ Voir Francis Ponge, *La fable spéculaire ou la création littéraire*, François Amlaleh, Editions Ecritlex, 2004. Cité par Derrida, op.cité.

⁷⁰¹ Voir à ce titre Émile Benveniste, *De la subjectivité dans le langage*, In *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966, p.260 : « La « subjectivité » dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme « sujet ». Elle se définit, non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même (ce sentiment, dans la mesure où l'on peut en faire état, n'est qu'un reflet), mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or nous tenons que cette « subjectivité », qu'on la pose en phénoménologie ou en psychologie, comme on voudra, n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. »

⁷⁰² Keith E Whittington, op. cité, p.10.

On présente classiquement l'apparition du fédéralisme américain comme une affaire subtile de compromis. Ceci est vrai en ce qui concerne l'équilibre apporté aux différentes institutions, ceci serait d'ailleurs certainement gage de leur pérennité. Cela dit, l'avènement même d'un fédéralisme nous paraît relever d'une instantanéité. Celle-ci procéderait d'une mise en avant et d'une légitimation d'un courant de pensée qui conditionnent les débats constitutionnels à venir. On parle bien sûr ici des fédéralistes, et de l'idée d'un Gouvernement fédéral⁷⁰³. Ainsi, la genèse du régime politique ne dépend en rien d'un quelconque déterminisme. Elle ne peut être analysée comme le fruit d'une logique historique⁷⁰⁴. L'approche élitiste est, au fond, un témoignage de cette instantanéité. On tente généralement une esquisse de la pensée élitiste – en sociologie politique – par une approche négative. On décrit bien souvent sa vision comme un reniement permanent de l'inéluctabilité du sens de l'Histoire.

Penchons-nous quelques instants sur la définition de Gérard Foissy du système politique :

*« Certes le système politique correspond à une certaine réalité sociale donnée à notre observation, c'est-à-dire à une structure politique composée d'un ensemble de rôles en interaction, et à une culture commune aux titulaires de ces rôles, mais c'est aussi une abstraction intellectuelle arbitraire. »*⁷⁰⁵.

La dernière partie de phrase nous intéresse au plus haut point. Nous tenons en effet pour acquis que la première partie de cette définition étant difficilement vérifiable dans le contexte américain de 1787, la seconde tend à engendrer l'observation empirique de la première. De la sorte, la « réalité sociale » n'en devient qu'une « abstraction arbitraire ». Dans la lignée des prophéties auto-réalisatrices, cette vérité présentée comme vérifiable émerge de la volonté de quelques-uns : ce faisant, elle EST. Nous l'avons dit, le peuple américain, dans la seconde qui précède la signature de l'acte déclaratif, n'existe pas⁷⁰⁶, et encore moins selon la conception de Foissy : la nécessité de voir des rôles en interaction, lesquels façonnent le système politique.

⁷⁰³ Rappelons tout de même à ce titre que, une simple année avant la Convention de Philadelphie et la mise en place du régime, le Congrès de Virginie adopta le 21/01/1786 une résolution proposant une rencontre de délégués d'États pour évoquer l'idée de réglementations commerciales qui semblaient alors nécessaires à de communs intérêts, suite à un différend incluant la Virginie avec le Maryland et relevant de la navigation sur le Potomac.

⁷⁰⁴ Voir Samuel Eliot Morison, Henry Steele Commager, William E. Leuchtenburg, *A concise History of the American Republic*, Oxford University Press, 1983, p.115.

⁷⁰⁵ Gérard Foissy, *Cours de sociologie politique*, Centre Audiovisuel d'Études juridiques, Université de Paris, 2005.

⁷⁰⁶ Sur la conception durkheimienne d'une société imaginée, *ab initio*, et non empiriquement définie, voir Jacques Coenen-Huther, *Les Formes Élémentaires Et La Sociologie Contemporaine*, Presses Universitaires de France | L'Année sociologique, 2012/2 - Vol. 62, p.509.

L'abstraction arbitraire de Foissy doit être comprise en se remémorant les conditions d'adoption de la Constitution. Jugeant le secret essentiel à la réussite de leur entreprise, les délégués ont passé plus de trois mois en séances secrètes, observant fidèlement leur accord selon lequel personne n'était supposé s'exprimer- en dehors de la salle de réunion plénière - sur l'état d'avancement de leurs travaux⁷⁰⁷. Ils craignaient sans doute que les débats soient rapportés à la population avant que le document tout entier puisse être soumis. Dans ce cas, l'opposition (le bon peuple) se serait unie pour annihiler le projet, et ce, dès sa genèse. Ce type de procédure serait évidemment inconcevable de nos jours, et contribue à rendre l'aventure constitutionnelle hors du temps. Est-il utile de rappeler l'ironie dans le fait qu'une Constitution qui consacre avant tout le droit de regard des individus sur leurs gouvernés fut rédigée dans le cadre d'un conciliabule ?

La question de la légitimité du texte demeure au cœur de cet écueil. Le peuple d'Amérique comme signataire du texte répond à un paradoxe organique et temporel. C'est pourtant le caractère légitime de l'entreprise qui entrainera le bien-fondé du Projet des fondateurs, sa mise en place et sa pérennisation. On l'a compris : désormais, le Projet répond à un système de représentations. Qui serait donc l'auteur de cette abstraction intellectuelle arbitraire (pour reprendre Foissy), de sa genèse, de l'extraordinaire immédiateté du moment créatif, de l'instant zéro où l'État rentre dans le droit ?

La réponse est double, elle passe par une compréhension de la vertu fondatrice des constituants et de la transcendance invoquée. La signature du texte constitutionnel au nom du peuple pose la condition d'apprécier en tant que tel ce peuple d'Amérique. Or, cette approche se heurte à la très grande diversité des populations américaines à cette époque, ce qui rend d'autant plus délicate la question de la légitimité. La recherche d'un Bien commun devient dès lors un outil conceptuel pour caractériser une abstraction nationale. En cela, la vertu est fondamentale : elle engendre le système. C'est dans cette vertu que nous retrouvons l'aspect providentiel.

⁷⁰⁷ Voir The Charters of Freedom, "A new world is at hand", site des archives à l'adresse : <http://www.archives.gov/> "On September 17, 1787, after four months of secret meetings, the delegates to the Constitutional Convention emerged from their Philadelphia meetingroom with an entirely new plan of government—the U.S. Constitution—that they hoped would ensure the survival of the experiment they had launched in 1776."

B. Le recours à l'élite, le « peuple d'Amérique »

“We are an infant Country, unconnected in Interests and naturally disunited in Inclinations. Our forms of Governments differ egregiously, but our religious tenets still more so. Our modes of Life vary, and our Articles of Commerce interfere prodigiously. Nor are we naturally more disjointed in situations than in tempers. It is true indeed there seems a Sort of Union at present, but I am afraid it is only in Appearance. Ambition, Resentment and Interest may have united us for a Moment, but be assured, when Interests shall interfere and a Dispute shall arise concerning Superiority, a Code of Laws, and all the Concomitants of a new Government, that that the Union will soon be converted into jealousy, malignancy and factionalism⁷⁰⁸”.

Lettre de Robert Beverley à William Fitzhugh, 20 juillet 1775.

Le principal problème réside donc dans la notion de peuple américain. On sait que l'idée d'une Nation hors de l'Histoire demeure fondamentale pour les pères fondateurs ainsi que le recours systématique au récit providentiel⁷⁰⁹. Pour autant, le manque d'appartenance à une identité commune en est un écho inévitable. La Nation américaine, création totale des constituants, ne peut se borner à une simple invocation de libération politique pour que ses éléments constitutifs soient dessinés. Les populations américaines forment un ensemble hétérogène, car leurs intérêts ne sauraient coïncider en toutes circonstances, et encore moins en période révolutionnaire⁷¹⁰. Le rôle d'une élite fédératrice en est d'autant plus mis à contribution, puisqu'elle façonne le système politique en multipliant les abstractions. La première de celles-ci se révèle être la recherche du Bien commun. C'est cette abstraction qui est présentée comme générant les populations autour d'un juste Projet. Ce mécanisme nécessite un langage fondé sur l'idée de vertu. Ainsi, l'élite amorce l'idée d'un légitime signataire du texte fondateur.

⁷⁰⁸ Lettre de Robert Beverley à William Fitzhugh, 20 juillet 1775, In *Robert Beverley Letter book, 1761-1793*, Library of Virginia, 2002, p.112.

⁷⁰⁹ On a vu, à ce titre, le référent puritain et le recours à une vision continuiste de l'Histoire.

⁷¹⁰ Sur la disparité propre aux populations d'Amérique et donc le nécessaire recours à une conceptualisation élitiste et idéologique du peuple, voir J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, PUF, collection Léviathan, 1997, pp. 529 et s. Pocock traite d'une vertu fédératrice, autour de l'héritage de Machiavel, Harrington et Montesquieu.

1. De la difficulté d'apprécier le peuple d'Amérique

En plus d'être difficilement défini sur le plan juridique aux premières heures de la Fédération, le peuple américain ne serait que l'incarnation d'une société civile absorbée par ses intérêts privés et donc plurielle. Pire : la conception du droit et le jeu des institutions auraient alors pour but de faire éclore tous les particularismes.

a) Les ouvrages ne manquent pas, qui traitent d'une prise de conscience très relative des populations de la question institutionnelle et d'une hypothétique évolution de la jeune Confédération en fédéralisme. Il va de soi que ces considérations, plus que jamais, demeurent du ressort de l'élitisme. C'est que la notion de pluralisme est une constante de l'implantation progressive des colons sur le territoire américain⁷¹¹. Elle suscite, par essence, un localisme exacerbé. Ce localisme est lui-même cultivé par la pratique dite du *self-government*. Ainsi, on retrouve la présence de systèmes juridiques divergents, ajoutés à une forte mosaïque confessionnelle, une multitude de cultures, d'ethnies et de langues différentes⁷¹². Ceci explique par ailleurs la longue réticence de la doctrine historique américaine à prendre en considération le rôle du peuple dans le tourbillon révolutionnaire. La notion de peuple est d'autant moins évidente à former comme un tout que les attentes sociétales diffèrent radicalement. Au sein du bas peuple tout d'abord. Alfred F. Young, l'un des pionniers de ces études de populations américaines en temps de révolutions, traite de deux idéologies concurrentes. L'une, libérale, serait héritée de Whigs enclins à une forme de radicalisme social. L'autre, travailliste, invoquerait une plus grande justice économique et une meilleure

⁷¹¹ Ce localisme est ici entériné par Thomas Paine, qui donne dans son ouvrage *The Common Sense* l'exemple de l'Angleterre, où le voisin est volontiers considéré de prime abord comme compatriote : « *It is pleasant to observe by what regular gradations we surmount the force of local prejudice, as we enlarge our acquaintance with the world. A man born in any town in England divided into parishes, will naturally associate most with his fellow parishioners (because their interests in many cases will be common) and distinguish him by the name of neighbor; if he meet him but a few miles from home, he drops the narrow idea of a street, and salutes him by the name of townsman; if he travels out of the county, and meet him in any other, he forgets the minor divisions of street and town, and calls him countryman; i.e., countyman; but if in their foreign excursions they should associate in France or any other part of Europe, their local remembrance would be enlarged into that of Englishmen. And by a just parity of reasoning, all Europeans meeting in America, or any other quarter of the globe, are countrymen; for England, Holland, Germany, or Sweden, when compared with the whole, stand in the same places on the larger scale, which the divisions of street, town, and county do on the smaller ones; distinctions too limited for continental minds. Not one third of the inhabitants, even of this province, are of English descent. Wherefore, I reprobate the phrase of parent or mother country applied to England only, as being false, selfish, narrow and ungenerous.* » In Thomas Paine, *The Common Sense*, 1776, site de la bibliothèque du Congrès : <http://www.loc.gov/>

⁷¹² Ainsi en 1790, les Anglais ne représentent que 60% de la population. On doit y ajouter les Gallois, Ecossais, Ecossais d'Irlande, Irlandais, Hollandais, Français, Allemands, juifs. Voir Elise Marienstras, *Nous...op. cité*, p.354.

répartition des pouvoirs politiques⁷¹³. De surcroît, même au sein des classes dirigeantes, il est évident que le débat fait rage entre fédéralistes et anti-fédéralistes et que, au delà des compromis, la victoire d'un camp annihilera en grande partie les revendications de l'autre. Il est difficile de se prononcer au nom et en place d'une entité présentée comme pleine et entière lorsque les débats institutionnels déchirent les élites. Nombre de querelles annoncent en effet des solutions opposées, et laissent à penser qu'une faction sera nécessairement sacrifiée sur l'autel d'une majorité décisionnaire. Par ailleurs, la thèse de Charles Beard est bien connue. A travers son ouvrage *An economic interpretation of the Constitution of the United States*, il tend à mettre en opposition directe les intérêts du peuple et ceux des élites dirigeantes⁷¹⁴. Le projet strictement politique ne fait donc l'objet d'aucune forme de consensus : il est le fruit de l'élitisme⁷¹⁵. La justesse du Projet trouve ses limites immédiates dans le truchement des intérêts privés et des considérations individuelles⁷¹⁶. La crainte d'une révolution sociale est bien souvent au centre des débats et des préoccupations⁷¹⁷.

b) On l'a compris, l'unité du peuple répond bien plus à une définition provoquée de quelques-uns qu'à une réalité empiriquement vérifiable⁷¹⁸ : la traduction dans le droit en devient un artifice originel. Il est d'ailleurs à rappeler que le sujet fut un temps au centre des débats entre fédéralistes et anti-fédéralistes. Ces quelques données donnent bien entendu une résonance toute particulière aux critiques acerbes des anti-fédéralistes et des termes *We the people of the United States* qui ont été substitués aux termes *We, the States* en préambule du texte suprême. Il s'agissait là à leurs yeux d'un sacrilège bien plus préjudiciable que le simple empiétement sur les pouvoirs des États pour les transférer au Gouvernement fédéral. Avec l'affirmation d'un peuple des Etats-Unis⁷¹⁹, il était désormais question de la mise en forme d'un État-Nation qui

⁷¹³ A.F. Young ; Dissent : *Explorations in the History of American Radicalism*, éd. De Kalb, III, 1968, pp.265 et s.

⁷¹⁴ Charles A. Beard, *An economic interpretation of the Constitution of the United States*, Courier dover publication, 2004 (texte de 1913).

⁷¹⁵ Voir la présentation en ce sens d'Albert Desbiens, In *Histoire des Etats-Unis, Des origines à nos jours*, nouveau monde éditions, 2005, p.106 et s.

⁷¹⁶ Voir Jacques Portes et Catherine Pouzoulet, *Déclins et renouveau de l'histoire politique*, In Jean Heffer et François Weil, *Chantiers d'Histoire américaine*, Editions Belin, 1994, p.93 et s.

⁷¹⁷ Voir Bernard Bailyn, *Les origines idéologiques de la Révolution américaine*, Editions Belin, 2010, p.241.

⁷¹⁸ Pour une approche générale du système de représentation normalisateur autour d'une pluralité complexe, voir David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, The University of Chicago Press, 1987, pp.8 et s.

⁷¹⁹ Nous savons que le terme porte d'autant plus à confusion et à controverses, que la question de son nombre est posée et, à ce titre, ne peut que devenir un point de clivage fondamental entre fédéralistes et anti-fédéralistes. Il est évident que toute approche de la singularité du terme lui donnait alors une

existait par-delà et tout à fait indépendamment des entités devenues fédérées. Nous devons rappeler à ce titre que le terme *United States* qui apparaissait auparavant dans les articles de la Confédération avait ici un sens bien différent que celui affirmé dans la Constitution. Dans le premier cas, le terme est supplanté par l'idée de « états unis en Congrès assemblé », l'unité confédérale n'avait de sens que lorsque les délégués des différentes législatures étaient réunis ; les deux mots sont d'ailleurs dépourvus de majuscules⁷²⁰. Évidemment, *United States* renvoie à un État-Nation souverain, comme s'il existait déjà au moment de la signature (et nous revenons au paradoxe temporel étudié).

Pour pallier ces disparités, les fondateurs vont employer un discours de vertu, fédérant les populations autour de la recherche du Bien commun.

2. Une autre approche, le peuple, la vertu et l'élite

« L'instauration d'une République telle que le conçoit l'humanisme civique serait une victoire sur l'irrationalité, sur la contingence et l'anarchie des événements particuliers. [...] Cependant, la liberté républicaine dont il est ici question ici est impossible sans la vertu, c'est-à-dire sans un dévouement des citoyens au bien commun [...]. La vertu est aussi la pratique même des rapports d'égalité qui consistent à être tout à tour gouvernants et gouvernés et à plonger dans un débat politique dont l'objectif constant est l'élimination des intérêts particuliers au profit de l'intérêt général. Elle suppose donc la répudiation de l'idée que la politique serait toujours un compromis en forme de compensation réciproque. Elle est enfin cette volonté d'affronter collectivement la fortune et l'instabilité du temps en lui imposant la forme rationnelle de la cité universelle ouverte à toutes les valeurs.⁷²¹ »

signification bien différente de la notion de *people* entendue au sens colonial puis confédéral. Sur de telles questions, voir Jefferson Davis, *The Rise and Fall of the Confederate Government*, Part 1, Volume 1, Da Capo Press, 1990, pp.125 et s. : “*Could the authors of the Constitution have foreseen the perversion to be made of their obvious meaning, it might have been prevented by an easy periphrasis—such as, We, the people of the States hereby united, or something to the same effect. The word people in 1787, as in 1880, was, as it is, a collective noun, employed indiscriminately, either as a unit in such expressions as this people, a free people, etc., or in a distributive sense, as applied to the citizens or inhabitants of one state or country or a number of states or countries. When the Convention of the colony of Virginia, in 1774, instructed their delegates to the Congress that was to meet in Philadelphia, to obtain a redress of those grievances, without which the people of America can neither be safe, free, nor happy, it was certainly not intended to convey the idea that the people of the American Continent, or even of the British colonies in America, constituted one political community. Nor did Edmund Burke have any such meaning when he said, in his celebrated speech in Parliament, in 1775, The people of the colonies are descendants of Englishmen.*”

⁷²⁰E. Marienstras, *Nous...* op. cité.

⁷²¹Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, PUF Léviathan, 1995, p.252.

a) Ainsi, la citoyenneté et le peuple ne peuvent se penser qu'en utilisant la vertu comme facteur initial. Cette vertu du peuple n'est utilisée que pour mieux légitimer l'action des représentants⁷²². Dans cette logique, l'action des fondateurs n'est vue que par le mandat concédé par le bas-peuple. Il s'agit là d'un argument populiste, qui vient se substituer au fait élitiste⁷²³. Madison l'écrit expressément :

*“I want this great republican principle, that the people will exercise the virtue and intelligence necessary for the selection of wise and virtuous men. Is there no virtue among us? If there be not, we are in a wretched situation. No theoretical checks -- no form of government can render us secure. To suppose liberty or happiness without any virtue in the people, is a chimerical idea”*⁷²⁴.

b) Toutefois, le Virginien - de manière quelque peu contradictoire - ne cache pas une certaine méfiance à l'égard du peuple. Nous comprenons bien que les dissensions et recherches d'intérêts à plusieurs échelles des différentes populations et des différents territoires contribuaient significativement à cette circonspection. Dans cette vision, l'œuvre des constituants s'imposerait d'autant plus qu'elle s'élève au-delà de bas instincts du peuple, dont la vertu est ici ôtée avec force. Les pères fondateurs sont face à deux questions primordiales : comment légitimer leurs actions auprès du peuple, sans qui la production de leur œuvre ne serait que chimère ? Ensuite, comment faire accepter, une fois engendré, le résultat de leur création ? Madison, à travers sa fameuse dixième lettre des *Federalist papers*, nous offre là d'intéressants éléments de réponses :

*“[...] through the medium of a chosen body of citizens, whose wisdom may best discern the true interest of their country, and whose patriotism and love of justice will be least likely to sacrifice it to temporary or partial considerations. Under such a regulation, it may well happen that the public voice, pronounced by the representatives of the people, will be more consonant to the public good than if pronounced by the people themselves, convened for the purpose”*⁷²⁵.

⁷²² Voir Bernard Cottret, *La révolution américaine, La quête du bonheur*, Perrin, 2003, p.304 et s.

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ James Madison, intervention du 20/06/1788 ; dans la même rhétorique, voir G. Washington, dans une lettre du 7/02/1788 au Marquis de Lafayette : « *That these Powers [...] are so distributed among the Legislative, Executive, and Judicial Branches, into which the general Government is arranged, that it can never be in danger of degenerating into a monarchy, an Oligarchy, an Aristocracy, or any other despotic or oppressive form; so long as there shall remain any virtue in the body of the People.* »

⁷²⁵ James Madison, *the Federalist papers*, lettre 10.

La recherche du Bien commun - à commencer par la mise en place du régime politique le mieux adapté à sa délivrance - est donc affaire d'une vertu rhétorique chez Madison⁷²⁶. Le meilleur régime pour tous ne relève pas d'une somme d'intérêts privés qui emporterait décision. Il ne s'agit pas plus d'un consensus autour du plus petit dénominateur commun entre les différentes factions qui composent les populations américaines. Le Bien commun est cette perspective utopique qui doit perpétuellement guider le peuple, mais qui ne saurait être dessinée autrement que par une élite sage⁷²⁷ (*"citizens, whose wisdom may best discern the true interest of their country, and whose patriotism and love of justice will be least likely to sacrifice it to temporary or partial considerations"*⁷²⁸). L'action initiale du Créateur du régime n'est légitime que par la vertu qui l'accompagne. Celle-ci doit être annoncée comme telle. John Jay, à l'instar de Madison, écrit par exemple que la confiance du peuple apportée aux délégués à la Convention doit être la traduction de leur « patriotisme, vertu et sagesse⁷²⁹ » ; car la tâche de ces mêmes délégués ne peut être entravée par « aucune passion, sinon l'amour de leur pays⁷³⁰ ». Hamilton y voit « des hommes éclairés⁷³¹ », dont « la

⁷²⁶ Nous ne pouvons ici que nous joindre au constat de Tocqueville, qui dresse quelques années plus tard un saisissant portrait des thèses madisoniennes en la matière :

« La doctrine de l'intérêt bien entendu n'est donc pas nouvelle, mais chez les Américains de nos jours elle a été universellement admise ; elle y est devenue populaire : on la retrouve au fond de toutes les actions ; elle perce à travers tous les discours. On ne la rencontre pas moins dans la bouche du pauvre que dans celle du riche. [...] Les Américains, au contraire, se plaisent à expliquer, à l'aide de l'intérêt bien entendu, presque tous les actes de leur vie ; ils montrent complaisamment comment l'amour éclairé d'eux-mêmes les porte sans cesse à s'aider entre eux, et les dispose à sacrifier volontiers au bien de l'État une partie de leur temps et de leurs richesses. Je pense qu'en ceci il leur arrive souvent de ne point se rendre justice : car, on voit parfois aux États-Unis, comme ailleurs, les citoyens s'abandonner aux élans désintéressés et irréfléchis qui sont naturels à l'homme ; mais les Américains n'avouent guère qu'ils cèdent à des mouvements de cette espèce ; ils aiment mieux faire honneur à leur philosophie qu'à eux-mêmes. [...] L'intérêt bien entendu est une doctrine peu haute, mais claire et sûre. Elle ne cherche pas à atteindre de grands objets ; mais elle atteint sans trop d'efforts, tous ceux auxquels elle vise. Comme elle est à la portée de toutes les intelligences, chacun la saisit aisément et la retient sans peine. S'accommodant merveilleusement aux faiblesses des hommes, elle obtient facilement un grand empire, et il ne lui est point difficile de le conserver, parce qu'elle retourne l'intérêt personnel contre lui-même et se sert, pour diriger les passions, de l'aiguillon qui les excite. » In Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, VIII. Sur la question vertueuse de Madison, voir Lacorne, *L'invention...* op. cité, p.248.

⁷²⁷ Sur une vision élitiste de la construction du Bien commun, et sur la divergence à apposer avec une rhétorique rousseauiste, voir Colleen A. Sheehan, *James Madison and the Spirit of Republican Self-Government*, Cambridge University Press, 2009, pp. 90 et s.

⁷²⁸ *The Federalist papers*...op. cité, lettre 10.

⁷²⁹ *"This convention, composed of men who possessed the confidence of the people, and many of whom had become highly distinguished by their patriotism, virtue and wisdom, in times which tried the minds and hearts of men, undertook the arduous task [...] without having been awed by power, or influenced by any passions except love for their country [...]"* *Federalist papers*, lettre 2.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ *The Federalist papers*...op. cité, lettre 12.

sagesse discerne au mieux l'intérêt supérieur du pays⁷³² », grâce à leur « patriotisme, et amour de la justice⁷³³ ». Cependant, cette vertu proclamée n'est pas la simple affaire des acteurs chargés de mettre en place le régime républicain. Le discours de Hamilton, par exemple, tient à prendre le monde comme témoin de l'entreprise des fondateurs. Cette ouverture à l'universalisme valide ainsi, en substance, le bien-fondé d'un Projet dont on minimise l'engagement circonstancié des hommes :

“ [...] *to decide a question, which, in its consequences, must prove one of the most important that ever engaged their attention*⁷³⁴ » [...] « *the fate of an empire in many respects the most interesting in the world*⁷³⁵ »

Quel est donc le but d'une telle vertu proclamée ? Il s'agit au fond d'expliquer le paradoxe temporel invoqué. Nous avons vu que la signature engendre le signataire, que « le soi surgit ici dans tous les cas : nominatif, datif, accusatif⁷³⁶ ». Ainsi, le peuple américain s'en trouve caractérisé. Qu'importent les disparités, puisque la vertu sera l'affaire de la seule autorité qui puisse réaliser « les effets d'une promesse avant même qu'elle soit prononcée⁷³⁷ ».

Il s'agit dès lors d'identifier la nature de cette autorité, seule apte à réaliser la justesse du Projet et à l'imposer comme tel.

Paragraphe 2 : La refondation nécessaire de l'Union

La vertu républicaine est au centre de l'action des pères fondateurs, elle doit guider leur action, modeler leur œuvre constitutionnelle. La question institutionnelle n'en devient qu'un outil : le régime politique doit tendre perpétuellement à la vertu des acteurs chargés de le faire vivre. Afin de persuader du bien-fondé de telles institutions, l'appartenance identitaire du nouveau citoyen est fondée sur cette même vertu. Néanmoins, la seule sagesse des constituants ne saurait être suffisamment persuasive pour garantir ce qui est décisif : la légitimité dont ils puisent leurs prérogatives. Dès lors, cette légitimité doit être présentée comme transcendée. Une autre subjectivité apporte donc sa signature. Or, c'est bien la nature de cette autorité signante qui, in fine, emporte légitimation du Projet. On a compris que

⁷³² *The Federalist papers*...op. cité, lettre 10.

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *The Federalist papers*...op. cité, lettre 1.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ J. Derrida, op. cité.

⁷³⁷ Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 274 ; cité in Lacorne, *L'invention*...op. cité p. 254.

l'emploi de la Transcendance est ici directement intégré à un discours persuasif. La notion de Géniteur avait déjà été au cœur de la Déclaration d'Indépendance, sur laquelle nous devons nous arrêter un instant. De là, nous pouvons établir un parallèle direct avec la Constitution fédérale. A travers les deux textes, c'est bien la Transcendance qui intervient, en ce qu'elle garantit « les rectitudes des intentions », telle que la Déclaration l'établissait :

“We, therefore, the Representatives of the united States of America, in General Congress, Assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions...”⁷³⁸”

Nous voyons dans l'utilisation à dessein de cette rhétorique un subterfuge originel, une aptitude du Législateur à recourir à une autorité d'un autre ordre. Ce mécanisme ne sera pas sans conséquences sur le vocabulaire employé par les fondateurs.

A. Une fiction juridique, la fondation initiale

L'idée d'un artifice se réfère ainsi à la nature de l'autorité créatrice. Celle-ci est déjà perceptible à travers la plume de Jefferson et la Déclaration d'Indépendance – dont nous avons déjà entrevu le rapport à la Transcendance. Cette autorité parachève alors son œuvre par l'édiction de la Constitution fédérale.

1. La présence d'un Fondateur

Le recours à une autorité transcendantale doit avant tout être étudié à travers le premier acte édifié au nom des populations américaines. Il faut se référer à la Déclaration d'Indépendance, qui relève dès 1776 de l'œuvre transcendantale et de son mouvement de persuasion. Une relecture de son incipit est assez révélatrice. Le procédé narratif annonce l'association des Lois de la Nature avec la volonté divine. De là, il prépare le détachement du présent pour mieux provoquer l'instantanéité du moment créatif :

“When in the course of human events it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the power of the earth the separate and equal station to which the laws of Nature and Nature's God entitles them, and decent respect to the opinion of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. We hold these truth to be self-evident : that all

⁷³⁸Déclaration d'Indépendance, 4 juillet 1776, disponible ici : www.archives.gov

*men are created equal ; that they are endowed by their creator whiwh certain inalienable Rights [...].*⁷³⁹,

Et dans le paragraphe concluant :

*“We therefore the representatives of the United States of America, in General Congress assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do in the Name and by the authority of the good People of these Colonies solemnly publish and declare, that these Colonies are and of right ought to be free and independant states [...].”*⁷⁴⁰,

Cette dernière phrase nous intéresse au plus haut point. Nous revenons là à cette confusion et superposition entre le constat et la création⁷⁴¹, dont il a été question plus haut. « these Colonies ARE and of right OUGHT TO BE free... » est une articulation entre l'être (constaté) et le devoir-être (prescrit). Quelle main actionne, fait le lien, sinon celle du grand horloger, le « juge suprême du monde », autrement dit Dieu ?

Dieu ne se contente pas de créer (*independant States*) , il ordonne (*ought to be free*) et avalise pour ce faire tant ceux qui parlent en son nom (*We therefore the representants of the United States*) que le bien-fondé de leur démarche (*appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions*). Plus que jamais, Dieu engendre le fait et le droit tout au même instant⁷⁴².

Il est d'ailleurs instructif de se référer au rédacteur présumé de cette Déclaration d'Indépendance. La légende a largement contribué et contribue encore à présenter Jefferson comme en étant la plume, le messenger déclarant. Or une étude plus rigoureuse qu'une simple imagerie populaire nous apprend très vite que ceci est à relativiser. On sait désormais que le texte fut corrigé, amendé, « amélioré », et pour une bonne part raccourci⁷⁴³ (le retrait pur et

⁷³⁹ Déclaration d'Indépendance. op. cité.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Voir les enseignements de Enikő Bollobás, op. cité. pp.39 et s.

⁷⁴² Nous revenons là aux enseignements de Jacques Derrida, in *Otobiographies...* op.cité. p.27.

⁷⁴³ B. Franklin parlait de « mutilation », et usait à ce titre de ces petites paraboles qui forment les légendes des époques fondatrices. Il s'agira de l'histoire du chapelier qu'il conta à Jefferson, celle d'une enseigne de chapellerie qui fut tellement modifiée par des conseillers bien intentionnés que le texte initial du pauvre chapelier s'en trouvait presque réduit à néant pour ne comporter qu'une image de chapeau et le nom du propriétaire. « [...] *an apprentice hatter, having served out his time, was about to open shop for himself. His first concern was to have a handsome signboard, with a proper inscription. He composed it in these words, 'John Thompson, Hatter, makes and sells hats for ready money,' with a figure of a hat subjoined. But thought he would submit it to his friends for their amendments. The first he showed it to thought the word 'Hatter' tautologous, because followed by the words 'makes hats,' which showed he was a hatter. It was struck out. The next observed that the word 'makes' might as well be omitted, because his customers would not care who made the hats. If good and to their mind, they would buy them, by whomsoever made. He struck it out. A third said he thought the words 'for ready money' were useless, as it was not the custom of the place to sell on credit. Every one who purchased expected to pay. They were parted with, and the*

simple de la question de l'esclavage en est très significatif⁷⁴⁴). Nous voyons cette simplification faite au sens de l'Histoire comme une légende cultivée par un néo-messianisme nécessaire à la construction de l'idée de nation américaine. Le messager de cette parole divine ne peut être qu'unique, parce qu'investi d'une mission qui justement le transcende. La confusion entre une révélation divine et un père fondateur quasi-déifié est ici cultivée. L'idée de compromis, en revanche, introduit le doute. L'idée vaut bien entendu également pour le texte constitutionnel. Si ce dernier, en droit et science politique, doit être présenté comme affaire de compromis, le « coup de droit ⁷⁴⁵ » qui est aussi un coup de force de l'interprétation populaire induit l'unité organique de la révélation. L'adoration (et nous prenons ici ce terme dans son sens le plus religieux) ne peut s'exercer sur un résultat compromissaire.

L'édiction du texte constitutionnel s'inscrit dans une logique similaire.

2. La transition constituante et le fait religieux

« *unformal and unauthorized propositions...* ⁷⁴⁶ »

La doctrine américaine, forcément passionnée par le texte de Philadelphie, le voit à juste titre comme l'acte fondateur de la République. Elle décrit en abondance les différentes étapes menant à la ratification de la Constitution américaine, en mettant en évidence les nombreux débats institutionnels que celle-ci allait générer. Mais cette doctrine se penche plus occasionnellement sur l'œuvre du grand Législateur. La Constitution, d'un point de vue organique, est mise en forme par les délégués des États à la Grande Convention. D'un point de vue formel, elle est ratifiée par les différentes conventions de ratification, dont celle du New-Hampshire qui lui donnera force juridique contraignante. Seulement nous avons vu que le droit distingue aisément l'écriture de la rédaction. Le premier terme induit un sens producteur, l'autre non. Or d'un point de vue temporel, les choses ne sont pas aisées : le peuple ne peut

*inscription now stood, 'John Thompson sells hats.' 'Sells hats!' says the next friend. 'Why, nobody will expect you to give them away. What then is the use of that word?' It was stricken out, and 'hats' followed it, the rather as there was one painted on the board. So the inscription was reduced ultimately to 'John Thompson,' with the figure of a hat subjoined. » ; Thomas Jefferson, cité, in Maier, Pauline, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*. New York, Alfred A. Knopf, 1998.*

⁷⁴⁴ Voir Claude Fohlen, *Thomas Jefferson*, Presses Universitaires de Nancy, 1992, p.31.

⁷⁴⁵ Expression empruntée à Jacques Derrida, *Otobiographies...* op. cité.

⁷⁴⁶ *Federalist papers*, lettre 40.

enfanter le système politique tout entier, puisqu'il demeure lui-même un élément visé par la Création⁷⁴⁷. La question de l'instantanéité du moment créatif est pourtant centrale.

Le temps que le régime soit créé, mis en place puis pérennisé, la transition se traduit nécessairement par l'anomie. Ceci répond bien évidemment à une logique implacable, lorsque l'on sait que le point zéro du régime politique, vu plus haut, est une fiction sortie juridiquement du néant. Ainsi la survenance d'une règle juridique établie, dans cette période d'anomie, doit être établie comme, par essence, illégitime. Il s'agit là d'un oxymore.

Or, les auteurs des *Federalist papers* écrivent à une période bien définie. La fonction première de leurs écrits est d'emporter l'assentiment des plus sceptiques, et donc de démontrer le bien-fondé du régime républicain et fédéral. La question de la légitimité de l'autorité souveraine est donc au cœur de leur problématique et de leur argumentation. Les constituants admettent fort volontiers la présence inévitable d'une étape anomique, préalable nécessaire à la mise en œuvre légitime des nouvelles institutions. Aussi, le passage de l'ancien régime à l'anomie puis enfin à la nouvelle souveraineté doit être l'œuvre de « propositions informelles et non-autorisées » :

“[...] *in all great changes of established governments, forms ought to give way of substances ; that a rigid adherence in such cases to the former, would render nominal and nugatory the transcendent and precious right of the people to abolish or alter their governments as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness, since it is impossible for the people spontaneously and universally to move in concert toward their object ;and it is therefore essential that such changes be instituted by some UNFORMAL AND UNAUTHORIZED PROPOSITIONS, made by some patriotic and respectable citizen or number of citizens. They must have recollected that it was by this irregular and assumed privilege of proposing to the people plans for their safety and happiness [...]*”⁷⁴⁸.

L'imposture dont il est question présente donc un caractère éminemment provisoire ; le peuple aura d'ailleurs la charge d'approuver la substance institutionnelle du régime naissant par voie de ratification. Si telle prérogative ne lui est pas offerte, il pourra tout naturellement, a posteriori, élire ses gouvernants qui deviennent ainsi par voie de droit ses représentants.

Le procédé rédactionnel de la Déclaration d'Indépendance s'imposait comme similaire. Le texte tendait, dès son incipit, à entraîner le Projet des fondateurs au-delà de leur simple action

⁷⁴⁷ Enikő Bollobás, op. cité.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

et – au fond – de leur simple vertu. C'est bien en en appelant au « Juge Suprême du Monde » que « la rectitude des intentions » doit être assurée. La référence se fait ici transcendante :

*“We, therefore, the Representatives of the united States of America, in General Congress, Assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions...”*⁷⁴⁹

Nous avons compris l'emploi à caractère très utilitariste de la vertu républicaine. Or, cette vertu ne peut être perçue comme émergente par le simple fait de l'homme et de sa faillibilité⁷⁵⁰. Il nous faut tout de même rappeler ici que cette construction du Bien coïncide avec un discours visant à convaincre. Il s'agit de valider la mise en place d'une véritable expérimentation institutionnelle, d'une altération du système politique dans son intégralité. La vertu des constituants, nous l'avons vu, se dote d'une portée particulière, car elle puise sa force dans la prétendue sagesse du peuple désignant. Mais de la même manière, le scepticisme est de mise, et l'adhésion au Projet ne se fera pas sans artifices. Le contexte révolutionnaire américain voit l'émergence d'une autre instance, d'une autre subjectivité. C'est que la sagesse des pères fondateurs n'est pas intrinsèquement suffisante, il faut qu'elle soit matériellement caractérisée, qu'elle soit l'instrument de forces qui la dépassent et la transcendent. La force de l'instant qui correspond à l'acte fondateur légitime doit être présentée comme une prophétie. Or, c'est bien à ce titre que le Géniteur – c'est-à-dire l'œuvre du Législateur – doit être marqué du sceau de la Transcendance. Les fondateurs s'inscrivent ici dans un discours très harringtonien. Ils tendent à présenter la *res publica* à travers une action inscrite a priori dans les Lois de la Nature : *gratia non tollit naturam, sed perficit*⁷⁵¹. Harrington s'était penché sur l'incontestable légitimité de la théocratie israélite, au temps des Ecritures. La Loi de Moïse

⁷⁴⁹ Déclaration d'Indépendance, 4 juillet 1776.

⁷⁵⁰ Nous devons ici nous pencher sur ces propos de Simone Manon, In *Pourquoi le légal n'est-il pas toujours le juste?*, site à l'adresse : <http://www.philolog.fr/> Chapitre XIX - Droit et justice. : Comment comprendre la disjonction du légal et du juste ? : « [...] N'est-ce pas le signe que ce qui devrait fonder le droit, à savoir l'Idée rationnelle ou morale de justice n'est pas ce qui rend compte de son origine historique ? Et il ne peut sans doute pas en être autrement car la raison n'est pas une donnée aux exigences immédiatement transparentes. Elle ne prend possession d'elle-même qu'au cours d'un processus de développement et de maturation où, comme on le voit avec la raison scientifique, elle doit se conquérir contre un certain nombre de pesanteurs et grâce aux leçons qu'elle tire de ses erreurs et de ses échecs. Par ailleurs, elle suppose pour être cultivée une solide éducation, la liberté dans son usage public, le loisir c'est-à-dire un ordre social déjà bien élaboré. On ne peut donc prendre l'effet pour la cause et situer au principe de l'organisation sociale ce qui n'en est que l'épanouissement supérieur. »

⁷⁵¹ « La grâce ne supprime pas la nature, mais en réalise les potentialités. » selon Saint Thomas d'Aquin. Nous citons ici J.G.A. Pocock, *The political works of James Harrington*, Part One, Cambridge University Press, New-York, 1977, p.80 et s. ; Traitant de l'œuvre du théoricien, Pocock rappelle la propension des hommes à voir comme vertueuse l'action des hommes inspirée du divin.

était alors présentée comme réalisant le Bien, car venant de Dieu ; et ce, malgré la faillibilité des hommes chargés de la mettre en œuvre⁷⁵².

Toutefois, la question de la nature particulière car transcendante du Législateur avait été soulevée après Harrington, et avait fait l'objet d'une étude plus accomplie. Jean-Jacques Rousseau traitait dans son *contrat social* de l'œuvre normative originelle du Prince, de sa capacité à emporter l'adhésion de son peuple. Le Grand Législateur pouvait alors recourir à un subterfuge temporaire pour emporter la création du régime. Nous voyons donc dans l'entreprise des fondateurs américains et l'utilisation du fait religieux une identité profondément rousseauiste.

3. Une perspective théorique sur le Fondateur

« Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois.⁷⁵³ »

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*.

a) Rousseau⁷⁵⁴ traite du Grand Législateur à travers un chapitre éponyme du *contrat social*. Le Genevois s'interroge sur la nature de celui-ci : « à tous égards un homme extraordinaire dans l'État » - étant le seul à même de façonner « de nouvelles règles de société »⁷⁵⁵. Le constat peut étonner : on connaît les idées du Genevois en matière de représentation politique. On sait que ses développements tendent au contraire vers une horizontalité lors de la création de la cité et l'édiction d'un Pacte commun. Il s'agit là du dogme contractualiste propre au citoyen de Genève et qui sous-tend l'ensemble de ses écrits. Néanmoins, Rousseau opère d'emblée une importante distinction entre le moment créatif – la signature du Pacte – et la pérennisation de celui-ci. Aussi, il se révèle plutôt circonspect quant à la capacité des « hommes vulgaires⁷⁵⁶ » à apprécier le Bien, ce qui l'entraîne à traiter de la fonction particulière du

⁷⁵² Voir John Toland, *The oecana of James Harrington and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the booksellers of London, 1700 (ouvrage disponible sur google book), p.50 et s.

⁷⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre II, Chap. VI.

⁷⁵⁴ Nous n'entendons pas traiter de l'influence directe de Rousseau au sein du contexte américain des fondations. Voir à ce titre Paul Sperlin, *Rousseau in America*, University of Alabama Press, 1969 ; ou Pocock, *The machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975, p. 520 et s. Nous voyons néanmoins une transposition circonstanciée de la rhétorique rousseauiste dans l'émergence du républicanisme américain.

⁷⁵⁵ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre II, Chap. VII : « Du législateur ». Voir Lacorne, *L'invention...* op. cité, p.252.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

fondateur du régime politique. Or, à l'instar des auteurs des *Federalist papers*, le Genevois n'hésite pas à voir dans l'action du Législateur la traduction d'une réelle imposture originelle⁷⁵⁷. Cependant, il minimise celle-ci en raison de son aspect éminemment provisoire⁷⁵⁸. Il cite ainsi Montesquieu : « *Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui fonde les chefs des républiques.* »⁷⁵⁹

Rousseau décrit ainsi l'œuvre du Législateur, sa capacité à « persuader sans convaincre »⁷⁶⁰ le peuple de la justesse de son Projet. Ceci le conduit à développer deux axes principaux, qui doivent façonner la perception du Prince par ses sujets et permettre au premier d'arriver à ses fins. Or en ce domaine, la seule action du Législateur ne saurait suffire, si elle ne coïncidait avec une mutation de la nature même de ce Législateur. Autrement dit, le fondateur du régime politique doit suivre deux enseignements fondamentaux pour mener à bien son action : adapter un discours persuasif auprès du peuple, et mettre ce discours dans une bouche légitime qui génère la persuasion. La pensée rousseauiste se réfère tout d'abord à la logique machiavélienne. Le Florentin est cité par Rousseau⁷⁶¹, qui commence par rappeler l'idée de vertu, centrale selon lui. Surtout, il tente d'exposer la manière dont le Législateur doit convaincre du caractère vertueux de son entreprise. Rousseau rappelle le vieux principe machiavélien : le Prince, fondateur d'une République, se doit « d'apparaître ancien là où il est nouveau »⁷⁶². Quel est ce caractère ancien, dont parle Machiavel ? Nous pouvons voir dans la période américaine des fondations une belle illustration du principe du Florentin. On sait que les fondateurs cultivent la référence aux petites républiques antiques⁷⁶³. Ce modèle fondé sur les petites républiques avait été proposé et largement commenté par Montesquieu⁷⁶⁴. Or il va de soi que, si les pères fondateurs invoquent ce modèle passé en permanence (« apparaître ancien »), ils font plus qu'innover («...là où il est nouveau ») puisque nous savons que

⁷⁵⁷ Cette question est traitée, dans une optique comparatiste mais non moins pertinente, par Jean-Yves Pranchère, In *L'autorité contre les lumières: la philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, 2004, pp.2008 et s.

⁷⁵⁸ Voir les développements de B. Mercier, In *Le législateur et les Founding Fathers*, In Rousseau, *Anticipoiteur, Retardataire*, L'Harmattan, 2000, p.173.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, citant Montesquieu, in *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*, Chap. I.

⁷⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat...* op. cité, Livre II, Chap. VII.

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² Machiavel, *Le Prince*, chap. 24.

⁷⁶³ Voir Lacorne, *La révolution américaine et les infortunes de la vertu...* op. cité, p.881.

⁷⁶⁴ « *Ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler* » (*De l'esprit des lois*, III, 5 ; « *ce ne sont pas seulement les crimes qui détruisent la vertu, mais encore les négligences, les fautes, une certaine tiédeur dans l'amour de la patrie, des exemples dangereux, des semences de corruption* » (*sur la nécessité de censeurs*) ; V, 19

Montesquieu ne croyait pas à l'effectivité de son discours dans des républiques de grande taille, il fondait même son discours sur un postulat inverse⁷⁶⁵.

Rousseau, nous l'avons vu, n'est pas insensible à la pensée machiavélienne. Il cite le Florentin, et son *Discours sur la première décade de Tite live*, en italien⁷⁶⁶ : « [...] *perchè sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui* » (« le Bien est souvent connu du sage, sans avoir en soi de raisons évidentes pour convaincre les autres.⁷⁶⁷ ») De là, la seule vertu n'est pas intrinsèquement suffisante. Ceci suscite la recherche de la juste autorité, apte et légitime à invoquer telle vertu.

b) Ainsi le Genevois, pourtant farouchement hostile au principe même de représentation politique, traite malgré tout de cette nécessaire technique persuasive auprès du peuple. Surtout, il admet un sérieux doute quant à la capacité de ce dernier à apprécier cette abstraction qu'est le Bien (Madison eût dit le Bien commun). C'est ainsi que, chez Rousseau, la pérennisation de la cité nécessite de modifier les mœurs, « partie inconnue à nos politiques [...] dont le grand Législateur s'occupe en secret⁷⁶⁸ ». L'idée du philosophe n'est pas si étrange, lorsque l'on sait que l'aliénation nécessaire de la souveraineté d'un individu, en cédant pour une part à l'intérêt général, passe nécessairement par une projection au delà des seuls intérêts privés de ce dernier. Ce transfert n'est par essence pas acceptable pour qui n'y décele pas les « bonnes lois ». Or, ces dernières ne sont pas aisément caractérisables. Rousseau introduit la difficulté au verso des pages du *contrat social* dédiées au Législateur :

« Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations il faudrait une intelligence supérieure qui vit toutes les passions des Hommes et qui n'en éprouvât aucune⁷⁶⁹ ».

⁷⁶⁵ La république démocratique suppose la mise en place de politiques sur une très petite échelle puisque les citoyens doivent participer directement à l'élaboration des lois, à la sélection des magistrats et à l'exercice de la justice. Ibid, VIII, 16. L'expansion territoriale met en péril les valeurs et les institutions démocratiques : telle est l'une des leçons-clés de l'histoire romaine. Dans une grande république, des citoyens très riches seraient incapables de se modérer. En outre, une grande république exige l'exercice d'un pouvoir si important qu'il met en danger la liberté ; VIII, 16 ; XII, 18 ; Les provinces reculées ont besoin de leurs propres gouverneurs, créant ainsi des centres de pouvoir concurrents qui menacent l'autorité centrale ; X, 6 ; une démocratie qui s'étend au-delà de limites territoriales étroites devient trop grande pour supporter l'éthique et les institutions démocratiques. En raison de l'émergence d'intérêts divers et hétérogènes, l'uniformité requise par la démocratie tend à se dissiper dans les grandes républiques ; VIII, 16

⁷⁶⁶ Rousseau, op. cité.

⁷⁶⁷ Traduction proposée par J.L. Lecercle, dans ses notes sur le *contrat social*, éditions sociales, les classiques du peuple, 1971.

⁷⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat*...op. cité, Livre II, Chap. VII.

⁷⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, première version du contrat social, dit « Manuscrit de Genève », Livre II, Chap. VII.

Le Genevois ajoute quelques lignes plus loin :

« *Il faudrait des Dieux pour donner des Lois aux Hommes.*⁷⁷⁰ »

Rousseau nous éclaire : « *Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien ne sauraient être entendus. Or, il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple.*⁷⁷¹ » Au fond, le subterfuge dont il a été question répond à cette assertion du Genevois, cette nécessité de « persuader sans convaincre⁷⁷² ».

En contexte américain, les pères fondateurs vertueux deviendront ainsi les instruments d'une transposition allégorique⁷⁷³, celle du remplacement d'un Géniteur par un autre. Rousseau introduit ici l'idée de transcendance⁷⁷⁴ :

« *Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saintes maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la Raison d'État, il faut que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être à l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre.*⁷⁷⁵ »

Ainsi le peuple signe au nom de Dieu.

Il ne s'agit bien entendu que d'une autorité de transfert⁷⁷⁶, Rousseau la voit comme « raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine.⁷⁷⁷ »

Selon le Genevois, il va de soi que tout individu ne saurait s'imposer en interprète de cette parole divine. C'est bien la capacité à « faire parler les Dieux⁷⁷⁸ » qui détermine la singularité du Législateur. Il croit à la grande âme du Géniteur, mais uniquement présentée et forcément

⁷⁷⁰ Ibid.

⁷⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat...* op. cité, Livre II, Chap. VII.

⁷⁷² Ibid.

⁷⁷³ Lacorne, op. cité.

⁷⁷⁴ Voir Saguiv A.Hadari, « *Persuader sans convaincre* » : *A Rousseauan Approach to the Insoluble Problem of the Social Contract*, The Western Political Quarterly, University of Utah, Vol. 39, No 3, Sept. 1986, pp.504-519.

⁷⁷⁵ Ibid.

⁷⁷⁶ Voir François Ost, Michel van de Kerchove, *De la pyramide au réseau?: pour une théorie dialectique du droit*, Publications des facultés universitaires de Saint Louis, Bruxelles, 2002, p.502.

⁷⁷⁷ Ibid.

⁷⁷⁸ Ibid.

perçue par le peuple comme « un vrai miracle qui doit prouver sa mission ⁷⁷⁹ ». Le vrai miracle se caractérise ici par l'invention pure et simple d'une entité divine signante, ce qui permet de mêler les lois de la Nature et les lois divines, les secondes étant présentées comme engendrant les premières. Nul besoin de définir ou d'apprécier la vertu du peuple et de ses représentants, Dieu vient les rectifier, c'est bien de ce phénomène que le tour de force se nourrit. Ce constat divin aura aussi pour but d'affirmer et de garantir l'unité du peuple et l'exactitude de ses intentions. La Législation créatrice serait donc l'art du Prince de faire parler les Dieux, d'ériger une normativité en leur nom. Le moment créatif traduit alors l'illusion d'une souveraineté du peuple respectée et veut faire du Contrat le fruit de la volonté générale. Cette dernière reprendra alors la place qui est la sienne. Ainsi, la Transcendance doit à terme être remplacée par l'action des hommes, fruit de leur idéal. L'élévation du citoyen passe dès lors par un travail d'intériorisation de cette volonté générale. Rousseau nous offre une immédiate analogie dans *Emile ou de l'éducation*. L'apprentissage du jeune garçon passe en effet par une prise de conscience :

« Prenez une route opposée avec votre élève ; qu'il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. [...] C'est alors qu'au lieu d'aiguiser sa ruse à éluder un incommode empire, vous le verrez s'occuper uniquement à tirer de tout ce qui l'environne le parti le plus avantageux pour son bien-être actuel [...] En ne faisant jamais que ce qui lui convient, il ne fera bientôt que ce qu'il doit faire ; et, bien que son corps soit dans un mouvement continuel, tant qu'il s'agira de son intérêt présent et sensible, vous verrez toute la raison dont il est capable se développer beaucoup mieux et d'une manière beaucoup plus appropriée à lui, que dans des études de pure spéculation. »⁷⁸⁰

L'irruption d'une verticalité est donc une étape indispensable – mais néanmoins temporaire. Elle permet d'introduire la notion de Bien commun à travers l'œuvre d'une « autorité d'un autre ordre »⁷⁸¹. Celle-ci doit, par suite, s'effacer progressivement pour rétablir un contractualisme temporel. Ainsi, le fait rationnel doit se substituer, à terme, au fait passionnel.

⁷⁷⁹ « Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelques divinités, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés : mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. » J.J. Rousseau, op. cité.

⁷⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Livre II, « l'âge de nature ».

⁷⁸¹ Pour une vision théologisée de la notion d'intérêt générale, avant même l'apport de la rhétorique rousseauiste, voir Ronald Grimsley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Journal of the History of Philosophy, Volume 27, Number 2, April 1989, p.311.

Cette verticalité nous renvoie au contexte américain. Le subtil glissement entre un texte qui n'existe qu'après nombre de concessions et l'idée d'une unité dans la Révélation ne va pas de soi. Il s'agit pour les pères fondateurs américains de convaincre. La terminologie empruntée sera une arme de choix⁷⁸².

B. Un vocabulaire religieux

“[...] *A few short weeks will determine the political fate of America for the present generation and probably produce no small influence on the happiness of society through a long succession of ages to come. . . . I will confess to you sincerely, my dear Marquis; it will be so much beyond any thing we had a right to imagine or expect eighteen months ago, that it will demonstrate as visibly the finger of Providence, as any possible event in the course of human affairs can ever designate it.*”

G. Washington, lettre à Lafayette, 28 mai 1788

Les pères de la Nation, doutant de la portée persuasive de leur seule vertu qui doit légitimer leur action, n'auront de cesse d'invoquer la transcendance qui détermine l'acte fondateur.

Il est d'ailleurs vain d'en relater tous les écrits, tant ils abondent, et d'en retracer un corpus exhaustif. Quelques exemples permettent néanmoins de comprendre cette méthode des constituants.

1. Le « miracle » de Madison et Washington

Madison, tout d'abord, voit dans l'émergence du texte constitutionnel un « miracle », au vu du recours permanent aux compromis, et ce, malgré les intérêts antagoniques alors en présence : “ [...] *Adding to these considerations the natural diversity of human opinions on all new and complicated subjects, it is impossible to consider the degree of concord which ultimately prevailed as less than a miracle.* ”⁷⁸³

Le Virginien, par ailleurs, traite dans la lettre 37 des *Federalist papers* de la Toute-Puissance, en la personnifiant, car lui donnant force de parole :

⁷⁸² Nous nous permettons ici cette petite digression nietzschéenne autour de deux citations tirées d'une réédition de 1989, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, Oxford University Press, p.443 : « Qu'est-ce que la vérité? Une armée mobile de métaphores, de métonymies, anthropomorphismes ... » ; « A ce stade, dire que la vérité est un effet de langage revient à dire que la vérité revient à émettre une proposition. ». Traduction de l'auteur.

⁷⁸³ J. Madison, lettre à T. Jefferson, 24/10/1787 ; in *The Papers of James Madison*, William T. Hutchinson et al. Chicago and London, University of Chicago Press, 1962, p.77 .

*“When the Almighty himself condescends to address mankind in their own language, his meaning, luminous as it must be, is rendered dim and doubtful, by the cloudy medium through which it is communicated.”*⁷⁸⁴

Madison reprend là la rhétorique d'une convention constitutionnelle messagère, ayant comme charge de transmettre et d'étendre la parole divine au peuple bénéficiaire. C'est que la Révélation ne saurait être entendue par tous, seule la sagesse des constituants est ici à faire prévaloir pour en interpréter toute la richesse : *“But no language is so copious as to supply words and phrases for every complex idea, or so correct as not to include many equivocally denoting different ideas. Hence, it must happen, that however accurately objects may be discriminated in themselves, and however accurately the discrimination may be considered, the definition of them may be rendered inaccurate by the inaccuracy of the terms in which it is delivered. And this unavoidable inaccuracy must be greater or less, according to the complexity and novelty of the objects defined.”*⁷⁸⁵ Comme pour asseoir une légitimité qui paraît constamment en péril, il ne manque pas de rappeler - dans ses notes sur la grande Convention - que ces prérogatives ne procèdent pas des seules actions des délégués, mais d'une entité supérieure dont ils auraient, en quelque sorte, reçu l'onction : *“There never was an assembly of men, charged with a great and arduous trust, who were more pure in their motives, or more exclusively or anxiously devoted to the object committed to them. Truly, the U.S. Constitution was established “by the hands of wise men whom [the Lord] raised up unto this very purpose.”*⁷⁸⁶

De toutes les manières - et quel qu'en soit le propos - l'intervention transcendantale ne souffre d'aucune contestation possible :

*“It is impossible for the man of pious reflection not to perceive in it, a finger of that Almighty hand which has been so frequently and signally extended to our relief in the critical stages of the revolution.”*⁷⁸⁷

George Washington, quant à lui, obéira à la même terminologie. Le mot de « miracle » est employé pour désigner l'avènement constitutionnel américain, et ce, en dépit d'une situation paraissant inextricable pour l'observateur avisé. Le Général l'admet fort volontiers : *“It*

⁷⁸⁴ *Federalist papers*, lettre 37.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Notes on the Debates in the Federal Convention, in The Writings of James Madison, comprising his Public Papers and his Private Correspondence, including his numerous letters and documents now for the first time printed*, ed. Gaillard Hunt (New York: G.P. Putnam's Sons, 1900). Vol. III (1787. *The Journal of the Constitutional Convention I*) and Vol. IV (1787. *The Journal of the Constitutional Convention I*)

⁷⁸⁷ *Ibid.*

*appears to me, then, little short of a miracle, that the delegates from so many different states (which states you know are also different from each other in their manners, circumstances, and prejudices) should unite in forming a system of national Government, so little liable to well-founded objections.*⁷⁸⁸ Dès lors, le processus de validation devient, dans les propos du père de la Nation, comme un accomplissement, il s'agit « d'obéir à la providence du Dieu tout-puissant ». La ratification à venir n'est pas – dans cette dialectique – présentée comme un droit dans le consentement des peuples, mais comme « un devoir de la Nation » : “*Whereas it is the duty of all nations to acknowledge the providence of Almighty God, to obey His will, to be grateful for his benefits, and humbly to implore His protection and favor... And beseech Him to pardon our national and other transgressions... to promote the knowledge and practice of true religion and virtue.*⁷⁸⁹” Quoi qu'il en soit, il serait plus que malvenu de ne pas entrevoir « ce cours des événements » sans « reconnaître le mystère et admirer la bonté de la Providence⁷⁹⁰ » ; « l'esprit des hommes », ces « personnages menant le Continent », qui aura été affecté pour accueillir, tel un écrin, un « bon Gouvernement » : “[...] *I can never trace the concatenation of causes, which led to these events, without acknowledging the mystery and admiring the goodness of Providence. To that superintending Power alone is our retraction from the brink of ruin to be attributed. A spirit of accommodation was happily infused into the*

⁷⁸⁸ George Washington, lettre à Lafayette, 1788, cité dans Catherine Drinker Bowen, *Miracle at Philadelphia*, Boston: Little, Brown and Co., 1966, p.17.

⁷⁸⁹ George Washington, in J.D. Richardson, *A compilation of the Messages and Papers of the Presidents, 1789-1897 ; 1899*, Vol. 1, p.52.

⁷⁹⁰ On retrouve la même référence dans le discours présidentiel inaugural de G. Washington (30/04/1789) : « *Such being the impressions under which I have, in obedience to the public summons, repaired to the present station; it would be peculiarly improper to omit in this first official Act, my fervent supplications to that Almighty Being who rules over the Universe, who presides in the Councils of Nations, and whose providential aids can supply every human defect, that his benediction may consecrate to the liberties and happiness of the People of the United States, a Government instituted by themselves for these essential purposes: and may enable every instrument employed in its administration to execute with success, the functions allotted to his charge. In tendering this homage to the Great Author of every public and private good I assure myself that it expresses your sentiments not less than my own; nor those of my fellow-citizens at large, less than either. No People can be bound to acknowledge and adore the invisible hand, which conducts the Affairs of men more than the People of the United States. Every step, by which they have advanced to the character of an independent nation, seems to have been distinguished by some token of providential agency. And in the important revolution just accomplished in the system of their United Government, the tranquil deliberations and voluntary consent of so many distinct communities, from which the event has resulted, cannot be compared with the means by which most Governments have been established, without some return of pious gratitude along with an humble anticipation of the future blessings which the past seem to presage. These reflections, arising out of the present crisis, have forced themselves too strongly on my mind to be suppressed. You will join with me I trust in thinking, that there are none under the influence of which, the proceedings of a new and free Government can more auspiciously commence.* »

*leading characters of the Continent, and the minds of men were gradually prepared by disappointment, for the reception of a good government.*⁷⁹¹”

2. L'écriture de la Constitution et le rapport à Dieu

Thomas Jefferson, occupé à ses affaires diplomatiques, parlera d'assemblée de demi-dieux dans une lettre qu'il enverra de Paris à John Adams, alors à Londres. L'imposition d'un dogmatisme vertueux est encore une fois au centre du propos : *“Nothing can justify this example but the innocence of their intentions and ignorance of the value of public discussions. I have no doubt that all their other measures will be good and wise. It is really an assembly of demigods.*⁷⁹²” Il est d'autant plus étonnant que le Virginien - comme le rappelle Max Farrand - soutienne une telle assertion, lorsque l'on sait que cette lettre fut écrite avant la Convention, et que Jefferson ne connaissait bon nombre de ses contemporains que de réputation⁷⁹³. Quelle importance, les pères fondateurs ne font que transmettre et étendre à la Nation américaine la Liberté venue du Ciel.

Dans la même perspective, la parabole des écritures divines est une constante des pères fondateurs, comme pour mieux dématérialiser le texte suprême de Philadelphie. Une telle rhétorique avait été annoncée par Jefferson avant même l'institutionnalisation de la cause libératrice de l'Amérique. On retrouvait une sémantique analogue à travers son oeuvre *A Summary View of the Rights of British America* :

*“God, who gave us life, gave us liberty. Can the liberties of a nation be secure when we have removed a conviction that these liberties are a gift of God? [...] Nothing is more certainly written in the book of fate than that these people are to be free.*⁷⁹⁴”

Charles Pinckney ne cultivera également la source transcendantale de la Constitution, que pour mieux en présenter la plénitude et le caractère définitivement achevé :

*“When the great work was done and published, I was...struck with amazement. Nothing less than that superintending hand of Providence, that so miraculously carried us through the war... could have brought it about so complete, upon the whole.*⁷⁹⁵”

⁷⁹¹G. Washington, lettre à Annis Boudinot Stockton, 31/08/1788 ; in Kenneth W. Rendell, *The writing of the Constitution*, The Papers of G. Washington, Confederation Series, 6:496-98.

⁷⁹²Lettre à John Adams, Paris, 1787, in *The political writings of Thomas Jefferson*, Dumbauld Ed. 1955, p.136.

⁷⁹³*“The opinion thus expressed has been commonly accepted since that time. The objection to it lies in the fact that the Virginia delegates whom Jefferson best knew were an unusual set of men, while many of the other delegates Jefferson knew only by reputation as men of prominence in their states.”* ; In *The Framing of the Constitution of the United States*, Max Farrand, Yale press, 1962, p.89.

⁷⁹⁴Thomas Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, 1774.

Samuel Adams rappellera que l'adoption de la Constitution, dépendante des mortels, est désormais remise à leur seule vertu, apte à traduire cette destinée américaine dans le droit :

*“I thank God that I have lived to see my country independent and free. She may long enjoy her independence and freedom if she will. It depends upon her virtue.”*⁷⁹⁶

Les écrits d'Alexander Hamilton sont eux aussi bien révélateurs. Celui-ci commence par rappeler que la légitimité quant au consentement apporté aux nouvelles institutions ne saurait être autre que nationale. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes y est présenté comme fondamental :

*“It has been frequently remarked, that it seems to have been reserved to the people of this country to decide, by their conduct and example, the important question, whether societies of men are really capable or not, of establishing good government from reflection and choice, or whether they are forever destined to depend, for their political constitutions, on accident and force.”*⁷⁹⁷ Mais de manière fort intéressante, Hamilton, dans un mouvement dialectique, rappelle que ce droit ne peut être puisé autrement que dans « le grand volume de la Nature Humaine » dont l'horloger reste la « main de Dieu lui-même ». Les mortels ne peuvent contester un tel principe, en ce que l'édiction d'un autre droit s'en trouverait frappée d'illégitimité :

*“The sacred rights of mankind are not to be rummaged for among old parchments or musty records. They are written, as with a sunbeam, in the whole volume of human nature, by the Hand of Divinity itself, and can never be erased or obscured by mortal power.”*⁷⁹⁸

A l'instar de Madison, il voit dans l'avènement d'un compromis autour de tant d'antagonismes l'intervention du Ciel :

*“For my part, I sincerely esteem it a system which, without the finger of God, never could have been suggested and agreed upon by such a diversity of interests.”*⁷⁹⁹

Enfin, George Mason montre que la Providence et la destinée de la Nation peuvent être abordées par l'absurde, à savoir, ce que les populations américaines ne sauraient faire après la rédaction de la Constitution : *“As nations cannot be rewarded or punished in the next world, so they must be in this. By an inevitable chain of causes and effects, Providence punishes*

⁷⁹⁵ Charles Pinckney ; in P.L. Ford, ed., *Essays on the Constitution*, 1892, p. 412

⁷⁹⁶ Samuel Adams, *lettre à Richard Henry Lee*

⁷⁹⁷ Alexander Hamilton, *The Federalist papers*, lettre 1.

⁷⁹⁸ *Ibid.*

⁷⁹⁹ *Ibid.*

*national sins by national calamities.*⁸⁰⁰ » Le non-accomplissement sur Terre de ce qui est écrit dans le « grand Volume de la Nature humaine⁸⁰¹ » peut donner lieu à toutes les calamités. Mason vise directement dans cet extrait la question de l'esclavage, et s'en remet aux grands desseins de la Nation pour invoquer l'abolition. Mais son propos peut être étendu aux opposants au projet fédéral. Ceux-ci, dans cette rhétorique, deviennent un obstacle à un accomplissement écrit dans les Lois de la Nature. Ils deviennent des ennemis de la Nation et des égarés face à la volonté du Tout-puissant.

3. Une approche plus subtile

En abordant Benjamin Franklin, on songe d'emblée au déisme qui traversa sa pensée politique et détermina en grande partie son accomplissement d'homme d'Etat. Plus encore que Jefferson⁸⁰², ses contemporains l'auraient volontiers taxé de « rationaliste⁸⁰³ » ou - sectarisme faisant - d'infidèle. Au sujet de la Constitution, Franklin commence par rappeler son scepticisme quant à une intervention divine. A rebours de ses contemporains, il traite des différentes prises de vue des constituants qui accompagnèrent la production du texte. Il en déduit tout naturellement que, certaines conceptions s'étant alors trouvées prédominantes, une majorité eut forcément l'obligation d'annihiler les revendications minoritaires. En bref, la résultante des négociations induit l'idée d'imposition. Il en conclut, en ce cas, d'une impossibilité de la parole divine révélée *en tant que telle* :

“[...] *To conclude, I beg I may not be understood to infer, that our general Convention was divinely inspired when it form'd the new federal Constitution, merely because that Constitution has been unreasonably and vehemently opposed.*”⁸⁰⁴

Plus prosaïquement, il fonde sa foi en une Providence activiste, car seule celle-ci saurait conditionner l'existence d'une telle Nation et déterminer la vie de « millions d'individus ». La transcendance procéderait à ce titre d'un quasi-mysticisme dans la conception que le père fondateur se fait de l'œuvre qu'il avait contribué à bâtir :

⁸⁰⁰ George Mason, dans une note sur le travail de la Convention, 22/08/1787 ; In Robert A. Rutland, *The Papers of George Mason*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1970, p.966.

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² Voir Amandine Barb, *La Religion et Les Pères Fondateurs des États-Unis...*op.cité, p. 114.

⁸⁰³ Ce terme est évidemment à prendre dans le contexte de fin XVIIIe siècle, et ne saurait ici avoir le sens actuel, qui s'est forgé début XXe en très large part.

⁸⁰⁴ Benjamin Franklin to the Editor of the Federal Gazette, 08/04/1788 ; In Max Farrand's Records, CXCV ; *Documentary History of the Constitution*, IV, pp. 567-571.

*“Yet I must own I have so much Faith in the general Government of the World by Providence, that I can hardly conceive a Transaction of such momentous Importance to the Welfare of Millions now existing, and to exist in the Posterity of a great Nation, should be suffered to pass without being in some degree influenc'd, guided and governed by that omnipotent, omnipresent beneficent Ruler, in whom all inferior Spirits live & move and have their Being.”*⁸⁰⁵

On l'a compris, Franklin ne croit pas que l'impossible compromis, la miraculeuse entente soit l'œuvre du divin. Il y voit et admet un tour de force d'une idéologie dominante. Les fédéralistes se seraient imposés au sein de la Convention, et allaient prescrire leur propre vision quant aux institutions de la Nation. La substance est affaire d'hommes, mais il n'en demeure pas moins que ceux-ci ont été choisis, élus par la Providence, ce simple fait guide et entérine leurs actions. La gravité des actions qu'ils accomplissent doit être marquée d'une force supérieure. Il eût été impossible et inconcevable que la destinée d'une telle entreprise fût laissée à quelque forme de hasard que ce soit.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

Section 2 : Une réponse américaine, la providence et la relecture historique

Nous savons que le recours à une autorité providentielle obéit à un stratagème précis. Toutefois, le paradoxe est en place, lorsque l'on sait que les institutions prévues par le texte ont fait l'objet de débats les plus passionnés qui soient. Ces débats correspondent, par essence, à une indécidabilité des hommes et à la confrontation d'idées. Franklin amorce d'ailleurs la difficulté : Comment, en ce cas, convaincre de la consensualité unitaire entourant le texte, qui détermine la plénitude des mesures qu'il prévoit ? Là encore, les artifices ne manquent pas, qui doivent entraîner la ratification. L'utilisation du fait religieux est ici remarquable (Paragraphe 1). Il faut dire que la difficulté n'est que provisoire et transitoire, puisque la ratification aura selon Madison le pouvoir « d'effacer toutes les irrégularités antérieures⁸⁰⁶ ». L'atemporalité dont il a été question plus haut, en plus de générer la Nation tout entière, permet de replacer l'épisode institutionnel dans une Histoire qui échappera dès lors aux unités de Temps traditionnelles. L'intervention de la Providence en sera d'autant plus instrumentalisée, que les pères fondateurs l'inscriront dans un récit a-historique, qu'ils auront grandement contribué à bâtir (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La religion au service de la création constituante

La Révélation providentielle engendre le facteur inespéré de l'unité de l'adhésion. Peu importe au fond les prises de vues antithétiques : ce qui est présenté comme l'accomplissement d'un destin ne peut, par essence, qu'être monolithique. La méthode de persuasion n'est pas sans intérêt, elle tend à reléguer à un plan dérisoire certaines anecdotes de l'Histoire, celle par exemple de l'infime majorité lors de la ratification de l'État de New-York, pourtant décisive au vu de la situation géographique du territoire, entre Nord et Sud. Mais la Révélation obéit

⁸⁰⁶ James Madison, *The Federalist papers*, lettre 40 : “[...] *They must have borne in mind, that as the plan to be framed and proposed was to be submitted TO THE PEOPLE THEMSELVES, the disapprobation of this supreme authority would destroy it forever; its approbation blot out antecedent errors and irregularities.*”

également à une impérieuse logique : elle hiérarchise la norme en traduisant la volonté de Dieu et ses valeurs universelles.

A. Les constituants et la religion comme argument

La révélation du texte doit se nourrir d'une certaine irrationalité. Le caractère secret des débats de la Grande Convention va être tout d'abord l'occasion de relativiser fortement les dissensions. Par ailleurs, les solutions trouvées à certains blocages sur les questions institutionnelles seront un moyen de réaffirmer l'autorité d'un Dieu fédérateur.

1. Une procédure légitimée

“When you assemble a number of men to have the advantage over their joint wisdom, you inevitably assemble with those men, all their prejudices, their passions, their errors of opinion, their local interests, and their selfish views. From such an assembly can a perfect production be expected? It therefore astonishes me, Sir, to find this system approaching so near to perfection as it does. ... The opinions I have had of its errors, I sacrifice to the public good.”⁸⁰⁷

Benjamin Franklin, 17 septembre 1787, Philadelphie, dernier jour de la Convention.

Nous touchons là un second aspect de la fiction constituante. On se souvient que Madison lui-même avouait à demi-mot dans sa lettre 40 des *Federalist papers* que le changement institutionnel et la nouvelle ère que celui-ci entraînait ne pouvaient se faire que par voie d'artifices (*“unformal and unauthorized propositions”*). Le recours à une autorité transcendante a dès lors pour but de justifier la vertu des pères fondateurs et, surtout, de persuader de cette dernière. Toutefois, encore faut-il que ces mêmes fondateurs soient clairement définis, caractérisés. On connaît les profondes querelles qui jalonnent la rédaction du texte constitutionnel, la nature même du régime fait débat, entre des partisans qui se satisfont des vieux articles de la Confédération et un Hamilton qui souhaite initialement un État unitaire... Or, « persuader sans convaincre » de l'unité des pères fondateurs⁸⁰⁸, c'est

⁸⁰⁷ Benjamin Franklin, cité par Kenneth Dautrich, David Yalof, in *American Government: Historical, Popular, and Global Perspectives*, Wadsworth, 2012, p.10. Voir aussi *The Constitutional Convention of 1787: A Comprehensive Encyclopedia of American Founding*, John R. Vile, Volume 1, 2005, p.123.

⁸⁰⁸ Voir à cet égard James Madison : « [...] *We are necessarily led to two important conclusions. The first is, that the Convention must have enjoyed in a very singular degree, an exemption from the pestilential influence of party animosities; the diseases most incident to deliberative bodies, and most apt to contaminate their proceedings. The second conclusion is, that all the deputations composing the*

emporter l'unité de la Nation que ces derniers entendent générer. Sur le terrain du droit, c'est bien entendu favoriser la ratification à venir de la Constitution par le peuple. Madison ne s'y trompe pas, qui rédige dans les *Federalist papers*: “ [...] *the disapprobation of his supreme authority would destroy it forever*”⁸⁰⁹. Il s'agit de donner crédit à un Gouvernement qui, sans une confiance du peuple et malgré son projet vertueux, est d'ores et déjà condamné : “*Every appeal would carry an implication of some defect in the government, frequent appeal would in great measure deprive the government of that veneration, which time bestows on every thing, and without with perhaps the wisest and freest governments would not possess the requisite stability*”⁸¹⁰. L'enjeu est de taille, car Madison considère que la ratification aurait comme conséquence directe d'effacer toutes les irrégularités antérieures⁸¹¹. Les écrits sont là encore explicites : “ [...] *its approbation blot out antecedent errors and irregularities*”⁸¹².

La constitution, ironiquement, doit être présentée comme un avènement inéluctable au sens de l'Histoire, alors qu'elle est, dans une instantanéité, suspendue à une élite et à sa capacité de persuasion.

Il faut donc persuader.

2. Le discours du 28 juin 1787

L'âpreté des débats doit être effacée et remplacée dans la force fédératrice de l'inspiration divine. Aussi le discours de Benjamin Franklin du 28 juin 1787⁸¹³ va-t-il servir de modèle à

Convention, were either satisfactorily accommodated by the final act; or were induced to accede to it, by a deep conviction of the necessity of sacrificing private opinions and partial interests to the public good, and by a despair of seeing this necessity diminished by delays or by new experiments. », The Federalist papers, lettre 37.

⁸⁰⁹ James Madison, *The Federalist papers*, lettre 40.

⁸¹⁰ *Ibid*, lettre 49.

⁸¹¹ Voir B. Mercier, *Le législateur et les Founding Fathers...* op. cité, p.182.

⁸¹² *The Federalist papers*, lettre 40.

⁸¹³ “Mr. President,

The small progress we have made after 4 or five weeks close attendance & continual reasonings with each other-our different sentiments on almost every question, several of the last producing as many noes as ayes, is methinks a melancholy proof of the imperfection of the Human Understanding. We indeed seem to feel our own want of political wisdom, since we have been running about in search of it. We have gone back to ancient history for models of Government, and examined the different forms of those Republics which having been formed with the seeds of their own dissolution now no longer exist. And we have viewed Modern States all round Europe, but find none of their Constitutions suitable to our circumstances.

In this situation of this Assembly, groping as it were in the dark to find political truth, and scarce able to distinguish it when presented to us, how has it happened, Sir, that we have not hitherto once thought of humbly applying to the Father of lights to illuminate our understandings? In the beginning of the Contest with G. Britain, when we were sensible of danger we had daily prayer in this room for the divine

cet effet⁸¹⁴. Il s'agissait alors d'un tournant tourmenté dans les débats institutionnels, à savoir la représentation des États au sein du Congrès fédéral. Évidemment, petits et grands États ne pouvaient avoir raisonnablement une approche identique. Franklin tint alors un discours où il se proposait, comme dans les premières heures de la guerre menée pour la Liberté, de s'en remettre à la seule autorité protectrice qui sache mener leurs affaires à terme. Au cours des plus tragiques épisodes belliqueux, les jours de prières avaient alors été autant d'armes, aussi bien que la poudre des canons. Cette pieuse entreprise devait tout naturellement servir de modèle, lorsqu'il fut désormais question d'« établir une future félicité nationale⁸¹⁵ ». Franklin – on l'imagine – d'un effet de manche dont l'imagerie populaire se nourrit des siècles durant, devait exhorter son auditoire, en le prenant à parti et en révélant l'évidence : “ *And have we now forgotten that powerful friend? or do we imagine that we no longer need his assistance?*”⁸¹⁶. Bref, la Révélation devait sortir du néant, et les discussions trouver forme de résolution. Devant l'impasse, les délégués décidèrent (unaniment...) trois jours de prières en attente et dans l'espérance de la Révélation divine pour sortir de l'inextricable⁸¹⁷. Les séances quotidiennes devaient donc, depuis ce jour, commencer par une profession de foi liturgique consistant à s'en remettre à la Providence. Évidemment, le recours à une autorité d'un autre ordre allait permettre l'inespéré compromis et cultiver l'idée d'une Constitution divinement inspirée. Il faudra attendre 1833 pour que Madison revienne sur les événements,

protection.- Our prayers, Sir, were heard, & they were graciously answered. All of us who were engaged in the struggle must have observed frequent instances of a superintending providence in our favor. To that kind providence we owe this happy opportunity of consulting in peace on the means of establishing our future national felicity. And have we now forgotten that powerful friend? or do we imagine that we no longer need his assistance? I have lived, Sir; a long time, and the longer I live, the more convincing proofs I see of this truth- that God Governs in the affairs of men. And if a sparrow cannot fall to the ground without his notice, is it probable that an empire can rise without his aid? We have been assured, Sir, in the sacred writings, that Except the Lord build the House they labour in vain that build it. I firmly believe this; and I also believe that without his concurring aid we shall succeed in this political building no better, than the Builders of Babel: We shall be divided by our little partial local interests; our projects will be confounded, and we ourselves shall become a reproach and bye word down to future ages. And what is worse, mankind may hereafter from this unfortunate instance, despair of establishing Governments by Human wisdom and leave it to chance, war and conquest.

I therefore beg leave to move-that henceforth prayers imploring the assistance of Heaven, and its blessings on our deliberations, be held in this Assembly every morning before we proceed to business, and that one or more of the Clergy of this City be requested to officiate in that Service. » In Mathew L. Harris, Thomas S. Kidd, *The Founding Fathers and the Debate Over Religion in Revolutionary America*, Oxford University Press, 2012, p.79.

⁸¹⁴ Voir Godfrey P. Schmidt, *Religious Liberty and the Supreme Court of the United States*, 1948, Fordham Law Review, Vol. 17, Issue 2, p.173.

⁸¹⁵ Mathew L. Harris, Thomas S. Kidd, op. cité.

⁸¹⁶ *Ibid.*

⁸¹⁷ Godfrey P. Schmidt, op. cité, p.175.

pour en contredire la véracité. Les délégués à la Convention auraient en effet ajourné la séance⁸¹⁸, refusant de s'appesantir sur la proposition de Franklin. Ainsi, Madison relate que peu de délégués y ont vu avec tant d'entrain une vertu salvatrice (*"The Convention, except three or four persons, thought Prayers unnecessary."*⁸¹⁹). Les quelques réactions et prises de vue n'en sont pas moins dénuées d'intérêt. Roger Sherman (*" & others"*⁸²⁰) ne voit aucune forme de résolution de la question de la représentation et raisonne a contrario. Il s'inquiète des conséquences immédiates d'un rejet de la proposition⁸²¹. Loin d'être convaincu (ce qui, de manière sémantique, anéantit déjà tout recours à une foi), il met en exergue que si le public était amené à analyser cet événement, il pourrait croire que les dissensions au sein de la convention avaient suggéré cette mesure. Cet argument sera d'ailleurs repris par Alexander Hamilton, lequel rappellera que si prière il dut y avoir, elle aurait eu lieu en ouverture de la Convention : qu'ainsi, elle n'avait plus de sens. Edmund Randolph, pour sa part, propose qu'un sermon soit prêché le jour de l'Indépendance, le 4 juillet à venir. Proposition à laquelle Hugh Williamson répondra que la Convention, en tout état de cause, n'avait pas de fonds pour un quelconque chapelain⁸²².

On l'a compris, ces différentes visions nous éclairent en ce qu'elles s'inscrivent, quelles qu'elles soient, dans une logique stratégique et prospective des bienfaits que le recours à la transcendance apporte. On est ici bien loin d'un abandon métaphysique à la volonté de la Providence et de son Illumination qui doivent, lorsqu'elles seront entendues et traduites, garantir une juste représentation parlementaire des États.

⁸¹⁸ "After several unsuccessful attempts for silently postponing the matter by adjourning, the adjournment was at length carried, without any vote on the motion". Cité In Max Farrand, *The Records of the Federal Convention of 1787*...op. cité, Vol. 1, p.452.

⁸¹⁹ *Ibid.*

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ "The rejection of such a proposition would expose the Convention to more unpleasant animadversions than the adoption of it." *Ibid.*

⁸²² "Hamilton and several others expressed a variety of opinions. To begin prayers now, so late in the session, might cause talk, and lead the public to suspect that there was trouble behind the closed doors. It was not the Quaker custom to have prayers at political gatherings, and this was Philadelphia. Among the delegates were members of various Protestant denominations-- Quaker, Episcopalian, Presbyterian, Methodist, Baptist-and Roman Catholics. Williamson of North Carolina pointed out that the convention had no money to pay a chaplain or chaplains." *Ibid.*

B. La Constitution et ses transformations

“In questions of power, then, let no more be heard of confidence in man, but bind him down from mischief by the chains of the Constitution.”⁸²³

Thomas Jefferson.

Il serait bien maladroit de voir dans la mise en place du constitutionnalisme un simple aménagement quant à la hiérarchie des normes qu'il prévoit. On l'a dit, le droit est ici la résultante d'une autorité supérieure qui, au-delà d'un simple rapport à la norme, associe la notion d'État et de Nation autour d'une Loi suprême.

1. Une Constitution indissociable de l'État- Nation

Lafayette, alors chargé du premier projet de déclaration de droits française en 1789, parlera de l'édiction de la Constitution américaine et du *Bill of Rights* comme « indépendante de tout ordre existant ». Il soulignera à cet égard le caractère expérimental et la profonde originalité de la création américaine. Il ne s'agit pas comme en France d'un contrat négocié avec un souverain et donc d'ores et déjà rattaché à une cité politique donnée. La Constitution tout comme les droits qui s'y attachent sont « consignés dans le grand livre de la Nature⁸²⁴ » et il faudra ainsi (Lafayette amorce là l'idée d'influence qu'il souhaite cultiver) étendre aux autres nations le « flambeau de la Raison ». Ce qui nous intéresse, c'est bien que les Lois naturelles y sont présentées comme celles qui, par essence, doivent prévaloir à toute ingéniosité constitutionnelle des individus⁸²⁵. Au sommet d'une hiérarchie normative, cette Loi doit être la voix par laquelle le droit s'exprime. Le peuple, loin d'en être l'auteur direct par sa ratification, en devient témoin, puisque le texte ne lui est, in fine, que révélé. Les représentants se doivent également de répondre à cette révélation. On peut ainsi lire – de la plume de John Stevens – qu'« *ils n'ont point dit LEGISFAITEUR, ce qui aurait indiqué le pouvoir de faire arbitrairement des lois ; ils ont dit LEGISLATEUR, porteur de loi, ce qui détermine que celui qui est chargé de cette fonction respectable, n'a d'autre droit que de prendre la loi dans le*

⁸²³ Thomas Jefferson, *brouillon aux résolutions du Kentucky*, 1799, In *The Papers of Thomas Jefferson*, Volume 30: 1 January 1798 to 31 January 1799, Princeton University Press, 2003, p.538.

⁸²⁴ « Droits naturels de l'Homme » in *Encyclopédie Méthodique*.

⁸²⁵ Voir Fowler V. Harper, *Natural Law in American Constitutional Theory*, Yale Law School Legal Scholarship Repository, 1-1-1927, p.65.

*dépôt immense de la nature, de la justice et de la raison, où elle était toute faite, et de la porter, de l'élever, de la présenter au peuple. Ex nature jus, ordo et leges. Ex homine, arbitrium, regimen et coërtio.*⁸²⁶»

Or, on a compris que la rhétorique du naturalisme n'est pas sans finalité chez Lafayette - et elle rejoint à ce titre le contexte américain. On veut engendrer un système politique hors du temps, ce qui exclut toute intervention illégitime d'un élitisme seul maître à l'instant de la création, on masque ainsi la fiction originelle. Mais l'expérience américaine emprunte également un autre dessein. En effet, placer l'avènement constitutionnel américain sous le signe des Lois de la Nature divine, c'est instituer sans conteste l'unité du peuple bénéficiaire de la révélation. Un outil de taille est à ce titre laissé au Gouvernement fédéral : celui de disposer des prérogatives en termes de nationalisation. On a vu que la refondation du citoyen américain passe par une réflexion profonde portant sur la définition que l'on veut donner à la nouvelle citoyenneté. La conceptualisation juridique sera ainsi mise à contribution.

Encore une fois, la seule sagesse du grand Législateur qui vaille est bien une question de rhétorique...

L'utilisation d'un naturalisme divinisé était la seule à même de générer un corps nouveau, inaltérable parce qu'intemporel dans sa Création, et donc tout autant dans sa durée. L'ère du constitutionnalisme est donc celle de la Loi suprême de Paine. L'article VI du texte lui confère juridiquement une nature différente de toute autre norme⁸²⁷. On voit là que la Constitution ne peut s'apparenter aux lois votées par les différentes législatures du Congrès⁸²⁸. Ces dernières sont imaginées par des individus à un instant donné. Ici, le contrat lockéen est caractérisé puisque le peuple peut, à tout moment, révoquer les parlementaires tout comme changer les normes devenues illégitimes. Mais, d'une part, la Constitution s'inscrit hors du temps, sa lumière doit s'étendre perpétuellement, d'autre part, les lois qui la contrediraient seront

⁸²⁶ John Stevens, *Examen du gouvernement d'Angleterre, comparé aux constitutions des États-Unis. Où l'on réfute quelques assertions contenues dans l'ouvrage de m. Adams intitulé : « Apologie des constitutions des États-Unis d'Amérique », et dans celui de m. Delolme intitulé : « De la constitution d'Angleterre ». Par un cultivateur de New-Jersey.* Ouvrage traduit de l'anglois [F. Mazzei] et accompagné de notes [Mazzei, Du Pont, Condorcet], Londres, (et se trouve à Paris chez Froullé) s.e., 1789, Note XIX, p. 179.

⁸²⁷ « [...] *This Constitution, and the Laws of the United-States which shall be made in Pursuance thereof; and all Treaties made, or which shall be made, under he Authority of the United States, shall be supreme Law of the Land; and the Judges in every State shall be bound thereby, any thing in the Constitution or Laws of any State to the Contrary notwithstanding. The Senators and the Representatives before mentioned, and the Members of the several State Legislatures, and all executive and judicial Officers, both of the United States and several States, shall by bound by Oath or Affirmation, to support this Constitution [...]* ». Article 6 de la Constitution des États-Unis.

⁸²⁸ Marienstras, *Nous...* op. cité, p.374.

frappées d'inconstitutionnalité. Le mécanisme est en place, et l'arrêt *Marbury v. Madison*⁸²⁹ verra le juge Marshall lui donner juridiquement corps. Mais les pères fondateurs ne se sont pas arrêtés à ce qui - sacré ou non - se serait cantonné à une forme extrême de rigidité normative. Jefferson - observateur attentif de l'échec constitutionnel français, de la rigueur intangible de la monarchie puis du directoire - le rappellera fort bien⁸³⁰. Le texte suprême doit donc pouvoir être amendé, tant que la substance intrinsèque n'est pas altérée⁸³¹. C'est bien le rôle fondamental alloué à la Cour Suprême, via les Neuvième⁸³² et Dixième⁸³³ amendements de la Constitution. Le premier traite des pouvoirs non énumérés par le texte suprême, réservés au peuple ; le second, des pouvoirs non délégués au Gouvernement et ainsi réservés au peuple, par le biais des États. Bien entendu, il revint à la Cour Suprême d'en établir les portées ; et il apparaît certain que, en atténuant la sacralisation et l'intangibilité du texte de Philadelphie, elle allait, par voie de droit, le protéger⁸³⁴.

Le profond attachement au texte constitutionnel est aussi à mettre sous le signe d'un impérieux mécanisme. C'est que, a contrario, sa remise en cause aurait des conséquences irréversibles. Les acteurs chargés de faire vivre la démocratie américaine – c'est bien le miracle – répondent d'un inconscient collectif, qui entretient la sanctification des règles républicaines. Toute la subtilité réside dans le fait que les termes « État » et « Gouvernement » sont originellement tout à fait associables, lorsque l'on a vu le subterfuge employé par le second pour créer le premier. La création d'un État américain (et bien entendu de la Nation qui en est le premier élément constitutif) se trouve être liée à la Constitution, et même tout à fait dépendante. De la sorte, une modification substantielle du texte suprême, voire son extinction,

⁸²⁹ *Marbury v. Madison*, 5 U.S. 137, 1803 ; nous savons que cet arrêt constitue le premier contrôle de constitutionnalité des lois.

⁸³⁰ « *Some men look at constitutions with sanctimonious reverence, and deem them like the arc of the covenant, too sacred to be touched; who ascribe to the men of the preceding age a wisdom more than human, and suppose what they did to be beyond amendment. Let us follow no such examples, nor weakly believe that one generation is not as capable as another of taking care of itself, and of ordering its own affairs. Each generation is as independent as the one preceding, as that was of all which had gone before.* » ; Jefferson, lettre à Samuel Kercheval, 12/06/1816, Cité par Steve Coffman, *Words of the Founding Fathers: Selected Quotations of Franklin, Washington, Adams, Jefferson, Madison and Hamilton with sources*, Steve Coffman ed., 2012, p.279.

⁸³¹ Voir Julien Boudon, *Le frein et la balance, Etudes de droit constitutionnel américain*, éditions mare & martin, Collection Droit et Science politique, 2010, p.214.

⁸³² « *The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the people.* »

⁸³³ « *The powers not delegated to the United States by the Constitution, nor prohibited by it to the States, are reserved to the States respectively, or to the people.* »

⁸³⁴ Sur une vision sacralisée de la Cour Suprême américaine, voir Sanford Levinson, *The Constitution in American Civil Religion*, *The Supreme Court Review*, Vol. 1979, p.124.

entraînerait la mort pure et simple de l'État tout entier, mais aussi de la Nation américaine⁸³⁵. C'est bien là une différence fondamentale entre la nécessaire protection des normes dérivées du droit naturel, supérieures, et le fonctionnement régulier du régime américain.

2. Un texte protecteur et providentiel

Nous abordons là un mécanisme très subtil, directement dérivé de la théorie du naturalisme. Les dispositifs constitutionnels, auxquels va s'ajouter la déclaration des droits, offrent un cadre juridique aux citoyens pour qu'ils y expriment leurs désapprobations, leurs doléances et dissidences. Le régime se fonde ainsi sur une méfiance institutionnalisée du peuple envers le Gouvernement fédéral, qui est un corollaire nécessaire à l'allégeance constitutionnelle des citoyens⁸³⁶. La Révélation, prise « dans le dépôt immense de la Nature » engendre l'adoration de l'État, et certainement pas du Gouvernement, celui-ci doit au contraire être contrôlé, suspecté en permanence⁸³⁷. La Nature exige ainsi que les actes des mortels⁸³⁸ qui peuvent porter préjudice aux droits qu'elle révèle doivent être combattus et annihilés. L'intemporalité d'une Loi inaltérable résonne comme un écho à la position précaire (parce qu'intensément

⁸³⁵ On sait que les modalités de révision de la Constitution sont extrêmement rigides, puisqu'elles nécessitent l'accord des 2/3 du Congrès puis ratification par les ¾ des Etats ; si l'on ne tient pas compte des 10 premiers amendements de 1791, la Constitution n'aura été amendée que 17 fois depuis 1787.

⁸³⁶ Pour un héritage lockéen quant à cette question, voir Charles S. Desmond, *Natural Law and the American Constitution*, Fordham Law Review, Volume 22, Issue 3, 1953, p.240.

⁸³⁷ « We have staked the whole future of American civilization, not upon the power of government, far from it. We have staked the future of all our political institutions upon the capacity of mankind for self-government; upon the capacity of each and all of us to govern ourselves, to control ourselves, to sustain ourselves according to the Ten Commandments of God. » ; James Madison, cité in John W Chalfant, *America-A Call to Greatness*, Library of Congress, 2003, p.33.

⁸³⁸ Samuel Adams amorce – de manière fort intéressante – une dissociation entre la Constitution salvatrice, qui ne saurait être mise en œuvre dans sa plénitude sans la vertu des citoyens qu'elle génère. L'adoration du texte ne fait que rappeler la triste condition de « mortels » : *The sum of all is, if we would most truly enjoy [freedom as] the gift of Heaven, let us become a virtuous people, then shall we both deserve and enjoy it. While, on the other hand, if we are universally vicious and debauched in our manners, though the form of our Constitution carries the face of the most exalted freedom, we shall in reality be the most abject slaves.* ; dans la même verve : *"If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself."* In *the federeralist papers*, lettre 51 ; enfin, G. Washington, dans son discours inaugural : *"[...] my fervent supplications to that Almighty Being who rules over the Universe, who presides in the Councils of Nations, and whose providential aids can supply every human defect [...] a Government instituted by themselves for these essential purposes: and may enable every instrument employed in its administration to execute with success, the functions allotted to his charge [...] the tranquil deliberations and voluntary consent of so many distinct communities, from which the event has resulted, cannot be compared with the means by which most Governments have been established, without some return of pious gratitude along with an humble anticipation of the future blessings which the past seem to presage."*

contrôlée) des acteurs chargés de la mettre en œuvre. Les prérogatives de ces derniers sont bien ancrées dans le temps, contrairement à la portée de la Loi.

Le naturalisme doit s'élever au-dessus de l'accomplissement politique qui pourrait le pervertir, et les institutions ne deviennent qu'un outil à cette fin. D'ailleurs, cette méfiance est aisée à caractériser, dans un régime politique fédéral qui recommande une séparation des pouvoirs horizontale tout comme verticale. Paine n'avait-il pas déjà écrit : « La Loi doit être le Roi dans les pays libres ; et il ne saurait y avoir d'autres Rois. MAIS, pour éviter toute difficulté ultérieure, il faudra, à l'issue de la cérémonie, briser la couronne pour en disperser les morceaux au sein du peuple auquel ils reviennent de plein droit.⁸³⁹ » ? Ce n'est pas un hasard si, en plus de cette division, on explique la pérennité du régime par un attachement des organes politiques décisionnels aux valeurs prônées par la démocratie américaine, et donc à la Constitution. Il s'agit bien là du « miracle constitutionnel permanent⁸⁴⁰ » selon la formule de Marie-France Toinet ou du « miracle permanent de la démocratie américaine⁸⁴¹ » de Bernard Chantebout. En effet, le manquement à cette obligation de promotion et d'extension des valeurs constitutionnelles entraîne, par le jeu des institutions, une destitution immédiate⁸⁴².

La Constitution étant l'œuvre de la Providence, l'Amérique s'impose comme le lieu où la volonté divine doit s'exprimer. Le constitutionnalisme devient l'outil indispensable à cette logique : les valeurs universelles de l'homme sont révélées et défendues. La nécessité n'est pas seulement morale et philosophique, le droit l'a traduite et se l'est approprié : les lois contraires à cette volonté seront frappées d'inconstitutionnalité.

Paragraphe 2 : La religion et la fondation constitutionnelle de la nation

« [...] mais la communauté nationale n'a de réalité qu'en tant que ses membres, lui portant allégeance et lui consacrant une part de leur identité, en conçoivent les caractères spécifiques et la chargent de symboles propres à lui donner vie.⁸⁴³ »

Elise Marienstras.

⁸³⁹ Thomas Paine, op. cité.

⁸⁴⁰ Marie-France Toinet, *Le système politique des Etats-Unis*, Thémis PUF, 1987, p.86.

⁸⁴¹ Bernard Chantebout, *Droit constitutionnel*, Sirey, 2009, p.114.

⁸⁴² Sur l'importance des élections aux Etats-Unis, son profond enracinement dans la vie quotidienne et son rôle dans la projection citoyenne, voir R.V. Denenberg, *Le système politique des Etats-Unis*, Economica, 1987, pp.151 et s.

⁸⁴³ E. Marienstras, *Nous...* op. cité.

« Nous formons un seul peuple, frères, amis, concitoyens, pour célébrer en ce jour l'adoption de la nouvelle Constitution. C'est un moment grandiose et remarquable destiné à apporter le bonheur à ce monde d'Occident. [...] Ainsi, mes compatriotes, nous sommes devenus une Nation ! L'Amérique, autrefois objet de mépris et de risée pour le monde, va maintenant prendre rang parmi les nations de l'Europe.⁸⁴⁴ »

C.W. Hartley (13 ans), le 28 juillet 1788.

Nous savons qu'au cœur de la démarche des pères fondateurs figure une refondation de la notion de citoyenneté américaine. Celle-ci, créée par la Constitution, doit être protégée et rendue pérenne autour de thèmes qui entretiennent le sentiment identitaire, celui d'appartenir à une communauté nationale. La soudaineté de l'avènement constitutionnel et l'absence d'une Histoire commune à proprement parler obligent les pères fondateurs à sortir des mesures traditionnelles du Temps. Ceci n'est pas sans générer un intérêt fondamental : celui de présenter la Constitution comme empreinte de modernisme, tout en faisant référence de manière permanente aux Anciens. Ces deux éléments nourrissent dès lors le mythe américain.

A. La Constitution et le mythe des recommencements

L'acte fondateur de la République se nourrit donc continuellement de mythes, de renvois qui entretiennent un inconscient, une imagerie autour de glorieux épisodes passés. La Providence qui œuvre à la destinée de la Nation, dans cette dialectique, doit être nécessairement présentée comme détachée de toute confession. De cette manière, on peut introduire le récit de la renaissance et du recommencement.

1. Une constitution sans référence confessionnelle

La théorie du naturalisme en Amérique est indissociable de la volonté divine. Elle justifie le caractère sacré du texte constitutionnel, ce qui va devenir fondamental (terme pris dans sa polysémie : comme fondement puis comme élément moteur) en droit positif américain. Mais nous avons vu que cette Révélation est directement liée aux pères fondateurs. Or, le seul recours à la foi ne va pas de soi, lorsqu'il s'agit d'utiliser cette dernière avec comme finalité de « persuader sans convaincre » de la nécessité d'un État-Nation, et ce, d'autant plus sur un

⁸⁴⁴ Cité par Simone Guyon, Marie-josé Mousseau et Nicole Tutiaux-Guillon, In *Des nations à la Nation, Apprendre et conceptualiser*, Didactique des disciplines, INRP (édition en ligne), 1993, p.172.

territoire encore en extension et marqué d'une société pluraliste⁸⁴⁵. La Constitution est créatrice d'une identité. Seule cette dernière permet une allégeance au texte, ainsi que la légitimité de sa ratification. Il faut donc éveiller ce sentiment national, et l'on rentre là dans ce qui revêt les aspects d'un paradoxe à première vue, mais qui se résout aisément. L'aspect profondément non confessionnel de la Constitution contribue à présenter l'expérience coloniale américaine comme une quête de la liberté, face à l'anglicanisme de la vieille Angleterre. Cette sacralisation de la Constitution est donc bien un écho au caractère profondément sécularisé qu'elle produit par le droit, elle en devient signe de modernisme. Le recours à la divinité en période de guerre s'est, par la force des choses, fondé sur une évocation non confessionnelle⁸⁴⁶. Cette « main invisible » qui guide la Nation en germe ne peut prendre le visage d'une quelconque dénomination.

Ainsi, tout naturellement, il s'est agi d'une Constitution « sans Dieu ». La référence religieuse ne se trouve qu'en son article VI, et elle renvoie à une approche négative. Le texte dispose que l'accès aux fonctions politiques ne saurait être subordonné à une quelconque croyance des individus. La section III nous apprend qu'aucun test religieux n'a sa place dans l'accès à une carrière de serviteur du Gouvernement. En ce qui concerne les serments, qui demeurent, ils peuvent tout autant être religieux que totalement sécularisés. La langue anglaise distingue à cet effet le premier (*oath*) du second (*affirmation*)⁸⁴⁷.

Bien évidemment, on devine aisément que l'absence de référence textuelle à une origine (voire un héritage) du protestantisme fut l'objet de nombreuses critiques et controverses. La Loi constitutionnelle allait rapidement être perçue comme le fruit d'une conspiration qui viserait à imposer le déisme et à abattre la chrétienté. Les anti-fédéralistes auront beau jeu d'en extrapoler l'argument et d'en conclure que le texte ne doit pas être ratifié. Un délégué à la Convention de ratification de Caroline du Nord dira qu'il s'agissait là de laisser « les déistes,

⁸⁴⁵ « Pour les dirigeants révolutionnaires [...] le territoire dans lequel s'inscrit l'identité nationale doit à la fois à l'espace du foyer – de l'appartenance primaire – et celui de l'Etat-Nation. Les deux espaces interfèrent et se rejoignent. De cette conjoncture naît la condition primordiale du nationalisme. Or, la population de fermiers, d'artisans, de pasteurs de campagne, de manœuvres qui composent la majorité de la population blanche n'est pas d'emblée acquise à cette conception de l'espace. Certes, dans les couches laborieuses de la population coloniale, le lien avec la patrie d'origine s'est distendu plus tôt encore que dans les classes aisées. [...] L'allégeance à l'Etat anglais se traduit par des rapports lointains avec les représentants du roi aux colonies. » In *Nous le peuple...* op. cité.

⁸⁴⁶ On rappelle ici le souci permanent de Washington d'intégrer les populations Catholiques du Nord à rallier la cause de la Liberté.

⁸⁴⁷ *The Senators and Representatives before mentioned, and the members of the several state legislatures, and all executive and judicial officers, both of the United States and of the several states, shall be bound by oath or affirmation, to support this Constitution; but no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States.* Constitution des Etats-Unis, Article VI, Section III.

les juifs, les mahométans, les païens et même le pape lui-même » aspirer aux hautes responsabilités gouvernementales⁸⁴⁸. Un délégué du Massachusetts affirmait que sans profession de foi, « un Turc, un Juif, un Catholique romain et, pis encore, un Universaliste, pourrait un jour devenir président des États-Unis ⁸⁴⁹».

Cependant, nous avons compris que, pour les pères fondateurs, la Loi suprême est générée par une entité transcendante activiste, elle engendre la Nation mais ne lui impose pas la couleur d'une confession qui nuirait à son unité. A cette rhétorique, un autre facteur allait s'ajouter, prédominer et finalement s'imposer. L'expérience fédérale engendrait la crainte des représentants de chaque État que le Gouvernement ne s'ingère trop dans les relations entre la sphère politique et les Églises en général. La séparation des sphères spirituelles et temporelles n'était pas encore une idée traduite dans le droit dans tous les États⁸⁵⁰, et l'on connaît la mosaïque confessionnelle qui parsème le territoire américain. Pour les fédéralistes, laisser ces prérogatives à la seule souveraineté des États s'imposait naturellement comme un moyen d'emporter la ratification de la Constitution.

2. Une constitution hors du temps

Quelles seront les caractéristiques de cette Nation nouvellement formée ? Celles de mythes sempiternellement ravivés. Ernst Cassirer écrit à ce titre :

« Les nouveaux mythes ne croissent pas librement ; ce ne sont pas les fruits sauvages d'une imagination exubérante. Ce sont des objets artificiels fabriqués par d'habiles artisans. »⁸⁵¹

Le constat de Cassirer demeure extrêmement révélateur de la période révolutionnaire américaine parce qu'il renvoie à l'élitisme et à la fiction originelle. Cela dit, il doit être complété.

Nous tenons comme principe qu'une « fabrication » sortie du néant n'aurait su parachever le projet des pères fondateurs. La Constitution créatrice d'un État-Nation doit être analysée

⁸⁴⁸R. Beeman et al. ; *Beyond Confederation : Origins of the Constitution and American National Identity* ; Richard Beeman, UNC Press Books, 1987, p. 321.

⁸⁴⁹Morton Borden ; *Jews, Turks ans Infidels*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984, p.16.

⁸⁵⁰On sait que le dernier Etat à inscrire une religion établie dans sa Constitution fut le Connecticut, et ce jusqu'en 1833.

⁸⁵¹Ernst Cassirer, *The myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p.288. Traduction de Marienstrass, in *Nous...*op. cité, p.421.

comme empruntant le mythe des recommencements⁸⁵². C'est bien là que la foi est mise à contribution, tout comme la rhétorique religieuse cultivée lors de la révolution.

L'idée n'est justement pas nouvelle, elle puise dans l'allégorie de la découverte du Nouveau Continent. L'acte fondateur est l'aboutissement et la matérialisation de ce qui a dès l'origine été considéré comme une nouvelle puissance dont la Lumière allait s'étendre sur le monde entier. Il s'agit d'une renaissance, celle d'un être à la destinée exemplaire. La Transcendance est ici vectrice de la force que cet être doit tirer pour accomplir une telle mission providentielle.

Évidemment, les événements qui parsèment la révolution américaine sont légion, qui doivent être remémorés et célébrés par le peuple. Ils participent à la mémoire commune d'une liberté arrachée à la mère-patrie : la Déclaration d'Indépendance, les articles de la Confédération, la guerre de sept ans et les grandes batailles militaires, le traité de Paris. Mais seul l'acte fondateur permet le miracle de la création : il provoque l'instantanéité ; celle de la mise au monde, et tous les épisodes de la destinée américaine s'y voient confondus. Dès sa genèse, la République est dotée de sa propre généalogie⁸⁵³. Non contente d'institutionnaliser ce nouvel être exemplaire, la Constitution rend par là-même l'aventure de décolonisation hors du temps, en mystifiant dans l'imaginaire collectif l'accomplissement de sa destinée. Seul l'acte fondateur permet la destruction du passé, sans laquelle il n'aurait pas de sens. Sortant juridiquement du néant, il reconstruit son antériorité en s'imposant comme inéluctable : il fait de l'Histoire son propre récit. L'élitiste projet de quelques-uns allait être présenté comme l'accomplissement déterministe d'une matrice que Dieu aurait dessinée pour tous et dont il pose la touche ultime : celle de l'émergence et de la révélation au monde.

On présente parfois la Constitution comme le statut juridique d'un État. En notre cas, il s'agit-terme qui renvoie à l'inconscient- d'un « Livre des fondations ⁸⁵⁴ » d'un État-Nation.

Subtil procédé : le modernisme et l'universalité qui révèlent un tel projet se fondent justement sur de vieux mythes antiques⁸⁵⁵. Les pères fondateurs accompliraient l'ultime étape d'une ère cyclique de recommencements. L'acte fondateur, par essence légendaire, y demeure

⁸⁵² Voir Rush Welter, *The History of Ideas in America: An Essay in Redefinition*, The Journal of American History, Vol. 51, No. 4 (Mar., 1965), p. 602.

⁸⁵³ Bertinde Laniel, *Le mot "démocratie" et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856...* op. cité, p.158 et s.

⁸⁵⁴ La formule est empruntée à E. Marienstras, In *Nous...* op. cité ; p 422.

⁸⁵⁵ Voir Alain Gouhier, *La relation au temps dans les mythes, les gnoses, les prophéties : risques et enjeux de l'Utopie*, In *Politique et Religion*, sous la direction de George Labica et Jean Robelin, L'Harmattan, 1994, p.13.

omniprésent : le fratricide sacrifice de Rémus pour la Création de Rome⁸⁵⁶, et, thème récurrent, la Révélation sur le mont Sinaï et le grand destin du peuple d'Israël. Le premier – nous l'avons vu – est d'autant plus utilisé que la seule vertu des citoyens est légitimée, et donc présentée comme remplissant la mission providentielle. La République sera vue comme un recommencement du modèle antique ou ne sera pas. Le second révèle la parole divine, qui dicte la marche à suivre d'un peuple élu. Là encore, la Transcendance préside à la destinée.

B. Le mythe modernisé, le peuple d'Israël et le peuple américain

« La seule forme de gouvernement expressément instituée par la Providence fut celle des Hébreux. C'était une République confédérée avec Jéhovah à sa tête. Quand nos ancêtres cherchaient un refuge loin de l'oppression, Il a tracé pour eux un chemin dans la mer et leur a dressé une table dans le désert. [...] La nouvelle Jérusalem est libre, et cela de manière plus élevée que l'église d'ici bas.⁸⁵⁷ »

James Dana, Sermon.

Les pères fondateurs, devant officialiser la création d'une Nation nouvelle, se trouvaient face à la nécessité de surmonter la simple rupture belliqueuse avec l'histoire de l'Europe. L'unité puis la destinée du peuple américain ne devaient pas se borner à un détachement de l'Angleterre par un quelconque traité de paix. La citoyenneté ne pouvait se définir comme la simple résultante d'un effort guerrier vécu et partagé. La Constitution, acte engendrant la Nation tout entière, devait s'inscrire dans un ordre hors du temps et, pour ce faire, fondre son Histoire dans un récit providentiel. Les délégués à la Convention, ayant pris soin d'employer un discours permanent associant Révélation divine et avènement du texte constitutionnel, s'en remettent à la foi pour créer des mythes fondateurs. Parmi ceux-ci, le recours au peuple hébreu est une constante⁸⁵⁸.

⁸⁵⁶ A ce sujet, voir Philippe Forget, *Du citoyen et des religions, Liberté, souveraineté et laïcité*, Berg International Editeurs, 2013, pp.61 et s.

⁸⁵⁷ Cité par Allen C. Guelzo, In *From Calvinist Metaphysics to Republican Theory: Jonathan Edwards and James Dana on Freedom of the will*, Journal of the History of Ideas, Vol. 56, No. 3, 1995, University of Pennsylvania Press, pp. 399-418.

⁸⁵⁸ La référence se situe aussi parfois sur le plan guerrier, ainsi J. Adams rappelle le sort des armées de Pharaon après l'exode du peuple juif, la Providence combat auprès des défenseurs de la liberté : « [...] *The Lord will not cast off his people, neither will He forsake his inheritance. Great events are most certainly in the womb of futurity ; and, if the present chastisements which we experience have a proper influence upon our conduct, the event will certainly be in our favor. The distresses of the inhabitants of Boston are beyond the power of language to describe ; there are but very few who are permitted to come out in a day ; they delay giving passes, make them wait from hour to hour, and their counsels are not two hours together alike.*

1. Un peuple élu

Le thème d'une nouvelle Jérusalem est emprunté dans un contexte bien particulier. Le nouvel État-Nation, fort de son acte créateur, doit se donner une justification aux yeux du monde entier. Il s'agit d'un mécanisme classique pour un État nouvellement indépendant. Mais, ce faisant, le regard porté à l'extérieur est aussi un moyen de chercher une justification à une Nation qui, elle-même, cherche ses propres éléments constitutifs. L'élection divine est au centre de cette démarche, relayée en grande partie par les pasteurs congrégationalistes⁸⁵⁹. L'héritage puritain y est repris, car profondément inscrit dans le tissu social. Néanmoins, il est significativement modifié, car l'élection divine coïncide désormais avec l'avènement d'un texte fondateur. Or celui-ci consacre la séparation des Églises et de l'État. L'élection de Dieu s'est muée en miracle de l'avènement en Amérique du républicanisme.

Voici donc la profonde signification de cette idée d'élection divine et de peuple élu : le choix. Celui-ci induit le particularisme et des valeurs uniques, pour la première fois universelles. C'est bien ce qui distingue la Nation américaine de la décadente et vieille Europe. L'un de ces pasteurs, Abiel Abbot, dans un sermon le jour de Thanksgiving, déclarera : “ *It has been often remarked that the people of the United States come nearer to a parallel with Ancient Israel, than any other nation upon the globe.*”⁸⁶⁰ ». Ezra Stiles, président de l'université de Yale, parlera de « l'Israël américain de dieu »⁸⁶¹. La référence n'est pas sans intérêt. Le recours aux Hébreux renvoie à un Gouvernement, créé par les mortels, par essence imparfait, là où seule la loi divine, bonne par essence et révélée par Moïse doit engendrer le système politique tout entier⁸⁶². On retrouve ici le dualisme dérivé du droit naturel. L'existence d'un ordre

One day, they shall come out with their effects ; the next day, merchandise is not effects. One day, their household furniture is to come out ; the next, only wearing apparel ; the next, Pharaoh's heart is hardened, and he refuseth to hearken to them, and will not let the people go. May their deliverance be wrought out for them, as it was for the children of Israel. I do not mean by miracles, but by the interposition of Heaven in their favor. ; J. Adams, lettre a ABIGAIL ADAMS ; Braintree, 24 Mai, 1775. In Abigail Adams, The letters of John and Abigail Adams, Penguin Book (version numérique), 2004, p.33.

⁸⁵⁹ Sur la notion d'élection, voir Anatol Lieven, *Le nouveau nationalisme américain*, Jean-Claude Lattès, 2005, pp.95 et s.

⁸⁶⁰ Abiel Abbot, *Traits of Resemblance in the People of the United States of America to Ancient Israel*, Haverhill, MA: Moore & Stebbins, 1799.

⁸⁶¹ “*I shall enlarge no further upon the primary sense and Eternal accomplishment of this and numerous other prophecies respecting both Jews and Gentiles, in the latter day glory of the church. For I have assumed the text, only as introductory to a discourse upon the political welfare of God's American Israel; and as allusively prophetic of the future prosperity and splendor of the United States.*” Cité par Conrad Cherry, In *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, The University of North Carolina Press, 1998, p.83.

⁸⁶² Voir Anatol Lieven, *America Right Or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*, New Edition, OUN, 2012, p.194.

institutionnel qui échappe à ce mécanisme est présenté comme illégitime au regard de la loi divine⁸⁶³. Dans les débats qui accompagnent la question de la meilleure forme de Gouvernement, les références bibliques sont omniprésentes, rappelant le rôle joué par la Providence et la singularité de l'expérience américaine et de son peuple élu. Andrew Lee, l'un des plus grands prêcheurs de l'époque post-conventionnelle, rappelle que le rôle de la Providence est justement de choisir ses enfants⁸⁶⁴ (*"some have greatly the advantage over others; and in providence because its distributions are unequal"*⁸⁶⁵). Le choix emporte bien entendu la caractérisation et l'unité de l'entité désignée, et ce, d'autant plus qu'il se fait envers de tierces populations. Abiel Abbot avait été jusqu'à établir un parallèle entre la peste qui avait décimé les Indiens de Plymouth, permettant aux colons de s'implanter sur la terre sans entraves, et les dix plaies d'Égypte de l'Ancien Testament⁸⁶⁶. Mais l'on doit répondre à l'appel, sous peine des pires châtements promis aux égarés. A travers ces références, la colère de Dieu face au peuple hébreu qui l'a, pour un temps, abandonné, est également employée avec force⁸⁶⁷.

Ainsi la Constitution, ce nouveau pacte avec Dieu, crée la nouvelle Jérusalem.

⁸⁶³Ce sermon d'Andrew Lee, *The Sins of Communities*, va dans ce sens : *"When sundry of the princes of Israel rebelled against God in the wilderness, and attempted a subversion of the government which God had instituted for his people, they did not perish alone, but their families perished with them, though no intimations are given that they were all partakers in their sin—yea, though it is more than intimated that some of them were not capable of partaking in it—They came out and stood in the doors of their tents, and their wives, and their sons, and their little ones."And as soon as Moses had warned the congregation, and foretold the manner of their death, the ground clave asunder that was under them, and the earth opened her mouth and swallowed them up, and their houses."* In Andrew Lee, *The Sins of Communities, Sermons on Various Important Subjects: Written Partly on Sundry of the More Difficult Passages In the Sacred Volume*, Isaiah Thomas, Worcester, 1803, p.388.

⁸⁶⁴*"With equal reason might the hand of God in creation be denied, because different grades are found among creatures, and some have greatly the advantage over others; and in providence because its distributions are unequal. That these inequalities are observable, and that they are the work of God, will be acknowledged by all who believe the being of a God, and his providential government. If any are disposed to call these in question, we turn from them. To reason with them would be in vain. That which may be known of God is manifest in them; for God hath shewed it unto them. For the invisible things of him, from the creation of the world, are clearly seen, being understood by the things that are made, even his eternal power and Godhead; so that they are without excuse."* Andrew Lee, *The Wisdom of God in the means used to propagate the Gospel*, Ibid.p.30.

⁸⁶⁵ Ibid.

⁸⁶⁶ Abiel Abbot, *Traits of Resemblance...*op. cité.

⁸⁶⁷*"Hence the divine declaration by the prophet: 'At what instant I shall speak concerning a nation, and concerning a kingdom, to pluck up, and to pull down, and to destroy; if that nation against whom I have pronounced, turn from their evil, I will repent of the evil that I thought to do unto them. And at what instant I shall speak concerning a nation, and concerning a kingdom, to build and to plant it; if it do evil in my fight, that it obey not my voice, then I will repent of the good wherewith I said, I would benefit them.'" Andrew Lee, The Sins of Communities...op. cité.*

2. Une destinée tracée

La naissance de la Nation et le parallèle avec la destinée du peuple juif voient aussi la revivification d'une vieille parabole : celle de la mer Rouge. L'épisode modernisé s'illustre dans la traversée de l'Océan par les premiers *pilgrim fathers*. Ceux-ci, dans un récit présenté comme homérique⁸⁶⁸, échappent au péril de leur vie au fil de l'Histoire européenne⁸⁶⁹. L'exil n'est pas seulement géographique, il est une évasion aux mesures du Temps⁸⁷⁰. La transposition métaphorique de la Mer Rouge vers l'Atlantique établit un lien direct entre les pèlerins et le peuple d'Israël fuyant les terres égyptiennes⁸⁷¹. Or, pour les prêcheurs et pamphlétaires, il s'agit d'une double symbolique. D'une part, l'intervention divine qui déchaîne les flots contre les soldats de Pharaon entraîne la rupture irrémédiable entre le peuple en fuite et ses oppresseurs⁸⁷². D'autre part, le rôle joué par la Providence, qui libère de la sorte le peuple qu'elle a désigné. N'en est-il pas de meilleure illustration que ce projet de Grand Sceau des États-Unis, par Benjamin Franklin, montrant Moïse brandissant son bâton et ouvrant ainsi un passage dans la Mer Rouge ? Le Sceau était ainsi titré sur la partie supérieure : *“Rebellion to tyrants is obedience to God”*. Thomas Jefferson, quant à lui, voulait

⁸⁶⁸La symbolique de la traversée est centrale dans l'œuvre *Moby Dick*, figure de proue du romantisme américain. Le parallèle avec notre domaine, lui, n'est pas seulement empreint de romantisme.... Dans le récit, Ismaël (fils d'Abraham et de sa servante Agar dans la Bible) sera repoussé par tous les peuples qu'il croise. Parmi les ennemis qui sont autant d'obstacles à ses récits initiatiques, Achab (roi d'Israël, qualifié d'« impie » par la Bible) est le capitaine peu recommandable du navire, qui s'avérera être un véritable tyran. Ismaël, qui est seul à réaliser, bien tard, le « Mal » qui entoure l'équipage, en sera le seul survivant après une ultime attaque de la baleine.

⁸⁶⁹Voir Terry Coleman, *Passage to America, A History of Emmigrants from Great Britain and Ireland to America in the mid-nineteenth century*, Hutchinson of London, 1972, p.46.

⁸⁷⁰Ceci entraîne parfois la doctrine à voir dans l'Amérique une Nation « sans pères », voir Pascal Gauchon, *Page blanche et table rase*, In *L'exception américaine*, PUF, 2004, p.10. Gauchon cite la célèbre phrase de John Barth : « Tout Américain est un orphelin ».

⁸⁷¹Voir Winthrop S. Hudson, *Religion in America, An historical account of the development of American religious life*, Charles Scribner's sons, New-York, p.112.

⁸⁷²Jefferson dans son premier discours inaugural cultivera cette séparation salvatrice : « *Let us, then, with courage and confidence pursue our own Federal and Republican principles, our attachment to union and representative government. Kindly separated by nature and a wide ocean from the exterminating havoc of one quarter of the globe; too high-minded to endure the degradations of the others; possessing a chosen country, with room enough for our descendants to the thousandth and thousandth generation [...]* » ; dans une verve plus poétique, à citer les quelques vers de Jeremy Belknap, un ecclésiastique historien qui écrira l'année de sa mort (1798) :

Ocean, roule et gonfle tes vagues,
 Deploie tes vastes flots atlantiques,
 Cache aux Européens
 Ces terres occidentales
 Qui bordent ton royaume

y représenter les deux traversées légendaires, celle de la Mer par les Saxons et du Désert par les Hébreux.

L'acte fondateur s'inscrit dans ce recommencement de l'Histoire, après ce long épisode (migration en Égypte / présence sur le vieux continent) considéré comme une anomalie. Il aura fallu ces intermèdes – souvent souillés de taches de sang – pour que l'Histoire se remette en bonne marche, selon les plans de Dieu. Dans ce processus, la Révélation d'une Nation indépendante est bien évidemment une étape qui détermine la destinée manifeste. James Dana ne s'y trompe pas : « *Nous ne cherchions rien d'autre qu'une entente constitutionnelle avec la Grande-Bretagne. Mais Lui, dont le conseil est merveilleux, a dit qu'il n'était pas besoin de franchir la mer pour trouver la loi. L'Être Suprême a séparé les fils d'Adam, partagé leur héritage entre les nations, et fixé les limites de leurs habitations. Sa Providence nous a appelé progressivement à prendre place parmi les nations indépendantes.* »⁸⁷³

La grande Marche vers la liberté est ainsi un leitmotiv, qui entretient le mythe. John Adams écrit à sa femme qu'il faut faire preuve de pédagogie envers les pasteurs⁸⁷⁴, que ceux-ci doivent, dans les sermons qu'ils prêchent, établir un parallèle direct entre les épreuves d'Israël et les larmes versées sur le continent américain⁸⁷⁵. Jefferson, dans son deuxième discours inaugural, fera appel à la Providence, qui a conduit en son temps « *nos ancêtres, comme Il l'a fait pour l'antique Israël, de leurs terres natales vers ce pays qui regorge de tout ce qui est nécessaire et utile à l'existence* »⁸⁷⁶. Enos Hitchcock va jusqu'à présenter l'analogie entre la destinée américaine et le peuple d'Israël comme répondant à une parfaite rationalité :

⁸⁷³ Cité par Liliane Crété, In *Révolution américaine et éthique protestante*, Autres Temps. Les cahiers du christianisme, Volume 22, Numéro 22, 1989, p.22.

⁸⁷⁴ « *Have only time to send by this opportunity a token of remembrance. The fast was observed here with a decorum and solemnity never before seen on a Sabbath. The clergy of all denominations here preached upon politics and war in a manner that I never heard in New England. They are a flame of fire. It is astonishing to me that the people are so cool here. Such sermons in our country would have a much greater effect.* » In *The letters of John Adams*...op. cité, p.53.

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ « [...] *I shall now enter on the duties to which my fellow citizens have again called me, and shall proceed in the spirit of those principles which they have approved. I fear not that any motives of interest may lead me astray; I am sensible of no passion which could seduce me knowingly from the path of justice; but the weakness of human nature, and the limits of my own understanding, will produce errors of judgment sometimes injurious to your interests. I shall need, therefore, all the indulgence I have heretofore experienced -- the want of it will certainly not lessen with increasing years. I shall need, too, the favor of that Being in whose hands we are, who led our forefathers, as Israel of old, from their native land, and planted them in a country flowing with all the necessities and comforts of life; who has covered our infancy with his providence, and our riper years with his wisdom and power; and to whose goodness I ask you to join with me in supplications, that he will so enlighten the minds of your servants, guide their councils, and prosper their measures, that whatsoever they do, shall result in your good, and shall secure to*

« *Quiconque prête attention aux nombreux points de similarité qui existent entre leur histoire et la nôtre ne trouvera pas excessif ou artificiel d'appliquer ce passage [de l'histoire biblique] à cette nation chrétienne et à cette révolution dont nous reconnaissons aujourd'hui la grandeur.*⁸⁷⁷ »

Enfin, comment ne pas voir la Constitution américaine comme un second Décalogue ? Il va de soi que les pères fondateurs, tels Moïse ou Josué, appartiennent d'autant plus au mythe, qu'ils sont présentés comme des intermédiaires entre la parole divine et les peuples qu'ils mènent au chemin tracé. La Loi naturelle forge l'unité du peuple auquel elle est destinée, elle pérennise les institutions politiques qu'elle proclame, quelle que soit la valeur temporelle, puisque celle-ci est, par essence, affaire des mortels. L'idée n'est pas neuve, Rousseau n'écrivait-il pas déjà :

« *Un spectacle étonnant et vraiment unique est de voir un peuple expatrié n'ayant plus ni lieu ni terre depuis près de deux mille ans, un peuple altéré, chargé, mêlé d'étrangers, [...] un peuple asservi, persécuté, méprisé de toutes les nations, conserver pourtant toutes ses coutumes, ses loix, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en paroissent rompus. Les juifs nous donnent cet étonnant spectacle, les loix de Solon, de Numa, de Lycurgue sont mortes, celles de Moyse bien plus antiques vivent toujours*⁸⁷⁸. »

Nous ne pouvons affirmer que Samuel Langdon ait lu Rousseau, mais il n'en partage pas moins une admiration pour les règles politiques instituées par les Hébreux. S'adressant aux

you the peace, friendship, and approbation of all nations.” Thomas Jefferson, deuxième discours inaugural, 4 mars 1805. Site des archives.

⁸⁷⁷Enos Hitchcock, *A discourse*, 1786, cité par Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*...op. cité, p.77 ; ou encore cet extrait de lettre de John Adams à sa femme : “[...] *The race is not to the swift, nor the battle to the strong ; but the God of Israel is He that giveth strength and power unto his people. Trust in him at all times, ye people, pour out your hearts before him ; God is a refuge for us.*” ; lettre à Abigail Adams, 18 Juin 1775 ; enfin, du même auteur : “*I have this morning heard Mr. Duffield, upon the signs of the times. He ran a parallel between the case of Israel and that of America ; and between the conduct of Pharaoh and that of George. Jealousy that the Israelites would throw off the government of Egypt made him issue his edict that the midwives should cast the children into the river, and the other edict, that the men should make a large revenue of bricks without straw. He concluded, that the course of events indicated strongly the design of Providence that we should be separated from Great Britain, etc. Is it not a saying of Moses, "Who am I, that I should go in and out before this great people" ? When I consider the few events which are passed, and those greater which are rapidly advancing, and that I may have been instrumental in touching some springs and turning some small wheels, which have had and will have such effects, I feel an awe upon my mind which is not easily described. Great Britain has at last driven America to the last step, a complete separation from her; a total, absolute independence.*” ; lettre du 17 Mai 1776, même destinataire.

⁸⁷⁸Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques, Des juifs*, Oeuvres complètes, édition La Pléiade, Vol. III, pp. 498-500.

fidèles à Watertown, près de Boston, il cultive l'improbable mimétisme avec un peuple antique :

“Every nation, when possible and when it wants, has the right to establish any form of government that seems proper to conduct the common good. Cicile policy of Israel is undoubtedly an excellent model in general, if we take into account some peculiarities; modern states can copy at least some laws.”⁸⁷⁹

⁸⁷⁹ Samuel Langdon, *Government corrupted by vice*, 1775, In Ellis Sandoz, *Political Sermons of the American Founding Era: 1730–1805*, Liberty Fund Indianapolis, 1998.

Conclusion du chapitre

L'intervention d'une « autorité d'un autre ordre » lors de la procédure constituante n'aura pas été sans finalité. Elle aura réussi à légitimer l'entreprise des fondateurs. C'est que l'acte créateur, en plus de concevoir juridiquement la nouvelle entité fédérale, engendre la Nation toute entière. Ainsi le subterfuge illusoire présentant l'unité de cette Nation doit-il être préservé avant toute chose. Les pères fondateurs, dans leur démarche, auront joué d'artifices. Peu importe que le texte suprême ne soit effectif qu'après la ratification de neuf États, au lieu de l'unanimité que la Confédération prévoyait initialement. Peu importe que la poursuite du Bien commun, dessiné par une élite, génère et justifie la nouvelle citoyenneté des habitants des territoires américains. Il n'aura suffi à cet égard que de présenter l'avènement de l'aventure fédérale comme inéluctable parce qu'écrit dans les lois divines. Le recours à la notion de nouvelle Jérusalem et la théorie du second Contrat entrent bien entendu dans ce mécanisme. Désormais, tout individu doit désormais se retrouver dans cette abstraction miraculeuse tenant en trois mots : « *We the people* », du préambule de la Constitution. Mais cette approche très élitiste de la construction nationale et étatique n'est pas sans conséquences. Du point de vue des idées et théories politiques, les anti-fédéralistes sont balayés, parce qu'ils ne sauraient être compatibles avec les mythes qui vont tendre à emporter l'unité de cette Nation et donc sa nécessaire préservation. D'un point de vue des hommes, les noirs, Indiens et esclaves en seront tout simplement exclus. Voilà peut-être le danger, celui de vouloir remplacer la perception rationnelle par la foi en la transcendance, l'assentiment identitaire par une propagande généralisée, la vertu du peuple par une dose de tromperie d'une élite.

Conclusion de la Première Partie

Il existe un véritable paradoxe lorsqu'on examine la place de la religion dans la construction politique américaine. Exclu par les textes et par les lectures, politique et jurisprudentielle, qui en sont faites, un esprit de religion est pourtant présent de manière significative, dans une perspective constitutionnelle. Ce dernier se traduit par la manifestation publique d'une sacralité, dont nous avons esquissé le caractère. Reste que cette manifestation n'est perceptible que sur le plan politique, historique et sociologique. Son absence manifeste de traduction dans le droit marque ainsi la survivance d'un paradigme juridique inachevé, directement due à une approche définitionnelle du Premier amendement partielle. La recherche des « intentions originelles » des pères fondateurs par les juges n'aident pas à combler ces incertitudes dans l'interprétation de la Constitution. Une étude du rôle joué par le providentialisme en période des fondations permet toutefois de caractériser l'action du Législateur. Celle-ci traduit l'usage très rhétorique du discours religieux en période révolutionnaire, les fondements d'une perception nationale singularisée, le caractère présumé sacré du texte constitutionnel. Cette présence d'un providentialisme conduit à s'interroger sur une autre lecture possible qui rendrait compte de manière pertinente des différents aspects américains de la question religieuse.

Deuxième Partie :

**La contradiction dépassée,
l'exceptionnalisme
religieux comme
explication**

Nous avons vu le caractère paradoxal de l'exceptionnalisme américain, lorsqu'il était étudié dans son caractère religieux. Celui-ci, en effet, laissait perdurer un esprit de religion qui subsistait à l'ère républicaine, mais qui se heurtait à l'approche définitivement sécularisée de la Constitution fédérale. Malgré la lettre du texte suprême, la référence systématique par les fondateurs à une lecture providentialiste de l'Histoire américaine a mené à la résurgence permanente d'un théisme, qui structure le discours politique. De suite, l'on pourrait y voir la manifestation d'une forme de sacralité dans l'espace public américain. Or, ceci nous paraît répondre à une approche par bien des aspects trop incomplète. En effet, cette sacralité est dotée de ses propres dogmes et de son propre chemin de foi, qui dépasse la simple notion de religiosité. Nous cherchons donc à démontrer que l'exceptionnalisme américain s'incarne dans une religion spécifique à la Nation américaine. Nous avons compris que cette religion se dénote de par son indispensable présence, qui fait écho à son absence manifeste de reconnaissance par les instruments du droit. Cela dit, c'est bien l'Histoire qui nous éclaire sur son existence. Ainsi, la détermination des « intentions originelles » des pères fondateurs doit s'articuler autour de la naissance d'une « religion civile » en période révolutionnaire. On voit dans celle-ci la capacité du Législateur à instituer un culte de la République sans imposer de religion « établie » par les voies du droit, à ramener les institutions dans un rapport à la Transcendance sans établir de théocratie, enfin, à sacraliser la citoyenneté tout en garantissant

une liberté de culte individuelle. Cet effort de conceptualisation nous permet de réinscrire la religion civile dans une recherche des « intentions originelles » des fondateurs (Titre 1). Cette dernière doit être utilisée dans le cadre constitutionnel. En effet, elle devient un critère de complétude de la clause de non-établissement, en s'imposant comme un corollaire indispensable au Premier amendement. Sa dynamique synthétique permet de sauvegarder un esprit de religion inhérent à la conception nationale américaine, sans jamais dénaturer l'esprit de liberté que l'article Premier du *Bill of Rights* a su élever au rang de dogme. La religion civile doit, ainsi, être vue comme reconstruisant un modèle jurisprudentiel, qui vient préciser la lecture traditionnelle du Premier amendement (Titre 2).

Titre 1 :

**Une religion civile, manifestation
de l'exceptionnalisme américain**

Le concept originel de « religion civile », rappelons-le, provient des écrits de Jean-Jacques Rousseau, à travers un chapitre éponyme de son *contrat social*⁸⁸⁰. Pour autant, ce sont les années 1960 qui doivent d'abord nous intéresser. En effet, c'est à cette période qu'une école américaine de sociologie politique redécouvre le concept de religion civile. Le contexte s'y prête : face à une évolution subite des mœurs et une certaine cristallisation des clivages sociaux, culturels et raciaux, la société américaine peut se voir fragmentée. Ce n'est donc pas un hasard si cette période coïncide avec un certain nombre d'études qui portent sur l'existence d'un modèle américain, exclusif et singulier. Etudiant la sphère publique américaine, la doctrine constate une manifestation quotidienne du sacré. Or, plus qu'un simple héritage de l'Histoire, cette manifestation serait un moyen de rappeler les facteurs d'appartenance commune, qui forgent l'être américain, au-delà des discours politiques traditionnels. Un article d'un professeur de l'université de Berkeley, Robert Nelly Bellah⁸⁸¹, va rapidement s'imposer comme une œuvre doctrinale majeure, et engendrer nombre d'études portant sur la notion complexe de religion civile. Le travail de Bellah et de ses héritiers demeure essentiel, et doit être étudié afin d'en extraire les instruments conceptuels nécessaires à la compréhension du concept (Chapitre 1). Pour autant, nous pensons que l'école de Bellah ne

⁸⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, Livre II, Chap. VII, *De la religion civile*.

⁸⁸¹ Robert N. Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus, 96, 1967, pp.1-18.

peut être suffisante, dans son approche. En effet, la démarche ne conduit alors pas tant à redécouvrir l'idée originelle de religion civile, qu'à vouloir édifier un corpus cohérent autour de rites, pratiques et symboles religieux sur la scène politique. Bellah procède d'une méthode inductive : à partir d'une religiosité présente dans la vie politique, il en reconstruit une représentation intellectuelle. On peut dès lors se demander si le recours à Rousseau ne revient pas simplement à introduire la référence d'un concept ; et ce, sans forcément s'inscrire dans une pensée de philosophie politique propre au Genevois. Or, la question n'est pas exclusivement doctrinale. C'est que la méthode d'observation ne nous rapproche qu'indirectement de la vision d'une religion civile vue comme un théisme né de l'intervention initiale du Législateur, c'est-à-dire l'action des fondateurs. Pourtant, notre souci d'éclairer le sens et la portée de la clause de non-établissement doit nous conduire à voir l'existence d'une religion civile comme indissociable des « intentions originelles » des pères de la Nation. Il s'agit là d'une rigueur de méthode, en ce qu'elle demeure conforme au travail d'interprétation adopté traditionnellement par les juges. Cet effort nous conduit à rendre à la religion civile son acception rousseauiste (Chapitre 2).

Nous pourrions dès lors comprendre en quoi la clause de non-établissement ne saurait annihiler la religion civile, mais contribue au contraire à l'établir et à la perpétuer. Nous verrons que la religion civile – loin de s'ériger en obstacle à la clause – en est au contraire un complément naturel et doit à ce titre être reconnue par les juges et intégrée aux décisions.

Chapitre 1

Une approche conceptuelle de la religion civile américaine

La notion de religion civile s'érigerait donc en théisme inséparable de la marche de l'Etat. Elle consisterait à modeler la projection civique en exaltant certaines valeurs religieuses. Le lien entre les individus et leurs institutions politiques s'en verrait sacralisé, tout comme l'amour pour la patrie ne pourrait totalement s'exonérer de la foi. Un corps de croyances partagées par les Américains formerait ainsi la base du credo républicain⁸⁸². Celui-ci se verrait cultivé par un ensemble de pratiques politiques codifiées, cultivant une confusion entre profession de foi et participation à la vie de la cité. La religion civile serait donc avant tout activiste, elle s'imposerait en facteur de cohésion. Le professeur Jean-Paul Willaime nous offre ici quelques éléments de réflexion : « *Parce que les sociétés sont des constructions historiques forcément précaires et révisables, elles éprouvent le besoin de référer leur existence à un imaginaire qui leur permet de mettre en scène leur fondation et de faire mémoire de leur histoire par des symboles et des rites*⁸⁸³ ». En ce sens, la religion civile

⁸⁸² Ronald C. Wimberley, Donald A. Clelland, Thomas C. Hood and C. M. Lipsey, *The Civil Religious Dimension: Is It There?*, Social Forces, Oxford University Press, Vol. 54, No. 4 (Jun., 1976), pp. 893.

⁸⁸³ Jean-Paul Willaime, *Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine*, Archives de sciences sociales de religions, 146, 2009, p.208.

n'existerait que par le biais des symbolisations et traditionalisations qu'elle opère. Selon la compréhension de Durkheim, « *la société produit la croyance en elle-même et la ritualisation de cette croyance*⁸⁸⁴ ». Ce sont bien ces deux dynamiques distinctes qui formeraient la base conceptuelle de la religion civile⁸⁸⁵. Or, il est à voir qu'un certain courant doctrinal de sociologie politique américaine met en exergue la simple ritualisation, pour introduire, par suite, la croyance, *ad rem*. Cette école conduit à la transposition d'un théisme politique comme une simple manifestation du sacré dans la vie publique. Dans cette logique, la religion civile serait donc avant tout une pratique. C'est autour de celle-ci que Robert Nelly Bellah amorce une approche de la notion à travers un article publié en 1967. Celui-ci doit dès lors être étudié, afin de reconstruire les concepts (Section 1). Tout en gardant une rhétorique semblable au sociologue américain, nous pourrions voir dans la vie politique des Etats-Unis une manifestation quotidienne de la religion civile. Pour autant, cette approche ne saurait suffire. Au-delà de la simple pratique, nous voulons revenir à la genèse de la croyance. Nous voyons dans l'héritage historique cet instrument de mémoire collective qui suscite la mise en oeuvre de la religion civile américaine. Nous mettrons en évidence que seule une acception rousseauiste réinscrit le théisme politique comme oeuvre du Législateur, c'est-à-dire comme un élément de la création étatique et nationale. De la sorte, nous rattacherons la religion civile aux « intentions originelles » des pères de la République (Section 2).

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ Sur un lien direct chez Durkheim entre autorité morale et caractère sacré de l'entité invoquée, voir Coenen-Huther Jacques, *Les Formes Élémentaires Et La Sociologie Contemporaine*...op. cité, p.513.

Section 1 : Les caractéristiques de la religion civile

Nous ne pouvons extirper la notion - encore moins esquisser une définition - de religion civile sans nous pencher sur les propos de Robert Nelly Bellah. Celui-ci revisite en effet le lien de sacralité qui existerait entre la cité politique américaine et ses citoyens. Pour ce faire, l'auteur emprunte un concept rousseauiste – philosophe pourtant secondaire dans l'histoire des idées politiques américaines. Le constat est d'autant plus remarquable que Bellah n'hésite pas à jouer avec les contextes historiques en les englobant largement dans un même mouvement conceptuel. En effet, le discours du professeur se fonde sur une étude presque exégétique des interventions politiques des Présidents des Etats-Unis. A partir de ces dernières, l'auteur tente d'expliquer le recours à la Transcendance et le rappel systématique à la foi. Il s'agit là d'une première approche riche en enseignements (Paragraphe 1). Ainsi, nous pourrions entrevoir la fonction instrumentale première de la religion civile américaine, c'est-à-dire conserver le logos politique comme manifestation d'un théisme sans jamais établir de religion officielle à travers le droit (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Le concept initial

La difficulté première d'une étude de cette théologie nationale dans le contexte américain renvoie bien entendu à l'approche définitionnelle. Depuis la parution de l'article de Robert N. Bellah la question d'une religion civile américaine fut saisie par toute une école de sociologie politique. Or on sait que le concept demeure par essence mouvant et se réfère au développement d'un inconscient collectif, ce qui ne facilite pas une lecture unifiée et harmonieuse du phénomène. Il paraît alors à-propos de revenir sur les écrits de Bellah, et notamment son article de 1967, *Civil Religion in America*.

A. Un exemple, les discours de Kennedy

Comme nous l'avons relevé, l'approche du Professeur de Berkeley relève de l'observation. L'auteur se propose de révéler l'existence d'une forme particulière de religion à travers les actes tirés de la scène politique américaine. Bellah tient, de la sorte, à ancrer son article dans une perspective de l'époque. C'est pourquoi le discours d'investiture de John Fitzgerald Kennedy de janvier 1961 lui offre un point de départ intéressant. Bellah entend rendre son

propos démonstratif par l'usage d'un exemple direct : à cet effet, il exhorte son lecteur à suivre une analyse des manifestations de la religion civile. Le constat par l'observateur s'imposerait comme d'autant plus probant que la religion civile, relevant de l'inconscient, se révélerait toujours être en filigrane. Bellah cite les premières phrases du discours du Président, ainsi que les dernières :

"We observe today not a victory of party but a celebration of freedom--symbolizing an end as well as a beginning--signifying renewal as well as change. For I have sworn before you and Almighty God the same solemn oath our forebears prescribed nearly a century and three quarters ago.

The world is very different now. For man holds in his mortal hands the power to abolish all forms of human poverty and all forms of human life. And yet the same revolutionary beliefs for which our forebears fought are still at issue around the globe--the belief that the rights of man come not from the generosity of the state but from the hand of God. [...]

Finally, whether you are citizens of America or citizens of the world, ask of us here the same high standards of strength and sacrifice which we ask of you. With a good conscience our only sure reward, with history the final judge of our deeds, let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth God's work must truly be our own⁸⁸⁶."

Bellah souligne la référence à Dieu à trois reprises dans cet extrait de discours. Il affirme à ce titre que le rapport entre le politique et la religion relève d'un premier paradoxe. C'est que les acteurs publics ne sauraient s'en émanciper. Aucun candidat à un poste, aucun prétendant à une fonction électorale ne peut raisonnablement revendiquer son athéisme. Le fait religieux paraît intrinsèque à un système de valeurs partagées et profondément enracinées, il en est un élément constitutif que l'on ne pourrait éluder. Néanmoins, Bellah rappelle que la référence de Kennedy peut être aisément considérée comme résiduelle, car le « Dieu » dont il est question ne semble répondre à aucune confession particulière. De là, on peut conclure que la religion – plutôt que de traduire une valeur commune – est ici détachée de toute réelle signification : elle n'est que la manifestation d'une coutume vieille de plusieurs siècles, un code politique pérennisé par le respect de la forme cérémonielle. Toutefois, une telle position suscite l'étonnement, quand on connaît l'attachement des hommes publics à la séparation du spirituel et du temporel. Kennedy ne peut pas, en tout état de cause, invoquer la conduite d'un culte particulier. Il en va du respect de neutralité religieuse de la sphère publique. Cette interdiction

⁸⁸⁶ Discours inaugural de John Fitzgerald Kennedy, le 20 janvier 1961, cité par R.N. Bellah, in *Civil religion in America...* op. cité, p.8.

est d'autant plus effective, que Kennedy était alors – comme chacun sait – le premier président catholique élu à la Maison-Blanche. Bellah s'interroge alors sur la nature de ce déisme non confessionnel, qui peut être rattaché à un système de valeurs, « *commun à toutes les orientations religieuses et par conséquent partagé par la grande majorité des Américains*⁸⁸⁷ ». Encore une fois, l'auteur se fonde sur le caractère activiste de ce déisme. Traitant du discours de Kennedy, il affirme là une « *légitimation religieuse de la plus haute autorité politique*⁸⁸⁸ ». Pour Bellah, la responsabilité des serviteurs de l'Etat est donc double : les acteurs politiques ne sont pas seulement redevables devant le peuple, mais également devant Dieu. Cette croyance est ici illustrée par l'assertion de Kennedy. Celui-ci affirmait alors dans son discours : « *J'ai prêté devant vous et devant Dieu Tout-Puissant le même serment solennel qu'avaient prescrit nos ancêtres il y a plus de cent soixante-quinze ans*⁸⁸⁹ ». La première des fonctions de la religion civile serait donc purement instrumentale, elle légitimerait l'action des gouvernants en superposant à l'action politique une intervention divine. Ce faisant, Bellah introduit l'idée de providentialisme créateur de droit, que nous avons évoquée. L'autorité souveraine est double, car les hommes peuvent, incidemment, révéler les droits de Dieu, avant de les appliquer par le jeu de leurs institutions. Kennedy démontre là encore que le naturalisme n'est pas l'affaire des hommes seuls : « [...] *les mêmes principes révolutionnaires pour lesquels combattirent nos ancêtres sont toujours remis en question dans le monde entier – les principes selon lesquels les droits de l'homme ne lui viennent pas de la générosité de l'Etat mais de la main de Dieu*⁸⁹⁰ ».

Bien évidemment, la Déclaration d'Indépendance demeure au cœur de ce mécanisme. Bellah le sait, qui rappelle les quatre références au divin à travers le texte de 1776. Ainsi la première citation a trait aux « *Lois de la nature et au Dieu de la Nature*⁸⁹¹ ». Ces termes furent alors utilisés pour rappeler la propension des peuples à disposer d'eux-mêmes, c'est-à-dire en l'occurrence à sortir du joug d'une Angleterre tyrannique et à aspirer à l'indépendance. La seconde relève de l'incipit de la Déclaration : les hommes sont créés égaux et « *dotés par leur Créateur de droits inaliénables*⁸⁹² ». L'auteur rappelle que Jefferson introduit ici un procédé légitimant, en fondant la création nationale sur une Loi naturelle supérieure. La légitimité est

⁸⁸⁷ *Ibid.* p.10.

⁸⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ "Laws of Nature and of Nature's God", extrait de la Déclaration d'Indépendance, cité par Bellah, *Ibid.* p.11.

⁸⁹² "[All men] are endowed by their Creator with certain inalienable Rights. *Ibid.*

également perceptible via la troisième référence biblique. On sait que Jefferson en appelle au « *Juge Suprême du Monde pour la rectitude de nos intentions*⁸⁹³ ». Enfin, le peuple américain doit croire à la réussite de son entreprise, en plaçant « *une confiance ferme dans la protection de la divine Providence*⁸⁹⁴ ». En citant la Déclaration et son appel à la Transcendance, Bellah expose donc en filigrane l'idée de dualisme des sources du droit. En partant du discours de Kennedy, il voit un rapport continu à la protection d'une autorité supérieure. Ce faisant, l'auteur américain établit une continuité dans la perception que les Américains se font de leurs institutions.

Néanmoins, le rapport à la Transcendance ne peut être cantonné aux droits de l'homme. La vie politique dans son intégralité doit être analysée comme étant une manifestation de l'œuvre de Dieu. C'est bien en ce sens que le discours politique est bien souvent empreint de résonnances religieuses. Ce dernier cultive un système de croyances vu comme inhérent à l'action gouvernementale. Bellah cite la célèbre phrase d'Eisenhower :

*“Our government makes no sense unless it is founded in a deeply felt religious faith - and I don't care what it is.”*⁸⁹⁵

Kennedy utilise ainsi des éléments de langage biblique dans son discours d'investiture :

*“Now the trumpet summons us again - not as a call to bear arms, though arms we need - not as a call to battle, though embattled we are - but a call to bear the burden of a long twilight struggle, year in and year out, 'rejoicing in hope, patient in tribulation' - a struggle against the common enemies of man: tyranny, poverty, disease and war itself.”*⁸⁹⁶

Cet extrait démontre que l'idée d'interventionnisme américain dépasse le strict cadre du volontarisme politique. Il est également présenté comme un devoir d'assistance religieux. Dans cette logique, l'Etat américain ne serait que l'instrument d'une force qui le dépasse, mais il nous faut aller ici plus loin. C'est que la réalisation d'un dessein qui échappe à la simple idéologie et au simple volontarisme contribue à établir l'action politique comme le fruit d'un déterminisme. Ainsi le choix laissé à l'homme est-il ici réduit à son strict minimum, et c'est bien la raison pour laquelle cette référence religieuse englobe tous les contextes politiques, économiques et sociaux. De la même manière, on comprend bien pourquoi un discours d'investiture se prête aisément à ce genre d'exercice sémantique. Ce dernier est par

⁸⁹³ *the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions* Ibid.

⁸⁹⁴ *a firm reliance on the protection of divine Providence* Ibid.

⁸⁹⁵ Ibid. p.9. La phrase provient d'une adresse à la freedoms foundation (mission d'aide éducative), le 22 décembre 1952.

⁸⁹⁶ Ibid.

principe général, expose des lignes directrices et rappelle les fondements des Institutions et de la Nation : autant d'éléments qui concourent à faire intervenir le divin. La « *lutte contre les ennemis communs de l'homme*⁸⁹⁷ » doit être perçue comme une réalisation ici-bas orchestrée par l'au-delà. Les termes utilisés par Kennedy s'avèrent être métaphoriques et illustrent le mécanisme : « *Maintenant la trompette nous appelle de nouveau [...]*⁸⁹⁸ ». En cela, le recours à Dieu est, par essence et en toutes circonstances, légitimant.

Le référent systématisé à Dieu doit soulever la question de la cohabitation d'un tel discours avec la clause de non-établissement. La religion civile traduirait-elle une forme altérée des religions positives, et du christianisme en particulier ? L'exigence de neutralité de l'Etat n'entraîne-t-elle pas une réelle forme de tension entre, d'une part, une présumée non-ingérence en matière religieuse et d'autre part, les éléments de langage de la religion civile ? Bellah offre d'intéressants éléments de réponse.

B. Religion civile et christianisme chez Robert Nelly Bellah

Les références de Kennedy à travers son discours d'investiture sont d'autant plus significatives que, encore une fois, le Président américain est catholique. Or, nous le savons, le thème d'une Amérique comme terre de réalisation du divin est une rhétorique qui doit beaucoup au protestantisme. L'utilisation de la religion a ici dépassé les singularités théologiques. Bellah nous le rappelle d'ailleurs fort bien : « [...] *Bien que cette religion dérive en grande partie du christianisme, il est clair qu'elle ne s'y réduit pas.*⁸⁹⁹ » Pour exprimer le caractère non confessionnel de cette conception religieuse, l'auteur américain précise que le mot « Christ » n'a été utilisé dans aucun discours présidentiel inaugural, alors que la Transcendance est systématiquement évoquée. Cela dit, Bellah refuse la thèse d'une référence divine vidée entièrement de son sens. Il cherche des attributs au « Dieu » dont il est question. Cela dit, l'auteur reste ici relativement vague. D'emblée, Bellah semble intégrer pleinement un « vêtement » chrétien⁹⁰⁰, dont les subtilités théologiques sont néanmoins absentes : « [...] *Cette religion (il semble qu'il n'y ait pas d'autre mot), ni sectaire, ni stricto sensu chrétienne, n'était pourtant pas le contraire du christianisme. Les deux avaient en fait beaucoup en*

⁸⁹⁷ Ibid.

⁸⁹⁸ Ibid.

⁸⁹⁹ Ibid. p.12.

⁹⁰⁰ Voir Ghislain Waterlot, *La religion civile a-t-elle des sources protestantes ?*...op.cité, p.74.

*commun*⁹⁰¹ ». Il n'en resterait « que le côté austère, attaché plus à l'ordre, à la loi et au droit⁹⁰² ». Ces valeurs prendraient le pas sur « l'amour et le Salut⁹⁰³ ». Bellah admet aisément que ce « vêtement » chrétien s'explique avant tout par un contexte bien précis : « À une époque où la société était majoritairement chrétienne, il semble peu probable que cette absence de référence chrétienne a été conçue pour ménager les susceptibilités de l'infime minorité non chrétienne.⁹⁰⁴ » Pour autant, une approche de la religion civile ne doit pas se cantonner à un tel héritage⁹⁰⁵. En somme, l'auteur ne fait de la chrétienté qu'un critère périphérique. Bellah introduit plutôt un lien entre cette religion singulière et la marche de l'Etat, et c'est bien de ce singulier mécanisme qu'il extrait le concept. Ainsi, cette religion tirerait son existence d'une inévitable lecture politique. Cela étant dit, l'auteur n'y voit aucune immixtion des sphères spirituelles et temporelles. C'est que la religion civile n'a jamais entendu se substituer au christianisme, car les natures ainsi que les fonctions de ces théismes diffèrent sensiblement⁹⁰⁶. Pour preuve, le développement d'une religion civile s'est fait dans un contexte où la séparation de l'Eglise et de l'Etat était d'ores et déjà institutionnalisée⁹⁰⁷. A ce titre, tout Président américain – comme il se soumet naturellement aux canons de la religion civile – ne peut interférer avec les croyances de chacun et doit défendre la liberté religieuse⁹⁰⁸. Ces deux devoirs sont, tout au contraire, complémentaires. La religion civile ne se situerait donc pas en marge des deux clauses du Premier amendement de la Constitution. Plutôt, elle susciterait un effort synthétique entre, d'une part, un séparatisme institutionnel assumé et, d'autre part, une conception théocratique de la création nationale. Bellah va même

⁹⁰¹ Robert N. Bellah, *Civil religion in America...*op. cité

⁹⁰² *Ibid.*

⁹⁰³ *Ibid.*

⁹⁰⁴ *Ibid.*

⁹⁰⁵ Voir Coenen-Huther Jacques, *Les Formes Élémentaires Et La Sociologie Contemporaine...*op. cité, p.510.

⁹⁰⁶ Voir Gail Gehrig, *The American Civil Religion Debate : A source for Theory Construction*, Journal of the Scientific Study of Religion, Vol 20, No 1, 1981, p.55.

⁹⁰⁷ "The answer is that the separation of church and state has not denied the political realm a religious dimension. Although matters of personal religious belief, worship, and association are considered to be strictly private affairs, there are, at the same time, certain common elements of religious orientation that the great majority of Americans share." Bellah, *Civil Religion...*op. cité.

⁹⁰⁸ "There was an implicit but quite clear division of function between the civil religion and Christianity. Under the doctrine of religious liberty, an exceptionally wide sphere of personal piety and voluntary social action was left to the churches. But the churches were neither to control the state nor to be controlled by it. The national magistrate, whatever his private religious views, operates under the rubrics of the civil religion as long as he is in his official capacity, as we have already seen in the case of Kennedy. This accommodation was undoubtedly the product of a particular historical moment and of a cultural background dominated by Protestantism of several varieties and by the Enlightenment, but it has survived despite subsequent changes in the cultural and religious climate." *Ibid.* p.14.

plus loin, il semble nous dire que la religion civile est à ce point ancrée dans les esprits et dans l'inconscient collectif que l'on explique fort bien qu'elle fut longtemps peu explicitée, verbalisée, conceptualisée. Depuis les fondations, elle contribue à faire du politique et du religieux deux dynamiques qui ne sauraient être vues comme antinomiques :

“It is certainly true that the relation between religion and politics in America has been singularly smooth. [...] The American civil religion was never anticlerical or militantly secular. On the contrary, it borrowed selectively from the religious tradition in such a way that the average American saw no conflict between the two.”⁹⁰⁹

Ainsi le contexte américain ne verrait aucune contradiction entre une forme de religion altérée en politique et une séparation institutionnelle des Eglises et de l'Etat. En outre, le vecteur politique et sociologique qui en assurerait la synthèse serait à ce point accepté que les Américains en oublieraient jusqu'à l'existence.

L'article de Robert Bellah nous offre ainsi une lecture renouvelée des rapports entre le politique et le religieux. C'est à la lumière de ces quelques éléments que nous pouvons dès lors entrevoir le concept de religion civile comme critère complémentaire pour comprendre le Premier amendement de la Constitution. Pour cela, il nous faut voir dans quelle mesure l'émergence de cette religion politique peut accompagner la fin d'un christianisme comme religion officielle dans le droit. Afin de caractériser la singularité de l'expérience américaine, il n'est pas inutile de se référer à l'échec de l'expérience française en ce domaine. On pourra dès lors discerner les critères d'un établissement réussi d'une religion civile américaine.

Paragraphe 2 : La relation religion civile - politique

Les propos de Bellah nous conduisent dès lors à voir la religion civile comme inscrite dans le discours politique, en marge des religions positives et du phénomène strictement théologique. Sa fonction instrumentale première consiste ainsi à cultiver un sentiment d'appartenance à une Nation singulière en suscitant un lien de sacralité. C'est pourtant en voulant s'imposer comme antithétique avec le christianisme (jusqu'alors religion d'Etat) que l'expérience périlite en France, non sans avoir fait l'objet de notables tentatives d'implantation. Le modèle d'échec français permet de mettre en lumière toute la spécificité de l'expérience américaine. Aux Etats-Unis, en effet, la religion civile exalte les valeurs républicaines et s'impose comme une théologie nationale ; et ce, sans pour autant remettre en cause la liberté

⁹⁰⁹ Ibid.

de culte à l'échelon individuel. En participant à ce singulier mécanisme, la religion civile peut être perçue comme contribuant à façonner le Bien commun républicain.

A. L'échec français

On sait que la religion civile renvoie tout d'abord à un contexte français, puisqu'elle naît de la plume de Jean-Jacques Rousseau. Sa raison d'être se révèle avant tout instrumentale. Elle doit contribuer activement à la pérennisation de la cité politique en cultivant une immixtion entre engagement civique et ressentiment religieux. Cette même immixtion cultiverait, in fine, les valeurs républicaines et élèverait les individus en citoyens. Contrastant avec le contractualisme horizontal du Pacte politique de Rousseau, la religion civile est donc – nous le verrons – l'irruption d'une verticalité. La période révolutionnaire nous offre un exemple d'usage de cette nouvelle conception religieuse dans l'Etat. Cependant, il nous faut rappeler que sa mise en œuvre ne peut résister à la vision française de la séparation du politique et du fait religieux.

1. Introduire une profession de foi civile : l'exemple de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la période conventionnelle

a) On peut constater que la référence divine est au cœur des débats de l'Assemblée Nationale, et ce, dès 1789. Le projet de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen concentre les débats quant à la question de l'intervention d'une divinité. Le texte, soumis à l'Assemblée en séance plénière, voit, le 18 août, l'abbé Grégoire rappeler que si l'homme « *a des droits, il faut parler de celui dont il les tient ; s'il a des devoirs, il faut lui rappeler celui qui les lui prescrit*⁹¹⁰ ». Le lendemain, le marquis Lally-Tollendal propose de se référer aux modèles exposés par Lafayette, Mounier et Mirabeau, mais en arguant de la nécessité de « *joindre un article [...] trouvé dans celle (la proposition) de M. Pison de Galland, sur le rapport de l'homme avec l'Etre Suprême*⁹¹¹ ». Il ajoute, plus loin, qu'en « *parlant de la nature, on parle de son auteur [...]. L'article de M. de Galland est applicable à tous les cultes, à toutes les religions*⁹¹² ». Le 20 août, les députés adoptent finalement ce qui sera le préambule de la Déclaration : « [...] *En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence*

⁹¹⁰ Cité par Michael Culoma, *In La religion civile de Rousseau à Robespierre*, L'Harmattan, Historiques série Travaux, 2010, p.67.

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² *Ibid.*

*et sous les auspices de l'Être Suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.*⁹¹³» Ainsi, l'idée d'une Transcendance normative, sans rattachement confessionnel ou religieux précis, est d'ores et déjà posée comme source incidente du droit. La reconnaissance de son existence ne va nullement à l'encontre d'une liberté religieuse institutionnalisée via l'article X de la Déclaration⁹¹⁴.

b) Plus tard, la période conventionnelle tente de faire de la religion civile un critère constitutif du lien qui unit alors les sujets d'un nouvel ordre républicain⁹¹⁵. Avant même la rédaction de la Constitution montagnarde, Robespierre affirme que la « *discussion de la Constitution qui doit fixer le bonheur du peuple est un acte religieux qui doit faire taire toutes les passions* »⁹¹⁶. On retrouve ici un lien direct entre rhétorique rousseauiste et volontarisme jacobin : transcender les intérêts particuliers ne peut que faire appel à l'irrationnel, car l'instinct des hommes obéit à une logique inverse et ne génère pas une telle élévation. Or, pour pallier cet écueil, cette irrationalité doit également se projeter comme acte de foi. Ainsi la constitution est-elle présentée par Robespierre comme « *la loi éternelle qui doit être la source de toutes celles que nous ferons par la suite* »⁹¹⁷. Cet acte de foi se révèle également doté d'une portée universaliste et messianique : « *Il s'agit d'une constitution qui doit fonder le bonheur de notre nation, qui doit être, peut-être, le germe du bonheur de toutes les nations ; et il n'est pas question d'une minute ni des heures, lorsqu'il s'agit de fonder la félicité, peut-être, de tout le genre humain* »⁹¹⁸. Cette sacralisation se manifeste alors par la mise en place d'un culte de l'Être Suprême, que d'aucun qualifie de théophilanthropisme. Les ans II et III de la République voient ainsi la célébration de fêtes à la fois civiles et religieuses autour de la déesse de la Raison – lointain héritage pour beaucoup d'un déisme voltairien.

Toutefois, on sait que le lien de sacralité entre la République en gestation et le peuple français ne résista pas à l'épreuve des faits.

⁹¹³ Ibid.

⁹¹⁴ « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi. » Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, article X. Site de l'assemblée nationale, à l'adresse <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/>

⁹¹⁵ Voir Desmons Éric, « *Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre* », Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 1/ 2009 (N° 29), p. 82.

⁹¹⁶ Séance du 15 avril, cité par Marc Bouloiseau, George Lefebvre, Jean Dautry et Albert Soboui, in *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, Société des études robespierristes, École pratique des hautes études, PUF, Tome 9, p.437.

⁹¹⁷ Ibid. p.439.

⁹¹⁸ Ibid. p.436.

2. Un culte d'Etat incompatible avec le simple christianisme

L'Histoire démontre ainsi que, en France, les faits politiques et religieux se déploient en cultivant de profondes oppositions, « posant une incompatibilité radicale entre les théâtres de l'absolu et la civilité démocratique⁹¹⁹ ». Le constat peut être dressé dès les premières heures de l'épreuve révolutionnaire. La volonté des députés de légiférer en toute chose entraîne une confusion organique entre marche de l'Etat et Eglises établies. Le serment de fidélité imposé aux prêtres via la Constitution civile du clergé en est bien entendu la meilleure illustration. La Convention obéit au même phénomène : celui de vouloir assujettir l'ordre spirituel tout entier au pouvoir politique⁹²⁰. La première République s'élève au prix d'une déchristianisation assumée. Elle entend substituer à la religion catholique jusqu'alors dominante « *ce culte révolutionnaire en gestation depuis 1789*⁹²¹ », rendant ainsi encore plus délicate la propension de l'ordre ecclésiastique à adhérer au projet révolutionnaire. La période conventionnelle voit d'ailleurs un certain nombre d'Eglises transformées en « temples de la Raison », telle l'Eglise Saint Louis dans le quartier du Marais à Paris – symbole de cette volonté de substitution. C'est bien ce que dénonce l'abbé Sicard dans son ouvrage *A la recherche d'une religion civile*, il exprime « *la conviction qu'il n'est pas possible d'établir, en dehors des religions positives, en dehors du christianisme, des institutions, des fêtes, des doctrines qui aient une réelle influence sur les mœurs publiques*⁹²² ». L'abbé entend ainsi répudier « *les affirmations hautaines sur la toute-puissance de l'Etat à tirer de son propre fonds toutes les forces morales et éducatrices*⁹²³ ». Les propos de l'abbé tiennent leur vérité de la dynamique historique qu'ils dénoncent : de toutes les manières, le clergé est rapidement vu par la Montagne comme irréconciliable avec la tentative républicaine. La lecture girondine des rapports entre spirituel et temporel se révèle être encore plus radicale. Pour Condorcet, « *l'instruction n'est pas moins nécessaire pour garantir la conscience des pièges du sacerdoce*⁹²⁴ ». Ce faisant, il en vient à

⁹¹⁹ Voir Olivier Ihl, *Religion civile : la carrière comparée d'un concept France Etats-Unis*, Revue internationale de politique comparée, 3, vol. 7, p. 595-627. hiver 2000.

⁹²⁰ Plus tard, Tocqueville sera amené à émettre une critique sévère sur la solution concordataire, qu'il considère comme un coupable assujettissement du religieux sur le politique. Ce constat s'imposera vite comme modèle antagoniste au contexte américain.

⁹²¹ Mickaël Culoma, *La religion civile* ...op. cité, p.170.

⁹²² Abbé Sicard, *A la recherche d'une religion civile*, Paris, librairie Victor Lecoffée, 1895, p.299. Voir l'analyse de Olivier Ihl, in *Religion civile*...op. cité, p.615.

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet, *Oeuvres complètes de Condorcet*, Volume 9, Henrichs, 1803, p.403.

condamner toute « *religion politique*⁹²⁵ » tendant à « *violier la liberté dans ses droits les plus sacrés sous prétexte d'apprendre à les chérir*⁹²⁶ ». Condorcet prône le développement par l'homme de son libre arbitre : « *Le but de l'instruction n'est pas de faire admirer aux hommes une législation toute faite, mais de les rendre capables de l'apprécier et de la corriger. Il ne s'agit pas de soumettre chaque génération aux opinions comme à la volonté de celle qui la précède, mais de les éclairer de plus en plus, afin que chacune devienne de plus en plus digne de se gouverner par sa propre raison*⁹²⁷ ».

Les lectures jacobine et girondine illustrent à elles seules deux divergences majeures de conception entre contexte français et américain – surtout, deux dynamiques historiques opposées. La révolution américaine – on le sait – n'a jamais vu comme incompatible la proclamation de la liberté religieuse et la vision d'un héritage chrétien comme engendrant un théisme d'Etat. De même, l'usage de la raison n'a jamais été perçu comme opposé au développement d'une religion civile. Au contraire, il s'impose comme un critère décisif. Ainsi, la crainte de Condorcet pourrait sonner bien étrangement dans l'Amérique des fondations. Quoi qu'il en fût, l'idée même de théisme politique s'imposera vite en France comme incompatible avec l'avènement d'un esprit républicain⁹²⁸ : toute forme de sacerdoce d'Etat ne saurait se concilier avec l'idéal laïc. On sait par ailleurs que ce ressentiment trouvera sa matérialisation institutionnelle avec la loi de 1905 instituant une séparation entre les Eglises et l'Etat. Le rapport Briand du 4 mars 1905 résume dans un paragraphe fort d'enseignements les modèles antithétiques pris par la France et son allié outre-Atlantique. L'instauration d'une quelconque immixtion entre sphères spirituelles et temporelles est vue comme une limite à la recherche du Bien commun républicain. C'est que cette instauration peut, parfois, cultiver les communautarismes et susciter un refus à l'adhésion d'un idéal national. Le rapport pointe que les Etats-Unis pourraient eux-aussi connaître un tel écueil, car la religion demeure chez eux une exception à un modèle pourtant assimilationniste. Le rapport semble insister sur le fait qu'un tel mal ne touche pas encore l'Etat américain, car le modèle protestant demeure jusque là prépondérant.

« *Les corporations religieuses sont toutefois traitées avec beaucoup de bienveillance, on ne saurait trop le répéter. [...] Outre les lois générales, les législatures des États ont*

⁹²⁵ *Ibid.* p.62.

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ *Ibid.*

⁹²⁸ Il existe néanmoins diverses tentatives d'établir une forme de religion civile sous la Convention puis dans un contexte post-thermidorien. On cite la figure du député Jean-Baptiste Leclerc et de son discours du 9 fructidor an V. Voir Michael Culoma, *La religion civile...* op. cité. pp.265 et s.

fréquemment édicté des lois spéciales relatives à telle ou telle Église protestante ou à l'Église catholique afin de donner à chacune d'elles l'organisation particulière qui lui convient le mieux. [...] Aux États-Unis le désir de ne refuser aucune concession au sentiment religieux l'a emporté sur le respect dû aux principes démocratiques. L'Église catholique a dans certains États fait reconnaître et consacrer par la loi, l'organisation hiérarchique et autoritaire qui lui est chère. [...] Si les interventions des Églises dans les affaires politiques devenaient plus fréquentes et moins discrètes, si les efforts d'ailleurs couronnés de succès qu'a fait l'Église catholique en vue de constituer un enseignement primaire strictement confessionnel, apparaissaient un jour comme dangereux à certains égards, notamment au point de vue du retard qui en résulte pour l'assimilation des émigrés catholiques et leur fusion avec les autres races, peut-être les Américains connaîtraient-ils à leur tour cette question cléricale qu'ils considèrent avec un dédain un peu superficiel et avec la confiance d'un peuple jeune, n'ayant point encore fait certaines expériences, comme occupant une trop grande place dans les préoccupations politiques du vieux monde. Peut-être viendra-t-il un jour où il y aura parmi eux non seulement des non-croyants, des 'agnostiques' mais des anticléricaux.⁹²⁹ »

La France opte donc pour une nette séparation du spirituel et du temporel, et érige celle-ci en dogme infranchissable. La religion vue comme élément du politique ne peut être compatible en toutes circonstances avec le Bien du plus grand nombre : « *L'attachement croissant à la laïcité signifie la fin de tout prophétisme d'Etat*⁹³⁰ ».

La religion civile aux États-Unis obéit à un processus inverse. Le rapport à la Transcendance entend façonner le Bien commun, tout en étant un moyen précieux de protéger ce dernier en toutes circonstances.

B. La religion civile américaine, identité et politique

On sait déjà que lien entre fait politique et religieux s'est développé tout autrement aux États-Unis. Nous serions donc en présence, au-delà des discours politiques traditionnels, d'une forme particulière de théologie nationale. Celle-ci offrirait un certain nombre de codes sociaux qui ne peuvent s'affranchir de la foi, vue ici comme partie intégrante de la perception

⁹²⁹ Rapport « Briand », fait au nom de la commission relative à la séparation des Églises et de l'Etat et à la dénonciation du Concordat chargée d'examiner le projet de loi et les diverses propositions de loi, no 2302, annexe au procès-verbal de la séance de la chambre des députés du 4 mars 1905, site de l'assemblée nationale.

⁹³⁰ Oliver Ihl, *Religion civile*...op. cité, p.615.

nationale et du sentiment identitaire commun⁹³¹. La religion civile formerait ainsi le recours à l'inconscient, à un système de valeurs partagées, à la fois culturelles et religieuses, qui se seraient progressivement inscrites dans la mémoire commune pour former la base du credo américain. Il s'agirait alors d'un méta-discours⁹³², lequel embrasserait les clivages idéologiques et s'érigerait indépendamment des contextes économiques, politiques et sociaux. La manifestation de cet inconscient collectif se traduirait ainsi par une référence systématisée à Dieu, et ce, par les citoyens tout autant que par les acteurs publics. Le phénomène est d'autant plus remarquable, qu'il s'opère dans un Etat qui a élevé la séparation constitutionnelle de la politique et de la religion en une règle infranchissable. Cette séparation n'enlèverait en rien la perception que les citoyens américains ont de leurs institutions et de leurs textes fondateurs, c'est-à-dire un réflexe naturel de sacralisation. Cette dernière deviendrait dès lors une condition indispensable à l'inclusion dans la communauté⁹³³, laquelle s'est, dès sa genèse, constituée autour de la notion du « croire ». Il est en effet délicat d'envisager un sentiment plein et entier de l'appartenance à la citoyenneté américaine sans souscrire à ce système de croyances. Le constat est particulièrement vrai en ce qui concerne le regard posé par les Américains sur l'athéisme. Ainsi une étude de l'Université du Minnesota de 2006 (*University of Minnesota Study on American Attitudes Towards Atheists & Atheism*⁹³⁴) relève-t-elle qu'un athée représente le moins aux yeux de ses concitoyens les

⁹³¹ Voir Coenen-Huther Jacques, « Les Formes élémentaires et la sociologie contemporaine », L'Année sociologique, 2012/2 Vol. 62, p. 509

⁹³² Voir Mark Bennett Mc Naught, *La religion civile américaine, De Reagan à Obama*, Presse Universitaire de Rennes, Science des religions, 2009, p.9.

⁹³³ Voir Adrien Lherm, *Religion et laïcité aux Etats-Unis*, In *Du modèle américain à la superpuissance ?* Publications : actes des séminaires et universités d'été, disponibles sur le site : <http://eduscol.education.fr/>

⁹³⁴ Voir l'étude de Penny Edgell, Douglas Hartmann et Joseph Gerteis, *Atheists as 'Others': Moral Boundaries and Cultural Membership*, in American Society, American Sociological Review, Vol.71, pp.211-234, avril 2006. L'étude s'interroge plus particulièrement sur la perception des Américains quant à la place des athées dans la communauté via leur propension à construire le « Bien commun » et à répondre des « valeurs républicaines » : "Other respondents were also very specific to make the link between atheism and those who had no larger concept of the common good. One man, DD, a Democrat who is also a pastor involved in social justice outreach, told our interviewer, You know, anybody can effect change but it has, most non-faith-based organizations do it much more from the perspective of what's in it for me, and it's more [a] possible takeover situation, "I'm gonna force you to do whatever I want to do" [I]t's a healthy faith-based tradition that I always recognize as being fixed in community, and working together, and looking out for the well-being of the other person just as much as myself.' Another respondent, an interior designer very involved in his neighborhood association, brought up the issue in a portion of the interview not focused explicitly on religion or the lack thereof. Our interviewer asked this man, one of the few Republicans in his community group, if he was concerned that the visibility of the Christian Right might dismay those who otherwise would identify with Republican values. He responded, Only by perception because you know, being a Republican, it doesn't bother me in the least. Yeah, because I would say the prisons aren't filled with conservative Republican Christians. The prisons are probably filled with people who don't have any kind of a spiritual or religious core. So I don't have to worry about a conservative

valeurs américaines. Ce ressentiment est perceptible chez 40% des Américains, contre 22% pour les homosexuels et 12% pour les immigrants récents. Selon l'étude, le fait religieux procéderait donc d'une dynamique à la fois populiste et élitiste, horizontale et verticale. Il serait perçu par les Américains comme, d'abord, le seul moyen de développer une vertu républicaine indispensable à la construction du Bien Commun⁹³⁵. Par suite, il présuppose le lien de sacralité entre les citoyens et leur perception des Institutions, lesquelles doivent « refléter les lois de Dieu⁹³⁶ » :

*“One is a covenant model that sees society’s welfare as dependent upon individuals having a ‘right relationship’ with God and social institutions that reflect God’s laws. The other is a contract understanding, in which the locus of morality, trust, and accountability are in our relationships to one another and not referential to a higher being or power. Contracts and covenants not only operate according to different norms and procedures, but they also imply different ontologies that specify different relationships between individuals and the state and different bases for belonging and trust.”*⁹³⁷

Ces deux perspectives expliqueraient la réticence des Américains⁹³⁸ à voir les athées comme des concitoyens représentant les valeurs qu'ils partagent⁹³⁹. La religion civile posséderait ainsi son propre arsenal idéologique, qui doit exalter une forme de nationalisme autour de la Transcendance. Elle s'imposerait donc en vectrice de cohésion et – incidemment – de mobilisation. C'est bien pour cette raison qu'elle accompagnerait l'élite politique, et plus

Christian, you know, committing a crime against me, chances are.’ [...] Williams (1995) has distinguished two competing cultural models of the public good in American society. One is a covenant model that sees society’s welfare as dependent upon individuals having a “right relationship” with God and social institutions that reflect God’s laws. The other is a contract understanding, in which the locus of morality, trust, and accountability are in our relationships to one another and not referential to a higher being or power. Contracts and covenants not only operate according to different norms and procedures, but they also imply different ontologies that specify different relationships between individuals and the state and different bases for belonging and trust.”

⁹³⁵ Voir Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003, pp.193 et s.

⁹³⁶ Penny Edgell, Douglas Hartmann et Joseph Gerteis, *Atheists as ‘Others’*...op. cité.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *“In recent public discourse, atheists take on a similar symbolic role. We found that the figure of the atheist is invoked rhetorically to discuss the links—or tensions—among religion, morality, civic responsibility, and patriotism. In particular, the association of the atheist with a kind of unaccountable elitism has surfaced in recent public debates. The civically engaged atheists’ awareness of the negative stereotypes of atheists has led to the coining of a new term, “Brights,” around which to identify and organize and thus, according to one prominent Bright, to challenge the association between atheism, immorality, and lack of civic commitment.”* Edgell, Douglas Hartmann et Joseph Gerteis, *Atheists as ‘Others’*...op. cité.

⁹³⁹ Voir également Amandine Barb, *Quelle place pour la religion dans la vie politique américaine face à la montée des “nones” ?*, Sciences Po, CERI, février 2013, p.4.

particulièrement lorsque cette dernière fait preuve d'un volontarisme accru. Elle serait ainsi un outil perpétuel de légitimation de l'acte politique. Cette théologie nationale se caractériserait également par sa singulière capacité à se fondre sans entraves dans la société civile américaine. La foi qu'elle présuppose embrasserait toutes les confessions et s'accommoderait aisément de tous les systèmes de croyances⁹⁴⁰. Elle s'imposerait donc en plus petit dénominateur commun au sein d'une forte mosaïque confessionnelle, ce qui pérenniserait naturellement son existence et renforcerait sa capacité à forger le sentiment d'appartenance identitaire. C'est d'ailleurs pour cette raison précise que la théologie en question se manifesterait à travers des rites, symboles ou discours qui ne font référence à aucun culte en particulier, mais qui contribueraient au contraire à cultiver un mélange entre la sémantique politique et religieuse. Finalement, la religion civile pourrait s'exonérer en tout ou partie d'une autorité transcendante qui en serait pourtant le fondement, *ab initio*. Pour Camille Froidevaux-Metterie, « *certes l'entreprise est présentée comme ultimement parrainée par Dieu, mais c'est sa dynamique interne bien plus que son inspiration divine qui en garantit la vigueur toujours renouvelée. Peu importe finalement qu'une instance transcendante surplombe le tout, c'est en rassemblant les Américains autour d'une visée supérieure fondée sur l'exemplarité nationale que la religion civile joue le rôle incorporateur et pacificateur qui est le sien [...]* »⁹⁴¹

Une encyclopédie des religions américaine pose le même postulat à l'article « religion civile ». Le fait politique aurait pris le pas sur la dynamique religieuse, dont il ne resterait qu'« une composante de l'américanisme » :

*“Recent publications indicate that the wind has not gone from civil religion's sails. There now seems to be a firm consensus among social scientists that there is a component of Americanism that is especially religious in nature, which may be termed civil religion, but that, at the same time, this component is markedly less in its significance than the ‘transcendent universal religion of the nation’ that late-eighteenth-century French intellectuals envisioned.”*⁹⁴²

Ce n'est pas un hasard de voir la doctrine américaine se fonder sur une étude de la religion civile américaine en mettant en exergue une phénoménologie. Le théisme, vu comme fruit de

⁹⁴⁰ Voir Jean-François Colosimo, *Dieu est Américain, De la théodémocratie aux Etats-Unis*, Fayard, 2006, p.53.

⁹⁴¹ Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux Etats-Unis*...op. cité, p.109.

⁹⁴² William H. Swatos et Peter Kivisto, *Encyclopedia of Religion and society*, AltaMira Press, A Division of Sage Publications, 1998, p.96.

l'Histoire, répond à une analyse qui relève de l'inconscient et d'une lente construction politique. Ceci n'offre pas une lecture aisée du phénomène, lorsqu'il doit être étudié dans son contenu. Au contraire, c'est bien la manifestation quotidienne de rites et la présence de symboles bien précis qui doivent nous rappeler son existence et permettre d'en élaborer le concept. On sait qu'il s'est agi ici d'un point de départ pour l'exposé de Robert Bellah. Il paraît donc fort instructif d'entrevoir ce lien de sacralité entre l'action de l'Etat et sa Nation en étudiant l'expression de la religion civile américaine dans la vie quotidienne des individus. Cette approche nous offre ainsi une vision de son inévitable présence sur le champ politique mais également social. Pour autant, cet effort ne peut être suffisant. C'est que la religion civile n'est pas uniquement indispensable, elle est indissociable du contexte qui l'a vu naître. Autrement dit, se convaincre de sa présence est une première étape. Nous devons, ensuite, la voir comme une œuvre originelle du Législateur. C'est à travers ce mécanisme que nous pouvons la considérer comme inhérente aux « intentions originelles » des fondateurs. Or, ici, la religion civile étudiée comme simple phénomène ne saurait suffire.

Section 2 : Aux origines de la religion civile, une relecture américaine

Nous ne pouvons éluder les manifestations de la religion civile pour en préciser le concept. Tout au contraire, celles-ci démontrent que la vie politique américaine demeure également l'expression d'un théisme institutionnalisé et tout à fait ancré dans les esprits citoyens (Paragraphe 1). Dans notre souci d'extirper de ces manifestations une approche conceptuelle, nous nous poserons la question de savoir si l'étude d'une partie principale de la doctrine américaine ne conduit pas à une forme de mutation. De la religion civile, on serait ainsi passé à une sacralité civile. Il est peut-être question ici des limites de la méthode inductive employée par l'école de Bellah. Nous cherchons donc à dépasser cette approche, afin de réintroduire une conception rousseauiste de la religion civile (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La religion civile, issue de l'observation

« Je voudrais, Monsieur, que tous les dix ou douze ans vous célébrassiez comme votre fête la plus solennelle le jour où vous avez déclaré que vous vous étiez affranchi du joug de l'Angleterre. Après avoir rendu grâce au souverain maître de l'Univers des faveurs dont il vous a comblés, que la joie la plus vive règne dans tous les pays de la confédération ; que des illuminations, des jeux, des danses appellent tous les citoyens au plaisir ; que les magistrats et les riches se confondent avec la multitude ; que dans ces espèces de Saturnales les grands montrent l'image de l'égalité ; que le peuple y apprenne à aimer sa patrie et ses supérieurs ; que ce même jour les ambassadeurs de chaque république renouvellent avec pompe votre alliance entre les mains du Congrès ; que Dieu soit le garant de leurs promesses et de leurs serments, et que l'acte soit déposé avec cérémonie dans tous les temples de vos différentes communions ; que les membres du Congrès [...] jurent en invoquant le nom de Dieu, et en présence du peuple, d'observer religieusement les lois, de défendre l'Union et de se soumettre dans tous leurs jugements aux règles de la justice. Nous avons des sens, il faut les frapper

*pour rendre plus respectables les vérités dont nous avons besoin, et que la multitude ne comprend pas.*⁹⁴³ »

Abbé de Mably, lettre à John Adams, 1784.

Il n'est point besoin ici d'être un fin observateur de la vie politique américaine pour voir d'emblée que les propos de l'Abbé de Mably se révèlent être proprement visionnaires, voire prémonitoires. Nous devons compléter l'observation de Bellah par une étude des facteurs qui concourent à pérenniser la religion civile américaine en sacralisant le Pacte originel, en élevant les Héros de la Nation au rang de demi-Dieu ; surtout, en ravivant quotidiennement la vision d'une Amérique terre de réalisation des desseins divins.

A. Les moments de sacralisation collective

Il nous faut ici traiter des événements particuliers qui parcourent l'année civile américaine. Ces derniers contribuent à cultiver quotidiennement la religion civile américaine en juxtaposant célébrations civiles et religieuses, sans aucune forme de tension. Ceci étant posé, nous devons revenir à la mise en place des deux fêtes des bicentennaires de la Déclaration d'Indépendance et de la Constitution. Ceux-ci constituent des moments notables d'exaltation de la religion civile américaine.

1. Un calendrier civil et religieux

Le premier jour férié de l'année se trouve être le *Washington's Birthday* – le troisième lundi du mois de février. Le nom de cette célébration est plutôt trompeur : cette dernière ne se situe pas le 22 février, mais vient se placer entre les naissances de George Washington et d'Abraham Lincoln. Ce jour est l'occasion, dans nombre d'Etats, de dispenser à l'école un enseignement consistant à apprendre aux élèves la vie et l'action de leurs illustres ancêtres⁹⁴⁴. Le rôle particulier joué par Washington dans la formation de la Fédération est alors privilégié.

⁹⁴³ Abbé de Mably, *Observations sur le gouvernement et les loix des Etats-Unis d'Amérique*, 1784, In *Œuvres complètes*, Londres, 1789, Vol. 8, p.408-409.

⁹⁴⁴ Voir par exemple Carl L. Bankston et Stephen J. Calda, *Public Education--America's Civil Religion: A Social Story*, Teachers College Press, Columbia University, 2009, p.107 : “*The Children, boys and girls, varying between six and twelve years of age, filled into the hall shortly after eleven o'clock. In the procession were several large American flags, and miniature flags were pinned in front of the girls' dresses and on the coats of the boys. The exercises consisted of patriotic songs and recitations. There was a 'salutation to the flag', and a little boy who had been in the country only two months gave a recitation to the memory of Washington.*”

En ce jour précis, le Sénat a pour tradition, depuis 1896⁹⁴⁵, de lire en séance plénière le « discours d'adieu » du père de la Nation. On sait que ce dernier concentre à lui seul les éléments de l'exceptionnalisme américain. Il est par ailleurs à noter que le *Washington's day* se célébrait originellement le jour de l'anniversaire du premier Président, avant qu'un *Act of Congress* de 1968 ne décide d'en déplacer la date un lundi. Offrant alors un week-end prolongé en période d'ouverture de « soldes » en magasins, la législation se proposait alors d'« *apporter des avantages substantiels tant à la vie spirituelle qu'économique de la nation* »⁹⁴⁶. En plus de cet évènement annuel, on peut citer le *Memorial Day*, situé le dernier lundi du mois de mai. Celui-ci, depuis 1868, commémore le souvenir des soldats morts au combat⁹⁴⁷. Des cérémonies religieuses sont organisées⁹⁴⁸, et les liturgies s'accompagnent d'une lecture du nom des martyrs de la Nation tombés sur le champ de bataille durant l'année précédente. Le Président américain se rend traditionnellement au cimetière d'Arlington, tandis que des parades fleurissent dans les villes⁹⁴⁹. Vient ensuite le *National day of Prayer*, dont nous avons vu le contexte de création, en pleine guerre d'Indépendance. Le président Truman décida, en 1952, qu'il serait désormais célébré annuellement par la Nation à la date que le Président aurait fixée. Là encore, le contexte de guerre froide n'est pas étranger à ce choix : nous avons vu qu'il s'agissait alors de rappeler les valeurs singulières de l'Amérique face à l'athéisme soviétique. En cas de circonstances particulières – c'est-à-dire lorsque la Nation est mise à l'épreuve – un second jour peut être établi. Ce fut notamment le cas en 2003 lorsque

⁹⁴⁵ Voir les origines de cette pratique sur le site du Sénat, à l'adresse :

http://www.senate.gov/artandhistory/history/minute/Washingtons_Farewell_Address.htm

⁹⁴⁶ “[...] *bring substantial benefits to both the spiritual and economic life of the Nation.*” *Uniform Monday Holiday Act* (Pub.L. 90–363), le 28 juin 1968. Site du Congrès : <http://beta.congress.gov/>

⁹⁴⁷ Lors du Memorial day, l'hymne de la Navy est souvent chanté par les enfants, voir Kate Shellnutt, *Celebrating America's religion on Memorial Day*, à l'adresse : blog.chron.com.

*Eternal Father, strong to save,
Whose arm hath bound the restless wave,
Who bidd'st the mighty ocean deep
Its own appointed limits keep;
Oh, hear us when we cry to Thee,
For those in peril on the sea!*

⁹⁴⁸ Robert N. Bellah, reprenant le travail du sociologue Loyd Warner, considère que le Memorial Day marque l'intégration de la Religion civile au sein des petites communautés. Voir Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, 1991, p.179.

⁹⁴⁹ Pour une étude de la sacralisation autour du Memorial day, voir Paul Nathanson, *Over the Rainbow: The Wizard of Oz as a Secular Myth of America*, State University of New-York, 1991, pp. 314 et s. Ou bien Erik Christianse, *Channeling the Past: Politicizing History in Postwar America*, The board of Regents of the University of Wisconsin System, 2013, pp.158 et s.

les troupes américaines se rendirent en Irak. Le 2 mai 2002, la prière annuelle au Sénat faisait directement référence aux événements du 11 septembre :

“Gracious God,

all that we have and are is a result of Your amazing generosity. Since September 11th, in the battle against terrorism, we have discovered again that You truly are our refuge and strength, an ever-present help in trouble.

We rededicate ourselves to be one nation under You. In You we trust. We reaffirm our accountability to You, to the absolutes of Your Commandments, and to justice in our society.

Bless our President, Congress, and all our leaders with supernatural power. We commit ourselves to be faithful to You as Sovereign of our land and as our personal Lord and Savior.

*Amen.*⁹⁵⁰”

Nous le savons, les prières se démarquent en ce jour par leur caractère non confessionnel⁹⁵¹. Ainsi, dans son discours annuel, le Président Obama s’adressait en 2012 à « *tous les citoyens de notre Nation, que leur foi les dirige, à se joindre (à moi) pour rendre grâce pour les nombreuses bénédictions dont nous jouissons*⁹⁵² » et en appelait à « *des personnes de toutes les religions à prier pour l'orientation, la grâce et la protection de notre grande nation*⁹⁵³ ».

Les discours présidentiels – de Harry Truman à Barack Obama, en passant par Ronald Reagan⁹⁵⁴ - inaugurant le jour national de prières entretiennent ainsi les thèmes de la religion

⁹⁵⁰ Prière écrite par le chapelain Lloyd Ogilvie et prononcée au Sénat le 2 mai 2002. Site des archives.

⁹⁵¹ Ainsi un article du Huffington Post, daté du 3 mai 2012, fait mention d’un rassemblement religieux de huit heures de célébrations, incluant « *des batteurs Sikh, des priants Musulmans, des chanteurs Hindous, un Ténor Juif, le tout entouré de congrégations Méthodistes et Baptistes* ». Site du Huffington Post, archives du 3 mai 2012, article intitulé *National Day of Prayer; A Largely Christian Event, Grows In Popularity As It Stirs Debate*

⁹⁵² Barack Obama, le 3 mai 2012. Site des archives.

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ Voir la proclamation de Harry S. Truman, le 17 juin 1952 :

“Whereas from the earliest days of our history our people have been accustomed to turn to Almighty God for help and guidance; and

Whereas in times of national crisis when we are striving to strengthen the foundations of peace and security we stand in special need of divine support; and

Whereas the Congress, by a joint resolution approved on April 17, 1952 (66 Stat. 64), has provided that the President shall set aside and proclaim a suitable day each year, other than a Sunday, as a National Day of Prayer, on which the people of the United States may turn to God in prayer and meditation;” and

Whereas I deem it fitting that this Day of Prayer coincide with the anniversary of the adoption of the Declaration of Independence, which published to the world this Nation's firm reliance on the protection of Divine Providence.”

Now, Therefore, I, Harry S. Truman, President of the United States of America, do hereby proclaim Friday, July 4, 1952, as a National Day of Prayer; on which all of us, in our churches, in our homes, and in our hearts, may beseech God to grant us wisdom to know the course which we should follow, and strength and patience to pursue that course steadfastly. May we also give thanks to Him for His constant watchfulness over us in every hour of national prosperity and national peril.

civile. De même, la fête de l'Indépendance, le 4 juillet, s'érige en date de naissance de la Nation. Elle est l'occasion d'exacerber la symbolique de la Liberté dans une perspective qui – nous le savons – se déploie bien au-delà du simple souvenir du conflit avec la mère-patrie⁹⁵⁵. Ce jour anniversaire marque ainsi l'occasion de célébrer les valeurs de la République. En novembre, le thème sacrificiel est perceptible via le *Remembrance Day*, qui commémore l'armistice de 1918, et qui coïncide avec le *Veterans Day*, lequel rend hommage aux anciens

In Witness Whereof, I have hereunto set my hand and caused the Seal of the United States of America to be affixed.”

Le président Ronald Reagan, le 12 février 1982 :

“National prayer is deeply rooted in our American heritage. From the earliest days of our Republic, Americans have asked God to hear their prayers in times of sorrow and crisis and in times of bounty.

The first National Day of Prayer was proclaimed in 1775 by the Second Continental Congress. As thousands gathered in prayer in places of worship and encampments throughout the new land, the dispersed colonists found a new spirit of unity and resolve in this remarkable expression of public faith. For the first time, Americans of every religious persuasion prayed as one, asking for divine guidance in their quest for liberty and justice. Ever since, Americans have shared a special sense of destiny as a nation dedicated under God to the cause of liberty for all men.

Through the storms of Revolution, Civil War, and the great World Wars, as well as during times of disillusionment and disarray, the nation has turned to God in prayer for deliverance. We thank Him for answering our call, for, surely, He has. As a nation, we have been richly blessed with His love and generosity [...].

Now, Therefore, I, Ronald Reagan, President of the United States of America, do hereby proclaim Thursday, May 6, 1982, National Day of Prayer. On that day, I ask Americans to join with me in giving thanks to Almighty God for the blessings He has bestowed on this land and the protection He affords us as a people. Let us as a nation join together before God, aware of the trials that lie ahead and of the need for divine guidance. With unshakable faith in God and the liberty which is our heritage, we as a free nation will continue to grow and prosper.

In Witness Whereof, I have hereunto set my hand this twelfth day of February, in the year of our Lord nineteen hundred and eighty-two, and of the Independence of the United States of America the two hundred and sixth.”

Enfin, Barack Obama, le 9 janvier 2013 :

“Americans have long turned to prayer both in times of joy and times of sorrow. On their voyage to the New World, the earliest settlers prayed that they would rejoice together, mourn together, labor, and suffer together, always having before our eyes our commission and community in the work.” From that day forward, Americans have prayed as a means of uniting, guiding, and healing. In times of hardship and tragedy, and in periods of peace and prosperity, prayer has provided reassurance, sustenance, and affirmation of common purpose.

Prayer brings communities together and can be a wellspring of strength and support. In the aftermath of senseless acts of violence, the prayers of countless Americans signal to grieving families and a suffering community that they are not alone. Their pain is a shared pain, and their hope a shared hope. Regardless of religion or creed, Americans reflect on the sacredness of life and express their sympathy for the wounded, offering comfort and holding up a light in an hour of darkness.

All of us have the freedom to pray and exercise our faiths openly. Our laws protect these God-given liberties, and rightly so. Today and every day, prayers will be offered in houses of worship, at community gatherings, in our homes, and in neighborhoods all across our country. Let us give thanks for the freedom to practice our faith as we see fit, whether individually or in fellowship [...].” Discours disponibles sur le site de la Maison-Blanche, www.whitehouse.gov

⁹⁵⁵ Voir l'article « fourth of july », In Gary Laderman & Luis D. Leon, *Religion and American cultures : An encyclopedia of Traditions*, 2003, Vol. 1, p.608 et s.

soldats⁹⁵⁶. Ce cycle⁹⁵⁷ s'achève par une date majeure, à savoir le *Thanksgiving day*. L'imaginaire collectif célèbre ainsi la grâce rendue à Dieu par les premiers colons pour la protection dont ils bénéficièrent en leur temps⁹⁵⁸. Bien évidemment, cette intégration dans l'Histoire américaine relève en grande partie du fabuleux et du légendaire. Les récoltes ayant été excellentes, les pères pèlerins auraient partagé en 1621 un repas de réjouissance avec les Indiens de Wampanoag. En ce qui concerne l'instauration du *Thanksgiving day* en 1777 par Washington, nous connaissons sa fonction d'exhortation des troupes en période de guerre et donc les raisons de son incorporation à la rhétorique belliqueuse. De nos jours, il constitue annuellement une occasion de rassemblement familial et de remerciements à Dieu des bienfaits qu'Il apporte aux enfants de la Nation⁹⁵⁹. Nous pouvons nous référer à la proclamation de Barack Obama, le 20 novembre 2012 :

⁹⁵⁶ Voir la Proclamation du Président Eisenhower de 1956 : “ [...] *One that day, let all of us, of whatever creed, foregather in our respective places of worship to give thanks to God and prayerful contemplation to those eternal truths and universal principles of Holy Scripture which have inspired such measure of true greatness as this Nation has achieved? And let us, as the beneficiaries of this greatness, give a good account of our stewardship by helping those in need and by rendering aid, through our religious organizations and by other means, to the ill, the destitute, and the oppressed in foreign lands*”. In *The Code of Federal Regulations of the United States of America, Title 3 – The President, 1954-1958 Compilation*, The office of the federal register, National Archives and Records Services, US Government Printing Office, 1961, p.97.

⁹⁵⁷ Pour une énumération des pratiques, rites et symboles de la religion civile américaine, voir Gary Laderman et Luis D. Leon, *Religion and American cultures...* op. cité, p.489 ; ou bien Froidevaux-Metterie, *Politique et religion*, op. cité, pp. 108-109.

⁹⁵⁸ Voir Nathaniel Philbrick, *Le Mayflower, L'odyssée des Pères pèlerins et la naissance de l'Amérique*, JC Lattès, 2006, pp.127 et s.

⁹⁵⁹ Il nous faut ici nous référer à première proclamation de George Washington, le 3 octobre 1789, laquelle marque à elle seule le cadre conceptuel pour une lecture des futures proclamations :

“By the President of the United States of America, a Proclamation.

Whereas it is the duty of all Nations to acknowledge the providence of Almighty God, to obey his will, to be grateful for his benefits, and humbly to implore his protection and favor-- and whereas both Houses of Congress have by their joint Committee requested me to recommend to the People of the United States a day of public thanksgiving and prayer to be observed by acknowledging with grateful hearts the many signal favors of Almighty God especially by affording them an opportunity peaceably to establish a form of government for their safety and happiness.

Now therefore I do recommend and assign Thursday the 26th day of November next to be devoted by the People of these States to the service of that great and glorious Being, who is the beneficent Author of all the good that was, that is, or that will be-- That we may then all unite in rendering unto him our sincere and humble thanks--for his kind care and protection of the People of this Country previous to their becoming a Nation--for the signal and manifold mercies, and the favorable interpositions of his Providence which we experienced in the course and conclusion of the late war--for the great degree of tranquility, union, and plenty, which we have since enjoyed--for the peaceable and rational manner, in which we have been enabled to establish constitutions of government for our safety and happiness, and particularly the national One now lately instituted--for the civil and religious liberty with which we are blessed; and the means we have of acquiring and diffusing useful knowledge; and in general for all the great and various favors which he hath been pleased to confer upon us.

and also that we may then unite in most humbly offering our prayers and supplications to the great Lord and Ruler of Nations and beseech him to pardon our national and other transgressions-- to enable us all, whether in public or private stations, to perform our several and relative duties properly and punctually--to

“On Thanksgiving Day, Americans everywhere gather with family and friends to recount the joys and blessings of the past year. This day is a time to take stock of the fortune we have known and the kindnesses we have shared, grateful for the God-given bounty that enriches our lives. As many pause to lend a hand to those in need, we are also reminded of the indelible spirit of compassion and mutual responsibility that has distinguished our Nation since its earliest days. [...] On Thanksgiving Day, individuals from all walks of life come together to celebrate this most American tradition, grateful for the blessings of family, community, and country. Let us spend this day by lifting up those we love, mindful of the grace bestowed upon us by God and by all who have made our lives richer with their presence.”⁹⁶⁰

Ce court passage demeure en soi source d’enseignements. Il cultive ainsi une vision providentialiste de l’Histoire, autour d’une Transcendance, tout comme il souligne la singularité de l’expérience américaine qui doit se distinguer des autres Nations par ses valeurs particulières.

La religion civile, vue comme un ensemble de moments sacralisés, se cristallise autour de la célébration des bicentennaires de la rédaction de la Déclaration d’Indépendance et de la Constitution américaine. Le souvenir des moments fondateurs se traduit ici comme la survivance d’une Nation élue et dont l’existence n’est pas simplement le fruit des hommes seuls.

2. Deux bicentennaires

On l’a compris, nous devons ici nous situer autour des événements qui marquèrent les années 1976 et 1987.

a) Autant qu’on puisse l’imaginer, le bicentenaire de la Déclaration d’Indépendance, célébré du 2 au 4 juillet 1976, devait être une date mémorable⁹⁶¹. Les Américains ont pu voir les foules envahir les grandes villes, dont près d’un million de personnes dans les rues de

render our national government a blessing to all the people, by constantly being a Government of wise, just, and constitutional laws, discreetly and faithfully executed and obeyed--to protect and guide all Sovereigns and Nations (especially such as have shewn kindness unto us) and to bless them with good government, peace, and concord--To promote the knowledge and practice of true religion and virtue, and the encrease of science among them and us--and generally to grant unto all Mankind such a degree of temporal prosperity as he alone knows to be best.

Given under my hand at the City of New York the third day of October in the year of our Lord 1789.

Go: Washington” Site des archives.

⁹⁶⁰ *Ibid.*

⁹⁶¹ Les événements de cette date symbolique sont traités par Denis Lacorne, In Lacorne, *L’invention de la République américaine...* op. cité, pp. 20-25.

Philadelphie. La ville en question, seconde capitale de l'union, est comme on le sait le lieu où prit place la Grande Convention. Elle s'impose donc ici en berceau de la Nation. La ville renferme le Parlement de Pennsylvanie, que l'on nomme depuis communément « Hall de l'indépendance ». Sur tout le territoire de l'Etat, les cloches ont sonné deux minutes durant à l'unisson, symbolisant les deux siècles d'indépendance⁹⁶². Bien entendu, la première cloche à résonner fut la bien-nommée « Cloche de la Liberté » de Philadelphie⁹⁶³, celle-là même qui annonça le 4 juillet 1776 l'avènement de l'Indépendance⁹⁶⁴. Pour autant, l'appel ne fut pas seulement festif ou commémoratif. Il s'agissait de raviver la Grande Cause de l'Amérique, celle qui résonne par-delà les cloches et doit, plus que jamais, habiter les esprits. Le Président Gerald Ford le savait bien, qui prononça un discours dans lequel il exhortait ses concitoyens à porter allégeance à leur Déclaration d'Indépendance, en engageant « *nos vies, nos richesses et notre honneur sacré* »⁹⁶⁵. Ces derniers termes, on l'a compris, reprenaient la Déclaration elle-même, preuve que deux siècles n'avaient pu altérer le rapport symbiotique entre les citoyens américains et l'esprit de leurs institutions. Celui-ci était alors fondé sur une exemplarité et un messianisme dont les Américains sont également les héritiers⁹⁶⁶. Le discours politique de l'élite traduit donc cette conception continuiste de la projection nationale. Le Président Ford rappela dans son allocution que - à l'instar des fondateurs - les Etats-Unis s'imposaient comme « *l'achèvement le plus parfait du grand espoir de l'humanité* »⁹⁶⁷. Plus que jamais,

⁹⁶² Voir Olivier Ihl, *Religion civile, la carrière comparée d'un concept*...op. cité, p.619.

⁹⁶³ L'état proprement fragilisé de la cloche, dû à son ancienneté, nécessita que l'on frappe avec un maillet sur celle-ci, émettant un faible tintement, relayé par l'ensemble de l'Union. Voir Lacorne, op. cité, p.25.

⁹⁶⁴ Pour une étude de la symbolique autour de la « Cloche de la Liberté » et la sacralisation comme élément d'une religion civile américaine, voir Peter Gardella, *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*...op. cité, pp.67 et s.

⁹⁶⁵ Président Gerald Ford, 4 juillet 1976, Site des archives.

⁹⁶⁶ "The world may or may not follow, but we lead because our whole history says we must. Liberty is for all men and women as a matter of equal and unalienable right. The establishment of justice and peace abroad will in large measure depend upon the peace and justice we create here in our own country, where we still show the way." Ibid. Voir aussi cette adresse du 19 janvier 1776 déclarant la mise en place de cérémonies commémoratives pour le bicentenaire de la Déclaration d'Indépendance : "The protection of the lives and property of Americans from foreign enemies is one of my primary responsibilities as President. In a world of instant communications and intercontinental ballistic missiles, in a world economy that is global and interdependent, our relations with other nations become more, not less, important to the lives of Americans. America has had a unique role in the world since the day of our independence 200 years ago. And ever since the end of World War II, we have borne--successfully--a heavy responsibility for ensuring a stable world order and hope for human progress. Today, the state of our foreign policy is sound and strong. We are at peace, and I will do all in my power to keep it that way. Our military forces are capable and ready. Our military power is without equal, and I intend to keep it that way." Ibid.

⁹⁶⁷ "[...] They had seen the Declaration's clear call for human liberty and equality arouse the hopes of all mankind. Jefferson wrote to Adams that "even should the cloud of barbarism and despotism again obscure the science and libraries of Europe, this country remains to preserve and restore life [light] and liberty to them."

l'avènement de la République américaine s'érigait comme la fin d'un ordre ancien. L'autorité qui permit ce passage à la modernité s'avérait être « *la divine Providence*⁹⁶⁸ », sur laquelle Ford pouvait clore son discours en appelant ses concitoyens à une prière collective :

*“The American adventure began here with a firm reliance on the protection of Divine Providence. It continues in a common conviction that the source of our blessings is a loving God, in whom we trust. Therefore, I ask all the members of the American family, our guests and friends, to join me now in a moment of silent prayer and meditation in gratitude for all that we have received and to ask continued safety and happiness for each of us and for the United States of America.”*⁹⁶⁹

Les deux reliques qui symbolisent la rupture historique - la Déclaration d'Indépendance et la Constitution de 1787 - furent ainsi présentées au public pendant plus de trois jours et trois nuits aux Archives Nationales⁹⁷⁰. Ainsi, les premières heures de la Révolution américaine et son achèvement institutionnel sont-ils présentés au public comme un récit linéaire : la norme suprême n'est que la traduction dans le droit des grands principes des fondateurs.

La Nation connaîtra son second bicentenaire en septembre 1987⁹⁷¹. La date du 17 septembre fut choisie, car correspondant à la signature du texte constitutionnel par les délégués à la Grande Convention. Ce jour fut l'occasion pour le Président Reagan de rappeler que la formation de la république fut marquée du sceau divin⁹⁷². Prononçant un discours devant le « Hall de l'Indépendance », il tint à réaffirmer que Washington tout comme Madison se référaient à la notion de « miracle » pour qualifier le travail des constituants. Or, les miracles, « *bien entendu, n'ont qu'une seule origine*⁹⁷³ ». C'est que la Constitution « *n'était pas*

Over a century later, in 1936, Jefferson's dire prophesy seemed about to come true. President Franklin D. Roosevelt, speaking for a mighty nation, reinforced by millions and millions of immigrants who had joined the American adventure, was able to warn the new despotisms: “We too, born to freedom, and believing in freedom, are willing to fight to maintain freedom. We, and all others who believe as deeply as we do, would rather die on our feet than live on our knees.”

The world knows where we stand. The world is ever conscious of what Americans are doing for better or for worse, because the United States today remains the most successful realization of humanity's universal hope.” Ibid.

⁹⁶⁸ Ibid.

⁹⁶⁹ Ibid.

⁹⁷⁰ Lacorne, *L'invention de la République...* op. cité, p.21.

⁹⁷¹ Voir Sanford Levinson, *Constitutional Faith*, Princeton University Press, 1988, p.13.

⁹⁷² Pour une étude de la rhétorique de Reagan ayant trait aux valeurs de l'Amérique et la survivance du ressentiment patriotique, voir Andrew E. Busch, *Ronald Reagan and the Politics of Freedom*, Rowman and Littlefields Publishers, 2001, pp.51 et s. L'intégration du logos religieux à l'engagement politique de l'ancien Président est admirablement dépeint par Justin Garrison, in Justin D.Garrison, *An Empire of Ideals: The Chimeric Imagination of Ronald Reagan*, Taylor & Francis, 2013, pp.154 et s.

⁹⁷³ Discours de Ronald Reagan, le 17 septembre 1987, Site des archives.

*seulement un plan de gouvernement, qu'importe son ingéniosité et son inspiration*⁹⁷⁴ ». De même, « *ce document que nous honorons aujourd'hui a toujours été quelque chose de plus à nous, rempli d'un sentiment plus profond que celui de la simple admiration*⁹⁷⁵ ». Reagan introduisit ainsi la portée universaliste d'une telle cause, et donc la nécessité de transposer les singulières valeurs américaines au-delà des frontières de l'Union : « *Chaque fois que le niveau de la liberté et de l'indépendance a été ou doit être déployé, il y aura le cœur de l'Amérique, ses bénédictions et ses prières. C'est une alliance humaine; en effet, et au-delà, une alliance avec l'Être suprême à qui nos pères fondateurs ont appelé constamment à l'aide*⁹⁷⁶. [...] *Il en est de la foi et du dévouement à l'humanité que nous partageons tous, la part de chaque homme et femme qui touche le plus étroitement le divin. Et c'est peut-être à partir de cette source divine que les hommes qui se sont réunis dans cette salle il y a deux cent ans eurent l'inspiration et la force de faire face à la grande crise de leurs espoirs et de surmonter de nombreuses divisions*⁹⁷⁷ ».

La célébration du second bicentenaire s'érigea ainsi en manifestation de la religion civile américaine⁹⁷⁸. A l'instar de 1976, la masse s'appropriâ les grandes villes, tout comme nombre

⁹⁷⁴ *Ibid.*

⁹⁷⁵ *Ibid.*

⁹⁷⁶ *Ibid.* Le Président cite ici John Quincy Adams.

⁹⁷⁷ *Ibid.* Reagan parlera plus loin de la mission providentielle et universaliste de l'Amérique, à savoir «préserver et répandre le feu sacré de la liberté » : “‘No people,’ said George Washington in his Inaugural Address, ‘can be bound to acknowledge and adore the Invisible Hand which conducts the affairs of men more than those of the United States. Every step by which they have advanced to the character of an independent nation seems to have been distinguished by some providential agency.’ No doubt he was thinking of the great and good fortune of this young land: the abundant and fertile continent given us, far from the warring powers of Europe; the successful struggle against the greatest power of that day, England; the happy outcome of the Constitutional Convention and the debate over ratification. But he knew, too, as he also said, that there is an “indissoluble union” between duty and advantage, and that the guiding hand of providence did not create this new nation of America for ourselves alone, but for a higher cause: the preservation and extension of the sacred fire of human liberty. This is America’s solemn duty.”

⁹⁷⁸ Pour une narration des événements de la journée, voir l'article du New York Times du 18 septembre 1987, signé William K. Steven : *After two centuries, Great Day for Constitution* : “[...] *The first moments of the celebration encapsulated the feel of the whole morning. While the Goodyear blimp glided by overhead and was joined by another reading “Fuji,” the announcer, Brent Musberger, the football commentator, introduced the proceedings to a national television audience.*

A special unit drawn from collegiate bands in all 50 states played a brass fanfare written especially for the occasion by Peter Nero, conductor of the Philly Pops. It was accompanied by a flag-waving drill team ranged along Independence Hall’s front balcony. The Mormon Tabernacle Choir sang the National Anthem. Interspersed were fifers and drummers and a Colonial saluting battery, which were undaunted by rain. Town Criers of Yesteryear.

At a signal, nine bell-ringing town criers in 18th-century dress trotted off from Independence Hall, heralding the procession itself.

Shortly afterward, the parade, produced by Radio City Music Hall Productions, began, with 30 floats, bands, special performers, 20,000 people in all, wending their way two miles across town, from Independence Mall to the Philadelphia Museum of Art.

de défilés – des chars par exemple à Philadelphie représentant les étapes majeures de la Convention. Des « arbres de la liberté » furent plantés⁹⁷⁹. La « cloche de la liberté » sonna à quatre heures de l'après-midi, heure de la signature du texte suprême. A Washington, le Président Reagan prêta serment au drapeau et à la Constitution, à travers une cérémonie retransmise sur tout le territoire. Cette dernière fut même suivie dans plus de cent mille écoles par des élèves invités à reproduire l'allégeance aux institutions⁹⁸⁰. La journée fut ainsi l'occasion de renouveler sa confiance au texte célébré. Celle-ci se manifesta par la mise en place de signatures fictives, reproduisant le travail des fondateurs. Une association religieuse menée par Jacqueline Grennan Wexler – composée de Juifs et de Chrétiens – transmet une copie de la Constitution à plus de six millions d'Américains qui y apposèrent leur signature. Plus que jamais, la religion civile s'imposa en renouvellement quotidien de fidélité aux reliques de l'Etat. Les Archives Nationales proposèrent au public – comme onze ans auparavant – de contempler le vieux parchemin signé par les fondateurs, trésor constitutionnel et objet de sacralisation. Le thème d'une Amérique comme terre d'asile ne se limita pas au discours de Ronald Reagan. Ainsi une « cérémonie du serment » fut-elle organisée. Celle-ci vit des milliers de candidats à la naturalisation réciter en chœur le serment d'allégeance en vigueur⁹⁸¹ pour obtenir la citoyenneté américaine⁹⁸².

En plus de ses moments sacralisés, la religion civile américaine dispose d'endroits sanctuarisés. Ceux-ci contribuent à entretenir une conception nationale inséparable de l'œuvre providentielle. Cette croyance se traduit également par un ensemble de pratiques codifiées et

This afternoon, crowds converged on Penn's Landing on the Delaware River for what was billed as the "Great American Picnic," a nonstop show of musical entertainment coupled with nonstop eating at stalls purveying a wide variety of American foods.

Some, like Pat and Nancy Arey of Brooklawn, N.J., brought their own: meatloaf sandwiches. "I wouldn't bring peanut butter and jelly to this," said Mrs. Arey as her 3-year-old daughter, Sarah, chewed her sandwich.

In the evening, celebrators turned their attention to a nationally televised entertainment gala; and, later, to the lighting of the Benjamin Franklin Bridge and a monster fireworks show."

⁹⁷⁹ Voir Lacorne, *L'invention de la République américaine...* op. cité, p.28.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ *"I hereby declare, on oath, that I absolutely and entirely renounce and abjure all allegiance and fidelity to any foreign prince, potentate, state, or sovereignty of whom or which I have heretofore been a subject or citizen; that I will support and defend the Constitution and laws of the United States of America against all enemies, foreign and domestic; that I will bear true faith and allegiance to the same; that I will bear arms on behalf of the United States when required by the law; that I will perform noncombatant service in the Armed Forces of the United States when required by the law; that I will perform work of national importance under civilian direction when required by the law."* Cité in Levinson, *Constitutional Faith...* op. cité, p.103.

⁹⁸² *Ibid.* p.29.

de symboles qui se sont ajoutés progressivement à la vie politique américaine et ancrent un peu plus la religion civile dans les esprits de chacun.

B. Les lieux et les pratiques d'exaltation de la religion civile

En tant que culte de la Nation, la religion civile a également ses temples. Ce dernier terme ne traduit d'ailleurs pas simplement une expression imagée, mais s'impose également en réalité architecturale. Les sanctuaires rappellent bien souvent le modèle antique, dont la vertu fait elle aussi l'objet d'une vénération. Or, celle-ci est en outre perceptible à travers un ensemble de rites et symboles bien précis.

1. Les sanctuaires de la religion civile

Ainsi, la religion civile est dotée de ses propres sanctuaires. On y trouve le *Federal Hall National Memorial* de New-York, bâtiment qui fut l'hôtel de ville de la cité new-yorkaise puis le premier Capitole de l'Etat, dans lequel le *Bill of Rights* fut esquissé par le Premier Congrès de la Fédération. Ce haut lieu symbolique fait aujourd'hui office de musée : il retrace les grands événements révolutionnaires. Les visiteurs peuvent notamment y voir la Bible sur laquelle George Washington prêta serment en 1789. Celle-ci – objet élevé au rang de vénération – sert par la suite lors des cérémonies d'investiture et des professions de foi des Présidents Warren G. Harding, Dwight D. Eisenhower, Jimmy Carter et George H.W. Bush⁹⁸³. Cette profession de foi est d'ailleurs rappelée sous la statue du premier président, située devant le *Memorial*. L'endroit est donc inséparable de la formation de l'Etat, de la Nation et des valeurs de celle-ci. C'est d'ailleurs dans cette dynamique que le musée est présenté sur les

⁹⁸³ Voir le récit des événements et une histoire de cette Bible sur le site du Mémorial, à l'adresse : <http://www.nps.gov/>

Le site rappelle également, de manière tout à fait pédagogique, l'importance de la profession de foi présidentielle : *Although the Constitution does not require it, most presidents have sworn the oath of office with their right or left hands placed upon a Bible. Several of the Founding Fathers, including Washington, were Masons. The Bible used for the inaugural oath, printed in 1767, was the Altar Bible of St. John's Masonic Lodge, No. 1. Presidents George H.W. Bush, Carter, Eisenhower, and Harding also used the same Bible when they were inaugurated. When the Lodge is not using it, the Washington Bible is on display at Federal Hall National Memorial.*

Washington recited the oath of office on the open air balcony of Federal Hall in front of hundreds of proud and excited Americans. The oath, as found in the Constitution, has not changed since it was first recited: "I do solemnly swear (or affirm) that I will faithfully execute the Office of President of the United States, and will to the best of my Ability, preserve, protect and defend the Constitution of the United States." There is some question whether Washington added "So Help Me God" to the inaugural oath prescribed in the Constitution. The few written eyewitness accounts do not mention it. However, the phrase "So Help Me God" was included when swearing oaths required in the courts, the military, and other public offices and was an accepted part of such solemn commitments at the time." Ibid.

brochures touristiques. Les Américains peuvent ainsi renouer avec « l'esprit » de leurs fondateurs et cultiver la singularité de leur citoyenneté :

“[...] *It stands today as a memorial to the events which were fundamental in the formation of the nation's democratic ideals.*”⁹⁸⁴

Non loin du *Memorial*, on trouve l'Eglise St Paul – la plus vieille de Manhattan – dans laquelle Washington se rendit après sa première investiture pour une prière. L'endroit est hautement symbolique : il est le lieu de culte de la Nation, avant que Philadelphie ne devienne la capitale de l'Etat en 1790. Ainsi, l'Eglise St Paul fut le lieu d'une cérémonie funèbre en l'honneur du défunt Président, le 31 décembre 1799. Le centenaire et le bicentenaire de la mort du Père de la Nation furent également organisés en ce même endroit. La mémoire du fondateur est ravivée à travers la mise en place de rites allusifs : ainsi lors du bicentenaire, le Président Bush s'est par exemple assis sur le même banc que son illustre aîné lors de son acte liturgique du 30 avril 1789. On sait par ailleurs que l'Eglise St Paul deviendra, par la force des choses, un lieu de recueillement de l'Etat endeuillé après les attentats du 11 septembre. Le bâtiment, témoin proche du drame, se mue en mémorial pour la paix, symbole pour les Américains d'une Nation debout face à l'Histoire⁹⁸⁵. D'abord point de rassemblement des secouristes, l'Eglise accueille aujourd'hui une exposition, c'est-à-dire un lieu de recueillement autour d'objets issus de donations après les attaques.

Depuis la présidence de James Madison, l'Eglise épiscopale St Jean, située à Washington, près de la Maison-Blanche, est devenue le lieu officiel des cérémonies religieuses auxquelles les Présidents assistent. L'édifice, dont l'architecture rappelle le modèle des anciens temples grecs, est communément reconnu comme "*Church of the Presidents*" et accueille le chef de l'exécutif lors des offices du dimanche ou à l'occasion de divers sacrements.

Le *Washington Monument* érigé en 1885 à la gloire du Père de la Nation constitue un autre sanctuaire de la religion civile américaine⁹⁸⁶. L'obélisque, au centre du *Mall* de Washington, s'élève à cent soixante neuf mètres et représentait alors le plus haut monument sur Terre. Sur sa face est, à son sommet et face au soleil levant, une plaque en aluminium voit les inscriptions latines « *Laus Deo* ». Là encore, il s'agit de rappeler que l'action du Père de la

⁹⁸⁴ Présentation du musée sur le site <http://www.nyharborparks.org/>

⁹⁸⁵ Le titre de l'exposition (voir supra) est ici évocateur : "*Unwavering Spirit: Hope and Healing at Ground Zero*".

⁹⁸⁶ Voir Peter Gardella, *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*, Oxford University Press, 2014, p.160.

Nation est indissociable de l'intervention divine⁹⁸⁷. En outre, les cimetières d'Arlington et de Gettysburg offrent des lieux emblématiques de la religion civile⁹⁸⁸. Ils furent érigés en souvenir des martyrs qui permettaient en leur temps la survivance de la Nation. C'est que la guerre de Sécession constitue une phase notable de la religion civile (voir infra). A travers elle, les thèmes sacrificiels de la mort puis de la résurrection sont intégrés au mythos américain⁹⁸⁹. Le *Lincoln Memorial* à Washington s'impose d'ailleurs également en édifice sacralisé. Celui-ci est bâti sur le modèle des temples grecs antiques. Il est soutenu par trente-six colonnes, lesquelles représentent les trente-six Etats de l'Union à la mort de Lincoln. Celui-ci est représenté par une statue de six mètres de haut, derrière laquelle sont inscrits les termes : IN THIS TEMPLE AS IN THE HEARTS OF THE PEOPLE FOR WHOM HE SAVED THE UNION THE MEMORY OF ABRAHAM LINCOLN IS ENSHRINED FOREVER⁹⁹⁰. A l'intérieur, sont gravés sur les murs la fameuse adresse de Gettysburg⁹⁹¹ et le

⁹⁸⁷ Lors de l'inauguration de l'édifice en 1885, le sénateur John D. Long a tenu à lire un extrait d'un discours de Robert Winthrop, descendant de John Winthrop : "[...] *The storms of winter must blow and beat upon it ... the lightnings of Heaven may scar and blacken it. An earthquake may shake its foundations ... but the character which it commemorates and illustrates is secure.*" Cité sur le site <http://www.nps.gov/>

⁹⁸⁸ On peut se référer à cet extrait du discours d'investiture de Ronald Reagan, le 20 janvier 1981 : "[...] *Directly in front of me, the monument to a monumental man, George Washington, father of our country. A man of humility who came to greatness reluctantly. He led America out of revolutionary victory into infant nationhood. Off to one side, the stately memorial to Thomas Jefferson. The Declaration of Independence flames with his eloquence. And then, beyond the Reflecting Pool, the dignified columns of the Lincoln Memorial. Whoever would understand in his heart the meaning of America will find it in the life of Abraham Lincoln.*

Beyond those monuments to heroism is the Potomac River, and on the far shore the sloping hills of Arlington National Cemetery, with its row upon row of simple white markers bearing crosses or Stars of David. They add up to only a tiny fraction of the price that has been paid for our freedom." Site des archives.

⁹⁸⁹ Voir Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge University Press, 2011, p.144.

⁹⁹⁰ Voir le site <http://www.nps.gov/>

⁹⁹¹ "*Four score and seven years ago our fathers brought forth on this continent a new nation, conceived in liberty, and dedicated to the proposition that all men are created equal.*

Now we are engaged in a great civil war, testing whether that nation, or any nation so conceived and so dedicated, can long endure. We are met on a great battlefield of that war. We have come to dedicate a portion of that field, as a final resting place for those who here gave their lives that that nation might live. It is altogether fitting and proper that we should do this.

But, in a larger sense, we can not dedicate, we can not consecrate, we can not hallow this ground. The brave men, living and dead, who struggled here, have consecrated it, far above our poor power to add or detract. The world will little note, nor long remember what we say here, but it can never forget what they did here. It is for us the living, rather, to be dedicated here to the unfinished work which they who fought here have thus far so nobly advanced. It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us—that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion—that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain—that this nation, under God, shall have a new birth of freedom—and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth." Abraham Lincoln, 19 novembre 1863, site des archives.

second discours inaugural⁹⁹² du seizième Président des Etats-Unis. Les deux textes en question - plus que tout autre - cultivent les thèmes évoqués de mort et de résurrection en invoquant le regard de Dieu sur la Nation pécheresse et sur sa nécessaire absolution autour de la réunification. Par ailleurs, il nous faut citer comme lieu sanctuarisé la *Liberté éclairant le monde*, statue monumentale à New-York, érigée pour célébrer le centenaire de la Déclaration d'Indépendance. Celle-ci tient dans sa main gauche une tablette où est gravé le jour de la naissance de la Nation. A ses pieds, on peut voir les chaînes de l'esclavage brisées. La couronne est composée de sept rayons, symbolisant les sept mers et continents⁹⁹³. L'œuvre dépasse la simple vocation artistique, elle traduit une nouvelle conception de la liberté et de la justice que les institutions politiques, sociales et juridiques des Etats-Unis se doivent de défendre⁹⁹⁴. Sa symbolique associée à l'universalisme, autour notamment de la couronne, impose l'Etat américain en figure messianique. Le socle sur lequel la statue repose est quant à lui orné d'un poème d'Emma Lazarus qui rappelle la propension historique des Etats-Unis à servir de refuge pour le monde :

[...] *Give me your tired, your poor,*

⁹⁹² “[...] *One-eighth of the whole population were colored slaves, not distributed generally over the Union, but localized in the southern part of it. These slaves constituted a peculiar and powerful interest. All knew that this interest was somehow the cause of the war. To strengthen, perpetuate, and extend this interest was the object for which the insurgents would rend the Union even by war, while the Government claimed no right to do more than to restrict the territorial enlargement of it. Neither party expected for the war the magnitude or the duration which it has already attained. Neither anticipated that the cause of the conflict might cease with or even before the conflict itself should cease. Each looked for an easier triumph, and a result less fundamental and astounding. Both read the same Bible and pray to the same God, and each invokes His aid against the other. It may seem strange that any men should dare to ask a just God's assistance in wringing their bread from the sweat of other men's faces, but let us judge not, that we be not judged. The prayers of both could not be answered. That of neither has been answered fully. The Almighty has His own purposes. 'Woe unto the world because of offenses; for it must needs be that offenses come, but woe to that man by whom the offense cometh.' If we shall suppose that American slavery is one of those offenses which, in the providence of God, must needs come, but which, having continued through His appointed time, He now wills to remove, and that He gives to both North and South this terrible war as the woe due to those by whom the offense came, shall we discern therein any departure from those divine attributes which the believers in a living God always ascribe to Him? Fondly do we hope, fervently do we pray, that this mighty scourge of war may speedily pass away. Yet, if God wills that it continue until all the wealth piled by the bondsman's two hundred and fifty years of unrequited toil shall be sunk, and until every drop of blood drawn with the lash shall be paid by another drawn with the sword, as was said three thousand years ago, so still it must be said the judgments of the Lord are true and righteous altogether.* With malice toward none, with charity for all, with firmness in the right as God gives us to see the right, let us strive on to finish the work we are in, to bind up the nation's wounds, to care for him who shall have borne the battle and for his widow and his orphan, to do all which may achieve and cherish a just and lasting peace among ourselves and with all nations.” *Ibid.*

⁹⁹³ Voir la présentation de ce poème proposée sur le site de l'ambassade des Etats-Unis en France, à l'adresse : <http://french.france.usembassy.gov/>

⁹⁹⁴ Voir Atalia Omer et Jason A. Spring, *Religious Nationalism: A Reference Handbook*, ABC-CLIO, LLC, 2013, p.56.

*Your huddled masses yearning to breathe free,
The wretched refuse of your teeming shore.
Send these, the homeless, tempest-tost to me,
I lift my lamp beside the golden door⁹⁹⁵!*

Là encore, la référence au monde antique est présente. Le poème en question cultive une analogie entre la statue de New-York et Hélios, Dieu du soleil qui fut un temps érigé à l'entrée de la ville de Rhodes pour illustrer sa grandeur. La *Liberté éclairant le monde*, en plus de son messianisme, est donc une porte vers le Nouveau-Monde, la métaphore du franchissement accompli de la Mer Rouge. Elle symbolise la fuite des persécutions, mais également l'aspiration à un nouvel ordre, le passage d'un ordre féodal, théocratique ou aristocratique à la démocratie. C'est d'ailleurs à l'occasion d'une cérémonie saluant une importante rénovation de la Statue que le Président Reagan parlera d'une lumière qui guide des « *millions de gens vers un futur de paix et de liberté*⁹⁹⁶ ». C'est que « *la main de la Providence*⁹⁹⁷ », ayant « *quelque chose à voir avec la naissance de ce pays*⁹⁹⁸ » avait alors ses raisons de situer ce dernier « *entre deux grands océans*⁹⁹⁹ » :

"I've always thought that a providential hand had something to do with the founding of this country. God had His reasons for placing this land between two great oceans to be found by a certain kind of people; that whatever corner of the world they came from, there would be in their hearts a fervent love of freedom and a special kind of courage, the courage to uproot themselves and their families, travel great distances to a foreign shore, and build there a new world of peace and freedom. [...] We dare to hope too, that we will understand our work as Americans can never be said to be truly done until every man, woman and child shares in our gift – in our Liberty – a light that, tonight, will shortly casts its glow upon her, as it has upon us for two centuries ; keeping faith with a dream of long ago and, we dare to hope, guiding millions still to a future of peace and freedom¹⁰⁰⁰".

En marge de ces lieux sanctuarisés, nous devons nous pencher quelque peu sur la symbolique propre à la religion civile américaine, ainsi que les pratiques s'y rapportant.

⁹⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁹⁶ Discours de Ronald Reagan, le 3 juillet 1986, cité in Kevin J. Christiano, William H. Swatos, Peter Kivisto, *Sociology of Religion: Contemporary Developments*, Altamira Press, 2002, p.74.

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

2. Les pratiques et symboles de la religion civile

La religion civile possède, en outre, des pratiques bien spécifiques¹⁰⁰¹. On a traité du serment au drapeau¹⁰⁰², récité chaque matin par des millions de jeunes élèves. On sait que l'arrêt de la Cour Suprême *Elk Grove Unified School District v. Newdow* semble en invoquer la parfaite constitutionnalité. Les prières collectives au Congrès, à l'échelon fédéral comme au sein des Etats, répondent également du phénomène¹⁰⁰³. Ces prières accompagnent également la personne du Président autour des *national prayer breakfasts*. Des millions de téléspectateurs assistent en effet à ces manifestations de foi collectives, qui rassemblent des figures politiques et des responsables religieux. Cette pratique, à l'origine, naquit de l'initiative du méthodiste Abraham Vereide et de Richard Alverson, aumônier du Sénat, lors de la présidence d'Eisenhower en 1953. On y prie pour la cause de l'Amérique en toute publicité¹⁰⁰⁴, dans un contexte croissant de médiatisation de masse¹⁰⁰⁵. A l'image du *National day of Prayer*, les oraisons sont rendues publiques et parrainées par la sphère politique lorsque la Nation est vue comme traversant une épreuve particulière. Il en fut ainsi du contexte post-11 septembre. Une « équipe de prière présidentielle » s'est vue dotée d'un site internet¹⁰⁰⁶. Celui-ci permettait de poster ses propres manifestations de foi en soutien aux soldats américains partis en Afghanistan¹⁰⁰⁷. Le logo du site présente ainsi - en plus de la devise nationale - George Washington dans une position agenouillée, en train de prier¹⁰⁰⁸. On trouve par ailleurs les

¹⁰⁰¹ Pour une présentation concise de la présence de la religiosité dans la sphère politique américaine, voir Daniel Royot, *Dictionnaire des Etats-Unis*, Larousse, 2010, p.34.

¹⁰⁰² Grace Y. Kao et Jerome E. Copulsky voient dans la pratique du serment au drapeau quatre caractères dissociables, à savoir le préservationnisme, le pluralisme, le sacerdoce et le prophétisme, voir Grace Y. Kao et Jerome E. Copulsky, *The Pledge of Allegiance and the Meanings and Limits of Civil Religion*, Oxford Journals, Journal of the Academy of religion, Vol. 75, Issue 1, pp.121-149.

¹⁰⁰³ Pour une mise en perspective historique, voir Christopher C. Lund, *The congressional chaplaincies*, William and Mary Bill of Rights Journal, Vol.17, Issue 4, Article 6, 2009, p.1171 ; l'auteur remonte la pratique au premier Congrès Continental et à l'automne 1774.

¹⁰⁰⁴ Voir Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique...* op. cité, p.57.

¹⁰⁰⁵ Voir Marie-Christine Pauwels, *Civilisation des Etats-Unis*, Hachette Supérieur, 1995, pp.131-132.

¹⁰⁰⁶ www.presidentialprayerteam.org

¹⁰⁰⁷ Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, op. cité, p.58.

¹⁰⁰⁸ A noter qu'une rubrique sur le site, visible de la page d'accueil et intitulée « Morality in America », se propose d'expliquer aux néophytes les liens indéfectibles entre la Nation et l'œuvre de Dieu : *When studying the founding of the United States, you can't help but encounter the faith of the nation's forefathers. Time and again they recognized God's hand in the shaping of America. You will find Him repeatedly mentioned in their words and documents. And you will find Him having an active, vibrant role in the country's early history.* "

Today, God continues His work in America – but it's in a nation that has clearly lost its moral compass. Every week, "Morality in America" will address the myriad of moral concerns facing the United States and undermining its Godly heritage [...]"

prestations de serment sur un texte saint, par le Président en début de mandat, en présence d'un pasteur, d'un Evêque et d'un rabbin. On sait que la pratique se situe, plus généralement, lors d'investitures politiques, judiciaires et militaires. Si aucune profession de foi n'est exigée pour postuler à une charge publique¹⁰⁰⁹, le rapport à la Transcendance n'est pas pour autant effacé. Enfin, on peut y ajouter deux formules qui parsèment quotidiennement la vie politique américaine. Tout d'abord, la mention *"In God We Trust"*, devenue devise nationale en 1956 en remplaçant l'ancienne devise, « *E pluribus unum* ». Là encore, le contexte de guerre froide ne peut être vu comme étranger à une telle modification. Puis, la formule qui clôt – comme chacun sait – la plupart des discours politiques : *"God bless America"*. Ces termes sont directement repris d'une chanson de Irving Berlin, écrite en 1918. Celle-ci cultive admirablement les thèmes de la religion civile, dans une verve poétique qui insiste sur l'élection d'une Terre vouée à la défense de la Liberté :

*"While the storm clouds gather far across the sea,
Let us swear allegiance to a land that's free,
Let us all be grateful for a land so fair,
As we raise our voices in a solemn prayer.
God Bless America,
Land that I love,
Stand beside her, and guide her
Thru the night with a light from above,
From the mountains, to the prairies,
To the oceans, white with foam
God bless America, My home sweet home."*¹⁰¹⁰

L'ensemble de ces rites, pratiques et symboles cultive quotidiennement un nationalisme empreint de religiosité. Pour autant, ce dernier semble parfaitement s'harmoniser avec les deux clauses du Premier amendement. A l'échelle étatique, il ne s'associe jamais à la reconnaissance (c'est-à-dire l'imposition) d'une religion précise ; à l'échelle individuelle, il ne va aucunement à l'encontre de la conduite d'un quelconque autre culte.

L'étude de cette religiosité dans la sphère publique confirme donc l'existence d'une forme particulière de théisme politique. Toutefois, cette reconnaissance ne nous rapproche des

¹⁰⁰⁹ Et ce en vertu de l'article VI de la Constitution américaine.

¹⁰¹⁰ Cité in *American Treasures of the Library of Congress*, site du Congrès loc.gov

« intentions originelles » des fondateurs que de manière incidente – même si elle justifie le *black hole* dans l'état de droit que nous avons évoqué. Pour autant, décélérer la teneur de l'*original intent* en période révolutionnaire s'impose comme notre souci permanent. Celui-ci doit nous conduire à réintroduire la religion civile comme une œuvre originelle du Législateur. Au contraire de cette démarche, une approche par la simple observation semble tendre vers une substitution : d'une religion civile, on verrait, plus prosaïquement, émerger une sacralité civile. Il nous faut dès lors nous pencher sur les limites à apposer à une telle étude phénoménologique.

Paragraphe 2 : La religion civile américaine, une relecture limitée

La question de cette substitution tient à la méthode employée par Robert Bellah pour aborder le concept de religion civile. L'auteur américain - on le sait - se fonde sur une approche inductive. Il traite des rites et symboles qui, propagés dans la vie politique américaine, constituent une religion *sui generis*. De cette dernière, il n'extirpe les fondements - c'est-à-dire l'action du Législateur - que secondairement. La méthode en question, telle qu'énoncée, a un inconvénient majeur. En effet, elle a pour effet d'éloigner d'autant plus l'observateur de l'origine du mythos commun. Le concept de religion civile, sous la plume de Rousseau, obéit à une logique inversée. Il doit être vu comme un théisme politique né de la volonté du Législateur, avec tous les bénéfices que ce dernier peut en tirer pour la pérennité de la cité. De cette action originelle, découlent les pratiques que nous connaissons aujourd'hui. En ce sens, c'est bien une conception rousseauiste qui permet d'établir la religion civile américaine comme une traduction des « intentions originelles » des fondateurs.

A. Les limites de la méthode américaine

Un constat s'impose pour commencer : le référent rousseauiste ne semble pas être au cœur de la démonstration de Robert Bellah. Pour autant, on sait que l'on doit la paternité des termes de « religion civile » à la plume du philosophe genevois et à un chapitre éponyme de son *contrat social*. On peut dès lors se demander si la transposition et l'évolution du concept en contexte américain ne conduisent pas à sa mutation. La difficulté est d'ailleurs exprimée par Bellah dans son article de 1967 que nous avons cité :

“ [...] *In reifying and giving a name to something that, though pervasive enough when you look at it, has gone on only semiconsciously, there is risk of severely distorting the data.*”¹⁰¹¹

Autrement dit, que reste-t-il de la pensée rousseauiste dans la mise en œuvre d’une religion civile américaine ? La question mérite d’autant plus d’être posée que la position de Bellah peut porter à une certaine confusion. Dans son propos, l’universitaire rappelle tout au plus que les idées du Genevois « *faisaient partie du climat culturel des dernières années du dix-huitième siècle, et donc du patrimoine culturel des Américains* »¹⁰¹². Cependant, toute approche conceptuelle se voit déterminée par une forme d’empirisme. Bellah extrait un certain nombre de rites et symboles qui parsèment la vie politique américaine. Ceux-ci formeraient « *une religion civile élaborée et fortement institutionnalisée* »¹⁰¹³, de par la sacralisation dont ils font l’objet¹⁰¹⁴. Le constat de Bellah - on l’a vu - consiste donc en une approche du sacré, dont le point de départ demeure l’étude du fait contemporain. Le Dieu dont fait mention l’auteur naît des rituels qui forment la religion civile en mettant la foi au service d’un certain nombre de manifestations collectives¹⁰¹⁵. La référence systématique aux pratiques et représentations procède donc avant tout d’une observation. Ce faisant, elle rend d’autant plus imprécise la question de la Transcendance invoquée¹⁰¹⁶ et surtout son intégration à la rhétorique des pères fondateurs. Or, pour Rousseau, la nature de cette Transcendance doit être le fruit du Législateur, de son action, de sa capacité à persuader le peuple. Ainsi, Bellah ne nous rapproche pas de Rousseau. Le professeur américain traite d’un théisme politique, lequel serait le fruit d’une synthèse des Lumières et d’une tradition protestante. Selon lui, « *bien que cette religion dérive en grande partie du Christianisme, il est clair qu’elle ne s’y réduit*

¹⁰¹¹ Robert N. Bellah, *Civil religion in America*...op. cité.

¹⁰¹² *Ibid.* Traduction de l’auteur.

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ “*What we have, then, from the earliest years of the republic is a collection of beliefs, symbols, and rituals with respect to sacred things and institutionalized in a collectivity. This religion—there seems no other word for it—while not antithetical to and indeed sharing much in common with Christianity, was neither sectarian nor in any specific sense Christian.*” *Ibid.*

¹⁰¹⁵ Voir également Jean-François Colossimo, *Dieu est Américain, De la théodémocratie aux Etats-Unis*, Fayard, 2006, p.55.

¹⁰¹⁶ Le lien avec Rousseau n’est pas clairement établi à travers l’approche de Bellah de l’autorité transcendantale : “*The words and acts of the founding fathers, especially the first few presidents, shaped the form and tone of the civil religion as it has been maintained ever since. Though much is selectively derived from Christianity, this religion is clearly not itself Christianity. For one thing, neither Washington nor Adams nor Jefferson mentions Christ in his inaugural address; nor do any of the subsequent presidents, although not one of them fails to mention God. The God of the civil religion is not only rather “unitarian,” he is also on the austere side, much more related to order, law, and right than to salvation and love. Even though he is somewhat deist in cast, he is by no means simply a watchmaker God. He is actively interested and involved in history, with a special concern for America.*” Robert N’Bellah, *Ibid.*

*pas*¹⁰¹⁷ ». Certes, Bellah introduit le déisme non confessionnel, qui est ici induit des pratiques et représentations. Les allocutions inaugurales des Présidents américains - on le sait - servent ici d'illustrations¹⁰¹⁸. Ces dernières cultivent à l'envi une sémantique transcendantale, à travers des termes tels que « Divine Providence », « Tout-Puissant », « Créateur » ou simplement « Dieu ». Pour autant, ces entités ne sont citées que, tout d'abord, pour mieux représenter une conception divine de la création nationale et étatique ; ensuite, pour expliciter les bienfaits que celles-ci prodiguent pour le peuple d'Amérique. Néanmoins, l'intégration de ces entités à un logos politique révolutionnaire et donc à leur fonction la plus instrumentale se voit reléguée au rang de l'accessoire. Plus généralement, toute approche de la nature de ce déisme se réduit donc à un matérialisme. Lorsque Bellah introduit le rapport à la Transcendance comme fait de l'Histoire et des hommes, il se révèle relativement imprécis. Ce sont en effet « *les paroles et les actes des pères fondateurs de la république*¹⁰¹⁹ » qui ont donné « *le ton*¹⁰²⁰ » de cette religion civile. Pour Bellah, « *non seulement le Dieu de la religion civile est plutôt unitaire, mais il ne retient du christianisme que le côté austère, attaché plus à l'ordre, à la loi et au droit qu'à l'amour et au salut. Bien que conçu de façon plutôt déiste il n'est pas réduit au concept de Grand Horloger. Dieu s'intéresse à l'Histoire et y intervient activement, l'Amérique étant pour lui l'objet de soins particuliers*¹⁰²¹ ». Ainsi Bellah, après avoir établi que les pensées de Rousseau avaient imprégné la période des fondations, s'en écarte quelque peu lorsqu'il n'entrevoit la Transcendance qu'à travers l'unique référence aux rituels qui sacralisent l'ensemble. Une rhétorique rousseauiste aurait entraîné l'observateur à déceler la teneur d'une religion civile telle que voulue et provoquée par l'action du Législateur. Au contraire, les écrits de l'universitaire américain - en s'en tenant à l'observation - se fondent sur une approche de l'actuel. On y voit une négation de la recherche de nature de la Transcendance souvent invoquée, et donc un réel effacement de cette dernière. Ceci poussera la doctrine à substituer à la religion civile une forme de sacralité civile¹⁰²². Ce glissement nous conduira d'autant plus vers la nécessité de revenir à une lecture

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ « *For one thing, neither Washington nor Adams nor Jefferson mentions Christ in his inaugural address; nor do any of the subsequent presidents, although not one of them fails to mention God.* » *Ibid.*

¹⁰¹⁹ *Ibid.*

¹⁰²⁰ *Ibid.*

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² Voir Ghislain Waterlot, *La religion civile a-t-elle des sources protestantes ? Reflexions pour un retour à la conception rousseauiste de la religion civile*, In *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Jacqueline Lagrée et Philippe Portier, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 75.

rousseauiste. Celle-ci ne peut être rattachée aux écrits de Bellah, tant que l'action du Législateur n'est pas au fondement de ces rites et symboles qui forment, in fine, une religion civile américaine.

B. Une relecture orientée ?

Le constat de Robert N. Bellah et son effort conceptuel ne consistent pas simplement à poser des bases analytiques. L'article que nous avons cité - *Civil religion in America* - se révèle être également idéologique. Le sociologue termine ses développements par une vision prospective de ce que devrait être la religion civile à l'avenir. Selon lui, l'Amérique arrive à une phase de mutation du concept, inscrite directement dans l'ère du globalisme et d'une normalisation des aspirations universelles. Il dépeint à ce titre « *un monde révolutionnaire, un monde qui s'efforce d'atteindre maints objectifs, matériels ou spirituels auxquels nous [Américains] sommes déjà parvenus*¹⁰²³ ». Bellah place ses écrits dans un contexte post-kennedien. Il cite d'ailleurs un passage du discours d'investiture du Président pour rappeler cette tendance à l'universalisation¹⁰²⁴. Selon lui, les Américains d'aujourd'hui devraient se référer au penchant universaliste de leur Nation, celle qui conçoit les valeurs singulières de l'Amérique comme illuminant par delà les frontières. C'est que, pour Bellah, le monde aspire - plus que jamais - à de semblables valeurs. Les Etats-Unis vivraient un temps d'exacerbation du nationalisme¹⁰²⁵, et l'auteur propose alors de propager la religion civile de la Nation à un échelon supérieur : « *la religion civile américaine devrait s'intégrer dans la nouvelle religion civile mondiale*¹⁰²⁶ ». La première a besoin de se réformer selon des critères universels, « *comme toute foi vivante, d'ailleurs*¹⁰²⁷ », le refuser serait « *nier l'esprit de l'Amérique elle-même*¹⁰²⁸ ». Bref, on serait entré dans l'aspiration à un « *nouvel ordre mondial viable et cohérent*¹⁰²⁹ », dont Bellah voit l'émergence à travers la souveraineté affirmée des Nations-Unies¹⁰³⁰. Cette

¹⁰²³ « [...] a revolutionary world, a world seeking to attain many of the things, material and spiritual, that we [Americans] have already attained." Ibid.

¹⁰²⁴ "Finally, whether you are citizens of America or of the world, ask of us the same high standards of strength and sacrifice that we shall ask of you. [...] Let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth God's work must truly be our own." Ibid.

¹⁰²⁵ Voir Mokhtar Ben Barka, *Originalité et utilité sociale de la religion civile américaine*, GRAAT online occasional papers, septembre 2011, p.8.

¹⁰²⁶ Robert N. Bellah, *Civil religion in America*...op. cité.

¹⁰²⁷ Ibid.

¹⁰²⁸ Ibid.

¹⁰²⁹ Ibid.

¹⁰³⁰ "Out of the first and second times of trial have come, as we have seen, the major symbols of the American civil religion. There seems little doubt that a successful negotiation of this third time of trial—the

recherche n'est, bien entendu, pas sans conséquences sur la perception de l'autorité transcendante dont dérive originellement la religion civile. Celle-ci ne peut accompagner cette globalisation des cultures sans en être altérée. D'ailleurs, quelle serait l'entité synthétisant toutes les formes de croyances? La réponse tient à l'effacement de ce providentialisme des fondations qui, doublé d'un théisme politique, n'est dès lors plus envisageable¹⁰³¹. Or, il est certain que ce constat modifie en substance le concept de religion civile, et aura un impact de taille sur le travail des sociologues et politologues qui se pencheront sur les écrits de Bellah. La thèse de celui-ci peut aisément aboutir à une mutation : à l'entité transcendante dont découle l'ensemble des rituels qui parsèment la vie politique de la cité, on inverse le processus. En effet, on attache à ces mêmes rituels une sacralité, laquelle tisse un lien indéfectible avec la Nation¹⁰³². Mais tout projet fondateur, toute œuvre du providentialisme – ou pour parler en termes rousseauistes : toute capacité du Législateur à faire parler les Dieux – est relégué à l'impossibilité du projet universel. Le particularisme de la cité n'est plus consubstantiel à la nature du théisme politique¹⁰³³. Ainsi dans le contexte américain, le projet utopique des fondateurs n'est plus, en ce sens, le fruit d'un providentialisme normatif dont les pratiques sacralisées en sont la manifestation quotidienne. La religion civile s'est exonérée de la création d'un Dieu activiste. La définition qu'en donne Robert Wuthnow, Professeur à Princeton et élève de Bellah, est ici significative :

*“A set of cultural symbols that draws connections between a nation and some conception of the sacred”*¹⁰³⁴.

Nous revenons là à la forme de mutation du concept que nous avons évoquée, et qui consisterait donc à une prise de distance notable avec le discours rousseauiste. Une brève lecture du chapitre du *contrat social* consacré à la religion civile offre d'emblée une approche définitionnelle du concept. Rousseau présente un certain nombre de dogmes qui

attainment of some kind of viable and coherent world order—would precipitate a major new set of symbolic forms. So far the flickering flame of the United Nations burns too low to be the focus of a cult, but the emergence of a genuine transnational sovereignty would certainly change this. It would necessitate the incorporation of vital international symbolism into our civil religion, or, perhaps a better way of putting it, it would result in American civil religion becoming simply one part of a new civil religion of the world.”
Ibid.

¹⁰³¹ Ghislain Waterlot, *La religion civile a-t-elle des sources protestantes ?*...op. cité, p. 75.

¹⁰³² *Ibid.*

¹⁰³³ L'on ne peut que songer ici à Régis Debrey : « Une trame anthropologique (l'incomplétude) ne disparaît pas avec un motif de circonstance (tel ou tel dieu, dogme ou culte). On se tromperait, me semble-t-il, en confondant une offre confessionnelle particulière avec la demande tous azimuts d'un minimum de sacralité. » In *Pour une sacralité profane*, Médium 1/ 2006 (N°6), p.13.

¹⁰³⁴ Robert Wuthnow, « Civil religion », *The encyclopedia of Politics and Religion*, vol. 1, Routledge, 1998, p.153-157. Cité par Waterlot, *Ibid.*

forment son théisme politique. Le premier d'entre eux, qui justifie les autres, consiste en l'existence d'une « *Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante*¹⁰³⁵ ». Il est notable de voir que cette première condition - l'existence de cette Transcendance vue comme inhérente à la cité - demeure secondaire à travers l'approche de Bellah et d'une partie importante de la doctrine américaine. Cette prise en compte relative laisse ainsi entrevoir une évolution de la religion civile vers une forme de sacralité civile¹⁰³⁶. Celle-ci serait alors compatible à l'échelle mondiale avec les trois religions monothéistes d'une part, mais également avec les autres formes de croyances - à l'exception bien entendu de l'athéisme. Le théologien Jean-Paul Willaime rapporte dans son *Encyclopédie des religions* aux termes de « religion civile » les différents articles proposés par Rousseau, mais de manière très significative, en omettant étrangement d'en citer le premier que nous venons d'évoquer¹⁰³⁷. Ce manquement est symptomatique d'une lecture particulière du concept de Rousseau et s'inscrit dans cette mutation. A travers une étude portant sur la religion civile dans le contexte français, Willaime en donne une définition éminemment extensive, laquelle répond à la conception de Wuthnow :

« *Par ce concept nous désignons les phénomènes de piété collective, les multiples façons dont se sacralise l'être-ensemble d'une collectivité donnée. Il s'agit d'une forme non-religieuse de sacré, même si des traditions religieuses peuvent nourrir ce sacré politique qui exprime un sentiment collectif d'unité.*¹⁰³⁸ »

¹⁰³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, Livre IV, Chap. VIII : « *De la religion civile* ».

¹⁰³⁶ Waterlot...op. cité.

¹⁰³⁷ *Ibid.*

¹⁰³⁸ Jean-Paul Willaime, *La religion civile à la française et ses métamorphoses*, revue Social Compass, vol.40, 1993, no 4, p.571.

Conclusion du Chapitre

Les écrits de Robert Nelly Bellah nous offrent de nombreux enseignements. Le professeur matérialise une conception de l'exceptionnalisme religieux américain à travers la délicate notion de religion civile. Celle-ci permet d'entrevoir un système de croyances complexe, qui répond à la manifestation quotidienne d'une religiosité dans la sphère publique. Ce rapport à la foi s'établit ainsi comme un critère plein et entier de l'appartenance à la citoyenneté américaine en cultivant un certain nombre de valeurs partagées. Parmi celles-ci, la perception d'un peuple américain exemplaire et messianique, qui semble d'ailleurs exacerbée par un héritage kennedien universaliste dans lequel s'inscrivent également Bellah et ses élèves. Surtout, il est notable de constater que cette religion civile ne semble pas aller à l'encontre des deux clauses du Premier amendement – clause de non établissement et liberté religieuse. L'intégration du concept dans les esprits n'offre ainsi aucune contradiction avec une séparation institutionnalisée du temporel et du spirituel. Un constat semble également s'imposer : il ne paraît pas aisé de réinscrire les instruments conceptuels de Robert Bellah dans une acception rousseauiste. L'auteur américain ajoute en effet à son observation de la vie politique américaine une idéologie qui lui est propre. Or, celle-ci entraîne un effacement notable du rôle joué par une Transcendance normative et par sa traduction juridique. La divergence est de taille, car la pensée de Rousseau suscite, au contraire, la recherche de l'œuvre du Législateur et de sa propension originelle à « faire parler les Dieux ». Pourtant, la

religion civile est bien plus qu'une phénoménologie, elle s'érige en logique politique, indissociable du contexte qui l'a vue éclore. De la même manière, elle ne nous semble pas être le fruit d'un déterminisme, mais la manifestation d'une école de pensée tout à fait contextualisée – en l'occurrence, une certaine élite politique américaine en période révolutionnaire. Certes, on sait que les germes de la religion civile ne peuvent se résumer à une instantanéité, car ils s'inscrivent dans une référence aux vieux thèmes exceptionnalistes américains : peuple martyr et élu, qui doit à terme servir d'exemple au Monde. L'élitisme révolutionnaire et fondateur se base aussi sur un ressentiment sociologico-religieux déjà bien présent et ancré dans les esprits. Cependant, vouloir joindre à ce dernier une séparation des Eglises et de l'Etat et cultiver le culte de la Raison relève d'un mouvement de pensée tout à fait singulier dans l'Histoire. Dans cette acception, la religion civile serait donc bien le fruit du Législateur. La mutation du concept par une école doctrinale américaine post-Bellah éloigne pourtant de cette méthode. On a vu que la discontinuité dans l'approche de la notion tient à des facteurs idéologiques. C'est que l'aspiration à l'universalité, chère à Bellah, revient à nier la prise en compte des particularismes de la cité. Cela conduit à nier l'action des Créateurs du Contrat, action toujours inscrite dans le temps et localisée dans l'espace. Réinscrire une lecture rousseauiste paraît néanmoins un outil de choix pour nous référer à l'Histoire et à la conceptualisation d'un théisme politique. Il semble, dès lors, fort possible de revenir à une conception originelle de la religion civile. Or, nous devons ici l'affirmer : il ne s'agit pas d'une simple joute intellectuelle sur les concepts. C'est seulement à travers cette conception rousseauiste que nous pourrions nous référer à l'action des pères fondateurs, et reconstruire un paradigme applicable à la recherche de leurs « intentions originelles ». Ces dernières - nous le savons - nourrissent le travail jurisprudentiel de la Cour Suprême dans son appréciation de l'application du Premier amendement. La religion civile, bien plus qu'une sacralité inscrite dans la sphère publique, procède donc d'une dynamique historique qui doit nous intéresser directement. Il s'agit dès lors de voir son émergence comme indispensable à l'institutionnalisation de la liberté religieuse. Tout en garantissant cette même liberté, elle cultive une conception religieuse nationale qui conserve une certaine idée de la lecture théocratique de l'entreprise constitutionnelle américaine. En cela, la religion civile doit être vue par les juges comme sauvegardant la liberté politique tout en préservant l'esprit de religion.

Chapitre 2

L'approche philosophique de la religion politique : l'œuvre des fondateurs

La nécessaire reconnaissance d'une religion politique au sein de l'Etat est un fait relativement récent dans l'Histoire des idées. Il faut en effet attendre la Renaissance pour qu'émergent les théoriciens favorables à un assujettissement de la religion à l'Etat, ou tout du moins une utilisation à dessein par les acteurs politiques du spirituel¹⁰³⁹. La structuration de l'Eglise chrétienne en Europe doit beaucoup à un héritage saint augustinien, et à son œuvre bien célèbre, *La cité de Dieu*. Selon cette dernière, « deux amours ont bâti deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre. L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste ; l'une se glorifie en soi, l'autre dans le Seigneur¹⁰⁴⁰ ». La pensée de Saint-Augustin aboutit donc à un dualisme de temporalité et d'éternité, où la seconde doit être reconnue au cœur de chaque individu comme subrogeant la première. Ainsi, toute source de pouvoir doit être reconnue comme divine. Cette prise de conscience n'est pas sans incidences sur l'aspect institutionnel de la cité terrestre : là où la construction de l'Etat est chrétienne, le politique s'en trouve subordonné à l'Eglise.

¹⁰³⁹ Pour une approche générale des rapports entre politique et religion, se référer aux propos introductifs de Michael Culoma, In *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, L'Harmattan, Historiques série Travaux, 2010, p.19 et s.

¹⁰⁴⁰ Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, Charpentier, Paris, 1855, livre IV, p.28.

Il faut donc attendre un contexte postmédiéval pour qu'un courant de pensée nouveau tende à réécrire les rapports entre le spirituel et le temporel. La question religieuse s'inscrit donc dans un mouvement plus large de Renaissance, mais bénéficie également des questionnements apportés par la Réforme. La religion est volontiers analysée comme le plus grand vecteur d'intolérance, qui sème le trouble dans la cité. Or, c'est bien cet écueil qui motive une rupture historique avec le Saint Augustinisme. Il va mener à deux écoles bien différentes, qui entendent entraîner la pérennité du régime politique. D'une part, on cherche à produire de la tolérance religieuse, qui doit susciter de la tolérance civile. D'autre part, on aspire à annihiler l'intolérance. John Locke s'impose évidemment en figure de proue du premier modèle. Les écrits du philosophe s'inscrivent dans une guerre civile en Angleterre, fruit du conflit politico-religieux qui sépare Charles Ier et le Parlement de Londres. Locke a une vision de la religion très nuancée : il ne croit pas à la prédestination et donc au calvinisme, mais pour autant, il réfute toute implication des Eglises anglicanes et luthériennes sur l'ordre temporel. Sa vision du christianisme raisonnable est connue. Celle-ci veut subordonner la révélation de Dieu au seul critère de l'intelligence et du développement individuel¹⁰⁴¹. A cette élévation de l'homme répond une servitude volontaire, née du Pacte social. Cette dualité ne présente pas une aporie, tant que la reconnaissance de deux sociétés dissociées est entendue de tous¹⁰⁴². Ainsi l'homme appartient-il à deux communautés : un Etat qui lui garantit la protection de sa vie et de ses biens, et une Eglise qui doit préparer son Salut. La finalité de ces deux ordres diverge donc en tout point, ce qui doit mener à leur totale séparation. Si tel est le cas, le problème de la tolérance est rendu obsolète. La parution en 1689 de la *lettre sur la tolérance* vient rappeler ce mécanisme, et aura une profonde influence sur la pensée occidentale. Dans cette rhétorique, le Magistrat ne saurait avoir pouvoir sur le spirituel, il ne peut dicter des normes qui ne sont pas, par essence, les affaires de la cité religieuse¹⁰⁴³. C'est bien sur ce point précis que vient s'inscrire une conception fort différente, fondée sur la notion de théisme politique.

¹⁰⁴¹ "The rational and thinking part of mankind, it is true, when they sought after him, they found the one supreme, invisible God; but if they acknowledged and worshipped him, it was only in their own minds. They kept this truth locked up in their own breasts as a secret, nor ever durst venture it amongst the people; much less amongst the priests, those wary guardians, of their own creeds and profitable inventions. Hence we see, that reason, speaking ever so clearly to the wise and virtuous, had never authority enough to prevail on the multitude; and to persuade the societies of men, that there was but one God, that alone was to be owned and worshipped. The belief and worship of one God, was the national religion of the Israelites alone: and if we will consider it, it was introduced and supported amongst the people by revelation [...]" John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, 1695.

¹⁰⁴² Voir Binoche Bertrand, « Les deux principes du libéralisme », *Actuel Marx* 2/ 2004 (n° 36), p. 129.

¹⁰⁴³ *Ibid.*

La propension naturelle des Souverains à vouloir légiférer en toute chose doit entraîner ces derniers à voir la religion comme un outil de pacification, mais avec les instruments du politique. De la vision de Saint Augustin, on opère un renversement des sources légitimes des normes : on cherche désormais à ériger la religion en outil, lequel serait en toutes circonstances entre les mains du Magistrat. Celui-ci en ferait dès lors un vecteur de cohésion, dont la communauté politique pourrait tirer tous les bénéfices. Sur ce point précis, l'idée même de théisme politique n'est pas tant en rupture avec le discours lockéen. Le philosophe anglais ne croyait pas que l'athéisme puisse être compatible avec son système de tolérance. C'est que les « contrats, serments et bonne foi ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ¹⁰⁴⁴ », en viendraient à introduire le « désordre et la confusion générale ¹⁰⁴⁵ ». L'athéisme tend ainsi à « faire dominer un parti et à secouer le joug du gouvernement civil ¹⁰⁴⁶ » :

*“Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration. As for other practical opinions, though not absolutely free from all error, if they do not tend to establish domination over others, or civil impunity to the Church in which they are taught, there can be no reason why they should not be tolerated.”*¹⁰⁴⁷

En repoussant l'irréligion de la cité politique, Locke réintroduisait une consubstantialité entre la vertu du croyant et le civisme du citoyen. Surtout, il entérinait l'idée d'un moralisme d'Etat, façonné par le Souverain et incluant, de facto, le fait religieux.

Il s'agit bien là de la fonction première du théisme politique : cultiver le ressentiment identitaire en inscrivant la religion comme instrument du collectif. Cela induit la fin des rapports traditionnels entre le spirituel et le temporel, dont le Saint-Augustinisme avait jusqu'alors été le modèle conceptuel. Cette rupture historique doit ainsi mener à la neutralisation de l'intolérance religieuse, vue alors comme le mal principal des sociétés éclatées. Or, cette neutralisation emporte naturellement la promotion par le Magistrat d'un culte déthéologisé (Section 1). Cette étape indispensable doit susciter une seconde phase majeure de l'action du Législateur : la mise en place au sein de l'Etat d'une profession de foi

¹⁰⁴⁴ John Locke, *A letter concerning toleration*, 1689.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

citoyenne. Celle-ci va alors cultiver une confusion des cultes civils et religieux, et définitivement ancrer un théisme politique au sein de la cité (Section 2). De là, on peut introduire les deux mécanismes qui façonnent la religion civile américaine. D'une part, un universalisme des valeurs qui promeut le règne de la Raison. D'autre part, une territorialisation et une particularisation qui caractérisent le recours aux pères pèlerins et qui, in fine, justifient la sacralisation du nouveau Contrat.

Section 1 : La lutte politique contre les dangers religieux, un constat

Une réécriture des rapports entre politique et religion doit ainsi tendre à une finalité avouée. On veut assoir la stabilité de la cité politique en soustrayant au Prince les méfaits causés par l'ordre spirituel. Ce mouvement de pensée naît donc d'un constat originel : partout, dans une Europe réformée, les divisions internes se nourrissent du fait religieux. Celui-ci cultive les factions et menace les régimes. L'assujettissement du spirituel au temporel procède donc d'une volonté de pacification des esprits, qui doit pérenniser la cité et maintenir le Souverain dans ses fonctions (Paragraphe 1). Or, on observe chez Machiavel, Hobbes, Montesquieu ou Rousseau, une volonté première : éviter la fragmentation de la société en faisant adhérer les sujets au Pacte commun. Ceci se traduit dans leurs écrits par la mise en place progressive d'une religion déthéologisée, dont seul le Prince pourrait, in fine, préciser les dogmes (Paragraphe 2). Evidemment, le culte institué n'a pas la même teneur suivant les auteurs : on retrouve une religion très instrumentale chez Machiavel ; plus autoritaire chez Hobbes ; vertueuse chez Harrington ; sociologiquement implantée dans la sphère civile chez Montesquieu ; enfin, répondant au dogme de la Raison pour Rousseau. De toutes les manières, cette conception du fait religieux demeure façonnée par le Souverain.

Paragraphe 1 : Les fondements théoriques initiaux : exclure le religieux du politique

La rupture historique évoquée procède donc principalement d'une observation des contextes italiens et anglais. Le développement d'un mouvement de pensée inédit serait donc issu d'une interrogation quant à la vie politique et aux raisons de ses déchirements. Avec Machiavel, Harrington, Hobbes et Montesquieu, nous pouvons aisément remonter à la genèse de leurs écrits en étudiant les événements qui leur sont contemporains. En outre, les propos de Rousseau nous offrent une précieuse nomenclature des dérives opérées par les rapports traditionnels entre le religieux et le fait politique. Le philosophe de Genève introduit là une systématisation des méfaits du spirituel pour le Magistrat.

A. Annihiler les dérives des religions positives

Comme chacun sait, le contexte florentin est indissociable de la rhétorique machiavélienne. Ses écrits s'érigent, en ce sens, comme un produit des enseignements de l'Histoire. Les dérives des guerres de religions en contexte anglais motivent également les plumes hobbesienne et harringtonnienne. On retrouve enfin une telle dynamique avec Montesquieu, lequel détermine toute approche du fait religieux autour des particularismes de la cité politique.

1. L'approche de Machiavel

Ainsi, la pensée de Machiavel demeure conditionnée par le contexte politique dont le Florentin est témoin. La mort de Paul II en 1471 entraîne l'intronisation de Sixte IV, qui règne désormais sur les Etats pontificaux et s'impose en grand rival de la dynastie des Borgia. C'est dans ce contexte de divisions entre les Etats italiens que Machiavel grandit. Il voit, tout au même moment, la France et l'Espagne parachever leur unité politique autour du catholicisme. On sait, par la suite, que c'est l'assassinat de Julien de Médicis à Florence qui pousse Machiavel à rédiger son *Discours sur la première décade de Tite-Live*. L'année 1492 marque un tournant pour Florence. Laurent le Magnifique meurt, avant d'être remplacé par Pierre de Médicis. Celui-ci est contraint de quitter le pouvoir deux ans plus tard au profit de Savonarole, un moine dominicain¹⁰⁴⁸. Toutefois, les relations de celui-ci avec le Vatican sont très tendues. En 1497, Savonarole est excommunié par Alexandre VI, avant d'être arrêté, puis brûlé en place publique à Florence. On fait remonter traditionnellement l'engagement politique de Machiavel à son opposition à Savonarole. De toutes les manières, le Florentin développe rapidement un discours novateur, qui entend alors éclairer les Médicis sur les causes de divisions au sein de l'Etat. Il ne s'agit pas là d'une posture utopique, mais bien de thèses pratiques. A la traditionnelle théologie, il substitue une étude complète de la place accordée au fait religieux dans une perspective politique et sociale. Le constat de Machiavel est lapidaire : le fait religieux doit être, dans les mains du Prince, un outil de cohésion. Or, le raisonnement peut être envisagé a contrario. Sans aucune forme de considération par le Magistrat, la religion s'imposerait inexorablement comme le facteur de division principal au sein de la cité politique. Les enseignements de l'Italie n'en sont que la triste illustration. Machiavel est d'ailleurs pour le moins explicite, dans un chapitre du *Discours sur la première*

¹⁰⁴⁸ Voir Marie Gaille-Nikodimov, *Machiavel*, Tallandier, 2005, pp. 67 et s.

décade de Tite-Live intitulé *La papauté, plaie de l'Italie*, et en chapô : *Combien il importe de conserver l'influence de la religion, et comment l'Italie, pour y avoir manqué, grâce à l'Église romaine, s'est perdue elle-même*. L'Italien rappelle les coupables divisions qui ont forgé son engagement politique et sa vocation d'écriture :

« [...] *Et comme quelques personnes prétendent que le bonheur de l'Italie dépend de l'Église de Rome, j'alléguerai contre cette Église plusieurs raisons qui s'offrent à mon esprit, et parmi lesquelles il en est deux surtout extrêmement graves, auxquelles, selon moi, il n'y a pas d'objection. D'abord, les exemples coupables de la cour de Rome ont éteint, dans cette contrée, toute dévotion et toute religion, ce qui entraîne à sa suite une foule d'inconvénients et de désordres ; et comme partout où règne la religion on doit croire à l'existence du bien, de même où elle a disparu, on doit supposer la présence du mal. C'est donc à l'Église et aux prêtres que nous autres Italiens, nous avons cette première obligation d'être sans religion et sans mœurs ; mais nous leur en avons une bien plus grande encore, qui est la source de notre ruine ; c'est que l'Église a toujours entretenu et entretient incessamment la division dans cette malheureuse contrée. Et, en effet, il n'existe d'union et de bonheur que pour les États soumis à un gouvernement unique ou à un seul prince, comme la France et l'Espagne en présentent l'exemple.*¹⁰⁴⁹ »

La religion est donc indispensable, elle est un garde-fou contre la fragmentation de la société : « *Il est du devoir des Princes et des chefs d'une République de maintenir sur ses fondements la Religion qu'on y professe ; car alors rien n'est plus facile que de conserver son peuple religieux, et par conséquent bon et uni. Aussi tout ce qui tend à favoriser la Religion doit-il être bienvenu, quand bien même on connaîtrait sa fausseté.*¹⁰⁵⁰ » Ainsi le fait religieux doit-il être mis entre les mains du Souverain pour limiter les divisions et les factions. Ce faisant, Machiavel opère une rupture radicale avec la conception saint-augustinienne du pouvoir et de ses formes de dévolution.

Penchons-nous à présent sur la problématique anglaise.

2. Les apports hobbesiens et harringtonniens

a) Le problème de la fragmentation au sein de l'Etat par le fait du religieux est également une constante de l'œuvre de Thomas Hobbes, et plus particulièrement de son ouvrage majeur, *Léviathan*. On sait d'ailleurs – avant tout propos – que ce titre fait référence à un épisode

¹⁰⁴⁹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Chapitre IX.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.* p.415.

biblique bien précis, qui vient puiser lui-même dans une mythologie antérieure au christianisme¹⁰⁵¹. On sait également que la figure présentée dès l'époque représente un géant couronné, arborant un glaive qu'il tient de la main droite, et une crosse de sa main gauche. Bien évidemment, le premier symbolise le pouvoir temporel, et le second le spirituel. Le chapitre XII de l'ouvrage traite précisément de la religion. L'approche de Hobbes procède - à la différence de Machiavel - d'une analyse systématisée des rapports entre le fait religieux et le politique¹⁰⁵². Néanmoins, il est possible de replacer dans l'Histoire la pensée de l'Anglais, étape nécessaire pour en comprendre les tenants. Deux ans avant la parution du *Léviathan*, le Roi Charles Ier était décapité sur fond de guerre civile¹⁰⁵³. On sait que cette guerre n'était pas étrangère aux considérations religieuses, les partisans du roi susnommé défendaient l'anglicanisme, les Cromwelliens demeuraient quant à eux Puritains. Ces divisions relevaient directement du détachement du royaume de Rome en 1534 par Henri VIII. Celui-ci n'étant pas pour autant protestant, il faudra attendre le règne d'Élisabeth Ier pour que le protestantisme devienne religion d'État, après l'épisode catholique de Marie Tudor. Au sein même du protestantisme, le mouvement puritain se démarquait par sa dissidence - tant sur le plan théologique que politique - et venait ajouter son lot de martyrs aux guerres de religions. Dans un tel contexte, Hobbes voit la nécessité absolue de rendre la religion subordonnée à l'État, seul moyen de sauvegarder la monarchie anglaise. A l'instar de Machiavel, le théoricien perçoit dans la religion un profond vecteur d'unité sociale et – si elle est utilisée à dessein – de subordination des hommes. Elle rend ces derniers « *mieux aptes à l'obéissance, aux lois, à la paix, à la charité et à la société civile* »¹⁰⁵⁴. Or, Hobbes s'interroge sur les causes profondes du conflit de son royaume. Il voit les dérives d'un puritanisme qui prône - à l'échelon des individus - le devoir pour chacun de chercher son lien avec le divin grâce à son propre cheminement de foi et - à l'échelon étatique - le « laissez-faire » des autorités à ce développement individuel. Sur un plan plus général, il déplore l'aspiration à la liberté colportée par les Universités. Hobbes veut donc instituer une théologie nationale, fruit de la volonté du Prince et - nous le verrons - délivrée des préceptes dogmatiques des Eglises établies.

¹⁰⁵¹ Pour une étude complète et remarquable de la symbolique propre au *Léviathan*, voir Raphael Draï, *D'où vient le Léviathan ? Mythologie biblique et théorie politique*, In Bruno Etienne, *Le fait religieux comme fait politique*, sous la direction de Franck Frégosi, éditions de l'aube, 2009, p.31.

¹⁰⁵² Voir Dumouchel Paul, « *La religion comme problème politique* », Revue du MAUSS 2/ 2003 (n° 22), p. 238.

¹⁰⁵³ Voir Jacques Rollet, *Religion et politique, Le christianisme, l'Islam, la démocratie*, Bernard Grasset, Le collège de Philosophie, 2001, p.79.

¹⁰⁵⁴ Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, notes de François Tricaud, Éditions Sirey, 1971, p.109.

b) James Harrington, à l'instar de Hobbes, voit sa pensée philosophique et politique motivée par les divisions de la monarchie parlementaire anglaise. A travers son ouvrage majeur, *Océana*, il dépeint un régime utopique, qui jette les fondements d'une vision idéalisée et républicanisée du Commonwealth. Or, chez Harrington, c'est également le constat de l'intolérance religieuse qui prédomine. Tout comme Machiavel et Hobbes, il voit les méfaits pour la cité d'un dualisme entre la moralité et les normes. Les théologiens classiques auraient ainsi produit les « pernicieuses guerres de religions » :

“But there is a meanness and poorness in modern prudence, not only to the damage of civil government, but of religion itself; for to make a man in matter of religion, which admits not of sensible demonstration (jurare in verba magistri), engage to believe no otherwise than is believed by my lord bishop, or Goodman Presbyter is a pedantism that has made the sword to be a rod in the hands of schoolmasters; by which means, whereas the Christian religion is the furthest of any from countenancing war, there never was a war of religion but since Christianity, for which we are beholden to the Pope; for the Pope not giving liberty of conscience to princes and commonwealths, they cannot give that to their subjects which they have not themselves, whence both princes and subjects, either through his instigation or their own disputes, have introduced that execrable custom, never known in the world before, of fighting for religion, and denying the magistrate to have any jurisdiction concerning it, whereas the magistrate's losing the power of religion loses the liberty of conscience, which in that case has nothing to protect it.”¹⁰⁵⁵

Ainsi, chez Harrington, le principal mal de la cité provient des théologies positives, nées d'un ordre spirituel établi, et qui conduisent inexorablement à la perte de la liberté de conscience. Il revient au contraire au Magistrat de protéger cette dernière¹⁰⁵⁶. Néanmoins, cette verve lockéenne est immédiatement atténuée par l'existence nécessaire chez Harrington d'une religion nationale. Loin de s'opposer à la préservation de la liberté de conscience, elle en serait même un indispensable corollaire : « *Mais comme un gouvernement qui prétend à la*

¹⁰⁵⁵ James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, 1656. Le texte est disponible en intégralité sur le site à l'adresse : <http://www.fcsh.unl.pt/>

¹⁰⁵⁶ Pour se faire, on verra plus loin que Harrington utilise un moyen hobbesien : il garde la crosse dans la main gauche de Léviathan : “*Laws ecclesiastical, or such as concern religion, according unto the universal course of ancient prudence, are in the power of the magistrate; according unto the common practice of modern prudence since the Papacy, torn out of his hands. “[...] But they of all the rest are the most dangerous, who, holding that the saints must govern, go about to reduce the commonwealth to a party, as well for the reasons already shown, as that their pretences are against Scripture, where the saints are commanded to submit to the higher powers, and to be subject to the ordinance of man. And that men, pretending under the notion of saints or religion to civil power, have hitherto never failed to dishonor that profession.” Ibid.*

*liberté, et qui cependant, détruit la liberté de conscience, offre une contradiction, de même, un homme qui demanderait la liberté particulière de conscience, et rejetterait la liberté de conscience nationale, un tel homme, dis-je, commettrait une absurdité*¹⁰⁵⁷». Le développement d'une théologie nationale fait donc l'objet chez Harrington d'une analogie avec le cheminement de foi d'un individu. C'est bien la conscience d'un homme qui produit son regard singulier sur la religion. De là, le développement d'une conscience nationale doit produire une religion d'Etat. Cette superposition, l'auteur anglais la retrouve dans l'ancien Israël. Ainsi le Magistrat recevait-il son autorité de la religion nationale. Or, on observait alors une confusion totale de la nature de la loi, laquelle s'en trouvait être à la fois civile et religieuse. Pour Harrington, cette même loi protégeait alors la liberté de conscience, dont il fait remonter l'existence au droit des prophètes, reconnu de tout temps par le peuple Hébreux. Pour l'auteur, c'est l'administration - plus tard - de Rome qui mènera à la suppression de la liberté de conscience¹⁰⁵⁸. Nous verrons plus loin que Harrington, certainement le premier humaniste civique anglais, instituera une profession de foi civile qui, loin de s'opposer à la liberté religieuse, verra dans la cité le lieu d'accomplissement du royaume de Dieu.

Il nous faut par ailleurs traiter de l'avènement d'une autre conception de la religion en politique dans l'œuvre de Montesquieu.

¹⁰⁵⁷ In James Harrington, *Océana*, précédé de l'oeuvre politique de Harrington par J.G.A. Pocock...op. cité, p.262. Pour la version en anglais, voir la note précitée.

¹⁰⁵⁸ *"In that of Israel the government of the national religion appertained not to the priests and Levites, otherwise than as they happened to be of the Sanhedrim, or Senate, to which they had no right at all but by election. It is in this capacity therefore that the people are commanded, under pain of death, to hearken to them, and to do according to the sentence of the law which they should teach;"but in Israel the law ecclesiastical and civil was the same, therefore the Sanhedrim, having the power of one, had the power of both. But as the national religion appertained to the jurisdiction of the Sanhedrim, so the liberty of conscience appertained, from the same date, and by the same right, to the prophets and their disciples; as where it is said, I will raise up a prophet; and whoever will not hearken to my words which he shall speak in my name, I will require it of him."The words relate to prophetic right, which was above all the orders of this commonwealth; whence Elijah not only refused to obey the King, but destroyed his messengers with fire. And whereas it was not lawful by the national religion to sacrifice in any other place than the Temple, a prophet was his own temple, and might sacrifice where he would, as Elijah did in Mount Carmel. By this right John the Baptist and our Saviour, to whom it more particularly related, had their disciples, and taught the people, whence is derived our present right of gathered congregations; wherefore the Christian religion grew up according to the orders of the Commonwealth of Israel, and not against them. Nor was liberty of conscience infringed by this government, till the civil liberty of the same was lost, as under Herod, Pilate, and Tiberius, a three-piled tyranny."*

3. La lecture de Montesquieu

Le natif de La Brède s'est intéressé à la religion et aux liens particuliers qu'elle saurait susciter entre la société civile et la sphère publique¹⁰⁵⁹. Tout comme Machiavel et Hobbes, l'utilisation à dessein du spirituel doit être vue comme inhérente à l'exercice du pouvoir, car contribue directement à éviter les divisions internes. Le fait religieux est étudié à travers plusieurs œuvres de Montesquieu, à commencer par la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* de 1716 ou quelques *Lettres persanes* en 1721. Néanmoins, l'essentiel de la pensée du philosophe français en la matière nous est offert dans l'*Esprit des lois* de 1748. Montesquieu y consacre deux livres entiers¹⁰⁶⁰. A l'instar de Machiavel, Harrington et Hobbes, l'auteur ne saurait apporter un discours théologique : il ne voit la religion que pour sa nature activiste et instrumentale, et c'est bien là tout l'objet de son propos¹⁰⁶¹. Ainsi la religion n'est-elle pas étudiée en tant que telle, mais en fonction d'un environnement qui la dépasse – à la fois géographique, politique et social. Quel que soit ce contexte, Montesquieu croit à la nécessité d'un rapport chez les hommes au spirituel dans la cité politique¹⁰⁶². Il prend à ce titre l'exemple des Romains, qui comprirent très tôt que la religion s'imposait comme un outil fédérateur : « *Ce ne fut ni la crainte ni la piété qui établit la religion chez les Romains, mais la nécessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une. Les premiers rois ne furent pas moins attentifs à régler le culte et les cérémonies qu'à donner des lois et bâtir des murailles.* »¹⁰⁶³ Pour autant, Montesquieu rejoint d'emblée Machiavel et

¹⁰⁵⁹ Sur cette question (notamment autour du rôle de la vertu suscitée par le fait religieux) voir Imbruglia Girolamo, « *Le problème de la sécularisation chez Montesquieu* », Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 1/ 2012 (N° 35), p. 13-24.

¹⁰⁶⁰ Voir Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 1748, cinquième partie, Livres XXIV et XXV.

¹⁰⁶¹ « *Comme dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique, il pourrait y avoir des choses qui ne seraient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n'ayant point été considérées dans le rapport avec des vérités plus sublimes.* » Ibid. Livre XXIV, Chapitre 1.

¹⁰⁶² « *C'est mal raisonner contre la religion, de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même celle des biens qu'elle a faits. Si je voulais raconter tous les maux qu'ont produits dans le monde les lois civiles, la monarchie, le gouvernement républicain, je dirais des choses effroyables. Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir.*

Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise: celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore.

La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes. » Ibid. Chapitre 2.

¹⁰⁶³ Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, 1716.

Hobbes, il ne croit en cette nécessité que dans la mesure où la religion demeure un instrument du politique :

« Je trouve cette différence entre les législateurs romains et ceux des autres peuples, que les premiers firent la religion pour l'état, et les autres, l'état pour la religion. Romulus, Tatius et Numa asservirent les dieux à la politique : le culte et les cérémonies qu'ils instituèrent furent trouvés si sages que, lorsque les rois furent chassés, le joug de la religion fut le seul dont ce peuple, dans sa fureur pour la liberté, n'osa s'affranchir.¹⁰⁶⁴ » Cet assujettissement reste une condition sine qua non, elle justifie à elle seule le discours du philosophe. Ainsi, le spirituel peut offrir au pouvoir politique l'étendue de ses bienfaits. Montesquieu croit à la religion comme outil de cohésion :

« Il y a des États où les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain. Si, dans ces États, les lois de la religion étaient de la nature des lois humaines, les lois de la religion ne seraient rien non plus: il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe; et c'est cette religion qui est quelque chose de fixe.¹⁰⁶⁵ »

Or, ce qui marque la différence entre les lois civiles et les préceptes religieux – nous dit Montesquieu – c'est le critère d'infailibilité des seconds¹⁰⁶⁶. La fragmentation de la société politique résulterait ainsi d'une coupable scission entre les deux normes : c'est bien en cela que la religion doit être mise au service de l'action publique.

Les rapports entre politique et religion font l'objet d'une analyse complète par Jean-Jacques Rousseau dans son chapitre du *contrat social* portant sur la *religion civile*.

B. La vaine recherche d'une Religion politique chez Rousseau

Le Genevois en vient à repousser les trois formes traditionnelles de cultes, tels que ces derniers peuvent se déployer au sein de l'État. Il explique ainsi les dérives du paganisme

¹⁰⁶⁴ Ibid.

¹⁰⁶⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois*...op. cité, Livre XXVI, Chapitre 2.

¹⁰⁶⁶ « La nature des lois humaines est d'être soumises à tous les accidents qui arrivent, et de varier à mesure que les volontés des hommes changent: au contraire, la nature des lois de la religion est de ne varier jamais. Les lois humaines statuent sur le bien; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'il y a plusieurs biens; mais le meilleur n'est qu'un, il ne peut donc pas changer. On peut bien changer les lois, parce qu'elles ne sont censées qu'être bonnes; mais les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleures. [...] »

La force principale de la religion vient de ce qu'on la croit; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint. L'antiquité convient à la religion, parce que souvent nous croyons plus les choses à mesure qu'elles sont plus reculées: car nous n'avons pas dans la tête des idées accessoires tirées de ces temps-là, qui puissent les contredire. Les lois humaines, au contraire, tirent avantage de leur nouveauté, qui annonce une attention particulière et actuelle du législateur, pour les faire observer. » Ibid.

ancien, du christianisme théocratique et enfin de la « religion de l'Évangile », totalement séparée des instances publiques.

1. La condamnation du paganisme ancien

Rousseau remonte au temps des sociétés primitives, dans lesquelles les royautes tiraient leur légitimité de la croyance en des personnages surnaturels et sacrés¹⁰⁶⁷. Pour l'auteur, « *les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que de dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique*¹⁰⁶⁸ ». Ce constat le pousse à étudier les religions païennes¹⁰⁶⁹. Rousseau explique le lien qui existe entre un peuple et la religion qu'il s'est choisi, formant une interdépendance organique. Les hommes choisissant en leur Dieu leur Roi, la théocratie était l'unique forme d'association politique¹⁰⁷⁰. On retrouve là une idée-phare de l'auteur : les hommes naissent libres, ils ne peuvent raisonnablement s'asservir qu'à travers la croyance d'obéir à un être surnaturel. Or les Dieux n'étant – individuellement – reconnus que par la communauté qu'ils régissaient, il y eut tout naturellement autant de Dieux que de peuples. La première cause en serait l'« intolérance théologique et civile¹⁰⁷¹ » selon Rousseau. Deux peuples voisins ne pouvaient ainsi être sous l'autorité d'un même chef. De ce système, il en résulterait un Dieu de la Nation, catalyseur d'une projection très forte des individus dans la société¹⁰⁷². Rousseau n'ignore pas pour autant le caractère fanatique de tels citoyens. De l'intolérance théologique et civile dont il a été fait mention, il en résulterait une violence sans égale¹⁰⁷³ :

¹⁰⁶⁷ Cette confusion totale entre sphères spirituelle et temporelle avait d'ailleurs été évoquée par Rousseau, précédemment dans le *contrat* : « *Si les hommes n'avaient pas cru au caractère surnaturel de leur chef, ils ne lui eussent point obéi.* » In Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre I, Chap. II.

¹⁰⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, Livre IV, Chapitre VIII, « De la religion civile ».

¹⁰⁶⁹ De ces dernières, il esquisse une définition :

« [...] *Inscrite dans un seul pays, (elle) lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires. Elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois : hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif.* » Ibid.

¹⁰⁷⁰ « *Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien.* » Ibid.

¹⁰⁷¹ Ibid.

¹⁰⁷² A ce titre, Rousseau n'hésite pas à reconnaître expressément de réels bienfaits sur la communauté politique. Ce culte fonde, incontestablement, les citoyens :

« (la religion) *est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État, c'est en servir le dieu tutélaire.* » Ibid.

¹⁰⁷³ Cette projection extrême de l'individu dans la communauté renvoie directement à des passages du premier livre d'*Emile ou de l'Education*. Rousseau y donne les exemples d'attachement à la patrie qui

« [...] Alors mourir pour son pays, c'est aller au martyre ; violer les lois, c'est être impie ; et soumettre un coupable à l'exécration publique, c'est le dévouer au courroux des dieux : Sacer esto.¹⁰⁷⁴ »

En tel domaine, l'exemple belliqueux est à-propos, il démontre le caractère fanatisé des citoyens, dont Rousseau dresse le portrait dans sa critique de la religion païenne :

« [...] Une femme de Sparte avait cinq fils à l'armée, et attendait des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive ; elle lui en demande en tremblant : « Vos cinq fils ont été tués. - Vil esclave, t'ai-je demandé cela ? - Nous avons gagné la victoire ! » La mère court au temple, et rend grâces aux dieux. Voilà la citoyenne.¹⁰⁷⁵ »

C'est bien sur ce point précis que le Genevois introduit la diatribe. Il dénonce l'intolérance inhérente à une telle communauté politique vouée à la fanatisation. Un peuple « *qui ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux*¹⁰⁷⁶ » ne peut trouver grâce à ses yeux¹⁰⁷⁷. L'élévation de l'homme en citoyen ne peut se faire à ce prix, sinon cultiver « un état naturel de guerre¹⁰⁷⁸ » contraire, ipso facto, à toute idée de pérennisation de la cité. Le second volet de cette critique a trait à l'instauration d'une Morale que la Religion doit cultiver chez Rousseau. L'élévation au rang de citoyen dans une telle théocratie ne serait que la résultante d'une « sacralisation des convoitises humaines¹⁰⁷⁹ », et certainement pas un vecteur de vertu¹⁰⁸⁰. De ce point de vue, le Genevois dépasse le cadre

dénaturent l'homme, lui ôtent son existence absolue pour lui en donner une relative, et transportent le moi dans l'unité commune :

« Tout patriote est dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux [...] Un citoyen de Rome n'était ni Caius, ni Lucius ; c'était un Romain ; même il aimait la patrie exclusivement à lui. Régulus se prétendait Carthaginois, comme étant devenu le bien de ses maîtres. En sa qualité d'étranger, il refusait de siéger au sénat de Rome ; il fallut qu'un Carthaginois le lui ordonnât. Il s'indignait qu'on voulût lui sauver la vie. Il vainquit, et s'en retourna triomphant mourir dans les supplices. Cela n'a pas grand rapport, ce me semble, aux hommes que nous connaissons. » Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Livre I : L'âge de Nature : le nourrisson (infans).

¹⁰⁷⁴ Ibid.

¹⁰⁷⁵ Ibid.

¹⁰⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*... op. cité.

¹⁰⁷⁷ Dans la Profession de foi du vicaire savoyard, Rousseau traitait des Dieux du paganisme comme des êtres « abominables [...] qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter » In Jean-Jacques Rousseau, *Emile*...op. cité.

¹⁰⁷⁸ Ibid.

¹⁰⁷⁹ Ghislain Waterlot, *La religion civile*...op. cité, deuxième partie, dont nous reprenons l'exemple du Morceau allégorique sur la Révélation et son enseignement.

¹⁰⁸⁰ Dérive explicitée par Rousseau dans le manuscrit de Genève : « Que répondre de solide à de pareils discours si l'on ne veut amener la Religion à l'aide de la Morale, et faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des Hommes. Mais les notions sublimes du Dieu des sages, les douces voix de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des âmes pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude. On lui fera toujours des Dieux insensés comme elle, auxquels elle sacrifiera de légères inconvénients pour se livrer et leur honneur à mille passions horribles et

du strict jugement politique qu'il se proposait d'adopter dans le *contrat*. Il reproche ainsi aux religions antiques d'être fondées sur « l'erreur et le mensonge¹⁰⁸¹ ». Ce constat génère une défiguration de la notion de Divinité¹⁰⁸² et du culte qui lui est associé. Celui-ci s'en voit dès lors noyé dans un « vain cérémonial¹⁰⁸³ » qui entraîne la coupable superstition¹⁰⁸⁴. Rousseau avait déjà développé cette dérive à travers un vieux texte rédigé très probablement dans la période 1753-1756 et publié bien après sa mort, en 1861. Il s'agit d'une allégorie dans laquelle l'auteur met en scène « *un édifice immense formé par un dôme éblouissant que portaient sept statues colossales au lieu de colonnes.*¹⁰⁸⁵ » Celui-ci symbolise le paganisme. Ce temple abrite tous les peuples de la Terre. « *Directement au-dessous, c'est-à-dire au centre du bâtiment et au point de perspective, était un grand autel heptagone sur lequel les humains venaient en foule offrir leurs offrandes et leurs vœux aux sept statues qu'ils honoraient par mille différents rites et sous mille bizarre noms. Cet autel servait de base à une huitième statue à laquelle tout l'édifice était consacré et qui partageait les honneurs rendus à toutes les autres. Toujours environnée d'un voile impénétrable, elle était perpétuellement servie du peuple et n'en était jamais aperçue; l'imagination de ses adorateurs la leur peignait d'après leurs caractères et leurs passions et chacun d'autant plus attaché à l'objet de son culte qu'il était plus imaginaire ne plaçait sous ce voile mystérieux que l'idole de son cœur.*¹⁰⁸⁶ » La clef de voûte de l'édifice majestueux révèle les termes : « *Peuples servez les dieux de la Terre*¹⁰⁸⁷ ». Les sept statues dont il est question symbolisent bien entendu les sept péchés capitaux. Le dieu qui surplombe le reste, jamais aperçu des humains qui lui vouent une divinisation sans égale, se voit appelé différemment en fonction des peuples. C'est bien le rôle du voile imaginé par Rousseau : le principe de l'amour intense de la patrie. Ce dieu des Nations porte ainsi dans sa main un « cœur enflammé », et de l'autre un « poignard ». Provoquant la ferveur sans

destructives. La Terre entière regorgerait et le genre humain périrait bientôt si la Philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des Hommes n'était plus forte que celle de Dieu. » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, 1ère version, Chap. II.

¹⁰⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

¹⁰⁸² Pour Rousseau, l'avènement d'un Dieu pour tous les hommes (son unicité et son universalité) répond d'une reconnaissance naturelle, qui ne devait à terme – par le développement de la Raison – qu'être révélée. En ce sens, le paganisme était antinomique avec toute idée de naturalisme.

¹⁰⁸³ *Ibid.*

¹⁰⁸⁴ Voir Christian Jacquet, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Travaux de la faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Louvain, XIII, Section de Philosophie I, 1975, p.168.

¹⁰⁸⁵ In Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres et correspondance inédites*. Paris : Michel-Lévy Frères, 1861. Le texte nous est parvenu plus récemment, Jean-Jacques Rousseau, *Fiction ou morceau allégorique sur la Révélation*, Œuvres complètes, tome II. Paris : Éditions du Seuil, 1967-1971.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*

bornes des humains qui prient en son nom, cet amour est teinté de tâches de sang. C'est que le dieu provoque l'hostilité envers les étrangers. Une fois le voile levé, la statue est reconnue comme « étouffant l'humanité personnifiée », la menant par la cruelle division qu'elle exerce à une perte certaine. Cette allégorie renvoie directement aux développements du *contrat social* :

« (La religion païenne) est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge, elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la Divinité dans un vain cérémonial. Eue est mauvaise encore, quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant, en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté.¹⁰⁸⁸ »

La parabole proposée par l'auteur ne pouvait pas annoncer la fin de l'humanité sans possibilité de Salut. Les faits allégoriques sont également une mise en perspective historique : ils tendent à raconter l'Histoire des hommes à travers la dérive de leurs croyances. Ce faisant, Rousseau introduit l'avènement de la chrétienté. Le temple païen, abritant l'humanité, sera le témoin de la venue de « ce personnage dont l'aspect imposant et doux frappa d'étonnement et de respect¹⁰⁸⁹ ». Ses paroles, sous la plume du Genevois, annonce le thème de recommencement du temps :

« C'est ici le fils de l'homme. Les cieux se taisent devant lui, terre, écoutez sa voix. , O mes enfants, [...] je viens expier et guérir vos erreurs. aimez celui qui vous aime et connaissez celui qui est¹⁰⁹⁰ ».

L'ère du paganisme n'est plus. L'affirmation d'un Dieu de tous les hommes sera une rupture sans précédent dans l'Histoire de l'humanité :

« [...] A l'instant saisissant la statue il la renversa sans effort et montant sur le piédestal avec aussi peu d'agitation, il semblait reprendre sa place plutôt qu'usurper celle d'autrui¹⁰⁹¹ ».

Néanmoins, le christianisme fait lui aussi l'objet d'une condamnation radicale. Celui-ci est accusé par Rousseau d'introduire une dualité des sources légitimes du droit au sein de la cité.

¹⁰⁸⁸ Ibid.

¹⁰⁸⁹ Ibid.

¹⁰⁹⁰ Ibid.

¹⁰⁹¹ Ibid.

2. La condamnation du christianisme romain

Le christianisme révélé, selon Rousseau, rend toute croyance civique païenne chimérique à terme. C'est que Jésus¹⁰⁹² et son message ont entraîné l'idée de confraternité universelle, il n'est désormais plus possible de voir au-delà des simples frontières pour caractériser l'ennemi. Ainsi le christianisme serait avant toute chose le vecteur d'une profonde modification des relations entre les peuples. Pour autant, la fin du paganisme comme élévation du citoyen suffirait-elle à imposer le nouvel ordre comme religion politique¹⁰⁹³ ?

La réponse ne peut évidemment qu'être négative. En plus d'introduire l'universalisme, la venue de Jésus engendra pour Rousseau une seconde rupture dans l'Histoire des hommes : la dissociation du lien théologique et politique¹⁰⁹⁴. En établissant sur Terre un « Royaume spirituel ¹⁰⁹⁵ », Jésus a provoqué l'attente de son retour et de la fin des Temps. Ce faisant, il a établi dans chaque Province (puis dans chaque Pays après le démembrement de l'Empire) un « royaume dans le royaume », un double pouvoir, une dualité des sources de souveraineté et de légitimité¹⁰⁹⁶. En ce sens, le nouveau pouvoir institué par les Chrétiens n'est plus simplement le remplacement d'un despotisme par un autre, comme la rhétorique païenne l'établissait. La chrétienté n'a pas simplement défait l'autorité qui était en place. En se substituant à cette dernière¹⁰⁹⁷, elle a dissocié l'ordre spirituel et le pouvoir politique. Le

¹⁰⁹² La figure du Messie apparaît à de nombreuses reprises dans l'œuvre de Rousseau, on la retrouve ainsi dans La Profession de foi du vicaire savoyard, critique de Rousseau des religions naturelles ; les Lettres écrites de la Montagne ; la Lettre à Christophe de Beaumont ; la Lettre sur la Providence à Voltaire ; la Lettre à Franquières ; enfin le Morceau allégorique sur la Révélation, précité.

¹⁰⁹³ Rousseau introduit le questionnement : « [...] *Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel* ».

¹⁰⁹⁴ Rousseau n'impute pas directement à Jésus la volonté de générer un pouvoir spirituel concurrençant le pouvoir temporel. Ceci ne serait que la conséquence d'une dissociation entre le culte et le souverain. Le second n'est ainsi plus attaché au premier. Le Genevois explique dans le Manuscrit de Neuchâtel (7842) que pour éviter tel phénomène, il fallait que la résurrection du Christ introduise la fin des temps. Le Jugement était alors, selon Rousseau, initialement attendu par les apôtres puis les premiers membres de la communauté chrétienne. Ce dernier n'étant pas survenu, les croyants ont par la suite tout naturellement vu le Christ comme autorité pouvant se substituer au souverain politique. Rousseau cite à ce titre les actes des Apôtres (XVII, 7) : « *Et ils contreviennent aux ordonnances de César, en disant qu'il y a un autre Roi qu'ils nomment Jésus* ». Cité par Waterlot, *Rousseau, Religion et Politique*, PUF, 2004, pp. 41 et s.

¹⁰⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

¹⁰⁹⁶ Waterlot, *Rousseau*...op. cité, p. 42.

¹⁰⁹⁷ « *Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or, cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.* » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

pouvoir temporel est dès lors partagé entre le souverain et l'assise croissante d'une Eglise instaurée. Or la légitimité de cette dernière est singulière, elle la tient en large part de la vie à venir qu'elle promet ; et donc à ce titre d'un acte préparatif de purification et d'expiation qu'elle propose aux fidèles entre l'ici-bas et l'au-delà. La Chrétienté aura ainsi fragmenté l'idée de commandement politique¹⁰⁹⁸.

L'approche catholique est donc condamnée dans son intégralité par Rousseau¹⁰⁹⁹. La religion de Constantin fait l'objet d'une critique sévère de la part du Genevois¹¹⁰⁰. En effet, la seule condition de « mettre l'homme en contradiction avec lui-même¹¹⁰¹ » est une donnée rédhibitoire, car elle cultive le dualisme des normes auxquelles les membres du Contrat se réfèrent et obéissent¹¹⁰². L'anglicanisme et l'orthodoxie russe répondent, quant à eux, d'un constat similaire. Pourtant, on sait que les prescriptions théologiques de ces confessions imposent une suprématie du pouvoir civil, lequel s'érige à la tête de l'Eglise. Toutefois, pour Rousseau, l'ordre ecclésiastique reste souverain en matière religieuse, et le pouvoir politique ne fait qu'entériner cette expression de souveraineté. Ainsi, on se trouve avec un Prince dont l'action politique devient dichotomique. La force de ce constat entraîne l'auteur à faire l'éloge de Thomas Hobbes, lequel avait voulu « réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique ». Le Léviathan tendait ainsi à établir une absolutisation du pouvoir, seule manière de rendre les prêtres dépendants du souverain. Rousseau salue le remède proposé, mais ne peut entériner le type de régime, en contradiction avec les choix du peuple. Au fond, Rousseau ne pense pas que le système proposé par Hobbes puisse ôter cette dualité au sein de l'Etat, ceci étant dû à « l'esprit dominateur du christianisme » :

¹⁰⁹⁸ « [...] Cependant, comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les États chrétiens ; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir. Plusieurs peuples cependant, même dans l'Europe ou à son voisinage, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès ; l'esprit du christianisme a tout gagné. Le culte sacré est toujours resté ou redevenu indépendant du souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'État. » Ibid.

¹⁰⁹⁹ Voir Desmons Éric, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre », Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 1/ 2009 (N° 29), p. 88.

¹¹⁰⁰ « La première (le christianisme romain) est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien. » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

¹¹⁰¹ Ibid.

¹¹⁰² « [Une religion] plus bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celui-là religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom. » Ibid.

« Mais il (Hobbes) a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai, qui l'a rendue odieuse¹¹⁰³ ».

Le Prince se doit donc de répondre aux intérêts de la Nation, tout en respectant les volontés du clergé. Or ces dernières peuvent être contradictoires avec des décisions exclusivement politiques. L'unité dans ces régimes n'est donc pas effective, et les confessions sont tout autant contestées par Rousseau que le catholicisme¹¹⁰⁴. L'avènement du christianisme, dite « religion du prêtre » par le Genevois, est donc tout autant condamné que le paganisme. La première, introduisant l'universalisme des valeurs¹¹⁰⁵, aurait très bien pu s'ériger en religion politique. Cependant, le christianisme historique¹¹⁰⁶ a toujours été un échec pour Rousseau : l'élévation en citoyen réclame l'unité du système normatif. Ce dernier caractérise les théocraties païennes, lesquelles développent une religion de la Nation. Néanmoins, l'universalisme ne peut naître de tels systèmes. Par un effet symétrique, les deux religions se trouvent proscrites par l'auteur du *contrat social*. Celui-ci laisse dès lors tout naturellement

¹¹⁰³ Ibid.

¹¹⁰⁴ « Parmi nous, les rois d'Angleterre se sont établis chefs de l'Église ; autant en ont fait les czars -mais, par ce titre, ils s'en sont moins rendus les maîtres que les ministres ; ils ont moins acquis le droit de la changer que le pouvoir de la maintenir, ils n'y sont pas législateurs, ils ne sont que princes. Partout où le clergé fait un corps, il est maître et législateur dans sa patrie. Il y a donc deux puissances, deux souverains, en Angleterre et en Russie, tout comme ailleurs. » Ibid.

¹¹⁰⁵ Les religions historiques et l'action humaine ont pour Rousseau néanmoins fortement atténué le caractère universel du rapport à la divinité. Il s'en explique dans la profession de foi du vicaire savoyard : « Combien de grands peuples n'impriment point de livres et ne lisent pas les nôtres ! Comment jugeront-ils de nos opinions ? comment jugerons-nous des leurs ? Nous les raillons, ils nous méprisent, et, si nos voyageurs les tournent en ridicule, il ne leur manque, pour nous le rendre, que de voyager parmi nous. Dans quel pays n'y a-t-il pas des gens sensés, des gens de bonne foi, d'honnêtes gens amis de la vérité, qui, pour la professer, ne cherchent qu'à la connaître ? Cependant chacun la voit dans son culte, et trouve absurdes les cultes des autres nations : donc ces cultes étrangers ne sont pas si extravagants qu'ils nous semblent, ou la raison que nous trouvons dans les nôtres ne prouve rien. » Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (Livre IV : la Profession de foi du Vicaire Savoyard)

¹¹⁰⁶ Rousseau établit une frontière très nette entre la « Religion de l'Homme » tirée des Évangiles et la théologie, fruit du fait historique. Celle-ci est vue comme une « science orgueilleuse » par le Genevois dans le Discours sur les Sciences et les arts (Chapitre III). La religion chrétienne perd de sa pureté en mettant en avant un certain nombre de dogmes doctrinaux. La simplicité de l'Évangile et son message moral en serait d'autant plus repoussés. Voir à cet égard un extrait d'*Emile ou de l'éducation* (Livre IV : la Profession de foi du Vicaire Savoyard) : « Nos bibliothèques regorgent de Livres de Théologie ; et les Casuistes fourmillent parmi nous. Autrefois, nous avions des saints et point de Casuistes. Tout le monde veut enseigner à bien faire, et personne ne veut l'apprendre ; nous sommes tous devenus Docteurs, et nous avons cessé d'être Chrétiens. » La dérive du dogmatisme est également présentée plus loin : « [...] ce qui redoublait mon embarras était qu'étant né dans une église qui décide tout, qui ne permet aucun doute, un seul point rejeté me faisait rejeter tout le reste, et que l'impossibilité d'admettre tant de décisions absurdes, me détachait aussi de celles qui ne l'étaient pas. En me disant : croyez tout, on m'empêchait de rien croire, et je ne savais plus où m'arrêter. »

entendre que la seule religion suscitant une vertu bénéfique à la communauté demeure celle de l'homme, sans artifices, sans perversions par le fait des princes ou des prêtres¹¹⁰⁷. Ce culte serait celui voulu par les Evangiles¹¹⁰⁸, c'est-à-dire la formation d'une société vertueuse au-delà de la vision politique des souverains ou de la société voulue par un ordre ecclésiastique, lesquels pervertissent la recherche de moralité.

3. Les dérives de la religion de l'Evangile transposée dans le champ politique

Poursuivant son chapitre, Rousseau ajoute une critique. Après avoir condamné le paganisme et le christianisme historique, l'auteur laisse entendre que la religion de l'homme s'imposerait en unique recours. Le phénomène doit très certainement interpeller d'autant plus l'observateur, que cette religion est, au fond, celle dépeinte par le Genevois dans la *Profession de foi du vicaire Savoyard*, correspondant à l'intégralité du Livre IV d' *Emile et de l'éducation*. Il se trouve que l'œuvre en question fut publiée quelques semaines après le *contrat social*. Cette concomitance présenterait une parfaite continuité de la pensée et des écrits. La religion du Vicaire veut rétablir les « vérités de pratique¹¹⁰⁹ » qui entraînent la

¹¹⁰⁷ Perversion décrite par Rousseau dans une lettre à Usteri, professeur à Zurich, datée du 15 juillet 1763 : « Quelqu'excédé que je sois de disputes & d'objections; & quelque répugnance que j'aye d'employer à ces petites guerres le précieux commerce de l'amitié, je continue à répondre à vos difficultés puisque vous l'exigez ainsi. Je vous dirai donc avec ma franchise ordinaire, que vous ne me paraissez pas avoir bien saisi l'état de la question. La grande société, la société humaine en général, est fondée sur l'humanité, sur la [142] bienfaisance universelle. Je dis, & j'ai toujours dit que le christianisme est favorable à celle-là. Mais les sociétés particulières, les sociétés politiques & civiles ont un tout autre principe; ce sont des établissemens purement humains, dont par conséquent le vrai christianisme nous détache, comme de tout ce qui n'est que terrestre. Il n'y a que les vices des hommes qui rendent ces établissemens nécessaires, & il n'y a que les passions humaines qui les conservent. Otez tous les vices à vos chrétiens, ils n'auroient plus besoin de magistrats ni de loix. Otez-leur toutes les passions humaines, le lien civil perd à l'instant tout son ressort; plus d'émulation, plus de gloire, plus d'ardeur pour les préférences. L'intérêt particulier est détruit, & faute d'un soutien convenable, l'état politique tombe en langueur. Votre supposition d'une société politique & rigoureuse de chrétiens tous parfaits à la rigueur, est donc contradictoire; elle est encore outrée quand vous n'y voulez pas admettre un seul homme injuste, pas un seul usurpateur. Sera-t-elle plus parfaite que celle des Apôtres? & cependant il s'y trouva un Judas..... sera-t-elle plus parfaite que celle des Anges? & le Diable, dit-on, en est sorti. Mon cher ami, vous oubliez que vos chrétiens seront des hommes, & que la perfection que je leur suppose, est celle que peut comporter l'humanité. Mon livre n'est pas fait pour les Dieux [...]. »

¹¹⁰⁸ « [Religion] sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. » Ibid.

¹¹⁰⁹ *Emile ou de l'éducation* (Livre IV : « la Profession de foi du Vicaire Savoyard »).

recherche de vertu¹¹¹⁰ aux dogmes spéculatifs, fruits des théologiens. Rousseau réintroduit l'idée d'un théisme immaculé de toute action des hommes viciés¹¹¹¹ :

« Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui en est tout à fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissaient tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort¹¹¹² ».

C'est que les Évangiles se sont adressés – nous l'avons vu – à toutes les Nations. Ce faisant, et pour Rousseau, ils ont voulu abolir toute idée de frontières. Leur message est ainsi purement opposé à l'ère du paganisme. Cela dit, le phénomène est exacerbé¹¹¹³, « la charité chrétienne ne permet pas de faire une différence odieuse entre le compatriote et l'étranger¹¹¹⁴ » ; « le vrai chrétien ne regarde point l'étranger comme étranger mais comme son frère, il ne regarde point l'ennemi comme ennemi mais comme son prochain¹¹¹⁵ ».

¹¹¹⁰ « Maintenez toujours vos enfants dans le cercle étroit des dogmes qui tiennent à la Morale, affirmait-il dans l'Emile. Persuadez-leur bien qu'il n'y a rien pour nous d'utile à savoir que ce qui nous apprend à bien faire. » Ibid.

¹¹¹¹ Difficile de ne pas évoquer les premiers mots d'Emile ou de l'éducation : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'Homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons ; il mutile son chien, son cheval, son esclave ; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres ; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme ; il le faut dresser pour lui, comme un cheval de manège ; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin. » Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Livre I. Le Livre IV poursuit la même rhétorique : « [...] Mais quand, pour connaître ensuite ma place individuelle dans mon espèce, j'en considère les divers rangs et les hommes qui les remplissent, que deviens-je ? Quel spectacle ! Où est l'ordre que j'avais observé ? Le tableau de la nature ne m'offrait qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre ! Le concert règne entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos ! Les animaux sont heureux, leur roi seul est misérable ! O sagesse, où sont tes lois ? O Providence, est-ce ainsi que tu régis le monde ? Être bienfaisant, qu'est devenu ton pouvoir ? Je vois le mal sur la terre. Croiriez-vous, mon bon ami, que de ces tristes réflexions et de ces contradictions apparentes se formèrent dans mon esprit les sublimes idées de l'âme, qui n'avaient point jusque-là résulté de mes recherches ? En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal ; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister. » Jean-Jacques Rousseau, *Emile*... Livre IV.

¹¹¹² Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

¹¹¹³ Voir Waterlot, *Rousseau*...op. cité, pp.65 et s.

¹¹¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, lettre à Usteri, datée du 30 avril 1763.

¹¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, feuillet 70 ; Rousseau se réfère directement à la théologie chrétienne, citons à ce titre l'Évangile de Mathieu (5.43) : Matthieu 5.43. Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi.

Or ce constat pose problème aux yeux de Rousseau, lorsque la « religion de l'homme¹¹¹⁶ » se voit transposée dans le champ politique. On voit aisément apparaître la difficulté. La communauté politique voulue par le théoricien induit la nécessité d'un Contrat exclusif. L'universalité et le moralisme attachés à l'acte religieux ne peuvent détruire ce dernier, sous peine de trahir le Pacte. La pérennité de la cité passe par une prise en considération sans réserves de l'étranger, préalable indispensable pour pouvoir identifier les membres du Contrat. La multiplication des échanges entre citoyens est bonne pour la conservation de la communauté, elle doit chez Rousseau demeurer le fruit du volontarisme politique du Prince. En revanche, l'interdépendance avec l'étranger au-delà du simple fait politique est néfaste pour la cité. Le lien social s'en voit fatalement amoindri et affaiblit la construction abstraite que Rousseau se fait du citoyen. Or ce dernier – dans la rhétorique du Genevois – doit être une finalité permanente dans l'action de l'homme, un critère fondamental du développement du soi. Dans une vision très déterministe, l'éveil de l'individu puis son élévation doivent être en tout état de cause conditionnés par les particularismes attachés à la communauté¹¹¹⁷. Le sens de l'intérêt général est exclusiviste, il ne peut s'accommoder du seul universalisme¹¹¹⁸. Celui-ci est exacerbé par « la religion de l'homme ». Ce faisant, il affecte tout au même moment l'action souveraine des membres du Contrat. Rousseau est très explicite dans la première lettre « écrite sur la Montagne », rédigée deux années plus tard :

« [...] bien loin de taxer le pur Évangile d'être pernicieux à la société, je le trouve, en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une législation qui doit être

44 Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent.

45 Alors vous serez fils de votre Père qui est dans les cieus, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes.

46 En effet, si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les péagers aussi n'en font-ils pas autant ?

47 Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens aussi, eux-mêmes, n'en font-ils pas autant ?

48 Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait.

¹¹¹⁶ La « religion de l'homme » est ainsi nommée par le Genevois dans la profession de foi du Vicaire savoyard, sur laquelle nous reviendrons.

¹¹¹⁷ « On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté : c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

¹¹¹⁸ « Je dis même que cette société supposée ne serait, avec toute sa perfection, ni la plus forte ni la plus durable ; à force d'être parfaite, elle manquerait de liaison ; son vice destructeur serait dans sa perfection même. » Ibid.

*exclusive ; inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme, et tendant à former des hommes plutôt que des citoyens.*¹¹¹⁹»

Cette inaptitude naturelle à caractériser l'ennemi rend les Chrétiens impuissants à protéger la patrie. Rousseau projette le constat dans le champ belliqueux¹¹²⁰. Selon lui, l'attente du Salut et la remise en une Providence demeurent incompatibles avec la formation du bon soldat. Les Chrétiens « *marchent sans peine au combat ; nul d'entre eux ne songe à fuir ; ils font leur devoir, mais sans passion pour la victoire ; ils savent plutôt mourir que vaincre.*¹¹²¹ » Face à des armées « *que dévore l'ardent amour de la gloire et de la patrie* », les défenseurs de la Nation seraient « *battus, écrasés, détruits, avant d'avoir eu le temps de se reconnaître*¹¹²² ». De plus, la menace peut aussi venir de l'intérieur, ce qui pervertirait tout autant le système politique. C'est que, pour Rousseau, les termes de « république chrétienne » forment l'oxymore de l'impossible liaison. Pour que le régime se déploie, il faudrait que la vertu dépasse la simple religion des hommes pour envahir le champ politique. Or, pour le Genevois, la notion de « bon chrétien » ne peut être pensée en globalité, il y aura toujours un « *Catilina, un Cromwell*¹¹²³ », celui-là même qui saura profiter du pieux aveuglement de ses compatriotes. Le déploiement de l'homme dans la sphère spirituelle provoque l'inaction dans la sphère

¹¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites sur la Montagne*, Première lettre, 1764. Rousseau poursuit la démonstration, la Morale vertueuse en politique ne peut toujours se doubler avec la recherche du Salut : « [...] C'est merveille de voir l'assortiment de beaux sentiments qu'on va nous entassant dans les livres : Il ne faut pour cela que des mots, et les vertus en papier ne coûtent guère ; mais elles ne s'agencent pas tout à fait ainsi dans le coeur de l'homme, et il y a loin des peintures aux réalités. Le patriotisme et l'humanité sont, par exemple deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord ne s'est jamais vu ; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à même passion.]. Si je me suis trompé j'ai fait une erreur en politique, mais où est mon impiété ? La science du salut et celle du gouvernement sont très différentes ; vouloir que la première embrasse tout est un fanatisme de petit esprit ; c'est penser comme les alchimistes, qui dans l'art de faire de l'or voient aussi la médecine universelle, ou comme les mahométans qui prétendent trouver toutes les sciences dans l'Alcoran. La doctrine de l'Évangile n'a qu'un objet ; c'est d'appeler et sauver tous les hommes ; leur liberté, leur bien-être ici-bas n'y entre pour rien. Jésus l'a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestres, c'est altérer sa simplicité sublime, c'est souiller sa sainteté par des intérêts humains : c'est cela qui est vraiment une impiété. Ces distinctions sont de tous temps établies. On ne les a confondues que pour moi seul. En ôtant des institutions nationales la religion chrétienne, je l'établis la meilleure pour le genre humain. L'auteur de l'Esprit des lois a fait plus ; il a dit que la musulmane était la meilleure pour les contrées asiatiques. Il raisonnait en politique, et moi aussi. Dans quel pays a-t-on cherché querelle, je ne dis pas à l'auteur, mais au livre [Il est bon de remarquer que le livre de l'Esprit des lois fut imprimé pour la première fois à Genève, sans que les scholarques y trouvassent rien à reprendre, et que ce fut un pasteur qui corrigea l'édition.] ? Pourquoi donc suis-je coupable, ou pourquoi ne l'était-il pas ? »

¹¹²⁰ Voir cet article du Monde des religions de Camille Tassel, *3 clés pour comprendre Jean-Jacques Rousseau*, 16/02/2011.

¹¹²¹ Ibid.

¹¹²² Ibid.

¹¹²³ Ibid.

temporelle, doublée d'un amour immodéré et asservissant de son prochain¹¹²⁴. Ainsi, le Prince usurpateur, « *dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité.*¹¹²⁵ » Rousseau réintroduit l'idée de dualisme, d'une vaine symbiose recherchée entre la Moralité du chrétien et la recherche du Bien commun républicain, c'est-à-dire de la volonté générale. Ainsi Rousseau rejoint-il le constat de Machiavel¹¹²⁶ : « *le vrai christianisme*¹¹²⁷ », « *institution de paix*¹¹²⁸ », ne peut former de bons citoyens¹¹²⁹. Le Florentin a très certainement ici influencé le

¹¹²⁴ « *Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves, ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.* » Ibid.

¹¹²⁵ Ibid.

¹¹²⁶ L'influence de ce dernier sur Rousseau demeure importante. Le Florentin avait développé cette idée dans le *discours sur la première décade de Tite-Live*, notamment dans le Livre II, chapitre deux, puis le Livre III, chapitre un. Voir II, 2 : « *Notre religion couronne plutôt les vertus humbles et contemplatives que les vertus actives. Notre religion place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines ; et l'autre, au contraire, faisait consister le souverain bien dans la grandeur d'âme, la force corporelle et dans toutes les qualités qui rendent les hommes redoutables. Si la nôtre exige quelque force d'âme, c'est pour nous disposer à souffrir plutôt qu'à quelque action de vigueur. Il me paraît donc que ses principes, en rendant les peuples plus faibles, les ont disposés à être plus facilement la proie des méchants. Ceux-ci ont vu qu'ils pouvaient tyranniser sans crainte des hommes qui, pour aller en paradis, sont plus disposés à supporter des injures qu'à les venger [...].* »

¹¹²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites...* op. cité, première lettre.

¹¹²⁸ Ibid.

¹¹²⁹ Toutefois, le rejet pur et simple de la religion naturelle comme inscrite dans la cité politique pose problème, et il y a lieu de s'arrêter un instant. C'est que Rousseau – nous l'avons dit – traite des vertus de sa religion naturelle à travers la Profession de foi du vicaire savoyard, intégré au livre IV d'Emile ou de l'éducation. Nous savons que Rousseau a intégré ultérieurement le chapitre sur la religion civile au Contrat, dans l'année 1761. Or c'est bien à cette période que l'auteur revit le manuscrit du Livre IV d'Emile et en adopta la version définitive. Il s'agit là – on le comprend aisément – bien plus qu'une simple concomitance chronologique. La simple publication de deux textes contemporains n'est que trop réductrice, si l'on ne saisit pas que Rousseau, « l'âme toute pénétrée » de la foi de son Vicaire, a cru bon de revenir à sa théorie de religion civile pour lui apporter sa forme définitive (Voir Pierre-Maurice Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève : Slatkine, 1970, Reproduction en fac-similé de l'édition de Paris : Hachette, 1916, p.178.). Or, la lecture des deux textes ne manque pas de se heurter à une contradiction apparente, eu égard à la question du christianisme. Celle-ci ne peut être mieux résumée que par Usteri, dans une lettre envoyée au Genevois le 16 avril 1763 :

« *Vous bénissez le ciel d'être né dans la religion la plus raisonnable et celle qui est la plus sociable ; et dans le Contrat social, vous dites que vous ne connaissez rien de plus contraire à l'esprit social que le christianisme* » (Usteri à Rousseau, lettre du 16 avril 1763.)

La difficulté d'une lecture cohérente des deux textes est aussi perceptible via plusieurs passages. Ainsi Rousseau, « *considérant la religion par rapport à la société* », dans le Contrat, estime que « *toutes, à bien prendre, sont nuisibles à l'Etat* » (Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social...* op. cité.)

Or, dans Emile, il fait parler le Vicaire :

« *Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement.* » (Jean-Jacques Rousseau, *Emile...* op. cité, Livre IV. Voir également ce passage de la première lettre écrite sur la Montagne : « [...] *l'Evangile est sublime et le plus fort lien de la société.* »)

Genevois. Le premier avait vu la religion des Evangiles comme entraînant le Prince dans l'indignité et le dédain des réalités de la Terre. De ce constat, certains hommes corrompus verraient d'autant moins d'obstacles à tyranniser un peuple plus disposé à supporter les vices des gouvernants qu'à les sanctionner¹¹³⁰.

Ainsi la religion de l'homme, chez Rousseau, ne peut être bénéfique si elle ne fait pas l'objet d'une instrumentalisation par le Prince. Or, nous écrit le philosophe, la nature même de ce culte ne peut mener à une récupération par le fait politique. Nous verrons plus loin que le Genevois pallie cet écueil en ajoutant à sa religion naturelle un dogme unique, qui en modifiera totalement la substance et suscitera une création conceptuelle. De toutes les manières, la recherche d'un théisme politique s'accompagne d'un rejet des dogmatismes théologiques, qui divisent la société, créent une dualité des sources du droit et, in fine, embarrassent le Prince. Ce mécanisme est une constante de la pensée philosophique qui veut revisiter les rapports entre politique et religion.

Paragraphe 2 : La recherche d'un compromis, inclure une autre forme religieuse en politique

Pour comprendre ce tournant, qui est présent chez les fondateurs américains, il faut analyser les propositions des philosophes en matière religieuse. Après avoir écarté les différentes religions, les théoriciens proposent leurs conceptions religieuses en insistant sur son fondement, la Raison.

La question de la pérennité de la cité politique chrétienne (Pierre-Maurice Masson, *La religion...* op. cité, p.180.) répond également d'une réelle équivoque, ce qui ne manqua pas également de surprendre les lecteurs de Rousseau. Ainsi le Vicaire considère que « *nos gouvernements modernes doivent incontestablement au christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes.* » Or, nous savons que le Contrat veut établir cette religion comme un obstacle au corps social unifié : « *loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, le christianisme les en détache, comme de toutes les choses de la Terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.* » (Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social...* op. cité.)

Le constat cultive d'autant plus l'étonnement que la religion naturelle du Vicaire est présentée dans la Profession de foi comme l'unique viable. Seul le Livre de la Nature permet au Vicaire savoyard de se tourner vers la religion naturelle et d'en saisir le sens profond ; sans la trahison des Hommes et de leur action. Ce sont bien ces derniers qui ont depuis toujours nié cette prise de conscience que « *les grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule.* » (Jean-Jacques Rousseau, *Emile...* op.cité.) L'Histoire pour Rousseau a donc perverti l'acte de foi : les religions positives ne trouvent grâce à ses yeux. Mais l'on connaît également la position de Rousseau quant à la projection de la religion naturelle en religion politique. De là, le lecteur du Contrat se trouve face à un réel embarras, d'ailleurs provoqué par le fil narratif de l'auteur. Rousseau semble pourtant affirmatif, on sait qu'il raisonne dans son chapitre sur la religion civile par l'absurde. Après avoir présenté les trois religions, il prend à parti le lecteur pour une bien singulière constatation : aucune religion ne convient à sa cité politique.

¹¹³⁰ Voir Christian Jacquet, *La pensée religieuse...* op. cité, p.174.

A. Une religion non confessionnelle et ses finalités

Il nous faut voir dans quelle mesure la pensée philosophique que nous avons évoquée entend affranchir la religion des préceptes dogmatiques ordonnés par le pouvoir spirituel. En soulevant cette nécessité, elle en déduit tous les bénéfices sur l'action du Souverain. Les écrits tendent ainsi vers la prédominance d'une forme de religion naturelle au sein de la cité. Toutefois, cette dernière doit répondre à une réalité sociologique : sa mise en place sera d'autant plus facilitée, qu'elle imprègne déjà en partie la sphère civile. C'est que la religion déthéologisée peut aussi, par incidence, s'harmoniser avec les religions positives. On en voit une illustration directe avec la conception rousseauiste d'une forme altérée de protestantisme. Dans tous les cas, la pérennisation de la cité induit l'annihilation des théologies clivantes.

1. La religion envisagée dans sa fonction la plus instrumentale

La pensée philosophique doit ici être remise à notre étude.

a) On sait que l'usage par le Prince de la religion doit chez Machiavel éviter la prolifération des factions. En effet, celles-ci seraient nuisibles à la marche de l'Etat, à son unité et, in fine, à sa survie. Cette approche caractérise l'ensemble du discours du Florentin, et a une influence directe sur la substance des religions au sein de la cité. Pour Machiavel, peu importe le caractère du fait religieux : il peut s'agir ici d'une imposture ou d'un simple système de représentations. Il cite à ce titre les Romains, ceux-là mêmes qui « *interprétaient les auspices suivant le besoin qu'ils en avaient*¹¹³¹ ». C'est que la rhétorique religieuse peut, par incidence, se coupler avec l'édiction de normes politiques délicates à mettre en œuvre. Elle devient, de la sorte, un outil de légitimation : « *Il n'a jamais [...] existé de législateur qui n'ait eu recours à l'entremise d'un Dieu pour faire accepter des lois exceptionnelles, inadmissibles autrement*¹¹³² ». L'utilisation par le Prince doit être globale et exclusive. Or, s'affranchir des considérations théologiques et voir la religion comme un instrument de temporalité, c'est justement garantir ce caractère exclusif par le seul fait du politique. La notion du Vrai est reléguée à l'accessoire. Par ailleurs, tout ce qui entraîne une éthique en marge du politique doit être proscrit. Le constat ne serait pas vrai si l'Eglise était entièrement dépositaire du pouvoir. Mais, tel n'est pas le cas. Machiavel est avant tout un observateur. Il constate que « *l'Église seule, qui, ayant possédé et goûté le pouvoir temporel, n'a eu cependant ni assez de*

¹¹³¹ Ibid.p.419.

¹¹³² Nicolas Machiavel, *Discours*...op. cité, p.412.

*puissance, ni assez de courage pour s'emparer du reste de l'Italie, et s'en rendre souveraine*¹¹³³». De là, tout précepte doit être déterminé par la marche de l'Etat, ce qui, de facto, génère la limitation de la pure théologie au bénéfice de la Morale et de la vertu.

Le christianisme est condamné par Machiavel, tant que les interprétations des prêtres mènent à la division et au désordre :

« [...] *C'est donc à l'Église et aux prêtres que nous autres Italiens, nous avons cette première obligation d'être sans religion et sans mœurs ; mais nous leur en avons une bien plus grande encore, qui est la source de notre ruine ; c'est que l'Église a toujours entretenu et entretient incessamment la division dans cette malheureuse contrée. Et, en effet, il n'existe d'union et de bonheur que pour les États soumis à un gouvernement unique ou à un seul prince, comme la France et l'Espagne en présentent l'exemple.*¹¹³⁴ »

Si la foi n'est pas suffisamment mise à contribution, le Prince doit jouer d'artifices, quitte à ce que la religion repose sur un subterfuge. De toutes les façons, chez Machiavel, la Religion vue comme objet théologique s'efface totalement au profit de sa fonction instrumentale et sociale.

b) On retrouve un phénomène semblable à travers les écrits de Thomas Hobbes. Le Léviathan, en tenant une crosse de la main gauche, entend redéfinir le rapport des hommes à leur spiritualité. On y voit une réinterprétation constante du fait religieux tel que le Saint Augustinisme l'avait conçu dans les sociétés occidentales. Ceci passe par une nouvelle lecture des Ecritures et, surtout, une vision renouvelée du pouvoir spirituel au sein de la cité politique. Hobbes est conscient que le christianisme a de tout temps engendré une dualité des sources de la Morale et du droit. Or, le combat est inégal : les hommes ne peuvent vraisemblablement pas construire leur citoyenneté autour de désobéissances (même incidentes) à Dieu. Dans les cœurs et les esprits, les exigences du Souverain céleste demeurent prépondérantes face aux normes de la cité¹¹³⁵. On comprend dès lors le but de cette réinterprétation de la parole divine. Hobbes veut persuader ses semblables que la foi ne saurait se déployer autrement qu'en obéissant à un certain nombre de dogmes simplifiés par la Raison et la Morale¹¹³⁶. Les hommes se doivent donc de réaliser que la révélation de la

¹¹³³ *Ibid.*

¹¹³⁴ *Ibid.* p.442-443.

¹¹³⁵ Dumouchel Paul, *La religion comme problème politique...* op. cité, p.237.

¹¹³⁶ "That which taketh away the reputation of wisdom, in him that formeth a religion or addeth to it when it is already formed, is the enjoining of a belief of contradictories, for both parts of a contradiction cannot possibly be true; and therefore to enjoin the belief of them is an argument of ignorance, which detects the author in that, and discredits him in all things else he shall propound as from revelation supernatural; which revelation a man may indeed have of many things above but of nothing against natural reason. [...]"

Raison obéit au travail de la conscience. Néanmoins, ce travail est rendu impossible à cause d'un discours environnant :

*"[...] From whence we may infer that, when we believe any saying whatsoever it be to be true, from arguments taken not from the thing itself, or from the principles of natural reason, but from the authority and good opinion we have of him that hath said it, then is the speaker, or person we believe in or trust in, and whose word we take, the object of our faith, and the honour done in believing is done to him only."*¹¹³⁷

Or, c'est bien sur ce point précis que la religion positive est dépeinte par Hobbes comme éloignant l'homme de cette finalité. C'est que le christianisme s'est déployé auprès des hommes en les abreuvant de préceptes inutiles et déviants¹¹³⁸. Pourtant, la religion doit être, par essence, l'affaire d'un témoignage de son for intérieur. Les premiers mots du chapitre XII du Léviathan viennent rappeler cette approche fondamentale :

*"Seeing there are no signs nor fruit of 'religion' but in man only, there is no cause to doubt but that the seed of 'religion' is also only in man; and consisteth in some peculiar quality or at least in some eminent degree thereof not to be found in other living creatures."*¹¹³⁹

Cette « épuration » des préceptes de foi peuvent ici se coupler avec la vision singulière du christianisme chez Hobbes¹¹⁴⁰. L'Anglais est Chrétien, mais il cantonne sa conception de la religion à un déisme fondamental : l'existence d'un Dieu éternel et tout-puissant. Pour lui, seule la condition de la croyance en l'existence de Jésus Fils de Dieu fait l'homme chrétien¹¹⁴¹. Or, cette lecture rend d'autant plus aisé l'avènement d'un théisme politique, que ce dernier ne saurait s'embarrasser de préceptes théologiques rigides. Hobbes sait que parmi les dogmes simples qu'il préconise, on retrouve tout naturellement la subordination de l'homme à son Prince. L'auteur veut en finir avec la première des déviations du pouvoir

Lastly, the testimony that men can render of divine calling can be no other than the operation of miracles, or true prophecy, which also is a miracle, or extraordinary felicity. And, therefore, to those points of religion which have been received from them that did such miracles, those that are added by such as approve not their calling by some miracle obtain no greater belief than what the custom and laws of the places in which they be educated have wrought into them. For, as in natural things, men of judgment require natural signs and arguments, so in supernatural things they require signs supernatural, which are miracles, before they consent inwardly and from their hearts." Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chapitre XII, *Of Religion*.

¹¹³⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chapitre VII, *Of the Ends, or Resolutions of Discourse*.

¹¹³⁸ Voir Paul Dumouchel, La religion comme problème politique, In Qu'est ce que le religieux ?, Revue du Mauss, No 22, 2003, p.239.

¹¹³⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chapitre XII, *Of Religion*.

¹¹⁴⁰ Pour une approche de la religion de Hobbes, « homme et non plus philosophe », voir Pierre Dockès, *Hobbes, Economie, Terreur et Politique*, Economica, 2008, pp.265 et s.

¹¹⁴¹ Voir Barbier, *Religion & Politique*...op. cité, p.90.

spirituel dans la cité : la croyance que le clergé symboliserait l'établissement de Dieu sur Terre. Il s'agit là d'une imposture historique, qui éloigne les sujets de la Vérité et de la pure foi. Surtout, Hobbes a conscience que cette dynamique est en tout point néfaste vis-à-vis de l'instrument étatique. La mise en place par le Prince d'une religion non confessionnelle est donc une première étape indispensable, qui doit accompagner la transition de l'Etat de nature à l'Etat de droit.

c) Montesquieu se joint volontiers au constat de Machiavel et de Hobbes. On sait qu'il entend revisiter les rapports entre politique et religion, car il voit dans ces derniers un vecteur historique de divisions. Le philosophe veut repousser l'idée d'une moralité et d'une normativité qui échappent à l'action du Magistrat. Cette tentative emporte une conséquence de taille sur le fait théologique. Celui-ci voit également sa substance altérée par l'action politique, afin d'éviter une division prescriptive qui nuirait à la cité. Montesquieu – s'il se défend d'agir en théologien – entraîne tout de même par son discours une altérité du Vrai spirituel autour de l'action du législateur :

*« Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société; et, au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on fait qu'ils se rapportent aux mêmes principes. »*¹¹⁴²

Et plus loin :

*« Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. »*¹¹⁴³

Ainsi Montesquieu se joint-il au constat de Hobbes, il croit au bien-fondé d'une religion présentée comme en harmonie avec une Morale propre à la cité, ce qui le conduit à privilégier une conception religieuse s'exonérant de préceptes inutiles¹¹⁴⁴. Le constat n'a rien de surprenant, sous la plume de Montesquieu. Le philosophe avait déjà exposé son aversion pour

¹¹⁴² Ibid. Livre XXIV, Chapitre 19.

¹¹⁴³ Ibid. Livre XXIV, Chapitre 8.

¹¹⁴⁴ « Les lois humaines, faites pour parler à l'esprit, doivent donner des préceptes, et point de conseils; la religion, faite pour parler au cœur, doit donner beaucoup de conseils, et peu de préceptes. » Ibid. Livre XXIV, Chapitre 7.

la stricte théologie, artifice qui masque la vertu des hommes¹¹⁴⁵. On retrouve cette position dans la 46^e lettre Persane :

« Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la religion ; mais il me semble qu'ils combattent en même temps à qui l'observera le moins.

*Non seulement ils ne sont pas meilleurs Chrétiens, mais même meilleurs citoyens, et c'est ce qui me touche : car, dans quelque religion qu'on vive, l'observation des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion. [...] Par là, on est bien plus sûr de plaire à Dieu qu'en observant telle ou telle cérémonie : car les cérémonies n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes ; elles ne sont bonnes qu'avec égard et dans la supposition que Dieu les a commandées.*¹¹⁴⁶»

Selon Montesquieu, le meilleur moyen de vivre pleinement son chemin de foi commence par la recherche d'une pure adéquation entre la vie de fidèle et celle de citoyen :

*« Le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité, qui a établi la religion qu'il professe ? Mais le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité.*¹¹⁴⁷»

Montesquieu veut donc réconcilier accomplissement de la foi et engagement citoyen. Pour ce faire, il se révèle être très aristotélicien. Il préconise ainsi la mise en œuvre d'un culte dont la société civile peut aisément s'imprégner, car répondant à des principes fondamentaux. La

¹¹⁴⁵ Voir « Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois* », dans Montesquieu, *L'Etat et la Religion*, J. Ehrard éd., Actes du colloque de Sofia, 6-8 octobre 2005, Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, p. 40-109.

¹¹⁴⁶ Montesquieu, *Lettres Persanes*, lettre 46, Usbek à Rhedi, à Venise. L'auteur joint à son propos une réelle forme de raillerie devant le caractère vain des préceptes dogmatiques ; ceux-là mêmes qui éloignent de tout moralisme : « [...] Un homme faisait tous les jours à Dieu cette prière : Seigneur, je n'entends rien dans les disputes que l'on fait sans cesse à votre sujet. Je voudrais vous servir selon votre volonté ; mais chaque homme que je consulte veut que je vous serve à la sienne. Lorsque je veux vous faire ma prière, je ne sais en quelle langue je dois vous parler. Je ne sais pas non plus en quelle posture je dois me mettre : l'un dit que je dois vous prier debout ; l'autre veut que je sois assis ; l'autre exige que mon corps porte sur mes genoux. Ce n'est pas tout : il y en a qui prétendent que je dois me laver tous les matins avec de l'eau froide ; d'autres soutiennent que vous me regarderez avec horreur si je ne me fais pas couper un petit morceau de chair. Il m'arriva l'autre jour de manger un lapin dans un caravansérail. Trois hommes qui étaient auprès de là me firent trembler : ils me soutinrent tous trois que je vous avais grièvement offensé ; l'un, parce que cet animal était immonde ; l'autre, parce qu'il était étouffé ; l'autre enfin, parce qu'il n'était pas poisson. Un brachmane qui passait par là, et que je pris pour juge, me dit : "Ils ont tort : car apparemment vous n'avez pas tué vous-même cet animal. — Si fait, lui dis-je. — Ah ! vous avez commis une action abominable, et que Dieu ne vous pardonnera jamais, me dit-il d'une voix sévère. Que savez-vous si l'âme de votre père n'était pas passée dans cette bête ? "Toutes ces choses, Seigneur, me jettent dans un embarras inconcevable : je ne puis remuer la tête que je ne sois menacé de vous offenser ; cependant je voudrais vous plaire et employer à cela la vie que je tiens de vous. Je ne sais si je me trompe ; mais je crois que le meilleur moyen pour y parvenir est de vivre en bon citoyen dans la société où vous m'avez fait naître, et en bon père dans la famille que vous m'avez donnée.»

¹¹⁴⁷ Ibid.

Morale est ici le ciment le plus consistant. De là, Montesquieu voit dans la charité chrétienne une portée éminemment politique :

« *La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir.*¹¹⁴⁸ »

De même, le philosophe français observe dans le royaume de Pegu un exemple de cette harmonie, car la religion y est déthéologisée :

« *Les points principaux de la religion de ceux de Pégu sont de ne point tuer, de ne point voler, d'éviter l'impudicité, de ne faire aucun déplaisir à son prochain, de lui faire, au contraire, tout le bien qu'on peut. Avec cela ils croient qu'on se sauvera dans quelque religion que ce soit; ce qui fait que ces peuples, quoique fiers et pauvres, ont de la douceur et de la compassion pour les malheureux.*¹¹⁴⁹ »

Montesquieu démontre que cette approche conceptuelle de la religion peut être le fruit du Magistrat¹¹⁵⁰, il en prend encore une fois comme illustration les législateurs de Rome¹¹⁵¹. La religion peut occasionnellement suppléer aux lois, en en corrigeant les imperfections¹¹⁵². Mais pour cela, la religion doit poursuivre naturellement une moralité et un système de sensorialités qui imprègnent d'ores et déjà la société civile. Ceci pose la question de la compatibilité intrinsèque de la religion non confessionnelle avec les religions positives, lesquelles, fruits de l'Histoire, sont déjà implantées au sein des États.

C'est dans cette optique qu'il nous faut voir la vision altérée du protestantisme chez Rousseau. Celle-ci semble répondre à la religion naturelle telle que le philosophe l'avait exposée dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.

¹¹⁴⁸ Montesquieu, *De l'esprit de lois*, XXIV, 1.

¹¹⁴⁹ Ibid.

¹¹⁵⁰ « *Lorsqu'une religion naît et se forme dans un État, elle suit ordinairement le plan du gouvernement où elle est établie [...].* » Ibid. Livre XXIV, Chapitre 5.

¹¹⁵¹ « *Quand les législateurs romains établirent la religion, ils ne pensèrent point à la réformation des mœurs, ni à donner des principes de morale ; ils ne voulurent point gêner des gens qu'ils ne connaissent pas encore. Ils n'eurent donc d'abord qu'une vue générale, qui était d'inspirer à un peuple, qui ne craignait rien, la crainte des dieux, et de se servir de cette crainte pour le conduire à leur fantaisie.* » Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains*...op. cité.

¹¹⁵² « *D'un autre côté, la religion peut soutenir l'État politique, lorsque les lois se trouvent dans l'impuissance.* » Montesquieu, *De l'Esprit des lois*...op. cité, Livre XIV, Chapitre XXVI.

2. Le protestantisme épuré de Rousseau ou une manifestation de la religion naturelle

Nous avons déjà vu l'apparente contradiction propre aux écrits du Genevois : la religion naturelle ne peut se déployer dans la cité sans être néfaste pour le Prince. Pour autant, il sera à voir que l'on peut aisément surmonter cette impasse, car les dogmes de la religion naturelle s'intègrent (tout en voyant leur substance altérée) à une profession de foi civile inédite, qui sera mise à l'étude plus loin. Qu'il s'agisse de la religion du Vicaire ou de sa lecture du protestantisme, le Genevois met en exergue le rôle joué par la Raison. Surtout, l'exemple rousseauiste semble nous montrer que les religions positives peuvent répondre à la déthéologisation voulue par Machiavel, Hobbes et Montesquieu. Toutefois, celles-ci doivent être perçues comme libérées de l'action des hommes et de leurs vices. Cette illustration s'avère doublement bénéfique. D'abord, on peut y voir une analogie avec l'utilisation du logos religieux par les fondateurs américains. On sait que ces derniers ont su adapter l'idée de Providence aux droits et libertés révélés par la Raison. L'exemple de Rousseau est fort d'enseignements, car le Genevois s'en remet à la conscience des hommes pour apprécier le Vrai et le Juste. Aussi, on observe que le protestantisme vidé de toute croyance superflue est compatible avec l'idée d'une profession de foi civile.

a) Nous savons que Rousseau répudiait les religions positives, coupables d'avoir instauré un dualisme des normes au sein de l'Etat. Le catholicisme en était un exemple de choix. En plus de ce méfait sur le plan politique, le Genevois accusait la religion de Rome d'avoir perverti le fait de Dieu par le fait du prêtre. C'est sûrement par reflexe dialectique que Rousseau semble développer une vision très personnelle de la Réforme et du protestantisme en général - dépeinte à travers sa *Première lettre écrite de la Montagne*. Cette période de l'Histoire traduirait une volonté par les hommes de revenir à une lecture très littéraliste des Evangiles. Or il perçoit dans la religion de l'Evangile un christianisme « *tel qu'il est dans son véritable esprit, libre, dégagé de tout lien de chair, sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs & les Loix*¹¹⁵³ ». Rousseau voit dans l'action de Jésus la délivrance d'un message aux hommes qui entraîne ceux-ci à écouter leur seule Raison. Il s'agit de la religion naturelle ici mise en pratique par la voie du prophétisme. C'est bien toute la finalité et toutes les bornes à apposer à la Révélation. Ainsi, Rousseau réfute toute idée de superstition, qui est, elle, le fruit de la pensée des hommes¹¹⁵⁴. La

¹¹⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites*...op. cité, première lettre.

¹¹⁵⁴ « *La superstition est le plus terrible fléau du Genre humain; elle abrutit les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les Nations, elle fait par-tout cent maux effroyables: quel bien fait-elle? Aucun; si elle*

compréhension des textes doit être tempérée par l'unique Raison. Rousseau n'hésite d'ailleurs pas à en faire un point de clivage entre bons et mauvais Chrétiens¹¹⁵⁵.

Aussi, il semble que la vision épurée de Rousseau du protestantisme doit pouvoir s'ériger en illustration de ce dogme de la Raison¹¹⁵⁶. D'ailleurs, le Genevois n'a jamais nié qu'une certaine lecture du christianisme, délestée des vices et passions humaines pouvait tout à fait se substituer aux dogmes de la religion naturelle. C'est ce qu'il entend lorsqu'il traite de « son christianisme » :

« Ceux qui jugent publiquement de mon Christianisme, montrent seulement l'espèce du leur; & la seule chose qu'ils ont prouvée est, qu'eux & moi n'avons pas la même Religion.¹¹⁵⁷ »

Rousseau fait parler des adeptes de la religion naturelle, lesquels cherchent la Vérité à travers les Evangiles. Cette recherche – une fois encore – doit s'émanciper des croyances imposées par les hommes, lesquelles dépassent la simple Raison¹¹⁵⁸. Ce christianisme revient dès lors à observer dans la Révélation ce « témoignage intérieur de la conscience¹¹⁵⁹ », ce cheminement naturel qui « voit la Raison imprégner l'esprit humain¹¹⁶⁰. C'est ce que les adeptes de la religion naturelle doivent tirer du Livre, et là demeure la rupture fondamentale avec le catholicisme romain :

en fait, c'est aux Tyrans, elle est leur arme la plus terrible, & cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait. Ils disent qu'en attaquant la superstition, je veux détruire la Religion même: comment le savent-ils? Pourquoi confondent-ils ces deux causes, que je distingue avec tant de soin? Comment ne voient-ils point que cette imputation réfléchit contre eux dans toute sa force, & que la Religion n'a point d'ennemis plus terribles que les défenseurs de la superstition? » Ibid.

¹¹⁵⁵ « Nos Prosélytes auront deux règles de foi qui n'en font qu'une, la raison & l'Evangile; la seconde sera d'autant plus immuable qu'elle ne se fondera que sur la première, & nullement sur certains faits, lesquels, ayant besoin d'être attestés, remettent la Religion sous l'autorité des hommes. Toute la différence qu'il y aura d'eux aux autres Chrétiens est que ceux-ci sont des gens qui disputent beaucoup sur l'Evangile sans se soucier de le pratiquer; au-lieu que nos gens s'attacheront beaucoup à la pratique, & ne disputeront point. » Ibid.

¹¹⁵⁶ Voir Ghislain Waterlot, *La religion civile...* op. cité. p.79.

¹¹⁵⁷ Ibid.

¹¹⁵⁸ « Vous êtes donc Envoyés de Dieu? reprirent les Catholiques. En ce cas, nous convenons que vous devez prêcher, réformer, instruire, & qu'on doit vous écouter. Mais, pour obtenir ce droit, commencez par nous montrer vos Lettres de créances. Prophétisez, guérissez, illuminez, faites des miracles, déployez les preuves de votre mission. [...] Freres, nous ne marchandons point; car notre foi n'est pas un commerce. Vous supposez qu'il dépend de nous d'admettre ou de rejeter comme il nous plaît; mais cela n'est pas, & notre raison n'obéit point à notre volonté. Nous aurions beau vouloir que ce qui nous paroît faux nous parût vrai, il nous paroîtroit faux malgré nous. Tout ce qui dépend de nous est de parler selon notre pensée on contre notre pensée, & notre seul crime est de ne vouloir pas vous tromper. [...] Vous nous demandez si nous admettons tout l'Evangile; nous admettons tous les enseignemens qu'a donnés Jésus-Christ. » In Ibid.

¹¹⁵⁹ Ibid.

¹¹⁶⁰ « Et voilà comment de toutes parts cette forte et salutaire voix du sentiment intérieur rappelle au sein de la vérité et de la vertu tout homme que sa raison mal conduite égare. » Lettre à Franquières.

« *Nous sommes Chrétiens chacun à notre manière; nous, en gardant sa parole [Jésus], & vous, en croyant en lui.*¹¹⁶¹ »

La figure de Jésus est donc ici essentielle, qui doit être comprise chez Rousseau comme un « homme divin¹¹⁶² », un homme doué de « génie et de vertu¹¹⁶³ » ; mais pas le Fils éternel de Dieu¹¹⁶⁴. « *Le vol sublime que prit sa grande âme l'éleva toujours au-dessus de tous les mortels*¹¹⁶⁵ », car pour Rousseau le Galiléen a su « *réveiller l'enthousiasme et l'amour dans les cœurs*¹¹⁶⁶ ». De là, il aura conduit les hommes à révéler les tenants de la religion naturelle par le biais de leur conscience. Seul le message du Christ détermine la nature de ce dernier¹¹⁶⁷. Seuls les dogmes qu'il prêche entraînent sa divination.¹¹⁶⁸ On sait que le philosophe voit ces mêmes dogmes comme des actes nés de la superstition des hommes. Or ce retour à la parole du Christ, ce rôle joué par la conscience pour en saisir le juste message¹¹⁶⁹, Rousseau les retrouve chez les Réformateurs. Ces derniers sont désignés comme les « apôtres de la vérité¹¹⁷⁰ », appelés à « *ramener les fidèles de la voie de perdition où les conduisent les prêtres*¹¹⁷¹ ». Lorsque les catholiques demandent à ces réformateurs de « *déployer les preuves*

¹¹⁶¹ *Lettres écrites*...op. cité, première lettre.

¹¹⁶² Lettre à Franquières, 15 janvier 1769.

¹¹⁶³ *Ibid.*

¹¹⁶⁴ Waterlot, *La religion civile*...op. cité. p.80.

¹¹⁶⁵ Lettre à Franquières.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*

¹¹⁶⁷ Ainsi Rousseau traite volontiers d'une analogie entre le message de Jésus et celui de Socrate, dont le « noble projet était de relever son peuple, d'en faire derechef un peuple libre et digne de l'être ; car c'était par là qu'il fallait commencer ». *Ibid.*

¹¹⁶⁸ Ainsi, le Genevois refuse à ce titre d'octroyer à Jésus l'accomplissement de miracles : « *Vous m'objectez qu'il a fait des miracles. Cette objection seroit terrible, si elle étoit juste ; mais vous savez, monsieur, ou du moins vous pourriez savoir que, selon moi, loin que Jésus ait fait des miracles, il a déclaré très positivement qu'il n'en feroit point, et a marqué un très grand mépris pour ceux qui en demandoient* ». *Ibid.*

¹¹⁶⁹ « *Vous objectez, Monsieur, que si Dieu eut voulu obliger les hommes à le connaître, il eut mis son existence en évidence à tous les yeux. C'est à ceux qui font de la foi en Dieu un dogme nécessaire au salut de répondre à cette objection, et ils y répondent par la révélation. Quant à moi, qui crois en Dieu sans croire cette foi nécessaire, je ne vois pas pourquoi dieu se serait obligé de nous la donner ? Je pense que chacun sera jugé sur non ce qu'il a cru, mais sur ce qu'il a fait, et je ne crois point qu'un système de doctrine soit nécessaire aux œuvres, parce que la conscience en tient lieu. [...] Cependant, je crois que Dieu s'est suffisamment révélé aux hommes et par ses œuvres et dans leurs cœurs ; et s'il y en a qui ne le connaissent pas, c'est, selon moi, parce qu'ils ne veulent pas le connaître, ou parce qu'ils n'en ont pas besoin. [...] Dans l'autre cas, au contraire, est le philosophe qui, à force de vouloir exalter son intelligence, de raffiner, de subtiliser sur ce qu'on pense jusqu'à lui, ébranle enfin tous les axiomes de la raison simple et primitive, et, pour vouloir toujours savoir plus et mieux que les autres, parvient à ne rien savoir du tout.* » Jean-Jacques Rousseau, Lettre à Franquières, 15 janvier 1769.

¹¹⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites*...op. cité, deuxième lettre.

¹¹⁷¹ *Ibid.*

de leur mission¹¹⁷² », Le Genevois montre que le protestantisme peut tout à fait se fondre dans les dogmes de la religion naturelle, et en être une manifestation circonstancielle¹¹⁷³. Cette invitation à lire les Textes dans leur vérité, par le seul souci de répondre à sa Raison, par ce seul « *témoignage intérieur de la conscience*¹¹⁷⁴ », est donc la faculté singulière de la Réforme pour Rousseau. C'est cette lecture du protestantisme qu'il promeut¹¹⁷⁵. De cette dernière, le Genevois suscite une adaptabilité de la religion de la Réforme à la religion du vicaire.

b) Il nous faut revenir sur cette religion naturelle, afin de tenter de cerner le cheminement intellectuel du philosophe. Plus précisément, il paraît bon de se pencher sur la manière dont cette religion doit, chez Rousseau, imprégner le sujet, afin de révéler toute sa vérité. Autrement dit, nous devons faire une distinction entre les dogmes de la religion naturelle, tels que verbalisés puis établis, et la manière dont ces dogmes doivent être perçus par l'individu en quête de la juste foi. La composition de la religion du vicaire est celle de la religion naturelle, or ce dernier concept n'est pas à proprement parler une singularité rousseauiste. Elle répond en large part aux écrits de Samuel Clarke, lequel est d'ailleurs cité par Rousseau¹¹⁷⁶.

¹¹⁷² *Ibid.*

¹¹⁷³ «Où, nous sommes les Envoyés de Dieu; mais notre mission n'est point extraordinaire: elle est dans l'impulsion d'une conscience droite, dans les lumières d'un entendement sain. Nous ne vous apportons point une Révélation nouvelle; nous nous bornons à celle qui vous a été donnée, & que vous n'entendez plus. Nous venons à vous, non pas avec des prodiges, qui peuvent être trompeurs, & dont tant de fausses Doctrines se sont étayées, mais avec les signes de la vérité & de la raison, qui ne trompent point; avec ce Livre saint, que vous défigurez, & que nous vous expliquons. Nos miracles sont des argumens invincibles, nos prophéties sont des démonstrations: nous vous prédisons que si vous n'écoutez la voix du Christ, qui vous parle par nos bouches, vous serez punis comme des serviteurs infidèles, à qui l'on dit la volonté de leur Maîtres, & qui ne veulent pas l'accomplir. » *Ibid.*

¹¹⁷⁴ Témoignage dont Rousseau se fait le disciple de Calvin, et du Chapitre VII, Livre I de son *Institution de la religion chrétienne*. Calvin rédige ainsi le chapô dudit chapitre : « Par quels tesmoignages il faut que l'Ecriture nous soit approuvée, à ce que nous tenions son autorité certaine, asçavoir du saint Esprit : et que ça esté une impiété maudite, de dire qu'elle est fondée sur le jugement de l'Eglise. ».

¹¹⁷⁵ Ghislain Waterlot, *La religion civile...*op. cité.

¹¹⁷⁶ « Alors, repassant dans mon esprit les diverses opinions qui m'avaient tour à tour entraîné depuis ma naissance, je vis que, bien qu'aucune d'elles ne fût assez évidente pour produire immédiatement la conviction, elles avaient divers degrés de vraisemblance, et que l'assentiment intérieur s'y prêtait ou s'y refusait à différentes mesures. Sur cette première observation, comparant entre elles toutes ces différentes idées dans le silence des préjugés, je trouvai que la première et la plus commune était aussi la plus simple et la plus raisonnable, et qu'il ne lui manquait, pour réunir tous les suffrages, que d'avoir été proposée la dernière. Imaginez tous vos philosophes anciens et modernes ayant d'abord épuisé leurs bizarres systèmes de force, de chances, de fatalité, de nécessité, d'atomes, de monde animé, de matière vivante, de matérialisme de toute espèce, et après eux tous, l'illustre Clarke éclairant le monde, annonçant enfin L'Être des êtres et le dispensateur des choses : avec quelle universelle admiration, avec quel applaudissement unanime n'eût point été reçu ce nouveau système, si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu, et en même temps si frappant, si lumineux, si simple, et, ce me semble, offrant moins de choses incompréhensibles à l'esprit humain qu'il n'en trouve d'absurdes en tout autre système! » Jean-Jacques Rousseau, *Emile...*op. cité, Livre IV.

Cette religion du vicaire reprend les caractéristiques dépeintes dans une œuvre de Clarke, son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*¹¹⁷⁷. Ce philosophe et théologien britannique faisait reposer la foi de l'homme sur une reconnaissance de la divinité vue comme nécessaire : toute pensée, précédant la perception, procède pour l'auteur du « fondement et de la raison de l'existence » de cette divinité :

« *L'existence de la cause première est nécessaire, nécessaire, dis-je, absolument et en elle-même. Cette nécessité par conséquent est, a priori et dans l'ordre de nature, le fondement et la raison de son existence. - L'idée d'un être qui existe nécessairement s'empare de nos esprits, malgré que nous en ayons, et, lors même que nous nous efforçons de supposer qu'il n'y a point d'être qui subsiste de cette manière [...]. Et si on me demande quelle espèce d'idée c'est que celle d'un être dont on ne saurait nier l'existence sans tomber dans une manifeste contradiction, je réponds que c'est la première et la plus simple de toutes nos idées, une idée qu'il ne nous est pas possible d'arracher de notre âme, et à laquelle nous ne saurions renoncer sans renoncer tout à fait à la faculté de penser*¹¹⁷⁸ ».

Ainsi, ce qui nous importe n'est pas seulement l'établissement de dogmes qui doivent constituer la religion naturelle de l'homme. Il nous faut comprendre la manière dont ces dogmes doivent s'imposer aux individus, quel chemin de foi ces derniers doivent-ils emprunter pour s'en imprégner¹¹⁷⁹. En ce point précis, Rousseau est également un élève de Clarke¹¹⁸⁰. Il « *en appelle au témoignage intérieur de la conscience comme authentification de la vérité de la chose*¹¹⁸¹ ».

La question de l'adaptabilité du protestantisme de Rousseau à la religion naturelle paraît essentielle dans le contexte américain des fondations. On sait que les fondateurs ont cultivé

¹¹⁷⁷ Samuel Clarke, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, Des devoirs de la religion naturelle, et de la vérité de la religion chrétienne*, Traduit par M. Ricotier, édition Angloïfe, seconde édition, tome troisième, 1728.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*

¹¹⁷⁹ On devine que cette lecture est bien évidemment propre aux réflexions du Genevois, elle n'est en aucun point partagée par un ordre ecclésiastique qui ne manquera d'ailleurs pas de condamner ses écrits. Il faut ici rappeler que *Du contrat social*, tout comme *Emile ou de l'éducation*, furent interdits de publication. Les *lettres écrites de la montagne* naissent de la volonté de Rousseau d'offrir une contradiction à ces condamnations. Le rejet de conceptions religieuses traditionnelles entraînera Jean-Robert Tronchin, alors procureur général à Genève, à rédiger un violent réquisitoire contre le philosophe, à travers les *lettres écrites de la campagne*.

¹¹⁸⁰ L'intelligence de l'homme peut aboutir à la négation de l'existence de Dieu, les deux auteurs s'accordent à l'affirmer. Toutefois, lorsque cette intelligence demeure déterminée par le « témoignage intérieur de la conscience », cette existence ne peut qu'être reconnue. La nier reviendrait à nier l'essence de la pensée pour Clarke.

¹¹⁸¹ Ghislain Waterlot, *La religion civile*...op. cité. p.79.

une référence permanente à la démarche des premiers pères pèlerins. On sait également que cette référence procède d'une vision erronée de l'Histoire, tant sur le plan politique que strictement théologique. Néanmoins, le recours au Contrat originel est une marque singulière de l'exceptionnalisme américain. Il entérinait l'édiction d'une Constitution vue comme d'inspiration divine. Il présentait le providentialisme normatif en l'inscrivant dans une continuité de l'entreprise originelle, elle-même vue comme animée par le regard de Dieu. Cette vision ravivée du protestantisme est au cœur du logos révolutionnaire. Minimaliste sur le plan des préceptes théologiques, elle suscitait une généalogie inédite entre pères pèlerins et pères fondateurs. On a vu que ce procédé fut utile à l'émergence d'une clause instituant la liberté religieuse, car il présentait les premiers colons comme vecteurs d'une tolérance institutionnalisée, après les persécutions dont ils firent l'objet dans la vieille Europe. Aussi, il est à voir que cette vision du protestantisme – aussi erronée soit-elle – procède d'une adaptabilité aux thèmes récurrents du contexte, à savoir la tolérance, la liberté, et plus généralement le règne de la Raison.

B. La perspective américaine, l'héritage puritain

Il nous faut ici traiter du référent puritain comme répondant au dogme de la religion naturelle, c'est-à-dire comme mettant en exergue la Raison dans le rapport de l'homme avec l'au-delà. Le discours des fondateurs a vu dans l'œuvre des anciens une synthèse singulière entre certains préceptes des Lumières et la survivance du fait religieux. Il participe ainsi à faire du protestantisme puritain une religion éminemment moderne, et réinscrit un héritage commun comme dogme de la religion naturelle. En cela, les fondateurs sont aussi des enfants de Machiavel et de Montesquieu : le fait religieux est présenté comme cultivant une Morale propre à la cité et à sa singularité. On sait que l'entreprise puritaine comme lecture de l'Histoire est altérée et tout à fait inexacte, mais cette interprétation est aussi très significative. Le recours aux pères pèlerins est doublement bénéfique. Il permet tout d'abord d'adapter un protestantisme déthéologisé à la Providence qui protège la Nation. En outre, nous verrons plus loin qu'il entérine le contractualisme religieux des Puritains, et inscrit subtilement une profession de foi civile comme dogme de la jeune république.

1. L'éloge de la Raison

Il n'est pas inutile de revenir à quelques fondements théologiques. A l'origine, le calvinisme instituait la prédestination comme une évolution du protestantisme luthérien. L'idée d'un

Salut déjà inscrit dans la destinée des hommes avait alors ébranlé l'ordre temporel de l'Eglise catholique et la prédominance de ses préceptes sur le plan strictement spirituel. On a vu également que la doctrine calviniste, transposée dans le contexte américain, n'avait pas été sans conséquences sur le politique et l'économique¹¹⁸². La vie marquée d'un puritain étant perçue comme un accomplissement de cette destinée, la foi inébranlable dans le Christ constituait une marque d'élection¹¹⁸³. Or, à l'aube de la révolution, l'élite américaine s'imprègne d'une philosophie écossaise, autour principalement de Francis Hutcheson. Cette philosophie va développer une nouvelle approche de la théologie calviniste. Marquée par l'optimisme, cette philosophie tend à reconstruire le fondement de l'élection divine¹¹⁸⁴. L'homme ne doit plus en saisir les signes à travers les autorités religieuses et les dogmes que celles-ci imposent. Il s'agit plutôt de les percevoir avec l'aide de la voix intérieure de la Raison. Hutcheson rédige en 1755 *A System of Moral Philosophy*. Cet ouvrage veut conduire l'homme à se forger une éthique en usant de ses facultés rationnelles. De là seraient générés les bienfaits au niveau de la communauté¹¹⁸⁵. Le chemin de foi que les individus doivent parcourir, en harmonie avec les desseins de Dieu, ne dépend en rien des préceptes d'un ordre ecclésiastique. Tout au contraire, la seule conscience permet de saisir une spiritualité et d'en apprécier la justesse¹¹⁸⁶. L'œuvre de l'Ecossais Thomas Reid est également étudiée. Le philosophe publie en 1764 *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ouvrage dans lequel il adopte une posture très stoïcienne. Selon Reid, l'homme qui voit la philosophie affirmer les enseignements de sa foi doit savoir ce qui est Juste. Il développe ainsi une épistémologie qui doit mener in fine à une éthique. Celle-ci, loin de repousser le religieux, cultive cette vision singulière du spirituel. Or, le champ du fait religieux n'est pas

¹¹⁸² C'est bien sûr la thèse de Max Weber, à travers son célèbre ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. La recherche des signes indiquant l'élection divine suscite le désir de réussite professionnelle et d'élévation sociale. Or, cette dévotion ne doit pas entraîner un confort matériel, vu comme incompatible avec les préceptes néo-calvinistes, d'où le désir perpétuellement renouvelé de travail et de profit.

¹¹⁸³ Voir Larzer Ziff, *Puritanism in America, New Culture in a New World*, Te Viking Press, New-York, 1973, pp. 3 et s.

¹¹⁸⁴ Voir Froidevaux-Metterie, *Politique et religion...* op. cité, p.32 et s.

¹¹⁸⁵ "And wherever there is just ground of hope that such declaration shall do more good to the public by enlightened the minds of others, than what over-balances all our own sufferings we foresee, there we are obliged to such declarations and we cannot innocently decline them : as when God has promised success by these means to a virtuous cause, or an institution more beneficial to mankind. And yet, on the other hand, where there is no rational hopes or success, of or having any good influences on others, one cannot be said to be criminal in omitting such voluntary declarations as can have no other effect than his own sufferings." In Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, The John Adams library at the Boston public library, site internet <https://archive.org>, Livre II, p. 36.

¹¹⁸⁶ Voir Daniel O. Conkle, *Religious Purpose, Inerrancy, and the Establishment Clause*, Indiana Law Journal, Vol. 67, Issue 1, Article 2, 1991, p.12.

sans effets sur le discours strictement politique. Le déisme qui parcourt la pensée des fondateurs¹¹⁸⁷ en fait également des enfants de la Raison. On sait que cette école de pensée n'est pas sans effet sur le plan normatif. La scission avec la mère-patrie est aussi un refus de la théocratie. La Nation américaine y substitue l'inéluctabilité des droits naturels révélés par la Raison seule. On a vu à cet égard que la structure de la Déclaration d'Indépendance est ici révélatrice. Jefferson¹¹⁸⁸ énonce les Lois divines, avant de démontrer leur trahison par l'action volontaire des hommes. Ces Lois divines répondent directement de la Raison. Il en est ainsi des « vérités évidentes par elles-mêmes », des « droits inaliénables » et des « Lois

¹¹⁸⁷ Nous pouvons ici citer cet extrait de l'autobiographie de Benjamin Franklin, lequel explique son approche du déisme et son influence sur sa pensée : *"Some books against Deism fell into my hands; they were said to be the substance of sermons preached at Boyle's lectures. It happened that they wrought an effect on me quite contrary to what was intended by them; for the arguments of the Deists, which were quoted to be refuted, appeared to me much stronger than the refutations; in short, I soon became a thorough Deist."* In Benjamin Franklin, *Autobiography, Poor Richard, and Later Writings*. New York, NY: Library of America. p. 619. Comme Jefferson le fera par la suite, Franklin tentera d'ôter de ses liturgies les croyances à la superstition. Cela l'emmènera à exclure certains préceptes. Il n'hésite pas à expliciter ce choix :

*I believe in God, the Father almighty,
 Creator of heaven and earth.
 I believe in Jesus Christ, God's only Son, our Lord,
 Who was conceived by the Holy Spirit,
 Born of the Virgin Mary;
 Suffered under Pontius Pilate;
 Was crucified, died, and was buried;
 He descended to the dead.
 On the third day he rose again;
 He ascended into heaven,
 He is seated at the right hand of the Father,
 And he will come again to judge the living and the dead.
 I believe in the Holy Spirit,
 The holy catholic church,
 The communion of saints,
 The forgiveness of sins,
 The resurrection of the body,
 And the life everlasting. AMEN.*

In Aldridge, Alfred Owen, *Benjamin Franklin and Nature's God*, Durham, NC : Duke university Press, 1967, p.167. Pour une étude détaillée de la pensée religieuse des fondateurs – particulièrement Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, George Washington, John Adam, James Madison - voir l'ouvrage de Steven Waldman, *Founding Faith*, op. cité. Ou encore Gregg L. Frazer, *The religious beliefs of America's Founders*, University Press of Kansas, 2012.

¹¹⁸⁸ A l'instar de Benjamin Franklin, Thomas Jefferson s'en remet au développement de la Raison pour façonner la foi chrétienne et en retirer la recherche de vérité, voir par exemple cet extrait d'une lettre à William Short : *"The establishment of the innocent and genuine character of this benevolent moralist, and the rescuing it from the imputation of imposture, which has resulted from artificial systems, [bas de page : The immaculate conception of Jesus, his deification, the creation of the world by him, his miraculous powers, his resurrection and visible ascension, his corporeal presence in the Eucharist, the Trinity; original sin, atonement, regeneration, election, orders of Hierarchy, etc. —T.J.] invented by ultra-Christian sects, unauthorized by a single word ever uttered by him, is a most desirable object, and one to which Priestley has successfully devoted his labors and learning."* In *The Works of Thomas Jefferson in Twelve Volumes*, Federal Edition, Paul Leicester Ford, ed., New York: G. P. Putnam's Sons, 1904, Vol. 12, pp. 141-142.

naturelles »¹¹⁸⁹. C'est également par ce même procédé que Thomas Paine s'en remet, dans ses écrits, à la Providence pour affirmer l'inéluctabilité d'un texte constitutionnel¹¹⁹⁰. Cette ouverture au naturalisme annonçait également l'universalisme et en retirait tous les bienfaits sur le plan stratégique : recherche d'alliances, légitimité de l'effort révolutionnaire et valeurs singulières de l'Amérique comme éveil du sentiment national. Cet exceptionnalisme puise dans l'Histoire et les mythes pour en reconstruire une généalogie, comme nous l'avons abordée. Or, il est certain que – à l'instar de Thomas Reid – la persuasion des esprits passe dans ce contexte par une symbiose entre la foi et la Raison, afin d'en saisir le Juste et d'en tirer les conséquences. Matthew Tindal adoptait une rhétorique semblable en 1730. Il rédigeait alors une « Bible déiste », *Christianity as Old as the Creation* ; ouvrage étudié en période prérévolutionnaire. Celui-ci voulait réconcilier le christianisme avec la religion dite naturelle¹¹⁹¹, en s'en remettant aux grands préceptes du Livre que la seule conscience doit entendre. Nous pouvons également nous référer à l'ouvrage de John Toland, *Christianity Not Mysteriorious: or, a Treatise Shewing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor above It*, de 1696. Il s'agit là encore de confronter la théologie chrétienne et le dogme de la Raison :

“I hope to make it appear that the use of reason is not so dangerous in religion as it is commonly represented. There is nothing that men make a greater noise about than the ‘mysteries of the Christian religion’ [...] On the contrary, we hold that reason is the only

¹¹⁸⁹ Froidevaux-Metterie, op. cité.

¹¹⁹⁰ Voir Thomas Paine, *The Common sense*, op. cité.

¹¹⁹¹ *“I asked you those few questions at present, not to determine the point; but only to let you see you had no reason to be surprised at my saying, Natural and Revealed religion only differ as to the manner of their being communicated. I shall now readily answer your questions; and, as I think it my duty never to disown my religious sentiments, so I freely declare that the use of those faculties, by which men are distinguished from brutes, is the only means they have to discern whether there is a God; and whether he concerns himself with human affairs, or has given them any laws; and what those laws are? And as men have no other faculties to judge with, so their using there after the best manner they can, must answer the end for which God gave them, and justify their conduct. For, if God will judge mankind as they are accountable, that is, as they are rational; the judgment must hold an exact proportion to the use they make of their Reason. And it would be in vain to use it, if the due use of it would not justify them before God; and men would be in a miserable condition, indeed, if whether they used it, or not, they should be alike criminal. And if God designed all mankind should at all times know what he wills them to know, believe, profess and practice; and has given them no other means for this but the use of Reason; Reason, human Reason, must then be that means; for as God has made us rational creatures, and Reason tells us that it is his will that we act up to the dignity of our natures; so it is Reason must tell when we do so. What God requires us to know, believe, profess and practice, must be in itself a reasonable service; but whether what is offered to us as such be really so, it is Reason alone that must judge; as the eye is the sole judge of what is visible; the ear of what is audible; so Reason of what is reasonable. If then Reason was given men to bring them to the knowledge of God's will, that must be sufficient to produce it's intended effect, and can never bring men to take that for his will which he designed, they, by using their Reason, should avoid as contrary to it.”* Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 1730, Vol. 1, Chap. 1 : *“That God, at all times, has given mankind sufficient means of knowing whatever he requires of them; and what those means are.”*

*foundation of all certitude, and that nothing revealed, whether as to its manner or existence, is more exempted from its disquisitions than the ordinary phenomena of nature. Wherefore, we likewise maintain, according to the title of this discourse, that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it; and that no Christian doctrine can be properly called a mystery.*¹¹⁹²»

Ainsi le catholicisme est-il vu comme tout à fait antinomique avec l'usage de la Raison, car il commande d' « adorer ce que nous ne pouvons comprendre » :

*“And that though we cannot reconcile them by reason of our corrupt and limited understandings, yet that from the authority of divine revelation we are bound to believe and acquiesce in them; or, as the fathers taught them to speak, to ‘adore what we cannot comprehend.’ This famous and admirable doctrine is the undoubted source of all the absurdities that ever were seriously vented among Christians. Without the pretense of it, we should never hear of transubstantiation, and other ridiculous fables of the Church of Rome. Nor should we be ever bantered with the Lutheran impanation.*¹¹⁹³»

Le triomphe de la Raison s'inscrit dans la survivance d'un héritage de croyances religieuses. Ainsi, dans cette dynamique - nous l'avons compris - la réinterprétation du protestantisme puritain des origines rend le fait religieux adaptable à la pensée rationnelle. Le Dieu dont il est question est délivré de toutes les superstitions. Il devient compatible avec une pensée philosophique et une redécouverte des écritures dont s'imprègne une élite politique dans le contexte des fondations. La vision contractualiste des premiers Puritains induit l'idée de Transcendance et de rétribution. Aussi, la lecture altérée de la religion puritaine par les pères fondateurs adapte la cause des pèlerins au dogme de la Raison.

2. Les pères pèlerins ou la révélation circonstancielle de la Raison

On sait que le logos révolutionnaire veut revenir à l'entreprise originelle des premiers pères pèlerins. Il s'agit de retrouver un âge d'or révolu, une soif de Liberté, pervertie par l'action de

¹¹⁹² John Toland , *Christianity Not Mysterious: or, a Treatise Shewing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor above It*, In John Martin Creed, John Sandwith Boys Smith, *Religious Thought in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1934, p.17.

¹¹⁹³ *The first thing I shall insist upon is that if any doctrine of the New Testament be contrary to reason, we have no manner of idea of it. To say, for instance, that a ball is white and black at once is to say just nothing, for these colors are so incompatible in the same subject as to exclude all possibility of a real positive idea or conception. So to say as the papists that children dying before baptism are damned without pain signifies nothing at all.”*

la Couronne britannique. En confondant liberté religieuse et politique, les fondateurs réhabilitaient le puritanisme et l'ancraient dans une modernité. On sait que les pères pèlerins sont ainsi intégrés au mythe collectif. Cette adaptabilité du puritanisme à la Raison peut être cristallisée dans les écrits des fondateurs. Il en est ainsi de John Adams. Celui-ci limite ses croyances et sa foi à un déisme qui s'exonère très volontiers du christianisme, coupable de mettre en avant le rapport à la superstition¹¹⁹⁴. Le premier vice-président des Etats-Unis écrit que « *lorsque la raison philosophique est claire et certaine par intuition ou par nécessaire induction, aucune révélation ultérieure et soutenue par des prophéties ou miracles ne peut la remplacer*¹¹⁹⁵ ». Or, cet effort de synthèse, Adams le matérialise à travers l'entreprise des Anciens. Parallèlement, on sait qu'il participe activement à réinscrire le puritanisme dans la modernité, à travers son œuvre de 1765 *A dissertation on the Canon and Feudal Law*. Celle-ci voulait montrer l'adéquation entre le projet des pères pèlerins et les droits naturels que la révolution américaine doit consacrer :

*"It was this great struggle that peopled America. It was not religion alone, as is commonly supposed; but it was a love of universal liberty, and a hatred, a dread, a horror, of the infernal confederacy before described, that projected, conducted, and accomplished the settlement of America [...] This people had been so vexed and tortured by the powers of those days, for no other crime than their knowledge and their freedom of inquiry and examination, and they had so much reason to despair of deliverance from those miseries on that side the ocean, that they at last resolved to fly to the wilderness for refuge from the temporal and spiritual principalities and powers, and plagues and scourges of their native country. After their arrival here, they began their settlement, and formed their plan, both of ecclesiastical and civil government, in direct opposition to the canon and the feudal systems"*¹¹⁹⁶.

¹¹⁹⁴ "The human understanding is a divine faculty from its Maker which can never be disputed nor doubted. There can be no skepticism . . . or incredulity, or infidelity here. No prophecies, no miracles are necessary to prove the celestial communication.

"This revelation has made it certain that two and one makes three, and that one is not three nor can three be one. We can never be so certain of any prophecy, or of any miracle, or the design of any miracle, as we are from the revelation of nature, i.e., Nature's God, that two and two are equal to four. Miracles or prophecies might frighten us out of our wits; might scare us to death; might induce us to lie, to say that we believe that two and two make five. But we should not believe it. We should know the contrary." Lettre à Jefferson, cité par Gaustad, Edwin Scott, In *A Religious History of America*, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row Publishers 1966, 1974, p. 127.

¹¹⁹⁵ "When philosophic reason is clear and certain by intuition or necessary induction, no subsequent revelation supported by prophecies or miracles can supersede it." Cité par James A. Haught, In *2000 Years of Disbelief: Famous People With the Courage to Doubt*, Prometheus Books, 1997, p.83.

¹¹⁹⁶ John Adams, *A dissertation...* op. cité.

Evidemment, cette adaptabilité de l'héritage religieux à la Morale demeure un procédé extrêmement simplificateur¹¹⁹⁷. Adams omet de rappeler que la liberté civile instituée n'était que le corollaire d'une profonde intolérance religieuse – laquelle n'aurait laissé nulle place à la pensée déiste et aurait suscité la persécution des impies. Qu'importe, en établissant cette religion puritaine comme révélateur des droits de la Nature, Adams entérinait une déthéologisation et une aconfessionnalisation de la Providence qui, dès l'origine, veille aux desseins de l'Amérique. Il en faisait l'élément fondamental d'une religion civile américaine naissante, tout en sauvegardant les racines protestantes de la Nation. Celles-ci se débarrassaient tout au même moment de la superstition et des préceptes qui entraînaient la déformation religieuse, et, in fine, l'intolérance. L'autorité providentielle dont il est ici question répond ainsi au premier dogme de la religion naturelle, à savoir la présence d'une Transcendance qui agit sur les hommes. De la théologie puritaine, le providentialisme ne garde que les dogmes qui renvoient à la Raison : les vertus qui éloignent des intérêts exclusivement privés et contribuent à façonner le Bien commun. Enfin, de ce procédé, découle naturellement l'unique dogme négatif, à savoir le refus de l'intolérance : directe conséquence de la non-appartenance à une doctrine imposée comme strictement confessionnelle. On sait que le règne de la Raison est pour bonne part affaire de rhétorique et de volontarisme politique. Ainsi le providentialisme naissait également du refus théocratique et englobait, dès sa genèse, toutes les confessions.

Dans cette mesure, le recours à une Providence légitimante est une première étape dans la mise en œuvre d'une religion politique. Cette théologie de la Raison doit mener à une profession de foi citoyenne au sein de la cité. En associant subtilement culte civil et religieux, on imagine une religion politique qui doit conduire à une sacralisation des institutions publiques. Au lockéisme préalable, qui produit le refus de l'intolérance, on ajoute un moyen

¹¹⁹⁷ Procédé qui participe activement à la réhabilitation de Puritains dans l'inconscient collectif, en convainquant de la justesse de leur projet. Pour autant, on trouve des condamnations de leur intolérance religieuse chez Thomas Jefferson, dans ses Notes sur l'Etat de Virginie en 1782 : *“The first settlers in this country were emigrants from England, of the English church, just at a point of time when it was flushed with complete victory over the religious of all other persuasions. Possessed, as they became, of the powers of making, administering, and executing the laws, they showed equal intolerance in this country with their Presbyterian brethren, who had emigrated to the northern government. The poor Quakers were flying from persecution in England. They cast their eyes on these new countries as asylums of civil and religious freedom; but they found them free only for the reigning sect.”*

hobbesien¹¹⁹⁸. Celui-ci, en instrumentalisant l'acte de foi, engendre un nouveau type d'allégeance au Contrat.

¹¹⁹⁸ Sur la conception hobbesienne quant au fait de « choisir - ou de reconnaître - un représentant », voir J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, PUF, collection Léviathan, 1997, p.532-533.

Section 2 : L'intégration assumée du religieux en politique, une solution ?

Cette profession de foi civile s'érige ainsi à l'inverse des thèses lockéennes. La séparation organique d'une société de citoyens et d'une société de croyants ne pourrait, à terme, mener à la stabilité du régime. Il s'agit alors de voir dans la religion des hommes le moyen de sacraliser l'action du Prince. Ce souci sera au cœur du mouvement inédit de pensée que nous avons abordé. Cette nouvelle philosophie politique entend ainsi modifier l'allégeance traditionnelle que les sujets développent pour leur Souverain : la pérennité de la cité en est à ce prix. Cette rupture historique doit dès lors être vue comme indissociable des écrits de grandes figures. Ces derniers contribuent à amorcer une conceptualisation du théisme politique (Paragraphe 1). On pourra ainsi se référer à l'action des fondateurs, et voir d'une manière renouvelée le rôle du Providentialisme des fondations dans la genèse d'une religion civile américaine (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La réalisation d'une alliance entre culte religieux et culte civil

Les écrits de Machiavel, Hobbes et Harrington doivent ici être étudiés. Ces derniers amorcent l'idée de théisme politique. Ils présentent ainsi les éléments d'une certaine subordination du fait religieux par l'ordre temporel. En instituant un culte d'Etat, ils offrent autant d'instruments au Souverain, dont celui-ci pourrait tirer tous les bénéfices pour asseoir son autorité et pérenniser sa cité. De là, l'on peut se pencher sur une systématisation de la teneur du théisme, opérée par Rousseau à travers son concept de religion civile. Le Genevois est le premier à verbaliser les articles de cette profession de foi.

A. La conceptualisation d'une profession de foi civile

La réflexion théorique sur la place de la religion conduit les penseurs à mettre l'accent sur les relations entre les citoyens et la cité, au travers d'une véritable profession de foi. Cette logique présente chez Machiavel influence également les penseurs anglais comme Hobbes et Harrington.

1. La religion du Prince selon Machiavel

On sait que les réflexions de Machiavel autour du domaine religieux portent principalement sur deux ouvrages, le *Discours sur la première décade de Tite-live* et *Le Prince*. Une citation illustre parfaitement le rôle joué par le fait religieux au sein de la cité :

« *Qu'un Prince donc se propose pour son but de vaincre, et de maintenir l'Etat : les moyens seront toujours estimés honorables et loués de chacun*¹¹⁹⁹ ».

La violation de la Morale¹²⁰⁰ est donc – comme chacun sait – une condition parfois nécessaire chez Machiavel. La religion n'échappe pas à ce dogme. Le Prince est « *souvent contraint, pour maintenir ses États, d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion*¹²⁰¹ ». Pour autant, le discours machiavélien ne doit pas être compris comme menant à un effacement progressif du fait religieux, au profit de l'action étatique. L'observation par Machiavel des cités antiques l'amène à penser que la religion est au contraire indispensable à la prospérité de la communauté. Le Prince doit avoir le sens de l'Histoire. En sachant tirer les enseignements du passé, il doit évaluer les causes qui stabilisent et pérennisent les régimes politiques. Machiavel traite là du contexte romain. Celui-ci « *prouve combien la religion était utile pour commander les armées, pour reconforter le peuple, pour maintenir les gens de bien et faire rougir les méchants*¹²⁰² ».

Ainsi, la vertu principale de la religion demeure son extraordinaire propension à réunir un peuple partagé par les intérêts et passions. Mais bien avant Montesquieu, Machiavel a compris que le développement de la foi sera d'autant plus efficace à susciter si la religion instituée par le Prince est déjà sociologiquement imprégnée par la plèbe :

¹¹⁹⁹ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1952, p.343.

¹²⁰⁰ Voir Maurice Barbier, *Religion & Politique dans la pensée moderne*, Presses universitaires de Nancy, 1987, p.75.

¹²⁰¹ Nicolas Machiavel, *Le Prince*...op. cité, p.342.

¹²⁰² Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*...op. cité, p.411.

« Il est du devoir des princes et des chefs d'une République de maintenir sur ses fondements la religion qu'on y professe ; car, alors rien de plus facile que de conserver son peuple religieux, et par conséquent bon et uni.¹²⁰³ »

Machiavel conclut ce passage en rappelant la prérogative laissée au Prince de façonner le fait théologique :

« [...] Aussi, tout ce qui tend à favoriser la religion doit-il être bienvenu, quand bien même on reconnaîtrait sa fausseté¹²⁰⁴. »

L'usage du spirituel s'accompagne chez Machiavel d'un nécessaire cérémoniel. La cohésion du peuple exige le maintien de rites participatifs et réguliers. Machiavel rappelle que les Romains *« craignaient encore plus de manquer à leurs serments qu'aux lois, en hommes qui estiment bien plus la puissance des dieux que celle des mortels¹²⁰⁵ »*. Plus loin, Machiavel lie directement l'allégeance portée à l'Etat puis aux institutions religieuses. Cette allégeance se manifestant par des cérémonies, le non-respect du croyant reviendrait à la répudiation du Souverain par le citoyen. Le Prince doit donc veiller au respect plein et entier de ces manifestations de foi :

« Les princes ou les républiques qui veulent se maintenir à l'abri de toute corruption doivent, sur toutes choses, conserver dans toute sa pureté la religion et ses cérémonies, et entretenir le respect dû à leur sainteté, parce qu'il n'y a pas de signe plus assuré de la ruine d'un Etat que le mépris du culte divin »¹²⁰⁶.

De la même manière, Machiavel voit dans les vieilles formes de paganisme une garantie de maintenir la force cérémonielle. Le Florentin fait l'apologie de cette pratique qui tend, au fond, à voir une confusion entre culte civil et culte de l'Etat. C'est d'ailleurs ce qu'il reproche directement à « notre » christianisme, qui voit la célébration se limiter à un spiritualisme exacerbé. Or, semble nous dire Machiavel, ceci a pour effet néfaste d'éloigner les hommes des choses de la Terre, à commencer par les affaires de la cité :

« Notre religion, nous ayant montré la vérité et l'unique chemin du salut, a diminué à nos yeux le prix des honneurs de ce monde. Les païens, au contraire, qui estimaient beaucoup la gloire, et y avaient placé le souverain, embrassaient avec transport tout ce qui pouvait la leur mériter. On en voit les traces dans beaucoup de leurs institutions, en commençant par la splendeur de leurs sacrifices, comparée à la modestie des nôtres. [...] Les religions antiques,

¹²⁰³ Ibid. p.415.

¹²⁰⁴ Ibid.

¹²⁰⁵ Ibid. p.411.

¹²⁰⁶ Ibid. p.414.

*d'un autre côté, n'accordaient les honneurs divins qu'aux mortels illustrés par une gloire mondaine, tels que les fameux capitaines ou les chefs de républiques ; notre religion, au contraire, ne sanctifie que les humbles et les hommes livrés à la contemplation plutôt qu'à une vie active ; elle a, de plus, placé le souverain bien dans l'humilité, dans le mépris des choses de ce monde, dans l'abjection même.*¹²⁰⁷»

On comprend bien que ce culte institué doit également toucher le Prince directement, au-delà de son travail de Législateur. Son caractère vertueux doit être le masque de son amoralité. Or, cette vertu apparente demeure chez Machiavel indissociable de la religion – elle en est même un critère de première nécessité. Le Prince doit « *sembler, à qui le voit et l'entend, toute miséricorde, toute fidélité, toute intégrité, toute humanité, toute religion. Et n'y a chose plus nécessaire que de sembler posséder cette dernière qualité*¹²⁰⁸ ». Au fond, seul compte l'usage de la Transcendance, tant que le peuple croit et intègre la foi dans ses rapports avec son souverain et ses concitoyens¹²⁰⁹. Un passage du Prince, traitant de la figure de Moïse, semble démontrer le souhait de Machiavel de cultiver cette confusion entre parole divine et volontarisme politique :

*« Et bien qu'on ne doive pas raisonner de Moïse, car il a été un simple exécuteur des choses qui lui avaient été commandées par Dieu, il faut néanmoins l'admirer seulement pour cette grâce qui le rendait digne de parler avec Dieu. Mais considérons Cyrus ou les autres qui ont acquis ou fondé des royaumes : vous les trouverez tous admirables, et si l'on examine leurs actions et leurs institutions particulières, elles ne sembleront pas discordantes avec celles de Moïse, qui eut un si grand précepteur.*¹²¹⁰ »

Moïse est présenté, dans l'Histoire des Ecritures, comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Surtout, c'est cette fonction si particulière de l'Hébreux qui forge l'admiration de Machiavel. En traitant de l'action similaire de Cyrus ou « autres », le Florentin semble s'étonner lui-même du constat qu'il dresse : les cités ne pourraient se former, au fond, que sur la base d'une prophétie réalisée¹²¹¹. Pour vanter les bienfaits du rapport au spirituel à Rome, Machiavel prend l'exemple historique de Numa, qui sut en son temps se faire craindre de son

¹²⁰⁷ *Ibid.* p.416.

¹²⁰⁸ Nicolas Machiavel, *Le Prince*...op. cité, p.343.

¹²⁰⁹ Voir Thierry Ménissier, *Prophétie, politique et action selon Machiavel*, Les Études philosophiques, PUF, 2003/3 (n° 66), p.305.

¹²¹⁰ Machiavel, *Le Prince*, VI.

¹²¹¹ Pocock utilise quant à lui le terme d'« innovateur » pour traiter de l'action originelle du Prince – prise dans sa fonction prophétique. Voir J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*...op. cité, p.182.

peuple en instituant une religion civique¹²¹². Machiavel tient à préciser que ce sont « les cieux » qui ont intronisé Numa comme Souverain de Rome. Devant l'échec de Romulus à gouverner via les institutions qu'ils avaient créés, les cieux inspirèrent au Sénat de désigner Numa. Le subterfuge dont il est question peut par ailleurs se matérialiser dans la croyance, propagée par Numa lui-même, que ce dernier entretenait une liaison avec une nymphe¹²¹³. Dans tous les cas, le Souverain est le dépositaire d'un dialogue entre ici-bas et au-delà, et l'acteur majeur de la réalisation par le politique de desseins qui échappent à la volonté des hommes. Machiavel se fait une fois de plus l'observateur de cette Florence qui a tant marqué ses écrits. Il tient à rappeler la perception que le peuple de Savonarole avait de son Souverain : celle d'un homme en lien direct avec les Dieux. D'ailleurs, Machiavel ne songe pas à expliciter le caractère superficiel d'une telle croyance. Du moins, il se contente d'affirmer que « *sa vie entière, sa science, le sujet de ses discours, auraient suffi pour qu'on ajoutât foi à ses paroles.* »¹²¹⁴

La lecture machiavélienne n'est pas sans influence sur la pensée anglaise.

2. L'absolutisme hobbesien et la verticalité harringtonnienne

a) On a vu que la pensée de Hobbes pouvait également être directement rattachée à un environnement politique et social. Plus précisément, on a traité des maux engendrés par la guerre civile anglaise. Afin de sauvegarder le pouvoir royal, le philosophe veut rendre ce dernier maître de la religion. Le système bien connu de Hobbes consiste à rompre radicalement avec l'état de nature au bénéfice de l'intervention étatique sur les actions humaines. C'est que cet état de nature engendre irrémédiablement la guerre de tous contre

¹²¹² « Rome eut Romulus pour premier fondateur, et lui dut, comme à un père, et sa naissance et son éducation ; néanmoins les cieux ne jugeant pas que les institutions de ce prince pussent suffire aux grandes destinées de cet empire, inspirèrent au sénat l'idée de choisir Numa pour lui succéder, afin que toutes les lois que Romulus n'avait pas données fussent établies par ce nouveau monarque.

Il trouva un peuple farouche, et il voulut le plier au joug de l'obéissance civile, en lui faisant goûter les arts de la paix. Il tourna ses regards vers la religion, comme vers l'auxiliaire le plus puissant pour maintenir la société, et il la fonda sur de telles bases, que nulle république ne montra jamais plus de respect pour les dieux, ce qui facilita toutes les entreprises que le sénat ou les grands hommes que cette république vit naître dans son sein voulurent tenter dans la suite. » Machiavel, *Discours...* op. cité, p.432.

¹²¹³ « Il feignit d'avoir des entretiens avec une nymphe, qui lui dictait les conseils qu'il devait donner au peuple, ce qui n'aurait point eu lieu s'il n'eût voulu établir dans l'État des institutions nouvelles et inusitées, et s'il n'eût douté que sa seule autorité pût lui suffire. » Ibid.

¹²¹⁴ « Les Florentins ne se croient ni ignorants ni grossiers, et cependant le frère Jérôme Savonarola leur fit accroire qu'il avait des entretiens avec Dieu. Je ne prétends pas décider s'il avait tort ou raison, car on ne doit parler qu'avec respect d'un homme aussi extraordinaire. Je dis seulement qu'une infinité de personnes le croyaient sans avoir rien vu de surnaturel qui pût justifier leur croyance ; mais sa vie entière, sa science, le sujet de ses discours, auraient suffi pour qu'on ajoutât foi à ses paroles. » Ibid.

tous¹²¹⁵. Les hommes doivent donc renoncer à leurs droits sur autrui pour les confier au souverain. Ce système emporte une conséquence radicale sur le plan religieux : l'État devient de droit divin, et les pouvoirs de l'Église n'existent qu'à travers ce que l'État a octroyé. Le contraire reviendrait à entériner une fragmentation du pouvoir politique, car l'Église, par essence, repose sur une puissance normative vue comme un tout¹²¹⁶. Il s'agirait là d'un ébranlement intolérable dans le discours hobbesien¹²¹⁷. Ainsi le Souverain doit-il être en mesure d'interpréter les Écritures : il agit directement sur le fait théologique en devenant chef de l'Église :

*“There is therefore no other government in this life, neither of state nor religion, but temporal; nor teaching of any doctrine lawful to any subject which the governor both of the state and of the religion forbiddeth to be taught. And that governor must be one; or else there must needs follow faction and civil war in the Commonwealth between the Church and State; between spiritualists and temporalists; between the sword of justice and the shield of faith; and, which is more, in every Christian man's own breast between the Christian and the man. The doctors of the Church are called pastors; so also are civil sovereigns: but if pastors be not subordinate one to another, so as that there may be one chief pastor, men will be taught contrary doctrines, whereof both may be, and one must be, false.”*¹²¹⁸

Le discours de Hobbes induit une anthropologie pessimiste. On l'a dit, la théologie de l'Anglais fait l'économie d'inutiles préceptes. Ces derniers sont en effet vus comme le simple fruit de la pensée humaine. Croire que Dieu s'adresse aux hommes reviendrait à reconnaître que les hommes ne peuvent que restituer sa parole sans artifices. Or, Hobbes fonde toute sa philosophie sur la faillibilité intrinsèque à la nature humaine : le destinataire du message divin peut être usurpateur¹²¹⁹. De là – et en tout état de cause – c'est bien au Souverain de décider

¹²¹⁵ Voir Jacques Rollet, *Religion et politique...* op. cité, p.80.

¹²¹⁶ « [...] Ce n'est qu'en ce dernier sens que l'Église est considérée comme une seule personne, c'est-à-dire qu'on peut dire qu'elle a le pouvoir de vouloir, de prononcer, de commander, d'être obéie, de faire des lois, ou n'importe quelle autre action. » Hobbes, *Leviathan...* op. cité, p.492.

¹²¹⁷ « Gouvernement temporel et Gouvernement spirituel, ce sont là deux mots qu'on a introduits dans le monde afin que les hommes voient double et se méprennent sur leur souverain légitime. » Ibid. p.493.

¹²¹⁸ Ibid.

¹²¹⁹ Hobbes, pour illustrer son propos, se fonde sur des versets tirés de l'Évangile de Saint Jean : “Knowing now what is the obedience necessary to salvation, and to whom it is due, we are to consider next, concerning faith, whom and why we believe, and what are the articles or points necessarily to be believed by them that shall be saved. And first, for the person whom we believe, because it is impossible to believe any person before we know what he saith, it is necessary he be one that we have heard speak. The person therefore whom Abraham, Isaac, Jacob, Moses, and the prophets believed was God Himself, that spake unto them supernaturally; and the person whom the Apostles and Disciples that conversed with Christ believed, was our Saviour himself. But of them, to whom neither God the Father nor our Saviour ever spake, it cannot be said that the person whom they believed was God. They believed the Apostles, and

de la nature prophétique de telle ou telle figure humaine. En offrant l'interprétation de la théologie au Magistrat, l'absolutisme hobbesien rompt ici avec la tradition bodiniste en opérant un renversement. Ainsi, le Souverain ne tient pas son pouvoir de l'au-delà ; mais c'est bien parce qu'il agit sur toute chose qu'il doit être considéré comme divin¹²²⁰.

On l'a dit, son discours engendre l'unité absolue de l'autorité normative et morale. Ainsi, Hobbes entend annihiler les peurs irrationnelles des individus, celles qui en font de mauvais citoyens¹²²¹. Plutôt, il imagine leur remplacement progressif par des peurs rationnelles¹²²². Ces dernières doivent ainsi naître des normes du Prince, qu'elles soient punitives ou autres, mais, de toutes les manières, indispensables pour éviter la fragmentation de la société et pérenniser la cité¹²²³. La religion pure est donc vectrice de cohésion, en ce qu'elle est le fruit du pouvoir civil¹²²⁴. Le mécanisme est d'autant plus aisé à mettre en place, que le philosophe ne croit pas à l'universalité propre à l'Eglise. La distinction absolue des pouvoirs spirituel et temporel ne serait qu'une abstraction intellectuelle stérile. C'est que, au sein de l'organisation politique, les membres de l'Eglise et de l'Etat sont bien souvent superposables. De la même manière, l'action de l'un et de l'autre demeure déterminée par de semblables frontières¹²²⁵. La

after them the pastors and doctors of the Church that recommended to their faith the history of the Old and New Testament: so that the faith of Christians ever since our Saviour's time hath had for foundation, first, the reputation of their pastors, and afterward, the authority of those that made the Old and New Testament to be received for the rule of faith; which none could do but Christian sovereigns, who are therefore the supreme pastors, and the only persons whom Christians now hear speak from God; except such as God speaketh to in these days supernaturally. But because there be many false prophets gone out into the world, other men are to examine such spirits, as St. John adviseth us, Whether they be of God, or not. And, therefore, seeing the examination of doctrines belongeth to the supreme pastor, the person which all they that have no special revelation are to believe is, in every Commonwealth, the supreme pastor, that is to say, the civil sovereign. *I John, 4. 1" In Ibid.*

¹²²⁰ Voir Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, 2000, p.34.

¹²²¹ "This perpetual fear, always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark, must needs have for object something. And therefore, when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse, either of their good or evil fortune, but some 'power' or agent 'invisible' in which sense perhaps it was that some of the old poets said that the gods were at first created by human fear; which spoken of the gods, that is to say of the many gods of the Gentiles, is very true." Ibid.

¹²²² Voir Paul Dumouchel, *Hobbes & Secularization: Christianity And The Political Problem Of Religion*, Université du Québec à Montréal, pp.41 et s. Article disponible en ligne à l'adresse : <http://www.uibk.ac.at/>

¹²²³ Ces peurs rationnelles doivent dès lors naître d'un culte civil, que Hobbes oppose au culte religieux, voir Foisneau, *Hobbes...op. cit.*, pp.294 et s.

¹²²⁴ Voir Anne Herla, *Hobbes ou le déclin du Royaume des Ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Paris, Kimé, 2006. Les propos de l'auteur sont présentés de manière concise sur le site : <http://culture.ulg.ac.be/>

¹²²⁵ "[...] nor is there a universal Church that hath any authority over them; and therefore the Scriptures are not made laws by the universal Church: or if it be one Commonwealth, then all Christian monarches and states are private persons, and subject to be judged, deposed, and punished by a universal sovereign of all Christendom. So that the question of the authority of the Scriptures is reduced to this: whether Christian kings, and the sovereign assemblies in Christian Commonwealths, be absolute in their own territories, immediately under God; or subject to one Vicar of Christ, constituted over the universal

confusion entre les deux ordres est donc un mouvement naturel que l'Histoire nous offre. L'idée qu'il doive y avoir une dualité des normes et des morales est une tromperie, cultivée par l'universalisme d'un christianisme qui se déploierait en marge des Etats¹²²⁶. Cet ordre mondial ne serait, au fond, que la somme de « Républiques civiles constituées de Chrétiens » : à l'Eglise dans la cité, on substitue l'Eglise de la cité¹²²⁷. Ainsi, « il n'y a pas d'autres gouvernements en cette vie, ni de l'Etat, ni de la religion, qui ne soient temporels¹²²⁸ ». Suivre ce dogme en permettant au Souverain d'agir en toutes choses – y compris en façonnant la théologie – revient à assurer une définitive pacification de la Société¹²²⁹. En effet, seule l'action du Législateur pourra réunir par les normes civiles les spiritualistes et les temporalistes¹²³⁰. Cet exemple d'harmonie naturelle¹²³¹, Hobbes le retrouve dans le développement d'Israël¹²³² :

*“So that the religion of the former sort is a part of human politics; and teacheth part of the duty which earthly kings require of their subjects. And the religion of the latter sort is divine politics; and containeth precepts to those that have yielded themselves subjects in the kingdom of God. Of the former sort were all the founders of Commonwealths, and the lawgivers of the Gentiles: of the latter sort were Abraham, Moses, and our blessed Saviour; by whom have been derived unto us the laws of the kingdom of God.”*¹²³³

Le discours de l'Anglais fait également l'objet d'une longue mise en perspective historique. Hobbes entend mettre en évidence la trahison de l'esprit chrétien par la soumission progressive des Souverains au pouvoir spirituel. En effet, les Ecritures démontrent que

Church; to be judged condemned, deposed, and put to death, as he shall think expedient or necessary for the common good.” Thomas Hobbes, *Leviathan*...op. cité, troisième partie.

¹²²⁶ Voir Maurice Barbier, *Religion & Politique*...op. cité, p.92.

¹²²⁷ “[...] But where God himself by supernatural revelation planted religion, there he also made to himself a peculiar kingdom, and gave laws, not only of behaviour towards himself, but also towards one another; and thereby in the kingdom of God, the policy and laws civil are a part of religion; and therefore the distinction of temporal and spiritual domination hath there no place. It is true that God is king of all the earth; yet may He be king of a peculiar and chosen nation. For there is no more incongruity therein than that he that hath the general command of the whole army should have withal a peculiar regiment or company of his own. God is king of all the earth by His power, but of His chosen people, He is king by covenant.” Thomas Hobbes, *Leviathan*...op. cité.

¹²²⁸ *Ibid.*

¹²²⁹ Voir Dumouchel Paul, « La religion comme problème politique »...op. cité, p.242.

¹²³⁰ Voir Ceslas Bourdin, *Autorité, Pouvoir Et Service : La Transcendance De La Condition Politique*, Editions du Cerf | Revue d'éthique et de théologie morale, 2007/2, p.86.

¹²³¹ Voir la présentation hobbesienne de l'idéal hébreux, in Imbruglia Girolamo, « Le problème de la sécularisation chez Montesquieu », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 1/ 2012 (N° 35), p.14.

¹²³² Thomas Hobbes, *Leviathan*...op. cité.

¹²³³ *Ibid.*

l'Eglise n'entend pas influencer sur le pouvoir temporel¹²³⁴. La propension des Eglises à vouloir agir sur la norme politique n'est pas légitime.

Ainsi, chez Hobbes, la conversion au christianisme des Souverains ne doit pas susciter une absolutisation, mais plutôt, prolonger cette dernière. La religion ne sera qu'un instrument supplémentaire aux mains du Magistrat : une partie du glaive est remplacée par la crosse. C'est cette conception de l'Etat chrétien que le philosophe promeut. Le pouvoir politique absolu y est sacralisé. Il offre tout un système de valeurs et de comportements, qu'une religion nationale doit venir ici cultiver. En d'autres termes, agir en citoyens revient à obéir à ce que Dieu ordonne. La marche de l'Etat et les valeurs de la Nation sont présentées comme d'essence divine. Il s'agit là d'une orientation décisive de la foi. C'est bien pour cette raison que le papisme est violemment critiqué par Hobbes. Il est accusé de vouloir instaurer une puissance politique autonome, au détriment de la cité¹²³⁵. L'Etat chrétien, pour assurer et établir une souveraineté, doit donc s'en remettre à la simple Bible, sans artifices : « *La puissance souveraine d'une République ne peut pas être sujette à aucune autorité ecclésiastique, sinon qu'à celle de Jésus Christ même*¹²³⁶ ».

b) La République utopique que Harrington dépeint dans son œuvre *Océana* doit faire face à une remise en cause de l'autorité spirituelle traditionnelle. Le christianisme était préalablement conçu sur une hiérarchisation en haut de laquelle se trouvait le pouvoir dérivé de Dieu. Or, le philosophe anglais s'en remet à la conception machiavélienne du pouvoir au sein de la République, c'est-à-dire la tripartition opérée naturellement entre l'Un, le Petit nombre et la Multitude. Ceux-ci agissent différemment, selon un système de valeurs qui ne peut être raisonnablement superposable, et qui obéit ainsi à des qualités dissociables¹²³⁷. Il

¹²³⁴ "Again, our Saviour Christ's commission to his Apostles and Disciples was to proclaim his kingdom, not present, but to come; and to teach all nations, and to baptize them that should believe; and to enter into the houses of them that should receive them; and where they were not received, to shake off the dust of their feet against them; but not to call for fire from heaven to destroy them, nor to compel them to obedience by the sword. In all which there is nothing of power, but of persuasion. He sent them out as sheep unto wolves, not as kings to their subjects. They had not in commission to make laws; but to obey and teach obedience to laws made; and consequently they could not make their writings obligatory canons, without the help of the sovereign civil power. And therefore the Scripture of the New Testament is there only law where the lawful civil power hath made it so. And there also the king, or sovereign, maketh it a law to himself; by which he subjecteth himself, not to the doctor or Apostle that converted him, but to God Himself, and His Son Jesus Christ, as immediately as did the Apostles themselves. [...]" Thomas Hobbes, *Leviathan*...op. cité. troisième partie.

¹²³⁵ Dumouchel Paul, *La religion comme problème politique*...op. cité, p.239.

¹²³⁶ Thomas Hobbes, *Du corps politique*, Partie II, Chapitre VII.

¹²³⁷ Voir James Harrington, *Océana*, précédé de l'œuvre politique de Harrington par J.G.A. Pocock...op. cité.

s'agit là d'un cercle qui doit, à terme, mener à la fragmentation au sein de la polis. C'est pourtant cette recherche d'équilibre qui entraîne Harrington à s'en remettre à l'unique autorité apte à réaliser la coïncidence extraordinaire des systèmes vertueux. Ce faisant, l'auteur introduit une vision millénariste de l'Histoire, il voit dans l'œuvre de la *civitas Dei* la plus parfaite forme de stabilité du système politique. La vertu relève de la Transcendance, car seule l'irruption d'une verticalité peut annihiler les maux du cercle machiavélien : la République d'Océana sera une manifestation du Royaume de Dieu. L'auteur s'en remet alors à l'action du Législateur. On sait que Harrington refuse l'idée que les lois ecclésiastiques appartiennent au pouvoir spirituel, tout comme il réfute la présence d'un cléricalisme *jure divino*¹²³⁸. Pour autant, il ne faut pas en conclure à une absolutisation de la personne du Souverain. C'est plutôt la lecture anthropologique de Harrington qui le pousse à voir la cité comme émanant de Dieu. Dans le livre II¹²³⁹ de son œuvre *The Prerogative of Popular Government*, l'auteur veut démontrer que l'ordination est un acte qui doit peu aux préceptes théologiques, mais serait au contraire motivé par l'essence politique de l'homme, sa propension naturelle à s'élever en citoyen de par son appartenance à une communauté (laquelle est également religieuse). Il s'agit là d'un point fondamental de la philosophie de Harrington : Dieu est constamment présent chez l'homme dans l'accomplissement de ses actes civiques et politiques¹²⁴⁰. De là, sa vision d'une contractualisation entre l'ici-bas et l'au-delà diverge quelque peu de la conception hobbesienne. Les deux auteurs ont vu dans Israël la manifestation d'un Pacte civil qui fonde la communauté politique. Cependant, Hobbes y voyait chez l'homme une traduction de sa capacité naturelle d'aliénation. Pour l'auteur, la personne de Moïse procédait avant tout d'un transfert, il s'agissait d'une autorité qui existait par le fait du divin. Le peuple d'Israël s'assujettissait à Moïse car celui-ci était un représentant auprès de Dieu. En ce qui concernait la relation de Moïse avec Dieu, l'entendement humain ne pouvait l'apprécier. Chez Harrington, il n'y a point de mise en œuvre d'une souveraineté institutionnalisée. En contractant avec le Ciel, les hommes accomplissent leur fonction première : ils se meuvent en animaux politiques. La figure du Souverain « terrestre » répond elle aussi d'un humanisme civique cher à Aristote : il s'agit d'une souveraineté naturelle, pas d'une autorité artificielle de

¹²³⁸ Voir Ronald Beiner, *Civil religion and anticlericalism in James Harrington*, *European Journal of Political Theory*, 1474885113510124, November 14, 2013.

¹²³⁹ *The Second Book; Or, A Political Discourse Concerning Ordination: Against Dr. H. Hammond, Dr. L. Seaman, And the Authors they follow.*

¹²⁴⁰ James Harrington...op. cité, p.130.

transfert¹²⁴¹. La nature première des hommes en fait des êtres rationnels et moraux, aptes à reconnaître Dieu comme unique Législateur. C'est bien à travers cette reconnaissance que l'homme peut désormais s'organiser au sein d'un système politique, et développer une vertu dont il est naturellement doté. Nous arrivons à un deuxième point majeur de la pensée harringtonienne : pour l'auteur, Dieu n'a jamais fondé un régime qui s'oppose aux lois de la Nature. Comme nous l'avons vu, la liberté de l'homme s'acquiert par son accomplissement dans la polis. Or, les actes de citoyens, en participant à la *Respublica*, demeurent par essence vertueux et obéissent à la Raison de l'homme. On comprend bien que, dès lors, le remplacement de Dieu par un Roi en Israël conduit chez Harrington à la perte de liberté politique pour les hommes : on aura exclu Dieu de la théocratie. La lecture eschatologique de l'auteur cultive la tentative millénariste, dans une forme républicaine, car il s'agit d'un retour historique du règne de la liberté et de la Raison.

Ainsi, chez Harrington, le développement d'une vertu chez l'homme induit tout au même moment une liberté de conscience à l'échelon individuel et l'adhésion au théisme de la cité. Ces deux mécanismes - loin d'être contradictoires - conduisent naturellement à la citoyenneté. Harrington les voit comme des conditions d'accomplissement de l'homme et de ses qualités, *kata phusin*. Cette dynamique inédite entre liberté religieuse et culte du citoyen est aussi perceptible via l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. On sait que celui-ci traite dans un chapitre de son *contrat social* du concept de religion civile. Il offre ainsi au Législateur les outils conceptuels pour asseoir son autorité politique en usant à dessein du spirituel.

B. La profession de foi chez Rousseau

Rousseau ne cantonne pas l'émergence d'un Pacte social à une vision contractualiste et temporaliste, c'est à dire, in fine, à la simple action des hommes. On a déjà vu que le procédé ne va pas de soi. L'étonnement de voir la divinité jouer un rôle dans la formation du Contrat est très certainement suscité par le dogme de l'horizontalité que l'on rattache à Rousseau. Les hommes se rendant libres par l'attachement à un Pacte commun, il aurait paru aller de soi qu'ils en fussent les seuls signataires. Pour autant, le Genevois développe longuement l'idée d'œuvre initiale du Législateur, dont il donne des indications quant à sa faculté de « persuader sans convaincre¹²⁴² ». Nous avons déjà abordé ce singulier mécanisme. L'auteur proposait au

¹²⁴¹ *Ibid.* p.131.

¹²⁴² Pour mémoire, Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, Livre II, Chap. VII.

Législateur d'avoir recours à « une autorité d'un autre ordre¹²⁴³ » pour engendrer la communauté politique et donc concevoir le Contrat. On sait dès lors que ce dernier n'est pas le fruit de la seule volonté générale, il est également la manifestation d'une volonté transcendante. Le seul acte normatif du législateur, de sa condition humaine et de sa temporalité ne peut ici suffire à asseoir la légitimité qui engendre cette souveraineté. Le corps politique n'est donc pas simplement l'oeuvre « du souverain, de la notion de loi, du gouvernement¹²⁴⁴ » tant que ce premier terme n'est pas doublé d'un recours à la verticalité¹²⁴⁵. Ainsi le rôle de la Religion et le rapport à la Transcendance relèvent-ils avant tout de la création de la cité¹²⁴⁶, sans pour autant conduire à la théocratie.

Nous comprenons bien que la structuration du corps politique par le fait religieux répond chez Rousseau à deux phases chronologiquement définies : en premier lieu, la genèse de l'Etat et le pacte créatif, dont nous venons de rappeler les développements du *contrat*, en second lieu, la pérennisation de la communauté politique. Pour assurer celle-ci, Rousseau s'en remet aux mœurs, « *partie inconnue à nos politiques [...] dont le grand Législateur s'occupe en secret*¹²⁴⁷ ». L'émergence d'une religion politique est une condition dont le Législateur ne peut faire fi, avec pour finalité d'asseoir l'autorité politique. C'est que, de toutes les manières, « *le problème politique n'a pas ici de solution proprement politique*¹²⁴⁸ ».

Le chapitre propre à la Religion civile doit nous faire nous pencher vers la seconde phase évoquée.

Rousseau connaît la propension des hommes à cultiver le fait religieux. Plus précisément, il sait que le cheminement de foi du religieux peut aisément coïncider avec la projection du sujet politique dans la citoyenneté. Cette prise de conscience l'entraîne à ajouter à son œuvre du

¹²⁴³ *Ibid.*

¹²⁴⁴ Ghislain Waterlot, *La religion civile*...op. cité, Première partie.

¹²⁴⁵ « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, Livre II, Chapitre VII.

¹²⁴⁶ C'est que la foi est décrite comme indissociable de la souveraineté exercée par les hommes sur les hommes : « [...] Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté, et portassent docilement le joug de la félicité publique. » *Ibid.*

¹²⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre II, Chap. VII.

¹²⁴⁸ Voir les développements de Florent Guénard, In « « Esprit social » et « choses du ciel » : religion et politique dans la pensée de Rousseau, In *La théologie politique de Rousseau*, sous la direction de Ghislain Waterlot, Presse universitaire de Rennes, 2010, p.22.

contrat social un chapitre consacré à cette imbrication. La pensée rousseauiste est dépendante d'une constante difficulté : comment libérer l'homme perverti par la société et l'ériger au rang de citoyen ? La rhétorique religieuse sera ici mise à contribution comme moyen « indirectement rationnel, pour arriver à des fins rationnelles¹²⁴⁹ ». Ces éléments rattachent le chapitre portant sur la Religion civile au *contrat social* comme un tout cohérent, et enterrent toute idée de rupture dans la pensée rousseauiste¹²⁵⁰.

On a vu que Rousseau étudie dans son *contrat social* les rapports traditionnels entre le politique et le religieux. Son constat est celui de l'échec, du rôle néfaste joué par le spirituel dans la cité. Par cela même, il provoque volontairement l'embarras du Législateur. Plus que jamais, la religion est un objet « nécessaire et impossible » dans la cité. Rousseau propose alors une profession de foi civile, dont la force conceptuelle serait de réunir le culte du citoyen et celui de l'homme. Il se propose d'en dessiner lui-même le cadre en établissant les articles majeurs. Nous verrons que ceux-ci répondent de la simple Raison universelle, tout en sanctifiant le Contrat à l'échelle de la temporalité. De là, une étude de la nature de cette profession de foi nous fera nous pencher vers l'émergence d'une religion sui generis.

¹²⁴⁹ Voir Blaise Bachofen, *La religion civile de Rousseau : une théologie politique négative*, In *La théologie politique...* op. cité, p.49.

¹²⁵⁰ L'intégration de la religion dans l'œuvre du Genevois ne va pas de soi, et les conditions dans lesquelles le chapitre en question fut écrit semblent d'ailleurs aller en ce sens. La Religion civile figure en effet en toute fin du *contrat*, et ceci n'est pas anodin. En effet, Rousseau n'avait originellement pas joint ce chapitre lors du premier envoi de son œuvre à l'éditeur Marc-Michel Rey. Les fruits de ces quelques développements proviendraient de pages rédigées dans le manuscrit de Genève au verso du chapitre destiné au Législateur (Livre II, Chapitre VII). La date de rédaction est incertaine, mais l'on sait que ce fut finalement quelques mois plus tard, (« Vous le trouvez petit pour un volume ; cependant il est copié sur le brouillon que vous avez jugé devoir en faire un, et même le chapitre sur la religion y a été ajouté depuis. » Lettre à Marc-Michel Rey, 23 décembre 1761) en hiver 1761, que Rousseau adressa à Rey cet ajout (Voir Vera Waksman, « Les difficultés étaient dans la nature des choses : de la religion de l'homme et du citoyen », In *La théologie politique de Rousseau*, sous la direction de Ghislain Waterlot, Presse universitaire de Rennes, 2010, p.92.) Ce qui apparaît certain, c'est que Rousseau considéra a posteriori que le concept de Religion civile apportait des considérations inédites sur la prise en compte du facteur religieux par le Législateur, facteurs que ce dernier ne pourrait ignorer (Voir les notes de Simone Goyard-Fabre, In Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, édition Champions classiques, Honoré Champion, 2010, p.268.). Ces quelques données factuelles nous offrent plus qu'une chronologie, elles nourrissent l'étonnement que nous avons évoqué. La pensée rousseauiste – à première lecture – s'accommode a priori bien mal du rapport à la foi et des textes saints comme fondement de la cité politique. L'intervention du divin - c'est-à-dire d'une verticalité – semble remettre définitivement en cause la vision contractualiste de la fondation de la cité politique par le citoyen de Genève. Cela dit, l'intégration d'une rhétorique religieuse n'est pas une question périphérique à ses Institutions politiques, elle est au contraire une constante dans l'évolution de la pensée de Rousseau.

1. Les articles de la profession de foi

a) Chez Rousseau, l'usage du fait religieux dans le champ politique n'a pas manqué d'être sujet à interrogations. D'emblée, il nous faut affirmer que cette intégration ne doit pas orienter le lecteur vers une confusion organique des pouvoirs spirituels et temporels, pas plus qu'une tentative chez Rousseau de défendre celle-ci. La dérive théocratique fait au contraire l'objet d'une critique acerbe et immédiate, sous la plume du Genevois, et ce, dès les premières lignes du *contrat social*. Purement antagonique avec l'idée même de Raison humaine, la théocratie est vue comme un égarement coupable des hommes¹²⁵¹. Le simple ajout du chapitre sur la Religion civile soulève donc une véritable question. Le caractère inattendu des ces développements réside également dans une brève comparaison avec les paragraphes précédents. Rousseau traite – avec les chapitres sur Rome – d'une application des principes à un cas concret¹²⁵², ce qui tranche d'autant plus avec cet ajout tardif. Albert Schinz cultive ici la thèse d'un manque d'homogénéité, d'une dernière théorie proposée quelque peu détachée car insérée¹²⁵³. Selon lui, Rousseau – l'écriture achevée – aurait été mis face à un constat d'impuissance, celui d'une fragilité de sa cité idéale dépeinte dans le *contrat social*. Un certain pessimisme en l'être humain en serait la cause. C'est que, selon Albert Schinz, l'intérêt général serait sans cesse combattu, parfois annihilé par les intérêts particuliers. La société patriarcale que voulait Rousseau n'irait pas de soi, elle en serait d'autant plus friable. Ainsi le projet pêcherait-il par son caractère bien trop utopique. Il se serait alors agi de trouver – a posteriori donc – ce qui pourrait consolider les liens sociaux. En ce but, le Genevois aurait alors entrevu la Religion comme remède, incorporée de ce fait à son œuvre et à sa force démonstrative. Le rapport au divin ne serait qu'un artifice, voué à entraîner une pérennisation de la communauté politique. La religion civile, dans cette logique, s'érigerait en rupture avec

¹²⁵¹ Rousseau en va même d'une réelle moquerie : « [...] S'il y a donc, des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de, l'empereur Noé, père de trois grands monarques qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me saura gré de cette modération ; car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si, par la vérification des titres, je ne me trouverais point le légitime roi du genre humain ? Quoi qu'il en soit, on ne peut disconvenir qu'Adam, n'ait été souverain du monde, comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le seul habitant, et ce qu'il y avait de commode dans cet empire était que le monarque, assuré sur son trône, n'avait à craindre ni rébellion, ni guerres, ni conspirateurs. » (In Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, Chapitre II, *Des premières sociétés*.)

¹²⁵² Voir les notes de J.L. Leclerc, In Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, éd. Les classiques du peuple, 1971, p.38.

¹²⁵³ Pour une critique de la position de Schinz, voir Arthur O. Lovejoy, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau; Essai d'interprétation nouvelle*. by Albert Schinz, Modern Language Notes, Vol. 46, No. 1, Jan. 1931, pp. 41-46.

la conception du pacte social telle que décrite par le même auteur¹²⁵⁴. Toutefois, nous devons nous inscrire dans un tout autre discours. Le rôle activiste de la Religion, tout comme son intégration à la pensée du Genevois, ne naissent pas avec ce chapitre du *contrat social*¹²⁵⁵. Dès 1756, Rousseau écrit à Voltaire¹²⁵⁶ son désir de voir émerger une « espèce de profession de foi civile » à travers un ouvrage, « le livre le plus utile qui ait jamais été composé » :

*« Je voudrais donc qu'on eût dans chaque État un code moral, ou une espece de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun seroit tenu d'admettre, & négativement les maximes intolérantes qu'on seroit tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditeuses. Ainsi toute religion qui pourroit s'accorder avec le code seroit admise, toute religion qui ne s'y accorderoit pas feroit proscrire, & chacun seroit libre de n'en avoir point d'autre que le code même. Cet ouvrage fait avec soin, seroit, ce me semble, le livre le plus utile qui jamais ait été composé, & peut-être le seul nécessaire aux hommes. [...] Vous nous avez donné dans votre Poëme sur la Religion, naturelle le catéchisme de l'homme, donnez-nous maintenant dans celui que je vous propose le catéchisme du citoyen. »*¹²⁵⁷

Rousseau reprendra dans le *contrat* l'expression de « profession de foi purement civile ». L'ajout de cet adverbe n'est pas anodin, on verra qu'il préservera l'unité de son Livre, et nous éloignera un peu plus de la thèse de l'ajout tardif du fait religieux. En insistant sur cette exclusivité, Rousseau rappelle que le Prince ne doit pas faire naître son autorité de prérogatives religieuses et spirituelles. En définissant les dogmes qui cultivent la citoyenneté, l'Etat demeure dans ses compétences politiques, il n'en déroge pas et n'entend pas investir le pouvoir spirituel des Eglises. Pour autant, le fonctionnement de la cité politique reste indissociable de la foi invoquée. Rousseau savait que la cité du *contrat* ne peut se contenter du pacte créatif pour pérenniser : il lui faut des Lois. On sait que l'œuvre en question conceptualise la notion d'intérêt général. La cité politique – sans les Lois aptes à traduire cette abstraction collective – n'est qu'un « *corps sans âme* »¹²⁵⁸ selon un passage du manuscrit de

¹²⁵⁴ Voir Albert Schinz, *La pensée de Rousseau, Essai d'interprétation nouvelle*, Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1929, pp. 364-382 ; l'auteur va jusqu'à employer le mot « rafistolage » pour exprimer la rupture.

¹²⁵⁵ Voir Ghislain Waterlot, Conférence donnée aux Charmettes...op. cité, Première Partie.

¹²⁵⁶ Voir Michaël Culoma, *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, L'Harmattan, série Travaux, 2010, p.33.

¹²⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, Lettre à Voltaire « sur la Providence », 18 août 1756.

¹²⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social, Première version*...op.cité, Livre III.

Genève. Or les prodiges de la Loi qu'il dépeignait déjà en 1755 lui avaient fait emprunter l'expression de « voix céleste » dans son *Discours sur l'économie politique*¹²⁵⁹.

Nous pensons dès lors que Rousseau avait d'ores et déjà acquis la certitude que la communauté politique ne pouvait s'exonérer du fait religieux. La conceptualisation de la notion de Religion civile et l'instauration d'un culte particulier n'auront été qu'ultérieures. Elles s'inscrivent alors dans une continuité des termes « catéchisme du citoyen » écrits par le Genevois à Voltaire. Ainsi, La rhétorique religieuse doit être vue comme un leitmotiv à la démonstration de Rousseau, et nul besoin pour cela de se borner à une simple chronologie de ses œuvres. C'est que le rapport à la foi doit être mis à contribution pour servir la plus grande ambition de l'auteur, celle qui dirige la théorie première de ses *Institutions politiques* : en effet, il contribue à susciter la passion des Lois et à élever l'homme en citoyen. De là découle la condition fondamentale pour que la liberté du premier lui soit rendue. Ainsi les lois civiles ne peuvent à elles-seules exacerber le sens du devoir¹²⁶⁰. La première cause est liée à leur simple caractère dissuasif, qui n'offre qu'une approche par la négative¹²⁶¹. L'ordre dans la cité ne serait qu'illusoire, si le Prince n'attend de ses sujets qu'un simple rapport à l'obéissance. Le respect des lois n'est qu'un préalable nécessaire à l'amour de ceux qui s'y soumettent, ajouté au sens du devoir. Ces visions proviennent de son *Discours sur l'économie politique* de 1755. Le fait religieux n'est donc ici pas encore utilisé à des fins politiques par Rousseau. Néanmoins, le lien étroit entre l'organisation de la cité et le moralisme amorce la rhétorique religieuse. En tout état de cause, la recherche de vertu chez le citoyen de Genève ne peut raisonnablement se passer de la foi. Dans *Emile*, la vertu est l'amour de l'ordre, et l'amour de l'ordre est la bonté de Dieu. C'est que le Genevois lui attache les mêmes difficultés que Montesquieu, c'est-à-dire « la préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre ». Or,

¹²⁵⁹ « Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? d'employer au service de l'État les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter ? d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. » Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*...op. cité.

¹²⁶⁰ Jean-Hugues Déchaux, *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes : Contribution À Un Individualisme Structurel*, Presses Universitaires de France | Sociologie, 2010/2 - Vol. 1, p.278.

¹²⁶¹ Voir à ce sujet les développements de Christian Jacquet, In *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Travaux de la faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Louvain, XIII, Section de Philosophie I, 1975, p.162 et s.

elle échappe perpétuellement à la nature de l'homme, lequel verra dans le développement du « Moi » une priorité naturelle. Il faudra dès lors transformer l'amour de soi¹²⁶² en amour de l'ordre, et en cela, en amour de la vertu¹²⁶³. Si tel n'est pas le cas, le développement de l'individu s'exerce au détriment de la construction de la communauté politique¹²⁶⁴. Cette propension inhérente aux individus peut alors être tempérée par d'autres passions. Toutefois, celles-ci ne peuvent répondre au simple cadre de la rationalité. Il faut alors générer une distorsion des jugements des individus, tendant à prouver que l'intérêt général est une condition et un complément de l'intérêt particulier. Pour arriver à cette fin, la politique - on l'a vu - utilise des moyens « *indirectement rationnels pour arriver à des fins rationnelles* »¹²⁶⁵. C'est que la Religion suscite la passion, l'espérance et la crainte¹²⁶⁶. Le rapport à la Transcendance façonne le développement de l'individu au-delà de tout système politique et normatif¹²⁶⁷. Le respect et l'amour du devoir forgent le citoyen, la religion en est un outil de premier choix. Le concept même de Religion n'est donc pas chez Rousseau le fruit de réflexions tardives ou périphériques¹²⁶⁸. Son intégration au *contrat social* ne constitue pas seulement un moyen de vouloir pérenniser la cité politique idéalisée, elle en est également un élément de constitution et de formation. L'utilisation de la foi demeure inhérente à l'action du Grand Législateur. Ainsi Rousseau cultive-t-il un dualisme des sources du droit, à la fois transcendantales et humaines, spirituelles et temporelles. C'est que le contrat originel n'est pas doté de force contraignante. Or, Rousseau avait déjà compris- bien avant la rédaction du

¹²⁶² Dans une lettre à l'abbé de Carondelet, Rousseau voit l'amour-propre comme « *le seul motif qui fait agir les hommes* » puis, plus loin : « *Ôtez la justice éternelle et la prolongation de mon être après cette vie, je ne vois plus dans la vertu qu'une folie à qui on donne un beau nom.* » Jean-Jacques Rousseau, lettre à Carondelet, 4 mars 1764.

¹²⁶³ Voir Vera Waksman, « *les difficultés étaient dans la nature des choses* », In Waterlot, *La théologie politique de Rousseau...* op. cité, p.102.

¹²⁶⁴ Voir cet article du Monde des religions de Camille Tassel, *3 clés pour comprendre Jean-Jacques Rousseau*, 16/02/2011.

¹²⁶⁵ Voir Blaise Bachofen, *La religion civile de Rousseau : une théologie politique négative*, In Waterlot, *La théologie politique...* op. cité, p.49.

¹²⁶⁶ La religion est présentée dans le manuscrit de Genève comme « *une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie et de tous les événements humains.* » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social...* Première version, chapitre consacré au Législateur.

¹²⁶⁷ Ceslas Bourdin, *Autorité, Pouvoir Et Service : La Transcendance De La Condition Politique...* op. cité, p.88.

¹²⁶⁸ Les écrits ultérieurs plaident eux-aussi pour la thèse de la Religion comme une constante dans la pensée de Rousseau, et nous éloignent du « rafistolage » décrié par Schinz. Les développements présents dans l'œuvre de 1776 *Dialogue troisième de Rousseau juge de Jean-Jacques* sont ici très illustratifs, ils reprennent d'ailleurs l'idée mise en place à travers la vieille lettre à Voltaire. Le chapitre du contrat propre à la Religion civile sera également repris en large part dans sa lettre à Christophe de Beaumont ainsi que dans la Première lettre écrite de la Montagne, autant de développements qui seront fort utiles à notre démonstration.

chapitre qui nous intéresse - que la Religion s'érigeait comme unique recours pour imposer les normes structurelles conduisant à l'éveil de l'esprit social, et in fine à la survie du contrat. L'amour du devoir des hommes envers la communauté est la première condition à l'élévation du citoyen et de sa vertu¹²⁶⁹. Telles sont les teneurs du pacte créatif de l'Etat, qui placent la Religion au centre de la pensée de Rousseau et de la rhétorique du *contrat*.

L'ajout du chapitre sur la religion civile s'adresse ainsi au Législateur, en ce que celui-ci doit préciser les justes rapports entre la politique et la religion dans la cité. Or, on sait que Rousseau raisonne dans son chapitre sur la religion civile par l'absurde. Après avoir présenté les incompatibilités manifestes du spirituel et du temporel, il prend à parti le lecteur pour une bien singulière constatation : aucune religion ne convient à sa cité politique. Toutefois, sa présence demeure pour le Genevois un critère constitutif fondamental¹²⁷⁰. L'auteur aborde alors une césure radicale¹²⁷¹ :

« *Laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important.*¹²⁷² »

b) Rousseau renvoie au Législateur la prérogative de caractériser la religion officielle au sein de la cité politique, c'est-à-dire le culte du citoyen. Seul le corps politique pourra ainsi en fixer les articles¹²⁷³. Cette profession de foi est d'emblée définie par le Genevois comme « purement civile », manière de démontrer que l'Etat ne sort pas des facultés légitimes :

« *Il y a donc une profession de foi purement civile*¹²⁷⁴ *dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle.*¹²⁷⁵ »

Or ce procédé légitimant est capital pour Rousseau, il s'en expliquera dans la *Première lettre écrite de la Montagne* en 1764. La Raison seule doit juger du « vrai, faux ou douteux »¹²⁷⁶,

¹²⁶⁹ Celle-ci – contrairement à la bonté naturelle – ne peut que se déployer par l'acte communautaire, voir Florent Guénard, « *Esprit social* » et « *choses du ciel* » : *religion et politique dans la pensée de Rousseau*, In *La théologie politique de Rousseau*, sous la direction de Ghislain Waterlot, Presse universitaire de Rennes, 2010, p.26.

¹²⁷⁰ Pour mémoire, voir ce passage de la première version du *contrat* : « *Sitôt que les hommes vivent en société, il leur faut une religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion et, si on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit.* » Jean-Jacques Rousseau, Première version du *Contrat*...op. cité.

¹²⁷¹ Ghislain Waterlot, *Rousseau*...op. cité.

¹²⁷² Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité.

¹²⁷³ Voir Desmons Éric, « *Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre* »...op. cité, p. 79.

¹²⁷⁴ Rousseau semble établir comme synonymique la « profession de foi civile » et la « religion civile », ce sont donc ces terminologies que nous adoptons indifféremment.

¹²⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

matière sur laquelle « *les tribunaux humains ne peuvent étendre leur compétence* ¹²⁷⁷ ». En revanche, la « *partie de la religion qui regarde la morale, c'est-à-dire la justice, le bien public, l'obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales, et tous les devoirs de l'homme et du citoyen* ¹²⁷⁸ » relève du Gouvernement, elle « *rentre directement sous sa juridiction.* ¹²⁷⁹ » L'emploi de cette profession de foi civile n'est donc que pure rhétorique. Celle-ci en détermine les bornes : la profession de foi tend à l'éternelle recherche du Bien commun. Les articles de la religion civile ne s'érigent donc pas en dogmes religieux stricto sensu ¹²⁸⁰, mais en « *maximes sociales* ¹²⁸¹ » ou en « *sentiments de sociabilité* ¹²⁸² ».

Même s'il revient au Législateur de déterminer la teneur exacte de ces articles, le Genevois donne des indications de sa profession de foi civile ¹²⁸³. Les articles, selon Rousseau, doivent échapper aux dogmatismes inhérents aux religions positives, d'où leur petit nombre et leur accomplissement tempéré par la Raison seule ¹²⁸⁴. On retrouve ainsi dans le Livre IV, Chapitre VIII du *contrat* une énumération des articles que Rousseau propose au Législateur. Ceux-ci

¹²⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, Première lettre, 1764.

¹²⁷⁷ *Ibid.*

¹²⁷⁸ *Ibid.*

¹²⁷⁹ *Ibid.*

¹²⁸⁰ Voir Jacquet, *La pensée religieuse...* op. cité, p.175.

¹²⁸¹ On retrouve là l'expression de Rousseau, écrivant à Voltaire dès 1756, le terme provient de la lettre sur la Providence que nous avons déjà évoquée : « *Je voudrais donc qu'on eût dans chaque État un code moral, ou une espece de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun seroit tenu d'admettre, & négativement les maximes intolérantes qu'on seroit tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditeuses* » Jean-Jacques Rousseau, lettre à Voltaire « *sur la Providence* », 18 août 1756.

¹²⁸² Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social...* op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

¹²⁸³ Le caractère novateur de cette profession de foi n'est jamais explicité par Rousseau. Selon nombre d'auteurs, le fait de prétendre engendrer une religion sui generis était tout bonnement inenvisageable, vu le contexte de publication, voire dangereux pour l'auteur. Rousseau rappelle dans sa première lettre écrite de la Montagne que le Conseil aux représentations des citoyens et bourgeois de Genève a, en 1962, considéré ses Livres comme « *impies, scandaleux, téméraires, pleins de blasphèmes & de calomnies contre la Religion. Sous l'apparence des doutes, l'Auteur y a rassemblé tout ce qui peut tendre à sapper, ébranler & détruire les principaux fondemens de la Religion Chrétienne révélée* ».

¹²⁸⁴ On sait que la vision de la Religion pervertie par le pouvoir temporel des hommes est une constante de la pensée du Vicaire savoyard : « *Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions ; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité.* » Jean-Jacques Rousseau, *Emile...* op. cité, Livre IV.

sont brefs : l'existence d'une « *Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants.*¹²⁸⁵ ». Or, d'emblée, la démarche frappe l'observateur. Les dogmes sont communs avec ceux du Vicaire savoyard, ils répondent à la religion naturelle décrite par Rousseau¹²⁸⁶. L'existence d'un théisme vecteur de vertu est la pierre angulaire de la religion du Vicaire¹²⁸⁷. La croyance en une survivance de l'existence était elle aussi mentionnée dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Là encore, seul l'accomplissement des dogmes de la Raison¹²⁸⁸ est présenté par Rousseau comme le préalable auquel chaque homme doit s'adonner¹²⁸⁹. La « *vie à venir* » se refuse à celui qui « *use mal de la raison qu'il a cultivée*¹²⁹⁰ » et « *il n'y aura d'incrédulés punis que ceux dont le cœur se ferme à la vérité*¹²⁹¹ ». De la même manière, l'individu non perverti par l'action des hommes ne pourra qu'être sauvé : « *Nous tenons que nul enfant mort avant l'âge de raison ne sera privé du bonheur éternel*¹²⁹² ». La projection de cette espérance dans le champ politique est là encore affaire de rhétorique. Si l'individu ne croit pas à l'existence d'une vie à venir, il ne peut autoriser sa Raison à accepter les sacrifices voulus par la communauté¹²⁹³. Cette condition demeure également une constante de l'auteur. Il en

¹²⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

¹²⁸⁶ Pour mémoire, Rousseau avait écrit ce dernier chapitre ajouté au *contrat* après avoir achevé la *Profession de foi du Vicaire savoyard*.

¹²⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*...op. cité, Livre IV.

¹²⁸⁸ Sur la révélation par la raison des sentiments moraux, voir Jean-Hugues Déchaux, *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes : Contribution À Un Individualisme Structurel*...op. cité, p.276 : « *Rousseau ne se livre pas à une apologie naïve des sentiments et des passions. Certes, il s'affranchit de l'intellectualisme des Lumières qui oppose à l'entendement la violence primitive de la passion et y voit une force démoniaque susceptible de faire vaciller les plus solides constructions de l'esprit. En ce sens, le philosophe genevois fait ressurgir le lyrisme, les grandes passions tragiques abandonnées depuis l'Antiquité. Il soutient que la nature a donné aux hommes des sentiments, non des lumières. S'il veut une philosophie qui parle au cœur, c'est qu'il considère que celui-ci est le centre existentiel de l'homme qui sert de fondement à l'être tout entier.* »

¹²⁸⁹ « *Il faut croire en Dieu pour être sauvé. Ce dogme mal entendu est le principe de la sanguinaire intolérance, et la cause de toutes ces vaines instructions qui portent le coup mortel à la raison humaine en l'accoutumant à se payer de mots. Sans doute il n'y a pas un moment à perdre pour mériter le salut éternel : mais si, pour l'obtenir, il suffit de répéter certaines paroles, je ne vois pas ce qui nous empêche de peupler le ciel de sanonnets et de pies, tout aussi bien que d'enfants.* » Ibid.

¹²⁹⁰ Ibid.

¹²⁹¹ Ibid.

¹²⁹² Ibid.

¹²⁹³ L'approche de Pierre Burgelin est ici révélatrice : « *La religion remplit une fonction sociale : elle établit l'unité du groupe. L'homme n'a pas d'instinct social, la société ne répond à aucun appel de la nature, elle est essentiellement corrosive. Il faut alors que l'unité sociale trouve un appui en chacun de nous. Il faut une force qui soit capable de réaliser en chacun sa nouvelle unité et qui en même temps inscrive en lui l'exigence sociale, sur le plan moral. Tel est le rôle de la religion : elle permet la vertu en justifiant devant l'existence, elle rend l'ordre sensible au cœur, elle facilite la sagesse par la certitude*

développe longuement l'idée dans le *contrat*. L'élévation de l'individu en citoyen implique une projection de soi pleine et entière, laquelle peut parfois induire le don de sa vie pour la cité¹²⁹⁴. Or, l'absence de toute vision d'une vie future rend d'autant plus fragile cet attachement et cette loyauté démesurés¹²⁹⁵. On sait que c'est ce point précis qui força – selon le Genevois – les hommes à user de la religion dans la sphère politique¹²⁹⁶. Le premier des sacrifices demeure bien entendu le don de sa vie en temps de guerre. Pour autant, nous savons que l'espérance d'une vie éternelle avait déjà été traitée par Rousseau dans sa critique de la religion de l'Evangile comme religion politique. L'attente du Salut s'imposait alors en obstacle à l'élévation de l'homme en citoyen et à la projection de son Moi dans la cité. Rousseau semble surmonter cette difficulté à travers un dernier dogme positif de sa profession de foi civile : celui de la « *sainteté du contrat social et des lois*¹²⁹⁷ ». Ces termes de « sainteté du contrat » étaient déjà présents dans l'œuvre du Genevois, en son chapitre III portant sur la fondation de la cité politique et la portée du pacte originel :

« [...] *Mais le corps politique ou le souverain, ne tirant son être que de la sainteté du contrat, ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même, ou de se soumettre à un autre souverain.*¹²⁹⁸ »

Le pacte induit une loyauté des individus qui fondent la communauté. Or, la pérennisation de la cité sera d'autant plus effective pour Rousseau que les membres vénèrent le pacte¹²⁹⁹. La profession de foi civile n'engendre donc pas simplement des « sentiments de sociabilité », elle contribue à sacraliser la cité¹³⁰⁰ et le pacte qui lui a donné naissance¹³⁰¹.

d'immortalité ». In Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de Rousseau*, thèse, Paris, PUF, 1952, réédition, Genève Slatkine Reprints, 1978, p.162.

¹²⁹⁴ Christian Jacquet, *La pensée...* op. cité, p.163.

¹²⁹⁵ Rousseau l'admet volontiers dans le manuscrit de Genève : « *Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci ; ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu, vous en ferez un citoyen.* » Jean-Jacques Rousseau, première version du contrat social, Livre IV.

¹²⁹⁶ « [...] *sitôt que les Hommes vivent en société, il leur faut une religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni subsistera sans religion, et, si on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit. Dans tout Etat qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen.* » Jean-Jacques Rousseau, *Ibid.* Livre III.

¹²⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social...* op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

¹²⁹⁸ *Ibid.* Livre I, Chap. VII.

¹²⁹⁹ Voir Jacquet, *La pensée...* op cité, p.176.

¹³⁰⁰ L'approche de Maurice Halbwachs dans ses notes sur le contrat social est ici illustrative : « *L'existence du souverain ne se ramène pas à l'existence d'un corps matériel, mais à une idée fondée sur une croyance, et surtout sur un acte de confiance. Il s'agit même d'une confiance religieuse, c'est-à-dire en*

L'emploi des dogmes de la religion naturelle est ici fort utile dans la pensée du Genevois. C'est que – en tout état de cause – la « sainteté du contrat social et des lois » renvoie à la persuasion de la justesse des raisons d'utilité publique. Cependant, le phénomène serait mis en danger par le rôle joué par la conscience. Celle-ci pourrait trouver ces raisons absurdes, injustes, parfois tyranniques¹³⁰². Or on sait que les croyances générées par le Législateur répondent de la seule Raison, c'est de cette dernière qu'elles tirent leur vérité existentielle¹³⁰³. Il n'est ainsi guère étonnant que ces croyances, ces dogmes « essentiels à l'ordre moral¹³⁰⁴ » soient présentés par Rousseau comme « *simples, en petits nombres, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires*¹³⁰⁵ ». De la même manière, on sait que le Souverain n'a de regard que sur la conduite des citoyens vis-à-vis des Lois qui peuvent traduire ces dogmes. Mais, en tout état de cause, il n'a aucun droit sur ce qui est Juste ou Injuste, Vrai ou Faux en matière purement religieuse.

Ainsi chez Rousseau l'ordre naturel de la Divinité¹³⁰⁶ doit être transposé à travers le pacte, ce dernier en est le prolongement¹³⁰⁷. C'est bien la Raison qui façonne l'intérêt général, et donc les Lois qui le constituent. Elles traduisent les « décrets immuables¹³⁰⁸ » tels qu'exposés dans le *Discours sur l'économie politique*. L'ordre du Ciel impose une « égalité naturelle entre les hommes¹³⁰⁹ », « la justice et la Liberté¹³¹⁰ ». La norme juridique sera alors la traduction de ces

un être qu'on juge tout-puissant, au moins dans les limites de ce qu'on croit fondé à attendre. En ce sens, c'est un être sacré et le contrat qui nous lie avec lui est un contrat 'saint', entouré de sainteté à nos yeux, parce qu'en le formant, nous participons à la nature du corps collectif, qui nous introduit comme dans un autre monde.» In Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, introduction, notes et commentaires de Maurice Halbwachs, Aubier, 1943, p.105. On sait par ailleurs que ce sociologue de l'école durkheimienne a beaucoup travaillé sur la notion de mémoire collective. Il fut élu en 1944 à la chaire de psychologie collective au Collège de France.

¹³⁰¹ *Ibid.*

¹³⁰² Voir Henry Gouhier, *La religion du vicaire savoyard dans la cité du Contrat social*, In Etudes sur le Contrat social, actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du Contrat social [sous les auspices de la Faculté de droit et des sciences économiques et de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Dijon] ; Paris, 1964, p.270.

¹³⁰³ Rousseau se fait ici l'héritier de la pensée de Montesquieu. Celui-ci rappelait la nécessité de lier les dogmes aux particularismes : « *Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société ; et, au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on sait qu'ils se rapportent aux mêmes principes.* » Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, V, XXIV.

¹³⁰⁴ Lettre à Moulto, 21 avril 1761.

¹³⁰⁵ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

¹³⁰⁶ Cet ordre naturel s'inscrit chez Rousseau en héritage direct de la lettre de 1756 sur la Providence envoyée à Voltaire. Le philosophe traitait déjà en effet des bienfaits d'une providence et de l'existence de la vie à venir. Il s'inscrivait alors à rebours de son destinataire.

¹³⁰⁷ Voir Jacquet, *La pensée*...op cité, p.176.

¹³⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie*...op. cité, Introduction.

¹³⁰⁹ *Ibid.*

volontés. On sait que Rousseau avait déjà utilisé dans le présent ouvrage les termes de « voix céleste » pour désigner la Loi.

La teneur de cette profession de foi jusqu'alors précisée par le Genevois constitue ainsi l'ensemble des « dogmes positifs¹³¹¹ ». L'auteur en ajoute un dernier, qu'il qualifie de « négatif », à savoir l'intolérance¹³¹².

On sait que cette dérive avait été préalablement décrite par Rousseau dans sa critique du paganisme puis du christianisme historique¹³¹³. L'intolérance est donc proscrite par la profession de foi civile. Cette dérive naîtrait d'un coupable exclusivisme religieux concernant la recherche du Salut¹³¹⁴. Le catholicisme est au cœur de cette condamnation. Le manuscrit de Genève en faisait directement mention :

« Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme affreux qui désole la terre. Vous n'aurez jamais rien fait pour la paix publique si vous n'ôtez de la cité ce dogme infernal. Quiconque ne le trouve pas exécration ne peut être ni chrétien ni citoyen ni homme, c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain. »¹³¹⁵

Le Vicaire abordait également « ce dogme contraire à la bonne morale¹³¹⁶ » :

« C'est ce dogme horrible qui arme les hommes les uns contre les autres, et les rend tous ennemis du genre humain. La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puérile et vaine. Ces deux tolérances sont inséparables, et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme les ennemis de Dieu. »¹³¹⁷

Les dogmes de la Religion civile ne peuvent se borner à être énoncés lors de l'instant créatif et du Pacte généré. La croyance en l'œuvre du Législateur ne peut s'amenuiser pour Rousseau, car l'élévation de l'homme est une affaire quotidienne, sous peine de perdre la

¹³¹⁰ *Ibid.*

¹³¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

¹³¹² « Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus. » *Ibid.*

¹³¹³ Les présences de dogmes positifs et négatifs étaient déjà perceptibles dans la lettre envoyée à Voltaire. Le « catéchisme du citoyen » invoqué par Rousseau devait alors être conceptualisé – on le sait – à travers « le livre le plus utile qui ait jamais été composé ». Celui-ci devait contenir « positivement les maximes sociales » et établir « négativement les maximes fanatiques ». L'intolérance en était alors « le plus odieux », et sa proscription fondamentale. In Jean-Jacques Rousseau, lettre à Voltaire « sur la Providence »...op. cité.

¹³¹⁴ « [...] par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, & damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme lui. » *Ibid.*

¹³¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, Manuscrit de Genève, Livre III.

¹³¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*...op.cité.

¹³¹⁷ *Ibid.*

liberté qu'il avait acquise à travers ce même pacte. Le Législateur ne peut se limiter à « faire parler les Dieux » lors de la seule fondation du régime. La croyance aux dogmes doit être au contraire cultivée¹³¹⁸. Le Genevois imagine pour ce faire de mettre à contribution la force de la symbolique cérémonielle¹³¹⁹. Rousseau proposait initialement dans la première version du *contrat* que la profession de foi soit prononcée en présence d'un magistrat ; et ce, afin que l'homme élevé en citoyen certifie oralement sa croyance en tous les dogmes¹³²⁰. L'auteur ajoutait à cette pratique un cérémonial annuel pour « *réchauffer dans les cœurs l'amour de la patrie*.¹³²¹ » Celui-ci devait se dérouler « *tous les ans avec solennité et que cette solennité soit accompagnée d'un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres*¹³²² ». Bien entendu, l'action étatique ne pouvait dépasser ce simple cadre, et devait se borner en matière religieuse à ces prescriptions. Il est d'ailleurs à noter que ce rite était imaginé par Rousseau comme embrassant tous les autres cultes, ou rendant ces derniers tout du moins compatibles. Il rompait avec les pratiques des religions nationales qui voyaient en ces cérémonials l'exaltation de la haine de l'étranger. Ici, le culte « auguste et simple » suffit à maintenir l'esprit social et à pérenniser la cité politique. Par la suite, le philosophe matérialisera cette profession dans son *Projet de Constitution pour la Corse*. Les citoyens de plus de vingt-huit ans feront ainsi un serment solennel, « *sous le ciel et la main sur la Bible*¹³²³ ». Celui-ci réunira toute la nation corse et sera célébré le même jour dans toute l'île¹³²⁴. De la sorte, le serment donne à l'engagement un formalisme incantatoire qui contribue à le solidifier¹³²⁵. On use là classiquement des effets de la foi. En outre, il permet

¹³¹⁸ Desmons Éric, « *Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre* »...op. cité, p. 90.

¹³¹⁹ L'existence de rites cérémoniels paraît chez Rousseau essentiel pour développer l'esprit social. Il expliquera dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* que Moïse s'y était alors employé : Il proposa à son peuple des « *rites, des cérémonies particulières ; il le gêna de mille façons pour le tenir sans cesse en haleine et le rendre toujours étranger parmi les autres hommes, et tous les liens de fraternité qu'il mit entre les membres de sa République étaient autant de barrières qui le tenaient séparé de ses voisins* ».

¹³²⁰ « *Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par devant le magistrat et d'en reconnaître expressément tous les dogmes.* » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, 1ère version.

¹³²¹ *Ibid.*

¹³²² *Ibid.*

¹³²³ Jean-Jacques Rousseau, *projet de Constitution pour la Corse*, 1765.

¹³²⁴ « *Au nom de Dieu tout puissant et sur les saints Évangiles par un serment sacré et irrévocable je m'unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse pour lui appartenir en toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et mourir pour elle, d'observer toutes ses loix et d'obéir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux Loix. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie et fasse miséricorde à mon âme. Vive à jamais la liberté, la justice et la République des Corses. Amen.* » *Ibid.*

¹³²⁵ Voir Jean-Hugues Déchaux, *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes : Contribution À Un Individualisme Structurel*...op. cité, p.281.

une légitimisation d'une répression d'autant plus sévère pour celui qui le trahit : il est aisément vu comme nuisible à la communauté tout entière. Or, mentir devant les Lois est le pire des vices, puni de la peine de mort.

2. La naissance d'une foi politique

On l'a dit, les articles de la religion civile demeurent semblables aux dogmes de la religion naturelle décrite par le Vicaire savoyard, en ce que ces mêmes dogmes renvoient systématiquement à la recherche d'une profession de foi tempérée par la Raison seule. Celle-ci engendre les dogmes positifs (existence d'une Divinité « *puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants* ») ou négatifs (la simple intolérance¹³²⁶). Pour autant, on sait également que le rôle activiste de la religion du Vicaire dans le champ politique a été aussitôt invalidé par Rousseau. Faut-il en déduire un réel antagonisme ?

a) Il convient plutôt de définir les fonctions des deux religions décrites par Rousseau. En effet, celles-ci divergent en tout point¹³²⁷, et ce, malgré la concomitance de l'écriture du chapitre ajouté au *contrat* et d'*Emile*¹³²⁸. La religion de l'homme invoquée par le Vicaire traite de l'indispensable chemin de foi inhérent à toutes consciences¹³²⁹, et tend à libérer ces dernières du joug de l'action coupable des hommes. Elle veut ôter le pouvoir temporel perverti et y substituer le dogme de la Raison. La religion du *contrat* est avant tout celle du Législateur¹³³⁰, elle avait été préalablement conceptualisée par Rousseau dans un chapitre portant sur celui-

¹³²⁶ « *Maintenant qu'il n'y a plus, et qu'il ne peut plus y avoir, de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, pourvu que leurs dogmes n'ayent rien de contraire aux devoirs du citoyen.* » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, 1ère version, Livre III.

¹³²⁷ Pour un nécessaire passage de la Religion naturelle à la Religion civile au sein de la cité politique, voir Henry Gouhier, *La religion du vicaire savoyard...* op. cité, pp.263-276.

¹³²⁸ Voir Bernard Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1815)*, Droz, SA, Genève, 1973, p.56.

¹³²⁹ Dans le Livre IV d'*Emile*, il est notable de voir que Rousseau débute la profession de foi du Vicaire par une longue critique du matérialisme philosophique qui tendrait à l'agnosticisme.

¹³³⁰ Rousseau s'en expliquera dans sa première *lettre écrite de la Montagne* : « *Vos Messieurs m'accusent de l'avoir dit; & où? Dans le Contrat Social, au Chapitre de la Religion civile. voici qui est singulier! Dans ce même Livre, & dans ce même Chapitre, je pense avoir dit précisément le contraire: je pense avoir dit que l'Evangile est sublime, & le plus fort lieu de la société. Je ne veux pas taxer ces Messieurs de mensonge; mais avouez que deux propositions si contraires, dans le même Livre & dans le même Chapitre doivent faire un tout bien extravagant. [...] Le Chapitre dont je parle est destiné, comme on le voit par le titre, à examiner comment les institutions religieuses peuvent entrer dans la constitution de l'Etat. Ainsi ce dont il s'agit ici n'est point de considérer les Religions comme vraies ou fausses, ni même comme bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais de les considérer uniquement par leurs rapports aux corps politiques, & comme parties de la Législation.* »

ci¹³³¹. Cette religion – en ce sens – s'en trouve être indissociable de l'action étatique : elle doit être mise au service de l'instrument politique¹³³². L'universalité attachée à la religion du Vicaire demeure par essence limitée à cette recherche. De là, la profession de foi civile a un double intérêt : d'une part, elle offre une ouverture sur « la société générale du genre humain¹³³³ », d'autre part, elle se déploie dans une société, quant à elle, bien fermée, historiquement et géographiquement déterminée. Ainsi le Genevois mêle-t-il universalisme et particularisme¹³³⁴. Rousseau introduit ce particularisme à travers le dernier dogme positif de la profession de foi, celui de la sainteté du contrat social et des lois civiles. C'est que l'ordre de la Raison n'est pas absolu, il peut parfois être tempéré par l'ordre juridique de la cité et de sa singularité :

*« Voit-on dans une rue ou sur un chemin quelque acte de violence et d'injustice. à l'instant un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du cœur, et nous porte à prendre la défense de l'opprimé : mais un devoir plus puissant nous retient, et les lois nous ôtent le droit de protéger l'innocence. »*¹³³⁵

Ce dogme de la sainteté du contrat social et des lois paraît ainsi être emprunté à la religion du simple citoyen, que l'on retrouvait dans les figures anciennes de paganisme. Ces éléments permettent immédiatement de penser à une forme de synthèse réconciliatrice entre la religion de l'homme et celle du citoyen¹³³⁶. La tentative est verbalisée par Rousseau dans le manuscrit de Genève :

*« Ainsi l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen. l'État aura son culte et ne sera ennemi de celui d'aucune autre. Les lois divine et humaine se réunissant toujours sur le même objet, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens, et la défense des saintes lois sera la gloire du Dieu des hommes. »*¹³³⁷

¹³³¹ Pour mémoire, la religion civile figurait initialement en brouillon au dos des pages ayant trait au Législateur, Livre II, Chap. VII du *contrat social*.

¹³³² Là encore, la première lettre écrite sur la Montagne est un bon enseignement : « [...] Quant à la partie de la Religion qui regarde la morale, c'est-à-dire la justice, le bien public, l'obéissance aux Loix naturelles & positives, les vertus sociales, & tous les devoirs de l'homme & du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connoître: c'est en ce point seul que la Religion rentre directement sous sa juridiction, & qu'il doit bannir; non l'erreur, dont il n'est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social. »

¹³³³ Intitulé du Chapitre II du manuscrit de Genève.

¹³³⁴ Voir ici Jean-Hugues Déchaux, *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes : Contribution À Un Individualisme Structurel*, Presses Universitaires de France | Sociologie, 2010/2 - Vol. 1, p.277.

¹³³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*...op. cité, Livre IV.

¹³³⁶ Jean-Hugues Déchaux, citant Simone Goyard-Fabre, parle ainsi d' « unité dialectique », in *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes*...op. cité, p.274.

¹³³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, 1ère version, Livre III.

Il reste alors à déterminer la nature de cette profession de foi civile. Au terme de compromis¹³³⁸, nous préférons rejoindre le constat de Ghislain Waterlot et traiter de « synchrèse chimique¹³³⁹ », d'une véritable mixtion créatrice. On sait que le Genevois était l'auteur d'*Institutions chimiques*¹³⁴⁰. Selon la définition de la synchrèse donnée par le philosophe, les religions de l'homme et du citoyen se sont altérées pour accéder à une nouvelle singularité conceptuelle :

« La synchrèse consiste en de nouvelles mixtions de sorte que deux substances qu'on unit mêlées et confondues intimement en composent une troisième d'une forte union différente en nature de chacune de celles qui l'ont composée et où aucune d'elles n'est plus reconnaissable.¹³⁴¹ »

De la sorte, la présence de tous les dogmes de la religion du Vicaire, sauf un, change totalement la teneur de la profession de foi¹³⁴², et suffit à engendrer une religion sui generis¹³⁴³.

b) Cette religion cultive donc le moralisme sans connaître les dérives belliqueuses et obscurantistes des vieux cultes païens. Elle proscriit la tentative théocratique et limite l'universalité à la citoyenneté. L'universalité anéantit toute haine de l'étranger, tandis que l'attache à la citoyenneté garantit un lien social prédominant en tempérant l'amour immodéré de son prochain et en y substituant la passion des Lois, fût-elle simplement inscrite dans un inconscient. Les normes peuvent ainsi s'avérer malveillantes envers les cités politiques voisines, voire être aisément perçues comme injustes par les membres du Pacte. Cela dit, le dernier article tenant à la sainteté du contrat et des Lois annihile toute tentative d'opposition. La vertu suscitée par le fait d'une religion naturelle demeure perpétuellement liée aux intérêts communs et reste conditionnée par le localisme : la Loi est, in fine, souveraine.

Ainsi, la religion civile procède d'une inclusion dans un ensemble « du céleste et du terrestre¹³⁴⁴ ». Cette conciliation d'*Emile* et du *contrat social* peut donc très bien être expliquée

¹³³⁸ Voir Robert Derathé, *La religion civile selon Rousseau*, Annales de la société Jean-Jacques Rousseau, tome 35, p.170.

¹³³⁹ Ghislain Waterlot, *Rousseau...op. cité*, p.89.

¹³⁴⁰ Pour Bruno Bernardi, « l'opposition de la mixtion et de l'agrégation a servi de paradigme à Rousseau pour la construction de ses concepts d'association et de corps politique ». In Bruno Bernardi, *Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau*, Dix-huitième siècle, n° 42, 2010, p.43.

¹³⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, *Institutions chimiques*, Partie IV, Chap. II.

¹³⁴² Article du *Monde des religions* de Camille Tassel, *3 clés pour comprendre Jean-Jacques Rousseau...op. cité*.

¹³⁴³ Michael Culoma, *La religion civile...op. cité*, p. 33.

par cette nécessaire prise en considération du local et de l'universel. Pour Rousseau, l'imprégnation de la religion naturelle par les individus serait une étape préliminaire pour développer un véritable moralisme, sans les vices causés par les religions positives¹³⁴⁵. Toutefois, cette étape annoncerait, à terme, une projection dans le lien social¹³⁴⁶. A ce propos, le récit de la vie d'Emile est celui d'une éducation, d'un chemin de vie initiatique : il reste un préalable qui appelle d'autres horizons. L'universalisme entrouvert par les dogmes de la religion naturelle répond, une fois de plus, au plus parfait particularisme sur le plan politique. Une leçon est ici donnée à Emile :

*« Si je te parlais des devoirs du citoyen, tu me demanderais peut-être où est la patrie, et tu croirais m'avoir confondu. Tu te tromperais pourtant, cher Émile ; car qui n'a pas une patrie a du moins un pays. Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels il a vécu tranquille. »*¹³⁴⁷

Ainsi le parfait universalisme n'est qu'affaire de perspective. L'homme sage, qui s'est laissé imprégner des dogmes de la religion naturelle, ne peut déployer sa vraie vertu que dans le lien social ; il « *sait l'être (vertueux) malgré ses passions* »¹³⁴⁸. De telle sorte, l'homme ne peut plus se révéler s'il s'affranchit du droit politique¹³⁴⁹. Le choix que devra faire Emile en est une bonne parabole¹³⁵⁰. De la même manière, le vrai chrétien selon Rousseau se réduit à un être chimérique. Il écrit dans sa préface de Narcisse que « *s'il était permis de tirer des actions des hommes la preuve de leurs sentiments, il faudrait dire qu'il n'y a pas un seul Chrétien sur la*

¹³⁴⁴ Florent Guénard, « *Esprit social* » et « *choses du ciel* »...op. cité, p.32.

¹³⁴⁵ Ghislain Waterlot, *Rousseau*...op. cité, p.93.

¹³⁴⁶ Jean-Hugues Déchaux, *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes : Contribution À Un Individualisme Structurel*...op cité, p.284.

¹³⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*...op. cité, Livre V.

¹³⁴⁸ « O Émile! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois, il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants, il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui. » Ibid.

¹³⁴⁹ « Mais cher Émile, qu'une vie si douce ne te dégoûte pas des devoirs pénibles, si jamais ils te sont imposés : souviens-toi que les Romains passaient de la charrue au consulat. Si le prince ou l'État t'appelle au service de la patrie, quitte tout pour aller remplir, dans le poste qu'on t'assigne, l'honorable fonction de citoyen. » Ibid.

¹³⁵⁰ On retrouve également dans l'œuvre de Rousseau la profession de Julie, qui comprend que pour surmonter ses « *intérêts particuliers* », elle doit se tourner vers Dieu, lequel « *donne un but à la justice et une base à la vertu* ».

*Terre*¹³⁵¹ ». Il écrira plus tard à M. de Malesherbes que « *ce serait un grand hasard s'il y avait un seul Chrétien sur la Terre*¹³⁵² ». Ainsi « *le vrai Chrétien que la vie nous présente, même le meilleur, le plus proche de son idéal, est encore trop attaché à la Terre pour s'en désintéresser*¹³⁵³ » selon le Genevois.

Aussi, Rousseau nous a fait comprendre que les religions du citoyen, tirées de l'ancien paganisme ne peuvent être bonnes au sein de la cité, pas plus que le simple christianisme comme vecteur de lien social. Le philosophe avait bien compris que le Législateur ne pouvait raisonnablement envisager une société politique fondée sur l'un et l'autre de ces pôles¹³⁵⁴. Il le mentionne explicitement dans la première lettre écrite à la Montagne :

*« Le patriotisme et l'humanité sont [...] deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord ne s'est jamais vu ; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion. »*¹³⁵⁵

Nous savons que la religion civile est une synthèse (ou pour reprendre les termes de Bruno Bernardi, une syncrèse) qui génère une profession de foi inédite. Or, celle-ci naît d'un tiraillement entre l'un et l'autre de ces antagonismes, comme l'histoire d'Emile l'illustre. La fonction de la religion civile paraît ainsi cristalliser une certaine tension.

Nous avons vu que la religion civile modifie en substance ces deux dynamiques (patriotisme et humanité) telles qu'elles avaient été condamnées par Rousseau. De là, elle permet de les intégrer dans un corps altéré. Cette construction intellectuelle appelle de telle sorte à une versatilité et à une adaptabilité, une « tension entre l'ouverture et la fermeture¹³⁵⁶ ». On l'a compris, la fermeture est rendue impossible avec l'introduction de l'ère du christianisme. L'ouverture complète est, quant à elle, tempérée par les particularismes, garantis par la « sainteté du contrat social et des Lois¹³⁵⁷ ». La religion civile, élément « syncrétique », se

¹³⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, préface.

¹³⁵² Jean-Jacques Rousseau, Lettre à M. de Malesherbes, In *Notes sur la Nouvelle Héloïse*, V.

¹³⁵³ Pierre-Maurice Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau...* op. cité, p.183 : « *Il restera toujours, même chez les Chrétiens de pratique, assez d'humanité, c'est à dire assez de vices et de passions, pour faire vivre un état. »*

¹³⁵⁴ Ghislain Waterlot, *Rousseau...*, op. cité, p94.

¹³⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites à la Montagne*, Ière Lettre.

¹³⁵⁶ Ghislain Waterlot, *La religion civile de Jean-Jacques Rousseau*, conférence donnée aux Charmettes, 20 juin 2009, deuxième partie.

¹³⁵⁷ On sait que Rousseau se méfiait d'une universalisation des choses, et de son aspect désocialisant. Ainsi peut-on lire dans le manuscrit de Genève : « *Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent*

située donc entre ces deux pôles. De cette manière, la tension est déterminée par une contextualisation. Ainsi une conjoncture extérieure qui ne représenterait pas une menace pour le pacte porte vers une ouverture plus affirmée. Le contraire est également vrai : la mise en danger des particularismes exacerbe l'affirmation d'une citoyenneté sous le regard de la Divinité. C'est tout le paradoxe et la subtilité de la pensée rousseauiste : ces particularismes demeurent les fruits d'une législation inhérente à l'action de la Providence, qui doit elle-même être reconnue par l'humanité toute entière. Le Contrat est donc, en ce sens, doublement sacralisé. Il s'inscrit sous l'égide d'une foi universelle, mais entraîne également la passion de la législation qui l'engendre. Le parfait universalisme introduit, au fond, la projection du citoyen dans la cité politique :

« *Sitôt que la puissance législative parle, tout rentre dans l'égalité ; toute autorité se tait devant elle ; sa voix est la voix de Dieu sur Terre.*¹³⁵⁸ »

De telle sorte, le pacte se fait inclusif et englobant. Adhérer aux dogmes de la religion civile doit générer un amour des Lois et un développement du fait vertueux. Tout individu qui ne répondrait pas à cette élévation ne peut appartenir à la communauté. L'athéisme est a priori exclu, car ne peut être compatible avec les dogmes¹³⁵⁹. L'homme vertueux athée sera hors le Contrat, non pas à cause de son propre chemin de foi ou en fonction de quelque intolérance religieuse. Il sera considéré, non comme impie, mais comme insociable, ne pouvant être intégré à la communauté politique¹³⁶⁰. Dans l'absolu, l'athée pourra toujours être intégré si sa conduite est conforme aux lois et s'il ne fait jamais mention de son propre rapport à la Transcendance. S'il le clame, il ne sera pas condamné de penser, mais de mentir devant la Loi¹³⁶¹. Ainsi, le simple athéisme – même s'il ne fait pas l'objet d'une intolérance sur le plan théologique – ne peut raisonnablement cohabiter avec la Législation du Prince, parce qu'il est

d'aimer tout le monde pour n'avoir droit d'aimer personne. » Jean-Jacques Rousseau, *du contrat*... Première version.

¹³⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Chap. VI.

¹³⁵⁹ Desmons Éric, « *Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre* »...op cité. p. 84.

¹³⁶⁰ Voir Silvestrini Gabriella, « *Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard* », Archives de Philosophie, 2009/1 Tome 72, p. 50.

¹³⁶¹ « [...] *Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.* » In Jean-Jacques Rousseau, *du contrat*...op. cité, Livre IV, chap. VIII. De la même manière, dénoncer un homme d'athéisme et faire acte d'intolérance, c'est pour Rousseau contrevenir à un dogme de la profession de foi civile. C'est en cela que l'accusateur doit être puni :

« *Si j'étais magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerais par faire brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre.* » In Jean-Jacques Rousseau, *La nouvelle Héloïse*, Ve Partie, lettre V. On peut ici - sans trop craindre l'anachronisme - penser à la maxime de St Just et affirmer que pour Rousseau, « *pas de tolérance pour les ennemis de l'intolérance* ».

vu comme insociable¹³⁶². L'allégeance inconditionnelle à la profession de foi civile pose naturellement la question de sa compatibilité avec d'autres religions. Rousseau sera amené à développer sa vision d'une religion civile implantée dans un Etat imprégné par le christianisme. Le culte voulu par le Législateur doit-il se substituer pleinement aux religions établies ou peut-il se superposer sans autre forme de tension ? Une lecture immédiate du *contrat* fait pencher vers la première hypothèse, puisque l'on sait que la religion civile est présentée par Rousseau après une violente charge contre les autres formes de cultes traditionnels. Cela dit, on a également vu que la religion proposée par le philosophe se réduit en un nombre restreint de croyances et dogmes, et surtout que ces derniers suivent à dessein les chemins englobants de la Raison. De là, on peut raisonnablement penser que la pratique d'une religion dont les dogmes ne contrediraient pas les articles de la profession de foi civile serait tout à fait envisageable. Ce constat avait d'ailleurs été tiré par Rousseau dès 1756 lorsqu'il écrivait à Voltaire et affirmait une réelle compatibilité. Pour autant, en telle matière, le catholicisme semble poser difficulté¹³⁶³. En effet, il nous faut là rappeler que le dogme négatif de la religion civile demeure le refus de l'intolérance. Il paraît donc à-propos d'attester qu'une religion qui prônerait l'intolérance ne pourrait être compatible avec la profession de foi du *contrat*¹³⁶⁴. Or le catholicisme romain est condamné par Rousseau au nom de l'intolérance qu'il produit chez ses fidèles ; seul ce culte entend offrir le salut, tout autant qu'il estime damnés les impies¹³⁶⁵. Ceci nous amène à penser que le catholicisme serait

¹³⁶² Pour Vera Waksman, « Rousseau apparaît comme un penseur qui anticipe, désabusé, l'avenir des Lumières et de la modernité. Il redoute les conséquences du progrès technique détaché des exigences de la morale et craint les effets destructeurs de la marche de l'athéisme ». Vera Waksman, In « Les difficultés étaient dans la nature des choses », In *La théologie politique...* op. cité, p.93.

¹³⁶³ Pour une vision globale des rapports entre religion civile et christianisme, voir les développements de Christian Jacquet, In Jacquet, *La pensée religieuse...* op. cité, pp.181 et s.

¹³⁶⁴ « Il y a, je l'avoue, une sorte de profession de foi que les loix peuvent imposer ; mais hors les principes de la morale & du droit naturel, elle doit être purement négative, parce qu'il peut exister des religions qui attaquent les fondemens de la société & qu'il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'État. De ces dogmes à proscrire l'intolérance est sans difficulté le plus odieux, mais il faut la prendre à sa source, car les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune & ne prêchent que patience & douceur quand ils ne sont pas les plus forts. Ainsi j'appelle intolérant par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, & damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme lui. » Jean-Jacques Rousseau, lettre à Voltaire « sur la Providence ».

¹³⁶⁵ Dérive de l'intolérance dont le Vicaire se fait tout naturellement l'accusateur : « Il faut croire en Dieu pour être sauvé. Ce dogme mal entendu est le principe de la sanguinaire intolérance, et la cause de tous ces vaines instructions qui portent un coup mortel à la raison humaine en l'accoutumant à se payer de mots. [...] Quand les ministres de l'Évangile se sont fait entendre aux peuples éloignés, que leur ont-ils dit qu'on pût raisonnablement admettre sur leur parole, et qui ne demandât pas la plus exacte vérification ? Vous m'annoncez un Dieu mort il y a deux mille ans à l'autre extrémité du monde dans je ne sais quelle petite ville, et vous me dites que tous ceux qui n'auront point cru ce mystère seront damnés. Voilà bien des choses étranges pour les croire si vite sur la seule autorité d'un homme que je ne connais point. [...] Est-ce

intrinsèquement incompatible avec la religion civile. Le christianisme universaliste fait – nous l'avons vu – l'objet d'une incompatibilité manifeste avec la politique de la cité, et ce, en raison d'une attache trop importante par les fidèles aux choses non-terrestres. Rousseau nous donne des précisions dans ses *lettres écrites sur la Montagne*. Il traite de l'hypothétique présence commune et superposée du « vrai christianisme », entendu comme religion de l'homme¹³⁶⁶, et profession de foi civile. Le Genevois rappelle l'indispensable référent à une religion dans la cité, il s'interroge donc sur le travail du Législateur et sur la place que ce dernier doit laisser aux différents cultes. De là, il traite à nouveau de la dérive des religions nationales entendues comme païennes et du christianisme vu comme « dogmatique ou théologique¹³⁶⁷ ». Le philosophe propose alors au Législateur de tolérer le véritable christianisme, « *tel qu'il est dans son véritable esprit, libre, dégagé de tout lien de chair, sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs & les Loix*¹³⁶⁸ ». Celui-ci pourrait donc être compatible avec la religion civile du *contrat*. La seule condition posée par Rousseau tient au caractère personnel de ce christianisme de l'Évangile, il ne doit pas « *être partie à la Constitution*¹³⁶⁹ » de l'État, mais demeurer comme « *Religion, sentiment, opinion, croyance*¹³⁷⁰ ». Il ne peut ainsi être intégré à la Loi politique, tout comme la profession de foi civile ne doit pas entrer dans la sphère exclusivement religieuse. Plus que jamais, la sacralisation de l'État repousse paradoxalement la tentative théocratique. Le christianisme reste de la sorte « *très avantageux à la société générale*¹³⁷¹ » mais peut aussi servir incidemment la communauté, « *rendant les hommes justes, modérés, amis de la paix*¹³⁷² ». Ce phénomène traduira alors des périodes d'ouverture quant à la religion civile, où les sentiments de moralisme universels peuvent aussi servir les particularismes¹³⁷³.

un crime d'ignorer ce qui se passe aux antipodes ? Puis-je deviner qu'il y a eu dans un autre hémisphère un peuple Hébreu et une ville de Jérusalem ? Autant vaudrait m'obliger de savoir ce qui se fait dans la lune ! » In Jean-Jacques Rousseau, *Emile*...op. cité, Livre IV.

¹³⁶⁶ « *Le parfait Christianisme est l'institution sociale universelle; mais, pour montrer qu'il n'est point un établissement politique, & qu'il ne concourt point aux bonnes institutions particulières, il falloît ôter les sophismes de ceux qui mêlent la Religion à tout, comme une prise avec laquelle ils s'emparent de tout.* » Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites*...op. cité, 1ère lettre.

¹³⁶⁷ *Ibid.*

¹³⁶⁸ *Ibid.*

¹³⁶⁹ *Ibid.*

¹³⁷⁰ *Ibid.*

¹³⁷¹ *Ibid.*

¹³⁷² *Ibid.*

¹³⁷³ De la même manière, Rousseau semble adapter le rôle joué par le christianisme à certaines caractéristiques du localisme. Il se base à cet égard dans une posture très aristotélicienne. Il en est ainsi dans ses études sur la Constitution de Pologne. Dans l'optique d'une révision, le Genevois tient à prendre en compte l'état de fait et façonne son discours. En ce qui concerne la question catholique, l'auteur mesure

La mise en œuvre d'une profession de foi civile doit être étudiée dans son contexte américain. On sait déjà que la période des fondations suscite un nouveau type d'allégeance au Pacte constitutionnel, de par l'usage d'une lecture providentialiste de l'Histoire. On a vu que ce providentialisme est normatif, il est en ce sens indissociable du Contrat qui génère la Nation et la fédération. C'est au nom de cette autorité que le peuple d'Amérique signe la Déclaration d'Indépendance. C'est encore elle qui engendre le texte constitutionnel. On a vu que le recours à l'entreprise des premiers pèlerins est une constante de l'époque révolutionnaire. Cette référence contribue à présenter une vision continuiste de l'Histoire, et rend légitime l'aspiration à certaines Libertés – civiles comme religieuses. Le providentialisme normatif demeure donc indissociable d'une vision altérée et épurée du protestantisme. Nous y avons vu une manifestation de la religion naturelle et – pour reprendre les termes de Rousseau – le recours à une *Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante*¹³⁷⁴. Toutefois, cette adaptabilité d'un puritanisme altéré à la Raison doit demeurer, depuis Machiavel, un instrument du Prince : il ne saurait se borner à produire de la tolérance. Le référent aux pères pèlerins doit engendrer la profession de foi civile. Il doit entraîner le dernier article de Rousseau : celui qui, à lui seul, transpose la religion naturelle vers une religion civile. Or, on a compris que, pour les fondateurs, présenter une vision continuiste de l'oeuvre providentielle revenait à cultiver les thèmes exceptionnalistes de la Nation. Parmi ces mêmes thèmes, on retrouve l'action originelle des Anciens. Ceux-ci sont présentés comme ayant fait de la foi collective une allégeance au Pacte. Ce dernier, dès lors, aura simplement changé de substance, à l'ère du constitutionnalisme républicain. C'est sous cet aspect que nous devons comprendre l'attachement au dernier article du Genevois : la « *sainteté du contrat social et des Lois* »¹³⁷⁵.

l'importance de la considération que portent les Polonais à ce culte. Il ne s'opposera aucunement à la poursuite de la religion. Cette volonté répond aux vieux écrits du Vicaire qui voyait dans les prêtres des colporteurs d'un moralisme et des générateurs d'hommes vertueux. Enfin, dans la lettre à Beaumont, Rousseau considère que le maintien du catholicisme est une condition inhérente au bon maintien de l'ordre et donc à la stabilité politique. Il protège donc la religion établie, en considérant que l'implantation généralisée du protestantisme demeure illégitime, car engendrant le trouble dans la cité. (« *Jamais les Protestants n'ont pris les armes en France que lorsqu'on les y a poursuivis. Si l'on eût pu se résoudre à les laisser en paix, ils y seroient demeurés. Je conviens sans détour qu'à sa naissance la Religion réformée n'avoit pas droit de s'établir en France, malgré les lois.* » Jean-Jacques Rousseau, Lettre à Christophe de Beaumont.)

¹³⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*...op. cité, Livre IV, Chap. VIII.

¹³⁷⁵ *Ibid.*

Paragraphe 2 : L'introduction d'une profession de foi civile américaine

On a vu que le référent des pères pèlerins procédait d'une adaptabilité d'un puritanisme dévoyé au dogme de la Raison. En poursuivant l'œuvre des Anciens, les fondateurs entérinaient le bien-fondé d'une lecture naturaliste du droit. En rappelant l'attachement des premiers colons à la liberté civile, ils introduisaient l'ère de la liberté religieuse. Cependant, cette vision de l'héritage commun ne se limite pas à cette seule dynamique. En remontant au concept exceptionnaliste d'alliance originelle, les fondateurs engendrent également le respect du dernier article dépeint par Rousseau dans le *contrat*, à savoir la « *sainteté du contrat social et des Lois* ». Ce faisant, les fondateurs américains réconcilient Harrington et Hobbes. C'est que le puritanisme des origines procède d'une confusion entre l'accomplissement du croyant et la projection du citoyen dans la communauté politique. Le développement de la vertu et la liberté retrouvée demeurent indissociables de la polis constituée. Mais tout au même instant, on a vu que l'exceptionnalisme religieux suscitait un transfert hobbesien, celui d'un nouveau type d'allégeance au Contrat constitutionnel. La religion civile américaine est alors le fruit de ces deux mécanismes, bien distincts et pourtant nécessairement complémentaires.

A. La projection citoyenne ou la liberté retrouvée

L'exceptionnalisme américain voit donc son fondement dans l'entreprise première des puritains. On a vu que celle-ci est ravivée en période des fondations, et ce, pour développer une rhétorique bien particulière. La notion d'élection divine est un leitmotiv, qui nourrit le phénomène de soulèvement des populations américaines pendant la révolution. Une nouvelle alliance entre l'ici-bas et l'au-delà est rappelée comme ayant été au centre de l'action des pères pèlerins¹³⁷⁶ et comme ayant constitué la singularité de leur théologie. Or, cette élection

¹³⁷⁶ La description de ce Projet est bien souvent doublée d'un reel figuralisme – rempart, peut-être, contre l'associationnisme - comme en témoigne ce passage de Samuel Mather: “*The story of Og, the King of the woody Bashan, encountered and conquered by Joshua, the Lord General of Israel, with his armies passing into Canaan, was the very thing which the Gentiles, in after ages, did celebrate, under the notion of the serpent Python (which is the same with Typhon) destroyed by Apollo. Tis as clear that Apollo, who was anciently called Paean, or healer, is the same with Joshua. They by whom Typhon was combated, came out of Egypt, and so did the armies of Joshua. Reader was not unto a Delphos, but unto a Shiloh, that the planters of New-England have been making their progress, and the King Philip is not the only Python that has been giving them obstruction in their passage and progress thererunto. But all the serpents, yea, or giants, that formerly molested that religious plantation, found themselves engaged in a fatal enterprise. We have by a plane and true history secured the story of our successes from falling under the disguises of mythology. And we will not the name of the God our Savior. No, 'tis our Lord Jesus Christ, worshipped*”

divine ne pouvait alors être entendue comme une promesse de Salut dans une acception strictement et exclusivement individuelle. Elle engageait, au contraire et par essence, une projection dans la communauté. Le projet initial de « cité sur la colline¹³⁷⁷ » devait être la régénérescence du monde¹³⁷⁸ et la préparation du Millénium à venir¹³⁷⁹. La terre d'Amérique était donc perçue comme le lieu où devaient s'accomplir de tels desseins¹³⁸⁰. On a vu que ce projet originel¹³⁸¹ allait alors façonner les relations entre le politique et le fait religieux. Elle déterminait la pratique de la foi, mais également l'organisation civile de la cité. La nouvelle Jérusalem voyait l'ordre divin prévaloir à toutes choses de la vie : la société civile était alors organisée selon les préceptes bibliques, ceux-là mêmes que l'anglicanisme avait pervertis. Les pasteurs se joignaient aux magistrats pour régir les actes de la vie publique comme privée¹³⁸². Le volontarisme politique se mêlait ainsi à l'accomplissement religieux : le Pacte institué avec Dieu se faisait aussi Contrat civil. Par ailleurs, on sait désormais que le puritanisme, tout en se référant à une critique radicale d'une confusion par l'Eglise du spirituel et temporel, avait poursuivi ce qui fut jadis vu comme une dérive. Le Contrat passé entre les premiers pères

*according to the rules of his blessed gospel, who is the great Phoebus, that 'SUN is Righteousness', who hath so saved his churches from the designs of the 'generations of the Dragon'". Samuel Mather, *The Figures Or Types of the Old Testament: By which Christ and the Heavenly Things of the Gospel*, 1705.*

¹³⁷⁷ Pour mémoire, cette expression – souvent vue comme fondement de l'exceptionnalisme américain – est issue d'un sermon de John Winthrop, *A Model of Christian Charity*, prononcé en 1630 sur le navire « Arbella ». Elle est reprise d'un extrait de l'Evangile de Mathieu.

¹³⁷⁸ *The Lord said unto Moses, "write this for a memorial in a book." and this is one reason why the Lord commanded so great a part of the Holy Scriptures to be written in an historical way, that the wonderful works of God towards his church and people might be known unto all generations: and after the scripture-time he hath stirred up some or other to write the acts and monuments of the church of God in all ages; especially since the reformation of religion from anti-christian darkness. And therefore surely it hath been a duty incumbent upon the people of God, in this our New-England, that there should be extant, a true history of the wonderful works of God in America which may stand as a monument in relation to future times, of a fuller and better reformation of the Church of God, than it hath yet appeared in the world. For by this Essay it may be seen, that a. farther practical reformation than that which began at the first coming out of the darkness of Popery, was aimed at ... [We] came out into a wilderness for that very end. How far we have attained this design, may be judged by this Book" John Higginson, *preface de Magnalia Christi America*, par Cotton Mather, 1702.*

¹³⁷⁹ Voir le classique ouvrage de Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, Yale University Press, nouvelle édition, 2011.

¹³⁸⁰ Elise Marienstras, *Nous...* op. cité, p.340.

¹³⁸¹ *"Prophecies in the Old-Testament help in the belief of New-Testament prophecies, many of them being already accomplish, others also of them agreeing with those in Revelation, they remain yet to be accomplished. Prophecie is Historie antedated and Historie is postdated Prophecie : the same thing is told in both. Therefore the Historie of the Old-Testament is Example to us. Such accommodations will be easy to New-England; seeing there is such considerable similitude and agreement in the circumstances." Samuel Wakeman, *Sound repentance the right way to escape deserved ruine; or A solid and awakening discourse, exhorting the people of God to comply with his counsel, by a hearty practical turning from sin to himself and his service thereby to prevent their being made desolate by his departing from them*. Sermon à Hartford, Connecticut, 14 mai 1685.*

¹³⁸² Marienstras, *Nous...* op. cité, p.340.

pèlerins demeurait inclusif, il ne concernait que les membres de la communauté, tout en organisant la persécution des impies. C'est que le Contrat entraînait la recherche des signes d'élection par le respect de préceptes théologiques stricts. De toutes les façons, on observait une confusion totale entre l'organisation de la vie civile et la projection religieuse. C'est bien sur cette base que le Contrat constitutionnel doit engendrer une nouvelle forme d'allégeance.

B. La nécessaire allégeance

Nous savons que les fondateurs cultivent l'action des Puritains, afin de présenter une vision à la fois historiciste et continuiste de l'avènement des droits naturels et républicains¹³⁸³. Le rapport à la foi est mis à contribution pour susciter une allégeance nouvelle, celle des valeurs singulières de l'Amérique. Les bienfaits de ce phénomène vis-à-vis de la clause de non-établissement ont déjà été abordés. On a vu également que ce référent permanent a une directe conséquence sur le développement d'une citoyenneté américaine : il entraîne une caractérisation matérielle de la notion de Nation américaine. La sacralisation du texte fondateur de cette Nation fait écho au Pacte originel des premiers puritains. Les deux sont perçus comme l'accomplissement normatif d'un messianisme, la réalisation du Projet voulu par la destinée. Toutefois, ce providentialisme a changé de substance. La déthéologisation du protestantisme - que nous avons abordée - modifie la nature du Contrat, mais pas la force de l'allégeance qui s'y rapporte. Au Dieu des premiers puritains est substituée l'autorité transcendante déthéologisée et aconfessionnalisée dépeinte par les fondateurs. L'allégeance au Contrat ne passe plus par le respect des préceptes puritains, mais par la consécration et la défense du naturalisme, c'est-à-dire des dogmes voulus par la Raison. Or, nous tenons pour acquis que cette utilisation particulière de la Providence entraîne l'« élévation du citoyen » voulue par Rousseau ; à travers elle, la « *sainteté du contrat social et des Lois* ». Cette sainteté est au fond celle de l'exclusivisme du Projet américain, celui de défendre la cause de l'humanité et d'instaurer le règne des Libertés révélées : l'universalisme soutient les particularismes. Ainsi, si le républicanisme est le fruit d'une nouvelle organisation civile, celle-ci n'est que la résultante d'un Projet impulsé par les considérations de la foi. Le puritanisme est – en ce sens – définitivement inscrit dans la modernité. Cette interdépendance, à la fois organique et matérielle, nourrira la constatation de Tocqueville quelques années plus tard. Le Français ne manquera pas de rappeler la singularité du système américain pour un observateur européen :

¹³⁸³ Voir André Reszler, *Mythes politiques modernes*, Archives Karéline, Bookollegium, 2010, p.148.

« La religion voit dans la liberté civile un noble exercice des facultés de l'homme ; dans un monde politique, un champ livré par le Créateur aux efforts de l'intelligence. Libre et puissante dans sa sphère, satisfaite de la place qui lui est réservée, elle sait que son empire est d'autant mieux établi qu'elle ne règne que par ses propres forces et domine sans appui sur les cœurs.

La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde de ses mœurs ; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée¹³⁸⁴ ».

¹³⁸⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie...* op. cité, I, 1.

Conclusion du chapitre

En se fondant sur une approche religieuse singulière, l'action du Souverain semble relever de deux dynamiques. Tout d'abord, elle poursuit un but très lockéen, à savoir la neutralisation de l'intolérance religieuse et civile, et donc l'organisation d'une coexistence pacifique entre les différentes croyances. Elle peut imposer à ce titre – par la loi civile – un précepte théologique qui sera élevé au rang de dogme. Le cas de Rousseau nous en a fourni une précieuse illustration. Il en suit tout naturellement une reconnaissance de toutes les religions et leur déploiement dans la sphère exclusivement privée. Ensuite, elle a recours à un moyen qui est, quant à lui, hobbesien¹³⁸⁵ : l'obligation purement civile d'adopter une profession de foi religieuse. Le caractère de cette dernière favorise cette obligation : que ce soit chez Machiavel, Hobbes, Montesquieu ou Rousseau, la profession consiste en une théologie délivrée des préceptes superflus, qui seront dès lors autant d'obstacles pour le Magistrat. Au-delà de la recherche du Vrai en matière religieuse, il s'agit alors d'utiliser à dessein les tenants de la Raison. Ceux-ci seront alors reconnus par les religions monothéistes et annihilent toute idée de tension et d'incompatibilité interprétatives. La vision religieuse englobante et

¹³⁸⁵ Rousseau se démarque néanmoins de Hobbes sur la substance de l'amour porté à Dieu. La passion voulue par Hobbes cultive la notion de crainte, caractère essentiel de sa vision fidéiste. Rousseau, quant à lui, ne croit pas que la crainte puisse entraîner la vertu.

tolérante en devient ainsi « moyen de paix¹³⁸⁶ » pour Rousseau. La profession de foi civile du Contrat n'est donc pas seulement un habile procédé pour ériger la religion en instrument au service du politique. Elle veut également faire entrer les institutions religieuses dans la constitution de l'Etat en créant un climat de pacification entre les différentes communautés, et ce, par la neutralisation de l'intolérance. Ce constat - on le sait déjà - est symptomatique du contexte révolutionnaire américain. De là, la religion civile absorbe les dérives théologiques des cultes et résorbe la tension que ces dernières génèrent sur le champ politique. De toutes les manières, cette approche religieuse contribue à pérenniser la cité en repoussant les diverses tentatives de fragmentation sociale et en regroupant les sujets autour du Projet politique sacralisé. Elle permet de dépasser au sein de l'État toute idée de dualisme des normes (entendue comme une opposition entre logos politique et préceptes théologiques) en pratiquant une confusion voulue du spirituel et du temporel. L'inculcation des articles de la profession de foi sera d'autant plus effective que les dogmes seront incorporés à une éducation publique, une confusion cultivée entre culte civil et culte religieux. C'est que le renforcement de la vertu ne passe pas par la simple transmission de savoir des pères envers leurs enfants. Il revient au contraire aux établissements publics d'apprendre à aimer les articles de la religion civile, c'est-à-dire à cultiver l'ordre de la Raison ; et ce, sans omettre les particularismes de la cité, sanctifiés à travers le Contrat originel et les lois. Ce catéchisme du citoyen est une condition de déplacement du Soi et de l'élévation de l'homme à la citoyenneté. C'est que la croyance en l'œuvre du Législateur ne peut s'éteindre, car cette élévation doit être perpétuelle et cultivée quotidiennement. Néanmoins, du point de vue du Bien commun républicain, la présence du Législateur peut aussi s'élever comme une ombre, car elle vient contrecarrer la souveraineté du peuple en établissant une verticalité¹³⁸⁷. C'est bien en ce point précis que la religion civile révèle son caractère utilitariste : elle permet un transfert, elle déplace l'entité et son action de l'au-delà à l'ici-bas. En toute hypothèse, c'est le Bien commun qui détermine les articles de religion civile. Celle-ci prolonge ainsi la volonté naturelle du Législateur avec les armes du politique : la religion civile, in fine, demeure l'affaire des hommes.

¹³⁸⁶ « J'ai pensé, Monseigneur, que celui qui raisonneroit ainsi ne seroit point un blasphémateur, un impie; qu'il proposeroit un moyen de paix juste, raisonnable, utile aux hommes; et que cela n'empêcheroit pas qu'il n'eût sa Religion particuliere ainsi que les autres, & qu'il n'y fût tout aussi sincèrement attaché. » Jean-Jacques Rousseau, Lettre à Christophe de Beaumont.

¹³⁸⁷ Voir Vera Waksman, « les difficultés étaient dans la nature des choses », In *La théologie politique de Rousseau...* op. cité, pp.100-101.

On a vu que l'élite révolutionnaire américaine reprend les deux tenants de la religion civile, en les inscrivant dans leur Projet institutionnel. Le premier volet voit l'affirmation d'un providentialisme qui répond de la seule religion naturelle, c'est-à-dire l'avènement de la Raison. Le second volet se situe dans l'action de ce Providentialisme, à travers la naissance de la Nation, de la République et du constitutionnalisme. Ce dernier élément concourt ainsi à une « *sainteté du contrat social et des Lois* ». En déroulant le fil du logos révolutionnaire, nous retrouvons ainsi une lecture renouvelée de l'action des pères fondateurs. Nous savons que, à travers l'approche de Robert Bellah et de son école, il nous était délicat d'entrevoir la naissance d'une religion civile américaine comme la manifestation des « intentions originelles ». Au nom de l'universalisme, le dogme de la « *sainteté du contrat social et des Lois* » s'effaçait, l'ouverture vers l'extérieur (phénomène naturel et incident que nous avons traité) était alors totale. Revenir à la genèse d'un concept permet ainsi de comprendre le poids des intentions originelles des fondateurs dans le développement d'une religion civile. On comprend que l'émergence de celle-ci accompagne naturellement la mise en place d'une séparation entre le spirituel et le temporel : l'apparente contradiction s'en trouve effacée.

Dés lors, la religion civile naissante doit accompagner la marche de l'Etat et contribuer à sa pérennisation. Pour ce faire, elle participera à l'élévation des hommes à la citoyenneté américaine.

Titre 2 :

La religion civile et la relecture exceptionnaliste de la Constitution

Nous avons vu l'émergence d'un théisme politique américain, intégré au processus de création nationale et étatique. Désormais, toute approche de la citoyenneté américaine répond ainsi à une dynamique bien précise. L'héritage religieux est un élément constitutif de premier ordre, car il cultive un ressentiment identitaire comme inconscient collectif. Ce faisant, il accompagne la mise en place de la nouvelle République en définissant les attributs du nouveau citoyen américain. Celui-ci – afin d'œuvrer à la pérennisation de la cité politique – doit intégrer ces valeurs nouvelles, qui contribuent quotidiennement à caractériser le régime américain en gestation. Surtout, le jeune citoyen doit prendre pleinement conscience de la singularité de ces mêmes valeurs et en devenir ainsi le premier défenseur. Pour cela, il doit déceler cette subtile articulation entre l'indispensable résurgence d'un esprit de religion rationalisé, émanant des institutions publiques, et un esprit de liberté promu par les bienfaits du constitutionnalisme. En exaltant ces deux valeurs fondamentales, la religion civile s'inscrira irrémédiablement dans un discours politique émanant de la sphère publique (Chapitre 1). Cette présence nécessaire de la religion civile nous entraîne à revendiquer sa traduction par voie de droit. De par son rôle synthétique - qu'il porte dans ses germes - le concept doit être intégré par la Cour Suprême américaine. Celle-ci pourrait ainsi inscrire dans le droit un indispensable esprit de religion, inhérent à la Nation, tout en préservant l'esprit de liberté du Premier amendement (Chapitre 2).

Chapitre 1

L'application politique de la religion civile

D'emblée, le contexte du début du dix-neuvième siècle nous offre de précieux éléments, car il vient bouleverser les rapports traditionnels entre fait religieux et fait politique. On observe ainsi le « désétablissement » des religions officielles au sein de tous les Etats – mouvement donc de sécularisation des institutions publiques. Cependant, concomitamment, un mouvement religieux sans précédent va mener à une forte imprégnation du christianisme dans la société, et ce, via un certain nombre d'instances civiles. C'est bien ce double mécanisme qui nous semble grandement favoriser le développement d'une religion politique voulue par les fondateurs. En effet, l'élévation des individus en citoyens américains doit passer par une transmission. De suite, l'on songe aux prescriptions de Rousseau : les dogmes de la République doivent être transmis au sein de la société civile par des institutions qui échappent à la structure familiale. La religion civile se développe ainsi dans la sphère de l'école puis par le biais des Eglises traditionnelles. Les deux institutions s'adaptent peu à peu au projet républicain, cultivent la lecture providentialiste de l'Histoire américaine, et contribuent à diffuser cette dernière au sein de la société civile. Cette dynamique provoque l'apprentissage dans les coeurs d'une symbiose entre esprit de religion et esprit de liberté. Surtout, cette même symbiose est vue comme un élément constitutif des valeurs de la nouvelle citoyenneté

américaine (Section 1). La question est d'importance. En effet, on observe de nombreuses tentatives de retour à une forme de théocratie, lors du contexte postrévolutionnaire. Pour autant, ces dernières échouent : la religion civile aura montré que, en tout état de cause, le prophétisme d'Etat peut s'exprimer dans un système qui promeut la séparation du spirituel et du temporel. La religion civile, en plus de synthétiser esprit de religion et esprit de liberté, est donc un garde-fou historique contre la tentative théocratique (Section 2). En cela, elle est un corollaire historique de la clause de non-établissement.

Section 1 : La nouvelle citoyenneté et le rapport à la religion

On se souvient que, pour Rousseau, le respect des dogmes de la profession de foi civile par les membres du Contrat requérait le développement d'une vertu citoyenne. Selon lui, cet éveil de l'homme ne pouvait se déployer dans la simple structure familiale. Il revenait au contraire à un certain nombre d'institutions locales de prendre ce relais et d'élever l'individu à la citoyenneté. Nous cherchons à démontrer que, dans le contexte américain, ce rôle est endossé par les écoles de la République et les différentes Eglises. Dans les deux cas, on observe une diffusion des thèmes de la religion civile. Ainsi, la perception de la Nation divinement inspirée est cultivée, tandis que la séparation institutionnelle du spirituel et du temporel s'inscrit dans les jeunes esprits des enfants de la République. A l'école, l'usage de la Bible n'est pas proscrit. Au contraire, il est vu comme enclin à développer une vertu indispensable à la pérennisation de la jeune cité américaine (Paragraphe 1). De même, on observe une lente adaptation de la sphère spirituelle au logos des pères fondateurs. Le théisme politique ne s'impose donc pas en marge des Eglises, il se déploie, à l'inverse, en large part grâce à celles-ci (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Le « catéchisme du citoyen »

“One great Advantage of the Christian Religion is that it brings the great Principle of the Law of Nature and Nations, Love your Neighbor as yourself, and do to others as you would that's others should do for you, to the Knowledge, Belief and Veneration of the whole People. Children, Servants, Women and Men are all Professors in the science of public as well as private Morality. No other Institutions for Education, no kind of political Discipline, could diffuse this kind of necessary Information, so universally among all Ranks and Descriptions of Citizens. The Duties and Rights of the Man and the Citizen are thus taught from early Infancy to every Creature¹³⁸⁸”.

John Adams, Journal, 14 août 1796.

¹³⁸⁸ Cité in Sidney E. Ahlstrom, *A religious History of the American People*, Yale University Press, 1972, p.366.

« *Qu'est-ce donc que cet Américain, ce nouvel homme parmi les nations de la terre ? [...] L'Américain est l'homme qui, après avoir été adopté par notre mère patrie, abandonne pour la plupart de ses anciens préjugés, qui devenu sensible à son bonheur, remplit son cœur de reconnaissance envers Dieu [...] Tel doit être l'homme qui mérite le titre de citoyen, et le bonheur qui y est attaché. Ici les individus de toutes les espèce sont fondus dans une nouvelle race, dont les travaux et la postérité produiront un jour des changements merveilleux dans le monde*¹³⁸⁹ »

Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American farmer*, 1787.

On a vu que l'aboutissement du projet constitutionnel devait beaucoup au volontarisme politique. Celui-ci veut faire de la naissance d'un Etat-Nation une issue inéluctable parce qu'inscrite dans une destinée tracée. Il s'agit alors d'inculquer aux jeunes citoyens les grandes étapes du récit créatif, et d'inscrire ce dernier dans une cohérence de temps et de lieu. L'émergence d'une vertu républicaine passe d'abord par cette éducation bien précise. Au sein des écoles, la religion n'est pas étrangère à cette dynamique, mais elle se doit de s'adapter à la lecture providentielle de l'Histoire de la Révolution. Les élèves ne seront alors initiés qu'au seul concept de religion naturelle : la vertu citoyenne, si elle cultive le rapport à la Transcendance, s'exerce par-delà les confessions.

A. Eveiller le nationalisme américain

“*She (America) will as far surpass all other nations of the globe in virtue, learning and abilities; and will as much distinguish herself for humanity, nobleness of sentiments, attachment to government, and love of liberty as the towering cedar in the wood. [...] She will soon fill your extensive territory with inhabitants and give you command of such ample capitals, as will enable you to run the career of national greatness.*¹³⁹⁰”

Caleb Bingham, *The Columbian Orator: Containing a Variety of Original and Selected Pieces together with Rules, Which are Calculated to Improve Youth and Others*, 1797.

¹³⁸⁹ Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American farmer*, [1770-1781], Paris, 1787, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

¹³⁹⁰ Caleb Bingham, *The Columbian Orator: Containing a Variety of Original and Selected Pieces together with Rules, Which are Calculated to Improve Youth and Others*, Baltimore, Philip N. Nicklin and Company, 1811, p.18.

La jeune Nation américaine va voir dans l'émergence d'un système scolaire inédit un moyen inespéré de colporter les singulières valeurs qui doivent la caractériser. Autour de celles-ci, l'amour de la Liberté doit naturellement s'associer à la reconnaissance explicite d'un Providentialisme d'Etat.

1. Introduire le récit historique de la création nationale

On sait qu'au lendemain de la guerre d'Indépendance, l'émergence d'une citoyenneté américaine reste le fruit d'une conceptualisation par une élite politique. Les différents journaux intimes, carnets de guerre ou autres témoignages relèvent d'une prise en compte encore très relative du projet des fondateurs. Or, persuader les populations de la justesse de ce projet induit la conversion (ou plutôt l'élévation) des hommes comme membres de la société contractuelle, dans les cœurs et les esprits. L'émergence d'un nouvel Etat-Nation est ainsi l'occasion de remodeler en profondeur le système scolaire, à commencer par la rédaction de nouveaux manuels¹³⁹¹. La question est d'importance, lorsque l'on sait que le Massachusetts rend en 1795 l'école obligatoire, avant d'être peu après suivi par la Nouvelle-Angleterre toute entière¹³⁹². Nombre d'intellectuels se rallient à cette grande cause républicaine. L'écrivain et lexicographe Noah Webster est un bon exemple de ce volontarisme. Ce dernier précise dans la préface d'un célèbre livre d'études¹³⁹³ destiné aux élèves qu'il a été « attentif à l'intérêt politique de l'Amérique », utilisant pour ce faire des écrits « qui ont marqué la révolution ». Ces derniers contiennent en effet les « sentiments nobles de la liberté et du patriotisme » qui doivent « être transposés au sein de la génération naissante¹³⁹⁴ » :

“In the choice of pieces I have been attentive to the political interest of America, I consider it as a capital fault in all our schools that the books generally used contain subjects wholly uninteresting to our youth ; while the writings that marked the revolution; which are perhaps not inferior to the orations of Cicero and Demosthenes and which are calculated to impress interesting truths upon young minds, lie neglected and forgotten. Several of those masterly addresses of Congress, written at the commencement of the late revolution, contain such noble sentiments of liberty and patriotism, that can not help wishing to transfuse them into the

¹³⁹¹ Pour un phénomène de démocratisation, voir *Comptes rendus*, Revue française de linguistique appliquée 1/ 2011 (Vol. XVI), p.132.

¹³⁹² Pour une lente démocratisation de l'éducation au sein des Etats, voir Winthrop D. Jordan et Leon F. Litwack, *The Unites States*, Prentice Hall, New Jersey, 1994, pp.255 et s.

¹³⁹³ Noah Webster, *An American selection of lessons in reading and speaking, calculated to improve the minds and refine the taste of youth*, C&R Waite, New-York, 1802.

¹³⁹⁴ *Ibid*, Préface.

*breasts of the rising generation.*¹³⁹⁵»

Le phénomène est également vérifiable dans les sphères de l'enseignement supérieur, il en est ainsi du discours prononcé par George Eacker lors de la cérémonie d'ouverture annuelle de l'université du Rhode Island en 1799 :

*“What Nation is superior to us in dignity of sentiment, in obedience to laws, in our love of liberty and of our country ? [...] Americans shall become one great family of brothers, all animated with the same virtue, with the same patriotism.*¹³⁹⁶”

La période voit également la diffusion d'essais, de pamphlets ou de sermons qui entendent persuader du bien-fondé d'une élévation des élèves à une citoyenneté américaine¹³⁹⁷. Cette propagande contribue directement à jeter les bases d'une religion civile naissante auprès des membres de la communauté. A cet effet, elle mêle les vieux thèmes exceptionnalistes des Anciens aux bienfaits apportés par le constitutionnalisme¹³⁹⁸. En se référant aux idéaux des premiers pèlerins, elle annonce leur consécration et leur institutionnalisation.

L'Histoire de la révolution américaine doit avant tout être la construction d'une nouvelle géographie, ainsi que l'émergence d'une autre vision de la temporalité. L'amour de l'Union entend dépasser les simples localismes, dont l'étendue du territoire et la pratique du *self government* avaient été des obstacles historiques.

On comprend dès lors parfaitement que cet amour de l'Union dépasse en large part le seul souvenir de l'action des pères fondateurs.

2. Cultiver une lecture providentialiste de l'Histoire américaine

Présenter l'Indépendance comme une inéluctabilité de la Raison n'est pas sans dessein. On

¹³⁹⁵ *Ibid.* Les exemples en la matière ne manquent pas, voir l'oeuvre traduite de Samuel Willcocke, datant de 1799 et destinée à l'éducation, *Essay of a national Pride* ; ou encore Mathew Carey, *The School of Wisdom, or the American Monitor : Containing a Copious Collection of Sublime and Elegant Extracts, from the Most Eminent Writers, on Morals*, de 1801 (livre de lecture encore édité aujourd'hui).

¹³⁹⁶ Voir Elizabeth Kolmer, *The vision of America for children : Nationalism in Eighteenth century schoolbooks*, EurAmerica, A Journal of European and American studies, vol. 9, num.3, septembre 1979, p.20.

¹³⁹⁷ Voir par exemple Andrew Dexter, *An oration on the importance of Science and Religion Particularity to American Youth, Providence*, 1798 ; Enos Hitchcock, *Discourses on education, Providence*, 1785 ; ou bien encore Amable Louis Rose de Laffite du Courteil, *Proposals to demonstrate the necessity of a National Institutions in the United States of America for the education of children of both sexes*, Philadelphia, 1797.

¹³⁹⁸ Pour une approche complète du rôle de l'école comme contribuant directement à l'émergence d'une américanisation des esprits, voir Jeffrey E. Mirel, *Patriotic Pluralism, americanization education and european immigrants*, Harvard University Press, 2010, pp.53 et s.

sait que cette approche légitime l'existence d'une Nation nouvelle, en inscrivant cette dernière dans une généalogie de la Liberté. Celle-ci, on l'a vu, s'impose en valeur singulière de la communauté nouvellement constituée. Cet effet masque habilement la vision contractualiste d'une élite en présentant une Nation incréée, parce qu'inscrite dans une Histoire qui dépasse en large part le cadre révolutionnaire. Les élèves sont initiés à la grande cause de l'Amérique autour de ces deux dynamiques. L'ouvrage scolaire de Matthew Carey¹³⁹⁹ introduit par exemple un chapitre entier destiné aux « Droits de l'Homme », dans lequel des extraits de la Déclaration d'Indépendance, des Constitutions d'Etats et du *Bill of Rights* sont cités. De la sorte, on inculque aux futurs citoyens le concept de naturalisme providentiel. Le chapitre évoqué traite du procédé tyrannique des souverains à vouloir exercer une autorité illégitime sur les hommes, avant d'exhorter les membres de la communauté à « *affirmer au genre humain que la Liberté est l'institution de Dieu*¹⁴⁰⁰ ». Pour les élèves, l'Histoire de l'arrachement à la mère-patrie sera aussi celle de l'avènement du naturalisme. Parce qu'elle prend son origine dans la Raison humaine, la Nation américaine sera désormais un exemple pour le monde entier :

*“Absurd prejudices have perverted human reason, and eve, stifled that instinct which teaches animas to resist oppression and tyranny. Multitude of the human race implicitly submits to be a sort a Vassal to small number of men who oppress them: such is he fatal progress of that original error which imposture that either produced or kept up in the mind of men. May true knowledge revive those rights of reasonable beings [...] Mankind, animated by the desire of happiness, to which you will point the way, will listen to you with attention [...] teach mankind that Liberty is the institution of God.”*¹⁴⁰¹

Un passage de l'ouvrage d'Alexander Thomas obéit au même phénomène :

*“Liberty is the birthright of man [...] stamped with the seal of omnipotence.”*¹⁴⁰²

Enfin, un manuel d'Histoire par Charles Goodrich, *History of the United States*, rappelle dès son ouverture que la matière étudiée est aussi le fruit de l'action de Dieu sur les hommes :

“History displays the dealings of God with mankind. [...] It cultivates a sense of dependence

¹³⁹⁹ Mathew Carey, *The School of Wisdom, or the American Monitor : Containing a Copious Collection of Sublime and Elegant Extracts, from the Most Eminent Writers, on Morals*, précité.

¹⁴⁰⁰ *Ibid.* p.212.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*

¹⁴⁰² Alexander Thomas, *The Orator's Assistant: Being a Selection of Dialogues for Schools and Academies, Taken from Many of the Best Dramatic Writings in the English Language. To which are Added a Few Highly Esteemed Pieces for Declamation. Intended for Youth of Both Sexes, as an Aid in Formin an Easy, Ready and Graceful Elocution*. Boston, Thomas and Andrews, David West, W.P. and L. Blake, E. Larkin J. West, and by various other Booksellers, in town and country, 1797.

*on him, strenghtens our confidence in his benevolence ; and impresses us with a conviction of his justice*¹⁴⁰³.”

Ainsi les valeurs de l’Amérique - centrées sur la défense de la Liberté, et plus généralement sur l’aspiration au Bien commun - sont-elles présentées comme l’œuvre d’une autorité agissante. Le manuel scolaire de Carey expose le terme « religion » dans une acception très historique. Selon l’approche destinée aux élèves, la « vraie religion » n’accompagne jamais l’action des tyrans, mais permet au contraire d’entrevoir comme finalité la recherche du Bien commun. On comprend bien ici le rôle activiste de la foi. Là encore, la vertu passe par le rappel sous-jacent des grands événements révolutionnaires :

“TRUE religion

Is always mild, propitious and humble ;

Plays not with the tyrant, plants no faith in blood,

Nor bears destruction on her chariot-wheels ;

But stoops to polish, succour, and redress,

*And builds her grandeur on the public good.*¹⁴⁰⁴”

Le procédé contribue grandement à lier dans un grand mouvement historique le souvenir des Anciens et le modernisme des fondateurs. On retrouve un tel phénomène dans la description du manuel scolaire de Noah Webster par son biographe. Ce dernier rappelle l’étonnante propension des historiens à narrer la période des fondations institutionnelles américaines à travers le prisme des anciens modèles. Le constat cultive bien entendu le thème du recommencement, tout comme il caractérise les nouvelles valeurs américaines :

*“It would be a curious inquiry how far writers of historical addresses in America have from the beginning been affected by the necessity which a regard for ancient models laid upon them of fitting the facts of our Revolutionary War to oratorical periods, and how far popular conceptions of the beginning of our national life have been formed by the pieces which young Americans have been called upon to speak.*¹⁴⁰⁵”

L’ouvrage de Webster s’attachait à synthétiser les écoles de pensée, et ce, sans contradiction manifeste. Il traitait de la vertu républicaine romaine, invoquait le peuple hébreu, liait les

¹⁴⁰³ Charles A. Goodrich, *History of the United States*, Hartford : Barber & Robinson, 1823, p.6.

¹⁴⁰⁴ Mathew Carey, *The Schools...*op.cité, p.206.

¹⁴⁰⁵ Charles Dudley Warner, *American men of letters*, Horace E. Scudder, “Noah Webster”, Boston, Houghton Mifflin and company, The riverside Press, Cambridge, 1890, p.49.

pères pèlerins aux pères fondateurs :

*“The Roman was the most distinguished predecessor by name of this new republic, and enthusiastic patriots went to it for literary furniture as freely as their ancestors in New England applied to the Jewish theocracy. [...] The interior manners of the two periods are well contrasted in two sets of letters, the earlier passing between John and Margaret Winthrop, the later between John and Abigail Adams.”*¹⁴⁰⁶

Aussi, chez Webster, ce n'était plus le simple rejet de l'ancienne mère-patrie qui devait susciter un attachement à la jeune citoyenneté américaine, mais la transmission d'un fait vertueux dont les élèves se voyaient être les héritiers :

*“The judgment with which Webster made his reading selections largely from American sources was not the result of a mere Anglo-phobia; it was the product of an ardent, hopeful patriotism trained within narrow provincial bounds.”*¹⁴⁰⁷

Les manuels scolaires insistent ainsi à l'envi sur la grandeur, d'une part, de l'Etat nouvellement constitué mais, d'autre part, sur l'accomplissement de sa destinée manifeste : le Contrat originel s'est fait constitutionnel. Cependant, la contractualisation du fait communautaire n'est pas sans conséquences sur le plan des idées. Nous ne pouvons ici omettre que les Indiens sont présentés par les manuels comme des Sauvages, là où les Noirs restent décrits comme des esclaves¹⁴⁰⁸. Ceci ne doit pas empêcher les jeunes citoyens - membres pleins et entiers de la communauté - de poursuivre l'œuvre des fondateurs en contribuant à pérenniser l'ère du républicanisme¹⁴⁰⁹. A cet égard, on peut également se référer

¹⁴⁰⁶ Ibid.

¹⁴⁰⁷ Ibid.

¹⁴⁰⁸ Voir Marienstras, *Nous...* op. cité, p.414.

¹⁴⁰⁹ “[...] render our youth more useful [...] to the State of which they are members, and enable us to fill with dignity the offices of a republican government.” John Hobson, *Prospectus on a plan of education*, Philadelphie, 1799, ou bien encore David Ramsay : « *Citizens of the United States! You have a well balanced constitution established by general consent, which is an improvement on all republican forms of government heretofore established. It possesses the good qualities of monarchy – but without its vices. The wisdom and stability of an aristocracy – but without the insolence of hereditary masters. The freedom and independence of a popular assembly acquainted with the wants and wishes of the people – but without the capacity of doing those mischiefs which result from uncontrolled power in one assembly. The end and object of it is public good. If you are not happy, it will be your own fault. No knave or fool can plead an hereditary right to sport with your property or your liberties. Your laws and your lawgivers must all proceed from yourselves. You have the experience of nearly six thousand years to point out the rocks on which former republics have been dashed to pieces. Learn wisdom from their misfortunes. Cultivate justice both public and private. No government will or can endure which does not protect the rights of its subjects. Unless such efficient regulations are adopted as will secure property as well as liberty, one revolution will follow another. Anarchy, monarchy or despotism will be the consequence. By just laws and the faithful execution of them, public and private credit will be restored, and the restoration of credit will be a mine of wealth to this young country.*” In David Ramsay, *The History of the American Revolution*, Volume 2, Applewood Books, (version originale de 1789) p.354.

au travail de l'historien David Ramsay, lequel publie en 1789 son « Histoire de la révolution américaine », ouvrage étudié en milieu scolaire. Ramsey rappelle les vertus du républicanisme en exhortant directement les élèves à faire perdurer le système :

*“ Citizens of the United States! You have a well balanced constitution established by general consent, which is an improvement on all republican forms of government heretofore established. It possesses the good qualities of monarchy – but without its vices. The wisdom and stability of an aristocracy – but without the insolence of hereditary masters [...] The end and object of it is public good. If you are not happy, it will be your own fault. No knave or fool can plead an hereditary right to sport with your property or your liberties. Your laws and your lawgivers must all proceed from yourselves. You have the experience of nearly six thousand years to point out the rocks on which former republics have been dashed to pieces. Learn wisdom from their misfortunes. Cultivate justice both public and private.”*¹⁴¹⁰

Ainsi, le fait religieux n'est point chassé de la sphère de l'éducation : il est, plus prosaïquement, adapté à l'expérience républicaine et à sa recherche de vertu¹⁴¹¹. Il s'agit au fond de consacrer le dogme rousseauiste de « sainteté du contrat social et des lois », et, in fine, de défendre les particularismes de la cité. Ce procédé paraît en effet symptomatique du contexte postrévolutionnaire américain. Il sera d'autant plus remarquable que le dix-neuvième siècle amorce un processus de sécularisation de l'école publique. La religion civile n'exclut pas le fait religieux – on l'a dit – mais exhorte les citoyens à croire en une Transcendance activiste.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*

¹⁴¹¹ On peut se référer ici à l'excellente synthèse de John Fea, in *Was America founded as a christian Nation ?*, A Historical Introduction, John Knox Press, 2011, pp.8 et s.

B. La religion et le développement d'une vertu citoyenne

Il va de soi que ce processus de sécularisation ne s'oppose pas à l'usage de la Bible au sein des écoles. Celle-ci n'est pas proscrite, elle est au contraire vectrice d'une vertu citoyenne. Ceci pose la question de savoir de quelle manière la religion est étudiée dans les sphères éducatives.

1. La religion et la Morale républicaine

Les écoles américaines voient le lent processus de sécularisation de la société aller de pair avec la diffusion d'une vertu républicaine. Les *common schools*, gratuites et obligatoires, remplacent progressivement les *charity schools*, ces dernières prônant encore un enseignement religieux¹⁴¹². Ces nouvelles écoles publiques ont dès lors pour mission de forger les citoyens. Pour ce faire, elles entendent mettre en évidence les bénéfices à tirer d'une projection de l'homme dans la communauté. Il s'agit alors de développer un sens civique au-delà des passions des individus, celles-là même qui aboutissent à la recherche des intérêts personnels. Horace Mann demeure le grand théoricien de cette dynamique, lui qui œuvra pour l'instauration de l'école publique en Nouvelle-Angleterre. Dans un célèbre manifeste, *Twelfth Annual Report to the Massachusetts Board of Education*, il affirme que la République ne saurait se maintenir sans attachement à un moralisme citoyen¹⁴¹³ : « *L'ignorance, la superstition et le vice*¹⁴¹⁴ » seraient plus néfastes au Bien commun qu'un ennemi extérieur. Or, cette recherche vertueuse n'est au fond que la transmission par les institutions étatiques des « *sentiments moraux*¹⁴¹⁵ » mais également « *religieux*¹⁴¹⁶ ». Ce dernier qualificatif ne doit être entendu comme la diffusion d'une certaine théologie – c'est-à-dire une forme de

¹⁴¹² Voir Lacorne, *De la religion...* op. cité, pp. 112 et s.

¹⁴¹³ "[...] *a child without education is poorer and more wretched than a man without bread. He is taxed to support schools, on the same principle that he would be taxed to defend the nation against foreign invasion, or against rapine committed by a foreign foe - because the general prevalence of ignorance, superstition, and vice, will breed Goth and Vandal at home more fatal to the public well-being than any Goth or Vandal from abroad.*" Horace Mann, *Twelfth Annual Report to the Massachusetts Board of Education*, 1848.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*

¹⁴¹⁵ Horace Mann, *The case for public schools*, In *Life and Complete Works of Horace Mann*, 2 vols., Cambridge, 1869. L'homme égoïste – répondant à de primaires instincts - y est décrit comme un être monstrueux : "[...] *a ferocious beast, a bird of prey. Neither in the den of the lion nor in the vulture's eyry do there exist brigands comparable to those men who are dominated by the insatiable appetites of selfishness.*"

¹⁴¹⁶ *Ibid.*

prosélytisme¹⁴¹⁷. Les *common schools* ne peuvent envisager l'usage d'un langage religieux qu'en soumettant ce dernier à la transmission d'une Morale universelle. Contrairement aux dogmes imposés par les religions positives, l'enseignement ne doit porter que sur le développement de la conscience. Celle-ci sera alors à même de faire de l'élève un « *agent libre* » :

*“ They are [the schools] the most effective means of developing and training those powers and faculties in a child, by which, when he becomes a man, he may understand what his highest interests and his highest duties are, and may be in fact, and not only in name, a free agent. The elements of a political education are not bestowed upon any school child for the purpose of making him vote with this or that political party when he becomes of age, but for the purpose of enabling him to choose for himself with which party he will vote. So the religious education which a child receives at school is not imparted to him for the purpose of making him join this or that denomination when he arrives at years of discretion, but for the purpose of enabling him to judge for himself, according to the dictates of his own reason and conscience, what his religious obligations are, and whither they lead...”*¹⁴¹⁸

C'est que le langage religieux doit également mener, pour Mann, à la reconnaissance des bienfaits de la Providence sur l'action de l'homme et, in fine, sur les institutions républicaines :

*“Such, then, in a religious point of view, is the Massachusetts system of common schools. Reverently it recognizes and affirms the sovereign rights of the Creator, sedulously and sacredly it guards the religious rights of the creature; while it seeks to remove all hindrances, and to supply all furtherances, to a filial and paternal communion between man and his Maker. In a social and political sense, it is a free school-system. It knows no distinction of rich and poor, of bond or free, or between those, who, in the imperfect light of this world, are seeking, through different avenues, to reach the gate of heaven. [...] Like the sun, it shines not only upon the good, but upon the evil, that they may become good; and, like the rain, its blessings descend not only upon the just, but upon the unjust, that their injustice may depart from them, and be known no more.”*¹⁴¹⁹

Ceci doit nous entraîner à voir la place laissée au christianisme au sein des *common schools*.

¹⁴¹⁷ Lacorne, op. cité.

¹⁴¹⁸ Horace Mann, *Twelfth Annual*...op. cité.

¹⁴¹⁹ *Ibid.*

2. La sauvegarde d'une Morale protestante

La prise en compte de la Transcendance dans les programmes d'éducation ne s'oppose bien évidemment pas à l'usage de la Bible : l'entité invoquée demeure ici chrétienne. Pour autant, les préceptes dogmatiques et exclusivement théologiques ne doivent pas être transmis, en ce qu'ils nuisent au développement d'un sens moral guidé par la seule conscience¹⁴²⁰. En ce sens, l'enseignement est totalement aconfessionnalisé¹⁴²¹, pour autant qu'il reste chrétien¹⁴²². Ainsi, l'école publique répond à une adaptabilité de la foi au providentialisme de la République. La lecture des Saintes Ecritures est vue comme indispensable à une recherche de vertu¹⁴²³, mais elle ne saurait s'opposer au développement intérieur de la Raison : elle en est l'accompagnement naturel. L'« intelligence¹⁴²⁴ » voulue par Mann doit conduire à un enseignement vidé de tout dogmatisme religieux, condition sine qua non pour élever l'enfant en homme libre. Celui-ci, désormais élevé en citoyen, contribuera à pérenniser la cité politique. Il est ici difficile de ne pas songer à la pensée rousseauiste, et ce, d'autant plus que le Genevois voyait dans le protestantisme « épuré » une forme possible d'expression de la religion naturelle. Or, la rhétorique d'Horace Mann est habile : en utilisant les textes religieux traditionnels comme participant au développement d'une conscience citoyenne, il entérine un chemin de foi exclusivement protestant¹⁴²⁵. On sait que dans la tradition catholique, les Ecritures doivent être lues en fonction de l'analyse des autorités ecclésiastiques. Le protestantisme, bien au contraire, encourageait une lecture de la Bible dans une approche personnelle et – en tout état de cause – motivée par le littéralisme. En ce sens, l'idée d'une école non confessionnelle demeure déterminée par l'héritage des pères pèlerins¹⁴²⁶ puis des

¹⁴²⁰ Lacorne, op cité, p.113.

¹⁴²¹ *“The very terms ‘public school’ and ‘common school’ bear upon their face that they are schools which the children of the entire community may attend. Every man not on the pauper list is taxed for their support; but he is not taxed to support them as special religious institutions: if he were, it would satisfy at once the largest denomination of a religious establishment.” Ibid.*

¹⁴²² *“[...] But our system earnestly inculcates all Christian morals; it founds its morals on the basis of religion; it welcomes the religion of the Bible; and, in receiving the Bible, it allows it to do what it is allowed to do in no other system, - to speak for itself. But here it stops, not because it claims to have compassed all truth, but because it disclaims to act as an umpire between hostile religious opinions.” Ibid.*

¹⁴²³ *“[...] But it will be said that this grand result in practical morals is a consummation of blessedness that can never be attained without religion, and that no community will ever be religious without a religious education.”*

¹⁴²⁴ *Ibid.*

¹⁴²⁵ Lacorne, op. cité, p.114.

¹⁴²⁶ On sait que cette déthéologisation de la lecture des Ecritures est un trait caractéristique du puritanisme, comme le rappelle l'article de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert se référant à « puritain » : « [...] L'ordre des Evêques leur paraissait odieux ; ils n'étaient à leurs yeux qu'un reste du papisme ; ils

fondateurs : l'éducation des citoyens est aussi une résurgence permanente du Contrat originel. Ce constat est d'autant plus remarquable que la Bible étudiée demeure protestante. L'exemple de Thomas Whall est souvent cité. Celui-ci, jeune élève de l'« *Eliot School* » à Boston, refusa le 7 mars 1859 de réciter les Dix Commandements, sous prétexte que ceux-ci étaient tirés de la version biblique de *King James*, donc protestante et non catholique. Le directeur adjoint, McLaurin F. Cook, lui assena des coups sur les doigts¹⁴²⁷ à l'aide d'une tige en bois pendant trente minutes, sans infléchir la position du jeune insolent. L'affaire allait prendre une ampleur inédite. Des camarades du jeune Whall, coreligionnaires de celui-ci, apportèrent par la suite une traduction imprimée des Dix Commandements en classe. Cette version se trouvait être en accord avec leur obédience religieuse. Ces élèves avaient préalablement arraché de leurs manuels les pages correspondant au Décalogue protestant. Tous furent renvoyés de l'établissement, tandis que la justice fut saisie. Le juge Sebeus Maine débouta les familles des enfants en confirmant l'expulsion d'une part, et en avalisant la punition infligée au jeune Whall, d'autre part. Selon lui, « *la forme républicaine de gouvernement*¹⁴²⁸ » demeure indissociable du protestantisme, celui-ci en est le « *fondement en granit*¹⁴²⁹ ». L'avocat de la défense dépassa dans sa plaidoirie le simple cadre de l'espèce. Il cita une historiographie américaine qu'il vit comme antinomique avec toute intrusion du catholicisme dans les instances publiques. Les catholiques s'érigeraient en menace pour l'école publique, mais, par extension, pour l'ensemble des institutions :

”*Who is the priest who comes here from a foreign land to instruct us in our Laws ? [...] The real objection is to the Bible itself, for, what that is read daily in our schools, America can never be Catholic*¹⁴³⁰”

Toute catholicisation des institutions commencerait selon lui par la permissivité d'une lecture particulière des Ecritures, telle que décidée par des institutions ecclésiastiques et non par les serviteurs de l'Etat. Evidemment, l'argument est fallacieux : il entérine un protestantisme

condamnaient l'usage du surplis dans les ecclésiastiques, la confirmation des enfants, le signe de la croix dans le baptême, la coutume de donner un anneau dans les mariages, l'usage de se mettre à genoux en recevant la communion, celui de faire la révérence en prononçant le nom de Jésus, etc. Tels étaient les objets de la haine des Puritains. Ils sont bien propres à nous faire voir à quels points les plus petites cérémonies peuvent échauffer l'esprit des peuples, lorsqu'elles donnent matière aux disputes des théologiens. » In Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie*, article « puritain ».

¹⁴²⁷ Faits relatés par John T. Mc Creevy, *In Catholicism and American Freedom, Introduction : The Eliot School Rebellion, Boston, 1859*, Norton, 2003 p. 8: “ [...] and I will whip him till he yields if it takes the whole forenoon”.

¹⁴²⁸ Juge Sebeus Maine, cité par John T. Mc Creevy, *Ibid.*

¹⁴²⁹ *Ibid.*

¹⁴³⁰ *Ibid.*

hégémonique dans le développement des jeunes esprits. Surtout, il traduit l'adaptabilité d'un protestantisme modifié à une religion civile américaine, en excluant sur le plan conceptuel le catholicisme. Pour le juge Maine, la violation de la liberté de conscience n'est pas caractérisée. C'est que la lecture de la Bible s'est faite à l'*Eliot School* sans dogmatisme, sans commentaires qui amorceraient la confessionnalisation¹⁴³¹.

Le développement d'une vertu citoyenne n'est donc pas opposé à l'étude des Ecritures, pourvu que cette dernière réponde d'un protestantisme d'ores et déjà adapté aux dogmes de la religion civile. Le constat est d'autant plus vrai que ce « catéchisme du citoyen » va de pair avec une politique éducative qui, au lendemain de la révolution, entend également exacerber l'appartenance nationale. Dans cette dynamique, le fait religieux sert la grande cause de l'Amérique en cultivant l'exceptionnalisme de la Nation. Surtout, il présente un déisme indispensable au républicanisme américain. Seule l'étude d'un providentialisme servant la Nation se fait au fond dogmatique, et seule cette autorité doit être reconnue par les élèves comme un préalable indispensable à leur citoyenneté.

L'école catalyse ainsi une idéologie élitiste et normalisatrice. Toutefois, il est certain que les localismes caractérisent encore la vie politique américaine au lendemain de la révolution. Le volontarisme des fédéralistes ne peut à lui seul éveiller le sentiment national. Celui-ci doit également intégrer les sphères de la société civile. Or, les fondateurs comprennent très tôt que ce rôle revient tout naturellement aux Eglises, dont la majorité avait soutenu l'aspiration à l'indépendance. Pour autant, l'alliance entre la cause républicaine et le pouvoir spirituel ne va pas de soi, lorsque l'on sait que les textes fondateurs s'émancipent de toute référence divine et que la Fédération américaine ne repose pas institutionnellement sur le christianisme. Malgré cela, nous cherchons à démontrer que les Eglises jouent un rôle essentiel dans la diffusion des thèses nationalistes et contribuent directement à l'émergence de la religion civile américaine.

Paragraphe 2. La religion du plus grand nombre

« Un État laïque sans laïcisme d'État, telle est la caractéristique du système établi par les pères fondateurs au lendemain de la guerre d'Indépendance. Les deux termes sont importants. Le premier marque une séparation entre la sphère politique et l'autorité religieuse. Le second laisse ouvert le dialogue entre la religion et la république.¹⁴³²»

¹⁴³¹ Voir Lacorne, *De la religion...* op. cité, p.111.

¹⁴³² Isabelle Richet, *Que sais-je : La religion aux Etats-Unis*, 2001, PUF ; p.103.

Le début du dix-neuvième siècle marque un profond bouleversement de la jeune Nation, avec la conquête de l'ouest et donc un nouveau rapport au territoire. Partout, l'esprit pionnier semble prépondérant, là où la christianisation des esprits marque le pas. Ce contexte voit l'affirmation du *Second Réveil* évangélique, qui entend pallier cet écueil. Il s'agit là d'un essor sans précédent sur le plan spirituel. Les affiliations confessionnelles passent de 17% à 34 % entre 1776 et 1850, tandis que le nombre de pasteurs évolue dans la même période de 800 à 40 000¹⁴³³. Ce vaste mouvement, nous le verrons, tire sa force de son adaptation aux dogmes de la jeune République. Ayant pour objet principal de colporter le projet vertueux des pères fondateurs, il participe à l'élévation citoyenne au sein de la société civile. Parallèlement à ces bienfaits apportés à la communauté, le *Second Réveil* diffuse – en marge des institutions politiques – les thèmes fondamentaux de la religion civile américaine. Au cœur de ces derniers, on retrouve une lecture millénariste de la construction nationale. En cela, l'engagement citoyen est aussi un sacerdoce.

A. Moraliser la société civile

On comprend aisément que le rôle de diffusion des thèmes de la religion civile par les Eglises tient en grande partie à l'influence que ces dernières exercent au sein de la société civile. Cette influence est d'autant plus importante qu'elle semble avoir été cultivée par les fondateurs. Le développement d'une vertu citoyenne traduit dès lors un dialogue entre la société civile et la sphère politique.

1. La religion encouragée au sein de la société civile américaine

Il n'est pas en soi surprenant d'affirmer que la religion se révèle être un critère identitaire fondamental¹⁴³⁴ de la société civile américaine. Le constat relève d'un double phénomène. Le premier tient, bien entendu, à la religiosité inhérente à l'entreprise des premiers *pilgrim fathers* et de manière générale à un héritage judéo-chrétien qu'il n'est point besoin de développer ici¹⁴³⁵. Le second réside dans le rôle assigné aux Églises dans le contexte de

¹⁴³³ Chiffres cités par Camille Froidevaux-Metterie, in *Politique et religion...* op. cité, p.48.

¹⁴³⁴ Le terme peut ici être pris en son sens polysémique : comme fondement et comme moteur permanent.

¹⁴³⁵ Nous pouvons nous reporter à l'ouvrage d'André Kaspi, François Durpaire, Hélène Harter, Adrien Lherm, *La civilisation américaine*, PUF, 2004, pp.220 et s.

formation de l'État fédéral américain. Nous devons ici nous arrêter un instant, autour des écrits de James Madison. On connaît les théories du fondateur, exposées dans la lettre 10 des *Federalist papers*. Cette dernière met en garde contre les dangers d'une tyrannie de la majorité. Pour éviter un tel mal, Madison insiste volontiers sur la nécessité d'encourager l'existence et la prolifération des factions politiques¹⁴³⁶. On entend par là tout groupement d'individus ayant des intérêts en commun, et jouant des instances publiques comme outil de coercition, quelles qu'en soient les formes.

Or, nul doute que la question religieuse en Amérique sert de référence aux pères fondateurs, et Madison en particulier¹⁴³⁷. Plus précisément, c'est bien la forte mosaïque confessionnelle américaine qui est au centre de toutes les inspirations. Ce pluralisme religieux¹⁴³⁸ entraîne, par la force des choses, une coexistence harmonieuse, qui peut être également vérifiable sur le champ politique. Ainsi le principal rédacteur de la Constitution lisait-il fréquemment à ses contemporains une lettre de Voltaire illustrant le phénomène¹⁴³⁹. On voit clairement apparaître la rhétorique de Madison :

« Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les Nations pour l'utilité des hommes, là le juif, le mahométan et le chrétien traitant l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèle qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du Quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire, celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint-Esprit ; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point ;

¹⁴³⁶ « [...] Among the numerous advantages promised by a well-constructed Union, none deserves to be more accurately developed than its tendency to break and control the violence of faction. The friend of popular Governments never finds himself so much alarmed for their character and fate, as when he contemplates their propensity to this dangerous vice. He will not fail, therefore, to set a due value on any plan which, without violating the principles to which he is attached, provides a proper cure for it. The instability, injustice, and confusion introduced into the public councils, have, in truth, been the mortal diseases under which popular Governments have everywhere perished; as they continue to be the favorite and fruitful topics from which the adversaries to liberty derive their most specious declamations." James Madison, *The Federalist papers*, lettre 10. Toutes les lettres des *Federalist papers* sont disponibles sur le site de la bibliothèque du Congrès à l'adresse : www.loc.gov

¹⁴³⁷ Voir Luis E. Lugo, *Religion, Public Life, and the American Polity*, Tennessee Press, 1994, p.48

¹⁴³⁸ Voir à cet égard Isabelle Richet, *De la diversité au pluralisme religieux*, In *Les Etats-Unis*, sous la direction de Denis Lacorne, Fayard, 2006, p.300 et s. ou bien encore Nicholas P. Miller, *Theology and Disestablishment in Colonial America: Insights from a Quaker, a Puritan, and a Baptist*, Andrews University International Religious Liberty Institute, Journal of the Adventist Theological Society, 2008, pp 137-160.

¹⁴³⁹ Ralph Ketcham, *James Madison and Religion. A new hypothesis*. Journal of the Presbyterian Historical Society, 1960, p. 597 et s. Voir aussi Denis Lacorne, *De la religion en Amérique...* op. cité, p.41.

*ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête, et tous sont contents. S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre ; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles vivent en paix heureuses*¹⁴⁴⁰.»

La multiplication des confessions religieuses s'imposait donc chez Voltaire comme un moyen inespéré d'éviter toute forme de tyrannie de l'une vers les autres. Or, là où Madison constate que la pléthore de prescriptions théologiques empêchait l'imposition de normes juridiques dogmatiques et théocratiques, il en déduit que la multiplication d'intérêts de petites factions organisées façonnerait le bien public au-delà des revendications d'un groupe dominant¹⁴⁴¹. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le Virginien (signant alors ses écrits sous le sobriquet de Publius) conclut cette dixième lettre des *Federalist papers* par un parallèle direct entre la mosaïque confessionnelle américaine et sa crainte d'une faction politique dominante et opprimante :

"[...] A religious sect may degenerate into a political faction in a part of the Confederacy; but the variety of sects dispersed over the entire face of it, must secure the National Councils against any danger from that source".

Ainsi, la tentative madisonnienne consisterait en une transposition dans le champ politique de ce qu'il constate déjà - après une étude empirique accomplie - dans le champ religieux. Il s'agit alors de façonner le *common good* républicain autour d'un compromis clairement exposé. La multiplicité des revendications politiques des factions¹⁴⁴² reste le reflet des différentes conceptions sociétales, lesquelles demeurent bien souvent insufflées par une théologie propre à chaque confession. De là, la prolifération d'intérêts (voire, parfois, une certaine dissemblance engendrée) est une condition de respect du droit des minorités. Le Bien

¹⁴⁴⁰ Voltaire, *Sixième lettre : Sur les presbytériens* ; (Lettres philosophiques, 1734), In *Œuvres complètes de Voltaire*, Vol. 32, Perroneau, Ceriou, 1821 (texte de 1772), p.722. Cité par Lacorne, op. cité.

¹⁴⁴¹ A rappeler que James Madison s'impose ici à contre-courant de la pensée de Montesquieu – pourtant présenté comme source légitimante à plusieurs reprises dans les fédéralistes. Le philosophe français écrivait : « *Il est de nature d'une République qu'elle n'ait qu'un petit territoire, sans cela elle ne peut guère subsister [...] Dans une grande République, le bien commun est sacrifié à mille considérations ; il dépend des accidents. Dans une petite, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen ; les abus y sont moins étendus, et par conséquent moins protégés.* » Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre VIII, chap. 20. Ce passage sera repris dans l'argumentaire anti-fédéraliste, Brutus écrira dans le *New York Journal* : « *S'il faut respecter l'opinion des hommes les plus illustres et les plus sages qui ont jamais pensé ou écrit sur la science du gouvernement, nous sommes forcés de conclure qu'une république libre ne peut réussir dans un pays aussi vaste, dont la population est aussi nombreuse et s'agrandit aussi vite qu'aux Etats-Unis* » ; Brutus, *To the citizens of the State of New York*, *New York Journal*, 18 octobre 1787, cité par Herbert, *The Anti-Federalist*, Chicago University Press, p.113.

¹⁴⁴² Arthur Bentley développera cette notion de pluralisme politique, dont on lui doit certainement la paternité du terme, devenu générique depuis ; voir Arthur Bentley, *The process of Government, a study of social pressure*, 1908.

commun devient le fruit de cette rivalité et son meilleur dénominateur commun. Madison affirme de la sorte que plus la République sera grande, plus l'idéal de l'intérêt général¹⁴⁴³ sera approché, caractérisé.

Nous sommes là en présence d'une véritable lutte des pouvoirs organisée que d'aucun verrait comme un *check and balance* institutionnalisé¹⁴⁴⁴. C'est bien pour cette raison que nous considérons les lettres 10 et 51 des *Federalist papers* comme deux revers d'une même médaille : aux *checks and balances* horizontaux de la lettre 51 répond les *checks and balances* verticaux de la lettre 10. Les premiers mettent en place une séparation stricte des pouvoirs au niveau du Gouvernement fédéral, tandis que les seconds entretiennent un regard apposé par les groupements d'individus sur la norme. La lettre 51 propose même une mise en perspective des deux phénomènes, et rappelle l'indispensable « diversité d'intérêts » au sein de la communauté politique, écho à « la diversité de sectes » au sein des populations américaines :

“There are but two methods of providing against this evil: the one by creating a will in the community independent of the majority -- that is, of the society itself; the other, by comprehending in the society so many separate descriptions of citizens as will render an unjust combination of a majority of the whole very improbable, if not impracticable. [...] The society itself will be broken into so many parts, interests, and classes of citizens, that the rights of individuals, or of the minority, will be in little danger from interested combinations of the majority. In a free government the security for civil rights must be the same as that for religious rights. It consists in the one case in the multiplicity of interests, and in the other in the multiplicity of sects. The degree of security in both cases will depend on the number of interests and sects; and this may be presumed to depend on the extent of country and number of people comprehended under the same government.”

Ainsi, la multiplication de sectes est encouragée au sein de la société civile, avec comme dessein une polyarchisation du procédé démocratique. Ce mécanisme est un premier élément du dialogue ouvert entre le spirituel et le temporel. Le second élément concerne le développement d'une vertu républicaine. En période postrévolutionnaire, les Eglises, nous l'avons dit, sont dès lors chargées de ce rôle d'élévation du nouveau citoyen américain.

¹⁴⁴³ Nous n'entendons pas, bien entendu, donner une conception rousseauiste de ce terme, qui tend pour le Genevois à précisément aller au-delà de la somme des intérêts particuliers, pour y engendrer un idéal transcendantal. C'est bien toute la difficulté à transposer ce concept dans le contexte américain et la pensée madisonnienne.

¹⁴⁴⁴ Pour une théorisation plus profonde du phénomène, voir l'ouvrage de Robert Dahl, *Who Governs ? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1961.

2. Les Eglises et la vertu du citoyen

On sait que la pérennité du régime voulu par les fondateurs induit un développement rhétorique de la vertu. Plus précisément, la prise de conscience du sentiment national entraîne la mise en place de valeurs nouvelles inculquées. Il est question d'assurer la mise en place d'une Morale, sans quoi la démocratie n'y survivrait pas¹⁴⁴⁵. Or l'« État minimum » - fruit de l'expérience fédérale et notamment exposé par le parti républicain - ne saurait alors jouer ce rôle, qui est laissé aux instances privées¹⁴⁴⁶, et en très large partie aux Églises. Le Gouvernement ne fait alors qu'en encourager la diffusion. Le phénomène est d'autant plus remarquable que les moyens de communication d'alors, forcément très limités, ne permettent pas au Gouvernement de s'introduire dans les affaires sociales. Ce phénomène - on le comprend bien - cultive d'autant plus les localismes et met en danger la république fédérale. La seule réelle institution nationale est alors la Poste, qui servira à étendre sur tout le territoire la nouvelle cause évangélique. Cette dernière doit cultiver la vertu. Or, celle-ci est vue comme indissociable du fait religieux¹⁴⁴⁷. Nul doute que les pères fondateurs voyaient dans les valeurs religieuses une éthique protégeant les citoyens contre la tentative coupable d'individualisation. La crainte de la corruption et – plus généralement – de la seule satisfaction des intérêts privés s'érige vite en cancer du régime en gestation. La république ne saurait, par ses seules armes, insuffler une vertu générant des citoyens moraux. Or la tentative républicaine repose sur le soutien quotidien, implicite (voire inconscient) des citoyens. Si les bases de la citoyenneté demeurent conceptualisées par l'élite, c'est bien le plus grand nombre qui, in fine, préserve le régime. Dans notre contexte, on comprend bien que le processus d'élévation des hommes comme membres de la communauté est également lié à la capacité de persuasion des Eglises. Pour les fondateurs, celles-ci doivent relayer au niveau local la thèse de la justesse du Projet social et institutionnel. La rhétorique religieuse est une constante de la propagande révolutionnaire ; surtout, la recherche de vertu citoyenne n'a jamais été présentée comme incompatible avec le rôle exercé par les Eglises sur les consciences. Ainsi la sphère

¹⁴⁴⁵ Rappelons que dans tel contexte les écoles publiques n'existaient pas, et le rôle des écoles confessionnelles s'inscrivait dans cette dynamique. Aujourd'hui encore, il est notable de voir que les écoles (publiques ou non) encouragent la tenue de réunions d'associations religieuses, à la seule condition qu'elles soient de l'initiative des élèves. En 1981, la Cour suprême avalise la tenue de réunions d'un groupe d'étudiants chrétiens évangéliques sur le campus par l'Université du Missouri. Voir *Widmar v. Vincent*, 454 US 263, 1981. En 1984, le Congrès en adoptant l'Equal Access Act étend ce principe général aux lycées. L'usage de bâtiments scolaires comme lieux de prosélytisme est parfaitement admis.

¹⁴⁴⁶ Voir les développements de Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, Le débat, Gallimard, 1998, p.115 et s.

¹⁴⁴⁷ Voir Isabelle Richet, *La religion...* op. cité, p.110.

spirituelle – bien que strictement séparée de la vie publique – demeure dotée implicitement de la fonction d’élévation du nouveau citoyen américain. La vertu propre à tout colporteur du *common good* républicain est une composante de la foi. A ce titre, les institutions religieuses sont garantes de la pérennité d’un régime en état gestatif.

Nous sommes là au cœur de cet « État laïque, sans laïcisme d’État », pour reprendre la formule d’Isabelle Richet¹⁴⁴⁸, « telle est la caractéristique du système établi par les pères fondateurs au lendemain de la guerre d’Indépendance¹⁴⁴⁹ ». Ce phénomène est également le fruit d’une présence des citoyens américains dans les différents groupements et libres associations, gage d’une pratique démocratique affirmée, née des traditions anglaises.

3. Civisme et accomplissement religieux

On sait que la profonde réforme institutionnelle voulue par les fondateurs a laissé un dialogue ouvert entre les Eglises et les instances étatiques. Ainsi, sur le plan individuel, l’esprit démocratique naissant se développe parallèlement à un civisme directement associé au christianisme. C’est que - en plus de cette singulière symbiose entre le Bien républicain et l’exercice de la foi - on voit se dessiner un projet commun aux Eglises et aux instances publiques. Les deux institutions prônent le retour du Christ sur la Terre américaine. Cette verve post-millénariste contribue activement à cultiver un dialogue entre le spirituel et le temporel. Ainsi les Eglises, convaincues de devoir précipiter le règne du divin, entendent éduquer le peuple d’Amérique à cet effet. Il s’agit là d’un processus de purification des élus, forme de préparation avant l’acte final de rédemption. On voit ainsi apparaître nombre d’agences para-ecclésiastiques de missions et d’actions charitables – *les voluntary societies*¹⁴⁵⁰. Celles-ci forment bientôt un réseau d’importance au sein de la société civile¹⁴⁵¹. Entre autres causes, on retrouve : la lutte contre la pauvreté, l’éducation, la promotion de l’abolition, le droit des femmes, l’opposition à certains travaux le dimanche, l’opposition au duel, au blasphème. L’influence de l’action religieuse sur la politique locale est ici exacerbée

¹⁴⁴⁸ Isabelle Richet, *La religion...* op. cité, p.103.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*

¹⁴⁵⁰ On peut ici citer l’American Education Society et l’American Board of Commissioners for Foreign Missions, toutes deux congrégationalistes, ou encore l’American Bible Society et l’American Sunday School Union, presbytériennes. Voir Lauric Henneon, *Histoire religieuse...* op. cité, p.227.

¹⁴⁵¹ Pour une étude précise du rôle des associations volontaires, voir Sidney E. Ahlstrom, *A Religious History...* op. cité, pp.422 et s.

et promeut l'effort individuel¹⁴⁵². Le phénomène est d'autant plus naturel, que que la société civile américaine fut préexistante à la création de l'État américain et à la Nation qui le constitue¹⁴⁵³. Ainsi le civisme est d'abord affaire d'activisme, au sein de la plus petite communauté qu'il est possible de constituer¹⁴⁵⁴ : les actes de tous les jours participent à la vie de la Nation à l'échelle fédérale¹⁴⁵⁵.

Toutefois, sur le plan collectif, convertir les hommes à la citoyenneté ne va pas de soi, à commencer par le problème que pose la pluralité confessionnelle sur le territoire américain. Le terme d'« Eglise » ne peut bien entendu être lu comme monolithique ; et ce, d'autant plus que les différentes confessions se divisent alors sur le projet constitutionnel. Ainsi certains calvinistes voient dans l'acte fondateur du régime un péché originel, dû au fait que la Constitution demeure un texte sans Dieu. D'autres, comme les baptistes, se réjouissent de voir la séparation des sphères spirituelles et temporelles institutionnalisée. Mais – on l'a compris – la question doit se poser du point de vue de la moralisation de la communauté ; et dans ce contexte républicain, c'est bien le politique qui détermine les règles sociétales¹⁴⁵⁶. Sur le plan du droit, les Eglises ne peuvent tout au plus que consentir à la pratique de certains Etats consistant à exiger une profession de foi des élus. Pour autant, la conversion du politique n'est ici que résiduelle. En revanche, la moralisation des citoyens laisse entrevoir des prérogatives majeures transférées aux Eglises, quand bien même celles-ci demeureraient déterminées par le fait politique. Les Eglises doivent prendre le relais d'un processus de définition de la citoyenneté amorcé par l'élite fédéraliste. Ce n'est pas un hasard si cette période coïncide avec une tentative systématique d'évangélisation de la société américaine – période dite de *Second Réveil*¹⁴⁵⁷. Celle-ci tire toute sa force de son adaptation aux dogmes de la République.

¹⁴⁵² Voir Jean-Michel Lacroix, *Histoire des Etats-Unis*, collection 1^{er} cycle, PUF, 2001, p.197.

¹⁴⁵³ On voit là une rupture avec le modèle français, où le terme de « société civile » signifie alors une communauté politiquement organisée, autrement dit l'État. Il est à rappeler que les termes « société civile » et « Etat » se renvoyaient alors l'un à l'autre dans l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert. Pour aller plus loin, voir François Rangeon, *Société Civile, histoire d'un mot*, Centre universitaire de recherches sur l'action publique et le politique, PUF, 1986, pp.9-32.

¹⁴⁵⁴ Voir à ce sujet Max J. Skidmore, Marshall Carter Tripp, *La démocratie américaine*, Editions Odile Jacob, 1988, pp.1-3.

¹⁴⁵⁵ Voir Marienstras, *Nous...* op. cité, p. 9.

¹⁴⁵⁶ Henneon, op. cité, pp. 104 et s.

¹⁴⁵⁷ Voir Sébastien Fath, *Militants de la Bible aux Etats-Unis, Evangélistes et fondamentalistes du Sud*, Editions AutrementFrontières, 2004, pp.38 et s.

B. Les Eglises et l'évolution politique

Le *Second Réveil* évangélique consiste avant tout en une forme inédite de prosélytisme¹⁴⁵⁸. On voit la mise en place sur tout le territoire de *camp meetings*. Il s'agit alors de grandes réunions en pleine campagne autour d'un prédicateur, lequel exhorte ses semblables à se repentir autour de la vraie foi. Les sermons ponctuent ces grands rassemblements religieux qui peuvent durer plusieurs jours. Partout, la vieille théorie calviniste de la prédestination recule, là où l'accent est désormais mis sur le Salut accessible par l'usage de la seule croyance. Ainsi, les œuvres ne sont plus primordiales, elles laissent place au travail de la conscience : *sola fide*. Le *Second Réveil* touche autant les baptistes que les congrégationalistes, les presbytériens que les méthodistes¹⁴⁵⁹. Un autre point de convergence semble alors caractériser le mouvement. Les prédications entendent toutes hâter le règne de Dieu. La foi du plus grand nombre est empreinte de millénarisme¹⁴⁶⁰. Entre autres dénominations, les millérites naissent de cette volonté. William Miller prévoit la venue du Christ le 22 octobre 1843, date qui correspond à la mise en place de grands rassemblements qui entendent se rendre témoins de l'évènement¹⁴⁶¹, avant de constater l'erreur de prédiction. Il nous faut également ici citer l'avènement des Mormons. La théologie se nourrit des dires de Joseph Smith qui affirme alors avoir découvert des reliques, lesquelles révèlent l'arrivée en Amérique d'une des douze tribus d'Israël¹⁴⁶². Ainsi, les évangéliques post-millénaristes voient-ils un point de liaison inédit entre l'action politique et l'engagement philanthropique : l'établissement du Royaume de Dieu sur Terre. Partout, il s'agit de hâter l'apparition espérée du Christ, en cultivant chez les fidèles la perception d'appartenir au peuple élu. La notion de *Benevolent Empire* date de cette période bien précise, et tire sa force de son adaptabilité naturelle à la notion de Nation américaine¹⁴⁶³ telle que les fondateurs l'avaient imaginée. En ce sens, le *Second Réveil* procède donc à une association de l'allégeance divine à l'allégeance aux institutions étatiques¹⁴⁶⁴. De la sorte, le début du dix-neuvième siècle voit la volonté des Eglises de modeler la perception de l'abstraction idéologique nationale. Or, cette tentative ne peut à

¹⁴⁵⁸ Voir Gordon S. Wood, *The Purpose of the Past*, Penguin Books, 2008, p.254.

¹⁴⁵⁹ Voir Gaston Espinosa, *Religion, Race, and the American Presidency*, Rowman and Littlefield, 2008, p.2.

¹⁴⁶⁰ Voir Amandine Barb, *La Religion et Les Pères Fondateurs des États-Unis...*op. cité, p.116.

¹⁴⁶¹ Voir Winthrop S. Hudson, *Religion in America...*op. cité, p.195.

¹⁴⁶² Voir notamment André Kaspi, *Les Américains, Les États-Unis de 1607 à nos jours*, Seuil, 1986, p.151.

¹⁴⁶³ Voir Lauric Henneon, *Histoire religieuse...*op. cité, p.226.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*

terme qu'être couronnée de succès, puisque certains thèmes dominants reprennent en large part la rhétorique politique révolutionnaire. On y retrouve principalement la vision millénariste de l'Amérique¹⁴⁶⁵. Celle-ci permet, à l'instar des fondateurs, d'échapper aux mesures traditionnelles du temps et de replacer l'avènement républicain dans une mythologie chrétienne, des premiers pèlerins aux grands prédicateurs de l'époque. Surtout, elle permet de faire coexister la citoyenneté – c'est-à-dire l'attachement à la jeune Nation – et l'accomplissement de sa foi chrétienne. C'est aussi en cela que les intérêts de l'élite politique et la primauté de l'Eglise sur le plan local se superposent harmonieusement. Certains épisodes de la Grande Révolution sont ainsi remis au goût du jour, avec bien souvent comme finalité d'établir l'œuvre républicaine comme étant d'inspiration divine. En 1800, un pasteur, Parson Weems, publie une biographie de G. Washington (*The Life and Memorable Actions of George Washington*). Le père de la Nation est présenté agenouillé, en train de prier sur la neige. De la même manière, le discours de B. Franklin, du 28 juin 1787 est souvent rappelé, même si l'on sait que celui-ci appartient au procédé légendaire¹⁴⁶⁶.

La purification de l'individu engendre une obligation de façonner la société, ce qui présuppose un associativisme et un activisme. Or, cette transformation se fera également avec les outils du politique. L'exceptionnalisme religieux entend préparer l'avènement du Christ au sein de la Terre promise¹⁴⁶⁷, les citoyens se doivent donc de développer une vertu qui ne serait propre qu'aux seuls élus. La Nation n'est plus ici que l'entité communautaire qui doit accueillir l'intervention divine, et l'Histoire sera témoin de cet accomplissement. L'élite américaine découvre à cette époque les thèses dispensationalistes de John Nelson Darby¹⁴⁶⁸. Celles-ci veulent réécrire l'Histoire de la Révélation autour de sept étapes majeures¹⁴⁶⁹. Ce processus de périodisation entend ainsi placer l'Amérique comme terre d'un millenium proche. Selon Darby, l'Homme est éprouvé par ses échecs successifs devant la réalisation du

¹⁴⁶⁵ Celle-ci est alors diffusée au plus grand nombre à travers l'ouvrage majeur de George Bancroft – son Histoire de l'Amérique en douze volumes. Le premier, paru en 1834, amorce déjà la vision d'un américanisme, né de l'héritage puritain et des visions millénaristes de la période révolutionnaire. Voir Jacques Portes, *Histoire des Etats-Unis...* op.cité, p43.

¹⁴⁶⁶ Voir Froidevaux-Metterie, *Politique et religion*, op. cité, p.51.

¹⁴⁶⁷ Voir Randall Balmer, *Apocalypticism in American Culture*, In *Divining America, Religion in American History*, TeacherServe©. National Humanities Center.

¹⁴⁶⁸ Voir Pascal Bouvier, *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme : permanence d'un imaginaire politique*, L'Harmattan, 2008.

¹⁴⁶⁹ « L'innocence du jardin d'Eden ; la conscience jusqu'au Déluge ; le gouvernement de l'homme par l'homme jusqu'à Babel ; la promesse à partir d'Abraham ; la loi et l'exil ; la grâce ou l'Eglise ; le Royaume ou le millénium » Ibid. p.63.

divin¹⁴⁷⁰. La Nation américaine doit s'ériger en nouvelle Israël et provoquer les conditions d'une nouvelle dispensation. Cette approche permet aux évangélistes de surpasser la pluralité confessionnelle, que la vision post-millénariste entend dépasser¹⁴⁷¹. Les sermons sont prêchés en grand nombre, sur toute l'étendue du territoire. Les livres d'Histoire, écrits par des pasteurs, cultivent également la grande destinée de l'Amérique¹⁴⁷², et en font un outil de prosélytisme. Ainsi écrit Lyman Beecher dans son ouvrage *A plea for the West* :

*"It was the opinion of Edwards, that the millenium would commence in America. When I first encountered this opinion, I thought it chimerical; but all providential developments since, and all the existing signs of the times, lend corroboration to it. But if it is by the march of revolution and civil liberty, that the way of the Lord is to be prepared, where shall the central energy be found, and from what nation shall the renovating power go forth ? What nation is blessed with such experimental knowledge of free institutions, with such facilities and resources of communication, obstructed by so few obstacles, as our own ? There is not a nation upon earth which, in fifty years, can by all possible reformation place itself in circumstances so favorable as our own for the free, unembarrassed applications of physical effort and pecuniary and moral power to evangelize the world. But if this nation is, in the providence of God, destined to lead the way in the moral and political emancipation of the world, it is time she understood her high calling, and were harnessed for the work. For mighty causes, like floods from distant mountains, are rushing with accumulating power, to their consummation of good or evil, and soon our character and destiny will be stereotyped forever."*¹⁴⁷³ »

La théorie de « destinée manifeste de l'Amérique¹⁴⁷⁴ » est également un outil de propagande précieux¹⁴⁷⁵ pour vanter les bienfaits apportés par la Providence dans la conquête progressive

¹⁴⁷⁰ Théologie exprimée par Darby à travers son œuvre publiée en 1840, *The Hopes of the Church of God*.

¹⁴⁷¹ Voir par exemple Lyman Beecher, In *The spirit of the pilgrims* (journal religieux), I, 5, Mai 1828 : *"The division of labor is the life of secular prosperity; and God, in his providence, avails himself of the same principle in permitting the existence of different denominations [...] the entire zeal of Christian denominations will be turned away from the pitiful, selfish, irritating efforts to proselyte from each other; and will flow forth...to proselyte the world..."*

¹⁴⁷² Voir l'exemple de William Bradford et de son manuel, *History of Plymouth Plantation*, cité par Philippe Jacquin et Daniel Royot, *La Destinée manifeste des Etats-Unis au XIXe siècle, Analyses, chronologie, commentaires et documents*, Ophrys-Ploton, 1999, p.19.

¹⁴⁷³ Lyman Beecher, *A plea for the West*, Cincinnati, Truman & Smith, 1835.

¹⁴⁷⁴ C'est à cette période précise que les termes de « destinée manifeste » sont verbalisés, à travers deux articles célèbres de John O'Sullivan, datant tous deux de 1845 : *A Divine Destiny for America*, puis *Annexation*, publiés à l'United States Magazine and Democratic Review.

de l'ouest¹⁴⁷⁶. L'expansion territoriale, là aussi, répond aux desseins divins et donc à l'essor naturel de la Nation élue¹⁴⁷⁷. Ce faisant, l'action des Eglises contribue à préserver les origines protestantes de la Nation, tout en suscitant une vertu républicaine¹⁴⁷⁸. Elle associe harmonieusement esprit de religion, dans une lecture postmillénariste, et esprit de liberté, en reconnaissant l'institutionnalisation d'une séparation marquée entre le spirituel et le temporel. En effet, celle-ci est vue comme une condition sine qua non de la christianisation de la société. Dieu est vu comme œuvrant à la « régénération de l'ordre terrestre¹⁴⁷⁹ » au sein de ses fidèles, via les institutions civiles. Ces dernières doivent dès lors être délestées de toute influence politique ou étatique. L'esprit de liberté se fait consubstantiel à l'esprit de religion, et vice versa. En promouvant l'Amérique comme Terre des réalisations divines, les Eglises reprennent une rhétorique politique qui voulait, en son temps, inventer une nouvelle géographie et engendrer une autre temporalité. L'évangélisme lie volontiers la contractualisation de la communauté puritaine au constitutionnalisme, le peuple élu à la Nation, la Terre promise à l'expansion territoriale.

Cette historicisation et cette nationalisation des thèmes religieux – au sein des écoles comme des Eglises – contribuent ainsi à l'émergence progressive d'un réel théisme politique. Néanmoins, la référence rousseauiste nous ramène à la contradiction interne propre au concept de religion civile. On sait que cette dernière peut, de manière incidente, cultiver les particularismes de la cité ou, parfois, tendre vers un universalisme exacerbé. Il n'est dès lors pas étonnant de voir le contexte de la première moitié du dix-neuvième siècle remettre au goût du jour les thèmes millénaristes de la Nation américaine. Du point de vue rousseauiste, le balancier tend alors vers un mouvement de fermeture accru. Aussi, cette mouvance religieuse est également une réaction à une crainte de déformation du credo américain. C'est que la période coïncide avec un cycle de forte immigration. Ce pressentiment entraîne naturellement un phénomène de barrage : le millénarisme engendre l'exclusivisme. Cela se traduira par un fort rejet d'une immigration catholique de plus en plus importante. De la même manière, on ravivera une conception divine de la création nationale, laquelle promeut le seul

¹⁴⁷⁵ Ainsi entre 1776 et 1850 le nombre de pasteurs passe de 800 à 40000, tandis qu'entre 1829 et 1831, plus d'un million de Bibles sont imprimées et diffusées. Voir Froidevaux-Metterie, *Politique et religion*, op. cité, pp. 48 et 50.

¹⁴⁷⁶ Voir Bernard Vincent, *La destinée manifeste, Aspects idéologiques et politiques de l'expansionnisme américain au dix-neuvième siècle*, éditions messene, 1999, p.48 et s.

¹⁴⁷⁷ Voir Conrad Cherry, *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, North Carolina Press, 1998, part III.

¹⁴⁷⁸ Voir J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*...op. cité, pp. 557-558.

¹⁴⁷⁹ Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et religion*...op. cité, p.49.

protestantisme comme système de valeurs. Néanmoins, ces tentatives de théocratisation de la Nation ne trouveront pas forme d'aboutissement dans le droit. En effet, la religion civile va définitivement s'assujétir au politique, préserver son esprit de liberté et s'imposer comme un garde-fou à la dérive théocratique.

Section 2. L'intégration d'une religion politique

On se souvient que le contractualisme puritain engendrait une forme d'exclusivisme sur le plan politique. Le Contrat entre les membres n'engageait que les signataires. On sait également que les thèmes exceptionnalistes – et notamment la notion d'une Amérique comme terre de réalisation du divin – doivent beaucoup au référent puritain et à l'entreprise des premiers pères pelerins. On comprend ainsi aisément que la diffusion des thèses millénaristes lors du *Second Réveil* évangélique s'accompagne d'une forme de retour aux valeurs réelles de la Nation. Le millénarisme ne peut s'accommoder du catholicisme, ni du protestantisme luthérien. Le premier, surtout, est accusé de promouvoir une intolérance incompatible avec les libertés proclamées par la jeune République. Le phénomène entraîne dès lors un retour au providentialisme des origines, en en faisant l'unique source de la Nation engendrée (Paragraphe 1). Toutefois, l'alliance entre religion et politique provoquée par l'action des fondateurs va conduire à un mélange permanent entre les thématiques bibliques et les grandes figures de la Nation. A terme, les secondes vont s'imposer dans les cœurs et les esprits, laissant le fait religieux à l'accessoire. La survivance du credo américain préserve néanmoins une certaine religiosité, et la fait coexister harmonieusement avec l'ère du modernisme. Face à la dérive théocratique, la religion civile s'impose comme un garde-fou historique. Elle garantit et impose son esprit de liberté, tout en annihilant l'aspiration à la théocratie qu'elle fonde dans un esprit de religion altérée (Paragraphe 2). Plus que jamais, la dynamique synthétisante de la religion civile fait son œuvre.

Paragraphe 1. La prise en compte nécessaire du religieux, le refus des religions

Le contexte du début du dix-neuvième siècle voit l'arrivée massive d'Irlandais catholiques, mais également d'Allemands ou Scandinaves luthériens. Ceux-ci vont rapidement s'imposer comme une menace pour les valeurs américaines¹⁴⁸⁰. On a vu que la liberté de culte proclamée

¹⁴⁸⁰ Voir la présentation du Département d'état des États-Unis, février 2008, volume 13, numéro 2, pp.5 et s. à l'adresse <http://ars-paris.state.gov/> On observe ainsi que le nombre de Catholiques aux États-Unis a

ne s'érigeait en aucune façon comme antagoniste à un héritage religieux commun. C'est pourquoi, parallèlement au vaste mouvement d'évangélisation de la société américaine, on observe une réapparition des thèses théocratiques.

A. Le catholicisme ou la menace des libertés civiles

La référence au contractualisme originel, inscrit dans les germes de la Nation, ne pouvait qu'être le masque d'un rejet notable de la religion de Rome. C'est bien la crainte de voir le catholicisme comme incompatible avec la séparation du temporel et du spirituel qui motive alors un discours d'intolérance. Celui-ci va être cristallisé dans la sphère de l'école.

1. Le papisme incompatible

La révélation progressive de l'identité nationale enfante un retour du sentiment antipapiste. Le phénomène est d'autant plus palpable que les Américains, observateurs de la vie politique anglaise, constatent avec circonspection l'« Emancipation » des catholiques¹⁴⁸¹ par Westminster en 1829. Surtout, la prolifération de catholiques sur le territoire américain est aisément perçue comme pouvant retarder la parousie promise par les Evangéliques. La principale crainte est que les catholiques ne puissent pas s'intégrer au grand projet de la Nation : c'est bien en cela que l'antipapisme traduit une forme de repli identitaire. De la même manière, on a vu que la clause de non-établissement et la liberté religieuse sont volontiers défendues par les Evangéliques, qui y voient un moyen de christianiser la société civile. Ceci offre un outil de propagande précieux pour les pourfendeurs de la religion de Rome. Aussi, on dénonce l'instrumentalisation de la religion par le politique dans les sphères catholiques. Le *New York Protestant Association* organise en 1834 une conférence publique sur le thème « Le papisme est-il compatible avec les libertés civiles ? »¹⁴⁸². La thèse est somme toute classique, et demeure un lieu commun de l'antipapisme : les catholiques, assujettis à l'autorité du Vatican, ne peuvent se fondre sans incident dans un autre système de normes politiques et sociales¹⁴⁸³. Ce n'est donc pas le fait migratoire en tant que tel qui soulève la

septuplé entre 1800 et 1850. Aux Irlandais, Allemands et Scandinaves, il nous faut ajouter une importante présence de Français et Suisses notamment.

¹⁴⁸¹ *Catholic Relief Act*, le 24 mars 1829.

¹⁴⁸² Voir Lauric Hennenon, *Histoire religieuse...* op. cité, p.239.

¹⁴⁸³ Le contexte voit également la diffusion d'une forte propagande antipapiste qui, au-delà de la sphère strictement politique, est également perceptible sur le plan culturel. Dans une forme particulièrement exacerbée de sensationnalisme, Rosamund Culberston publie, en 1836, *Rosamond: Or, A Narrative of the Captivity and Sufferings of an American Female Under the Popish Priests in the Island of Cuba*. Le récit,

foudre nativiste ; mais plutôt, le refus d'une morale américaine établie¹⁴⁸⁴. Or, cette morale se nourrit de la séparation des Eglises et de l'Etat, ce que les catholiques sont accusés de ne pouvoir, par essence, accepter. Le constat est d'autant plus effectif que les Etats américains avaient tous supprimé de leurs Constitutions l'« établissement » d'un culte officiel¹⁴⁸⁵ et que la liberté religieuse avait désormais triomphé à l'échelon fédéré comme fédéral. Le républicanisme, dans cette acception, est protestant, car seule cette confession prône le refus d'un coupable autoritarisme. La conséquence de ce schéma en est dès lors vite tirée : les héritiers des pères fondateurs ne peuvent être catholiques. Samuel Morse décrit dans un pamphlet de 1835 l'intolérance propre au catholicisme, qu'il dépeint dans le contexte européen, et dont il dénonce l'invasion sur le Nouveau-Monde :

*“No maxim or usage of Popish intolerance, that for a long time clung or still clings to any of the Protestant systems of Europe, can be quoted against American Protestantism; consequently I am under no necessity of defending any despotic or intolerant practice, which may be charged or proved upon foreign, or ancient Protestantism, while every act or practice, past or present of Popish enactment is, (Papists themselves being judges,) available to demonstrate the immutable character of Popery.”*¹⁴⁸⁶

Morse vante les bienfaits d'un régime qui institutionnalise la séparation du temporel et du spirituel, qui prône l'usage de sa propre conscience, face à une secte qui « construit et soutient son système autour de la destruction de toute tolérance¹⁴⁸⁷ » :

*“It is a beautiful feature in our constitution, that every man is left to worship God according to the dictates of his own conscience, that the church is separated from the state, and that equal protection is granted to all creeds. In thus tolerating all sects, we have admitted to equal protection not only those sects whose religious faith and practice support the principle on which the free toleration of all is founded, but also that unique, that solidarity sect, the Catholics, which builds and supports its system on the destruction of all toleration”*¹⁴⁸⁸.

quelque peu exagéré, narre l'histoire d'une conspiration qui organise la capture de Noirs pour en faire des saucisses. Voir Ibid. p.241.

¹⁴⁸⁴ Voir Daniel F. Piar, *Majority Rights, Minority Freedoms: Protestant Culture, Personal Autonomy, and Civil Liberties in Nineteenth Century America*, William & Mary Bill of Rights Journal, Volume 14, Issue 3, Article 10, 2006, pp.992 et s.

¹⁴⁸⁵ Le dernier Etat à rompre avec la pratique des « établissements » est le Massachusetts, en 1833. Voir Carl H. Esbeck, *Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic*, Brigham Young University Law Review, 2004, pp.1386-1592.

¹⁴⁸⁶ Samuel Morse, *Foreign Conspiracy Against The Liberties Of The United States: The Numbers Of Brutus*, publié d'abord au New York Observer, puis à Leavitt, Lord and Co, New-York, 1835.

¹⁴⁸⁷ Ibid.

¹⁴⁸⁸ Ibid.

Morse cultive ici un isolationnisme politique fortement prononcé¹⁴⁸⁹. En arguant que la vieille Europe amènerait sa propension naturelle à la persécution, il entérine l'exclusivisme du projet américain en l'inscrivant dans un héritage commun construit autour du protestantisme. C'est que celui-ci demeure intrinsèquement libéral, en ôtant au religieux le joug du politique.

Le domaine de l'éducation va cristalliser ce discours établi d'un catholicisme autoritaire sur le plan hiérarchique.

2. L'exemple du domaine de l'éducation

On connaît les dissensions entre catholiques et protestants autour de la fameuse « guerre des Bibles ». Nous avons vu le sort réservé au jeune Thomas Whall après son refus d'apprendre les Dix Commandements tirés de la version biblique protestante *King James*. De même, on sait que l'étude des textes saints dans les écoles publiques n'est alors pas perçue comme une tentative d'endoctrinement autour du protestantisme, mais plutôt un apprentissage de la vertu et un révélateur de la Raison. A travers une réelle forme d'instrumentalisation politique, les catholiques, refusant la version *King James*, sont accusés de refuser de tels bienfaits, et de s'en tenir à leur dogmatisme théologique. Ainsi la Cour Suprême du Maine déclare-t-elle que la Bible est une œuvre qui se lit comme du Locke, Bacon, Milton et Swift. Toute « secte » qui entendrait se substituer aux choix des enseignants quant aux ouvrages étudiés par les élèves se rendrait coupable de « contrevenir au pouvoir de l'Etat¹⁴⁹⁰ » :

*“The right as claimed, undermines the power of the State. It is, that the will of the majority shall bow to the conscience of the minority, or of one. If the several consciences of the scholars are permitted to contravene, obstruct or annul the action of the State, then power ceases to reside in majorities, and is transferred to minorities.”*¹⁴⁹¹

Ce refus du catholique va susciter, en outre, un retour au providentialisme des origines. Celui-ci s'impose alors comme un moyen de rappeler la base conceptuelle du credo américain.

¹⁴⁸⁹ “If we mean to keep our country, this life-boat of the world, from foundering with all the crew, we must take on board no more from the European wreck until we have safely landed and sheltered its present freight. But would you have us forfeit the character of the country as the asylum of the world? No: but it is a mistaken philanthropy indeed that would attempt to save one at the expense of the lives of thousands; that would receive into our families those dying of the plague.” *Ibid.*

¹⁴⁹⁰ *Donahoe v. Richards*, 38 Maine, 1854. Cité par Lacorne, in *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997, p.121. Voir aussi *The Bible in the Public Schools: Arguments in the Case of John D. Minor Et al versus The board of Education of the city of Cincinnati et al*, the Lawbook exchange, Clark, New-Jersey, 2005, p.369.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*

B. Revenir à la sacralisation des institutions politiques

La recherche du credo américain ne pouvait qu'aller de pair avec une référence exacerbée à la période des fondations dans les discours. Ceux-ci renvoient à la grande révolution, mais également aux premiers pères pèlerins. Cette même référence va mener à plusieurs tentatives d'inscription dans le droit de la conception théocratique du régime. Ces dernières vont néanmoins échouer.

1. Le providentialisme au service des particularismes

Le réflexe théocratique se fonde de ce fait sur la crainte de voir le catholicisme incompatible avec le régime politique américain. Ceci entraîne naturellement le désir d'uniformiser une certaine idée de la culture américaine. Le mouvement nativiste procède de cette logique. Ce dernier prend une tournure réellement institutionnalisée avec l'apparition du parti politique *American Party*, dont les membres furent surnommés les *Know-Nothings*. L'origine de ce nom n'est pas connue, mais correspondrait au caractère groupusculaire du parti, dont le système de hiérarchie pyramidale répondrait au plus grand secret, et ce, pour les membres mêmes. Le parti envoya ainsi 75 élus au Congrès en 1854, avant de voir son influence décroître, autour notamment d'un désaccord historique sur la question de l'abolitionnisme¹⁴⁹². Au-delà de ce groupement politique, on observe une propagande qui partout, se consacre à cette cause d'uniformisation de la culture. Il en est ainsi pour le journal *American Republican*, qui expose dans un éditorial du 7 novembre 1844 les bienfaits d'un tel repli. Il s'agit de « *nationaliser les Institutions de notre pays et de s'identifier [complètement] à lui, afin de constituer un grand peuple unique, dont le caractère national, les intérêts politiques et les affinités sociales et civiques seraient distincts de ceux des autres nation, tribus ou peuples du monde. [Notre vœu le plus cher] est d'affirmer notre dévotion complète et éternelle au pays de notre naissance, aux autels de nos pères, au foyer de nos enfants, et de déclarer une guerre ouverte et décisive à toutes les violations de nos droits en tant que peuple, ou à toute agression contre nos institutions politiques*¹⁴⁹³ ». Ici, « l'autel de nos pères » demeure bien entendu l'identité protestante de la Nation, qui devient l'objet de fréquents rappels¹⁴⁹⁴. Celle-

¹⁴⁹² Voir Stephen E Maizlish, *The Meaning of Nativism and the Crisis of the Union : The Know-Nothing Movement in the Antebellum North*, in Gienapp, William, *Essays on American Antebellum politics, 1840–1860*, Texas A&M University Press, 1982, pp. 166-198.

¹⁴⁹³ *American Republican*, le 7 novembre 1844, cité par Lacorne, in *Ibid.* p.114.

¹⁴⁹⁴ Voir Michael F. Holt, *Political Parties and American Political Development: From the Age of Jackson to the Age of Lincoln*, Louisiana State University Press, 1992, pp.113 et s.

ci doit s'imposer comme l'unique modèle d'une intégration réussie aux dogmes de la jeune République. Samuel Morse ou Robert Weir ravivent le récit fondateur du Mayflower et des premiers pèlerins à travers leurs tableaux. Le plus célèbre d'entre eux demeure certainement le dénommé *Embarkation of the Pilgrims*. Celui-ci, peint par Weir, magnifie en 1843 la rotonde du Capitole à Washington¹⁴⁹⁵. Sur la voile du célèbre navire, les mots *God with us* rappellent que l'entreprise demeure indissociable de l'œuvre du divin. Aussi, la Nation vue comme le fruit d'un providentialisme est une constante de ce mouvement. On insiste à l'envi sur l'existence d'un Pacte originel qui ne pourrait s'accommoder du catholicisme. Cet identitarisme veut revenir au protestantisme en arguant d'une conception sacralisée de la création nationale. C'est dans cette optique que l'on redécouvre alors le discours de Benjamin Franklin du 28 juin 1787 à la Grande Convention. On a vu la portée éminemment symbolique de celui-ci. Face à l'impasse ayant trait à la représentativité des Etats en chambres législatives, le Bostonien proposait alors de s'en remettre à la prière pour qu'une sage décision en éclore¹⁴⁹⁶. En faisant revivre une vieille croyance légendaire¹⁴⁹⁷, on en revient à la prise en considération d'un providentialisme normatif. Les modalités constitutionnelles seraient inspirées par la Transcendance qui préside aux destinées de l'Amérique.

On a vu le caractère paradoxal du providentialisme normatif. Celui-ci, loin de théocratiser le régime par le droit, entraînait une vision naturaliste des libertés autour, notamment, d'une séparation du temporel et du spirituel. C'est à rebours de ce mécanisme que l'idée même de providentialisme va faire l'objet de tentatives d'inscription dans le droit, sans aucune forme de succès.

2. Garantir l'universalisme par le droit

Ces temps de défense des particularismes vont - on l'imagine aisément - difficilement résister à la guerre de Sécession. Evidemment, le constat de la Nation déchirée en est la principale raison. C'est que la référence systématique à une restructuration de la société autour des valeurs originelles se révèle être un échec de taille, dans une période où le Nord et le Sud s'entretuent. L'instauration d'une Morale protestante n'est qu'un dogme qui ne peut, à terme, que péricliter. On l'a dit, la religion civile entraîne un mouvement de balancier, exacerbe les particularismes mais porte en elle les germes de l'universalisme. Le temps de la fermeture est

¹⁴⁹⁵ Voir à l'adresse <http://www.aoc.gov/>

¹⁴⁹⁶ Voir Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et religion...* op. cité, p.51.

¹⁴⁹⁷ On sait que l'épisode en question doit beaucoup à une rhétorique de persuasion, et ne peut en aucun cas être vérifiable factuellement. Voir *Ibid.*

appelé à disparaître. En outre, le repli identitaire a suscité la volonté de traduire dans le droit l'œuvre du providentialisme : on veut faire de la Constitution le fruit de l'action de Dieu. Or, ces tentatives vont rester lettre morte¹⁴⁹⁸. En 1863, onze dénominations protestantes organisent une pétition, afin de rappeler dans la lettre de la Constitution l'origine divine de la République et de la Nation. L'entreprise engage alors les signataires de sept Etats du Nord. Ceux-ci entendent, officiellement, affirmer que la guerre civile ne serait que la punition infligée par Dieu pour avoir été omis de tout ordre civil. John Alexander se charge de la rédaction d'un projet de préambule reconsidéré en ce sens :

“We, the People of the United States [recognizing the being and attributes of Almighty God, the Divine Authority of the Holy Scriptures, the law of God as the paramount rule, and Jesus, the Messiah, the Savior and Lord of all], in order to form a more perfect union, establish justice, insure domestic tranquillity, provide for the general welfare, and secure the blessings of liberty to ourselves and to our posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America”¹⁴⁹⁹.

Le mouvement est par la suite soutenu par une organisation nouvellement formée, la *National Reform Association*¹⁵⁰⁰. Celle-ci organise alors l'envoi d'une délégation pour rencontrer le Président Lincoln, le 11 février 1864, et ce, afin de le convaincre de la justesse d'un tel projet. La réponse écrite du Président – bien que teintée d'un réel sens du compromis – semble traduire un intérêt non négligeable :

¹⁴⁹⁸ Voir l'excellente synthèse de ces échecs successifs, présentée via un article du New York Times, du 7 octobre 2007 : *A Nation of Christians Is Not a Christian Nation*. Disponible à l'adresse : <http://www.nytimes.com/>

¹⁴⁹⁹ Michael J. Perry *The Political Morality of Liberal Democracy*, Cambridge University Press, 2010, p.109.

¹⁵⁰⁰ T. Jeremy Gunn et John Witte, *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty*, Oxford University Press, 2012, p.371. Il n'est pas inutile de se référer au statut de ladite organisation, qui résume à lui seul l'orientation de son action : *“Believing that Almighty God is the source of all power and authority in civil government, that the Lord Jesus Christ is the Ruler of Nations, and that the revealed Will of God is of Supreme authority in civil affairs; Remembering that this country was settled by Christian men, with Christian ends in view, and that they gave a distinctly Christian character to the institutions which they established; Perceiving the subtle and persevering attempts which are made to prohibit the reading of the Bible in our Public Schools, to overthrow our Sabbath laws, to corrupt the Family, to abolish the Oath, Prayer in our National and State Legislatures, Days of Fasting and Thanksgiving and other Christian features of our institutions, and so to divorce the American Government from all connection with the Christian religion; Viewing with grave apprehension the corruption of our politics, the legal sanction of the Liquor Traffic, and the disregard of moral and religious character in those who are exalted to high places in the nation; Believing that a written Constitution ought to contain explicit evidence of the Christian character and purpose of the nation which frames it, and perceiving that the silence of the Constitution of the United States in this respect is used as an argument against all that is Christian in the usage and administration of our Government [...]”*. In *American State Papers Bearing on Sunday Legislation*, Willard Colcord, The Religious Liberty Association, Washington, D.C., 1911, pp 342-343.

*“The general aspect of your movement I cordially approve. In regard to particulars I must ask time to deliberate, as the work of amending the Constitution should not be done hastily. I will carefully examine your paper in order more fully to comprehend its contents than is possible from merely hearing it read, and will take such action upon it as my responsibility to our Maker and our country demands.”*¹⁵⁰¹

La *National Reform Association* envoie la même année au Congrès une version modifiée du texte d’Alexander :

*“We, the people fo the United States, humbly acknowledging Almighty God as the source of all authority and power in civil government, the Lord Jesus Christ as the Ruler among the nations, His revealed will as the supreme law of the land, in order to constitute a Christian government, and in order to form a more perfect union, establish justice, insure domestic tranquility, provide for the common defense, promote the general welfare, and secure the blessings of life, liberty, and the pursuit of happiness to ourselves, our posterity, and all the people, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.”*¹⁵⁰²

Cette proposition est déposée au Sénat par le biais de Charles Sumner, Gratz Brown et John Sherman. Toutefois, celle-ci est rejetée par la Chambre. L’instauration d’une Morale protestante réclamée par une branche de la société civile ne doit pas annihiler l’esprit de liberté inhérent aux institutions. Tout au contraire, l’indépendance de l’ordre civil sur la religion s’impose comme corollaire à ce credo marqué de protestantisme. La Chambre rappelle cet attachement au Premier amendement de la Constitution, en en appelant à l’exception américaine face aux dérives théocratiques du « Vieux Monde » :

*“In full realization of the dangers which the union between church and state had imposed upon so many of the Old World, with great unanimity that it was inexpedient to put any into the Constitution or frame of government which might be construed to be a reference to any religious creed or doctrine.”*¹⁵⁰³

Une proposition d’amendement similaire allait être faite en 1896 par *National Reform Association*, sans rencontrer plus de succès¹⁵⁰⁴. On l’a vu, la survivance du contractualisme

¹⁵⁰¹ Cité in William R. Hutchison , *Religious Pluralism in America: The Contentious History of a Founding Ideal*, Olaus Petri Foundation, Uppsala University, 2003, p.79.

¹⁵⁰² *Ibid.*

¹⁵⁰³ Voir Stephen F. Rohde, *The Foundation and Importance of the Separation of Church and State*, Interfaith Communities United for Justice and Peace (version numérique à l’adresse : <http://icujp.org/>), p.7.

¹⁵⁰⁴ Voir Gaines M. Foster, *Moral Reconstruction: Christian Lobbyists and the Federal Legislation of morality, 1805-1920*, The University of North Carolina Press, 2002, pp.107 et s. Ou bien Steven Green, *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, 2010, pp.382 et s.

puritain originel a fait l'objet d'une mutation. Il a introduit la tolérance religieuse, avant d'en faire un dogme infranchissable¹⁵⁰⁵. Le référent millénariste du dix-neuvième siècle pouvait induire un retour à un protestantisme intolérant. Pour autant, nous savons que la transformation des thèses exceptionnalistes en religion civile entraînait la nécessité de dissocier une approche religieuse d'Etat du culte de l'individu. C'est toujours à travers ce prisme de la mutation que la religion civile s'émancipe progressivement du fait théologique. Elle devient totalement, à terme, un instrument du politique.

Paragraphe 2. Les conditions de l'intégration

On sait que la religion civile se démarque d'emblée par son caractère activiste et que ses thèmes ont joué un rôle majeur dans le développement d'une conception nationale inédite. Nous cherchons à démontrer que cette conception naît également d'une déthéologisation progressive des mythes fondateurs.

A. Une théologie nationale

Ainsi, la religion civile américaine - entendue comme une pratique sociétale - voit ses dogmes prendre corps dans les années postrévolutionnaires. Dans cette perspective, deux constats s'imposent d'emblée. Tout d'abord, la simplicité apparente et le petit nombre de ces dogmes. En se référant au providentialisme de la république, la religion civile sort des théologies positives et de la singularité de leurs préceptes respectifs. Ce premier constat rappelle la proposition de Rousseau. Celui-ci prescrivait, on s'en souvient, l'existence de dogmes « simples, en petit nombre, énoncés sans explications ni commentaires¹⁵⁰⁶ ». Puis, la religion civile commande un attachement plein et entier à ces dogmes, afin que tout homme puisse se

¹⁵⁰⁵ Les exemples de tentatives d'inscription « d'un Dieu » dans le droit sont dès lors une constante de la vie politique et juridique américaine. Ainsi, en pleine guerre contre le communisme, le Sénateur du Vermont Ralph Flanders propose un amendement constitutionnel dans la même verve que son lointain prédécesseur John Alexander :

Section 1: This nation devoutly recognizes the authority and law of Jesus Christ, Savior and Ruler of nations, through whom are bestowed the blessings of Almighty God.

Section 2: This amendment shall not be interpreted so as to result in the establishment of any particular ecclesiastical organization, or in the abridgment of the rights of religious freedom, or freedom of speech and press, or of peaceful assemblage.

Section 3: Congress shall have power, in such cases as it may deem proper, to provide a suitable oath or affirmation for citizens whose religious scruples prevent them from giving unqualified allegiance to the Constitution as herein amended." In Julia L. Ernst, *Rethinking the Validity of State Religions: Is Antiestablishmentarianism a Fundamental Prerequisite for the Protection of Religious Rights Under International Human Rights Law?*, Northern Illinois University Law Review, Vol. 34, 2014, p.350.

¹⁵⁰⁶ Voir Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*...op. cité.

définir comme citoyen américain. En effet, il s'agit bien là du rôle premier de cette profession de foi : exhorter le sentiment nationaliste. Les articles de foi se rattachent aux mythes fondateurs de la Nation, et le providentialisme n'est vu qu'à travers l'œuvre que Dieu accomplit quotidiennement pour l'Amérique. C'est bien pour cette raison que la religion civile n'exclut pas les autres cultes. Tout au contraire, elle se superpose à ces derniers en les renvoyant à la sphère individuelle et à la liberté de conscience. La période des fondations en est un témoignage. On a vu que les thèses exceptionnalistes de la Nation faisaient l'objet d'une remise au goût du jour, à l'instant même où la rhétorique révolutionnaire aboutissait à la séparation des sphères spirituelles et temporelles. Parallèlement à ce phénomène, la religion civile n'en demeure pas moins exclusive : elle n'engage que les citoyens, mais sans aucune forme de concessions. Ces derniers doivent en adopter les dogmes pour être intégrés à la communauté. On sait que l'allégeance au Pacte fondateur entraîne « la sainteté du contrat social et des lois ». Celle-ci peut être symbolisée par cette assertion de John Quincy Adams, qui sera reprise bien après par le *Chief Justice* Warren Burger lors du bicentenaire de 1987. Les deux hommes comparent la Loi Suprême à une œuvre liturgique qui doit imprégner l'âme humaine :

“Teach the [Constitution’s] principles, teach them to your children, speak of them when sitting in your home, speak of them when walking by the way, when lying down and when rising up, write them upon the doorplate of your home and upon your gates”¹⁵⁰⁷

Ce constat génère une nouvelle approche du concept national. Les Nations se caractérisaient jusqu'alors par leur souverain, sur le plan à la fois politique, idéologique, religieux et même éthique. La religion civile suscite une nouvelle forme d'allégeance, une citoyenneté reconceptualisée. En colportant le credo américain autour de ses mythes fondateurs, elle entraîne une cohésion nationale inédite, ainsi qu'un exclusivisme sur le plan de la doctrine politique. Celle-ci sera d'autant plus affirmée que les thèmes religieux vont quelque peu s'effacer car se fondre dans le récit historique. Peu à peu, le mythos américain prend le pas sur les considérations exclusivement théologiques.

¹⁵⁰⁷ Cité par Ben A. Franklin, *Burger Made Chancellor at William and Mary*, The New York Times, 8 février, 1987.

B. La transformation politique de la religion civile

La prédominance, à terme, du récit historique a donc pour première conséquence de modifier la substance du providentialisme des origines. Celui-ci s'en voit dès lors définitivement altéré par le discours exclusivement politique. Les deux dynamiques dont il tirait ses origines nous fournissent deux angles d'étude pour comprendre cette intégration politique de la religion civile. Nous y verrons la traduction d'un isolationnisme et d'un interventionnisme qui vont dès lors caractériser le contexte américain de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle.

1. Une vision providentielle sans religion

Il paraît significatif de voir que les articles de la religion civile s'émancipent progressivement de la sémantique purement religieuse. Le phénomène est pour le moins logique, puisque la profession de foi voulue par les fondateurs entend, in fine, sanctifier, consolider puis pérenniser les institutions étatiques. Celles-ci vont alors accompagner les mythes providentiels de manière de plus en plus notable. Le millénarisme voit la Nation comme un instrument de l'intervention divine : elle devient objet de culte.

a) La Bible n'est bien souvent évoquée que pour mettre en avant les grands Héros de la Révolution, à commencer par le père de la Nation, George Washington¹⁵⁰⁸. Celui-ci est volontiers comparé - dans une lecture très iconographique - à Moïse ou Josué, lesquels précipitèrent l'exode et créèrent un Etat selon les volontés du Tout-Puissant. L'homme d'Etat est perçu comme étant choisi par la Providence pour accomplir le destin de la Nation : il devient son Géniteur. Une fresque de 400 mètres carrés surplombant la rotonde du Capitole évoque d'ailleurs la figure du premier Président, mais va jusqu'à altérer sa nature de mortel. L'œuvre en question, intitulée « L'apothéose de Washington », représente la transformation - pour ne pas dire la transfiguration - du visage humain élevé au rang de Dieu¹⁵⁰⁹. La fresque est achevée en 1865 par le peintre italo-grec Constantino Brumidi, lequel avait par ailleurs travaillé sur les plafonds du Vatican. L'œuvre représente le premier Président des Etats-Unis en position assise sur un nuage, entouré de treize vierges, élevé au dessus des hommes. Cette

¹⁵⁰⁸ Pour une étude de la sémiologie autour de George Washington, voir Daniel Boorstin, *Histoire des Américains*, Robert Laffont, 1991, p.754 et s.

¹⁵⁰⁹ Voir le site du Gouvernement qui retrace l'Histoire attachée à la construction du Capitole, à l'adresse <http://www.aoc.gov/>

déification illustre à travers l'art la perception que les Américains ont de leur Géniteur. Plus généralement, les manuels d'Histoire, les pamphlets ou encore les sermons insistent sur la sainteté de l'homme qui quitta « ses enfants » en 1799. On peut par exemple se référer à ce sermon de George Richards du 22 février 1863. Les thèmes repris directement de l'Ancien Testament cultivent l'analogie entre la cause d'Israël et celle de l'Amérique. Surtout, la fonction providentielle de Washington est au centre des propos :

“[...] Thus spake Jehovah to the King of Egypt. God attains His own ends by His own instruments. When He has great and important results to bring to pass, He provides means adapted and adequate to their accomplishment.

*Very bad men, actuated by very bad motives, may be used to promote the very best designs: Pharaoh was an instance. Very good men, actuated by very good motives, may be made instrumental of benefits far transcending their most sanguine expectations: Washington was an instance.*¹⁵¹⁰”

Le vocabulaire politique est, à terme, totalement intégré à la vision millénariste de l'Eglise évangélique. Celle-ci contribue ainsi à éveiller le sentiment national, mais participe également à inscrire la religion civile en inconscient collectif. Celui-ci évolue au fil des périodes. La guerre de Sécession constitue la seconde phase majeure de la religion civile, après la période des fondations. La figure de martyr est au centre de l'action d'Abraham Lincoln. A travers lui, les thèmes de la mort puis de la résurrection de la Nation sont ajoutés au credo américain¹⁵¹¹. On comprend aisément que, dans la mythologie chrétienne américaine, Lincoln s'impose ici en figure christique. L'épisode washingtonien consistait, à l'instar de Moïse, à mener le peuple élu vers sa destinée et selon les desseins divins¹⁵¹². Lincoln est ici perçu comme le sauveur de la Nation grâce à son sacrifice¹⁵¹³ : second axe majeur de l'Histoire biblique. Le discours de Gettysburg¹⁵¹⁴ est ainsi intégré, lui aussi, comme texte fondateur, mais au sens

¹⁵¹⁰ Disponible à l'adresse : <http://www.wallbuilders.com/>

¹⁵¹¹ Voir Coenen-Huther Jacques, *Les Formes Élémentaires Et La Sociologie Contemporaine...* op. cité, p.511.

¹⁵¹² Marientras, *Nous...* op. cité, p.397.

¹⁵¹³ Voir par exemple la perception de Lloyd Warner, qui cultive ici le rôle messianique du seizième Président de l'Union : [...] *Lincoln, the superior man, above all men, yet equal to each, is a mystery beyond the logic of individual calculations. He belongs to the culture and to the social logics of the people from whom contradiction is unimportant and for whom the ultimate tests of truths are in the social structures in which, and for which, they live. Through the passing generations of our Christian culture, the Man of the Prairies, formed in the mold of the God-Man of Galileo and apotheosized into the man-god of the American people, each year less profane and more sacred, moves serenely towards identification with deity and ultimate godhead. In him, Americans realize themselves.*” Lloyd Warner, Cité in Paul Nathanson, *Over the Rainbow...* op. cité, p.317.

¹⁵¹⁴ Abraham Lincoln, discours prononcé à Gettysburg, le 19 novembre 1863. Site des archives.

cette fois de la résurrection¹⁵¹⁵ : « [...] *C'est à nous les vivants de nous vouer à l'œuvre inachevée que d'autres ont si noblement entreprise. C'est à nous de nous consacrer plus encore à la cause pour laquelle ils offrirent le suprême sacrifice ; c'est à nous de faire en sorte que ces morts ne soient pas morts en vain ; à nous de vouloir qu'avec l'aide de Dieu notre pays renaisse dans la liberté ; à nous de décider que le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, ne disparaîtra jamais de la surface de la Terre.*¹⁵¹⁶ »

Nous avons vu que l'autorité providentielle au centre de la religion civile était indissociable d'un puritanisme originel¹⁵¹⁷. Pour autant, le référent permanent à la Nation entraîne progressivement un détachement vis-à-vis de la religion, déjà amorcé en période révolutionnaire.

b) Pour reprendre les termes de Stjepan Mestrovic, « *la religion civile n'est ni religion authentique ni patriotisme ordinaire, mais un nouvel alliage formé en mélangeant la religion et le nationalisme*¹⁵¹⁸ ». Or, nous tenons pour acquis que cette religion nationale s'est peu à peu altérée avec l'affirmation progressive du fait politique. C'est que la sémantique de la Nation s'intègre totalement aux thèmes bibliques avant de les remplacer, à terme, dans l'imaginaire du peuple américain. Le concept de destinée manifeste renvoie à un messianisme, fondé par la Transcendance : elle se libère des confessions en les englobant toutes. Ce faisant, les pères pèlerins ne sont plus cités qu'à travers une généalogie : on s'est définitivement affranchi de leur vision néo-calviniste contractualiste. En effet, les fondateurs auront - entre-temps - retiré tout aspect religieux à la Providence qui veille aux desseins de la Nation. Cette Providence permet tout au plus de donner une raison d'être à la communauté imaginée, de personnaliser l'être américain tout en mobilisant les vertus qui, jadis, devaient pérenniser un régime politique en gestation et expérimental. L'exemple de la fresque qui magnifie la Rotonde du Capitole (voir supra) est une bonne illustration. La mise en scène de Constantino Brumidi est riche d'enseignements. On y voit les Dieux de l'Antiquité apportant aux pères fondateurs les instruments du savoir et de la science. Minerve apporte par exemple

¹⁵¹⁵ On sait que l'adresse en question cultive une directe référence à nombre de passages bibliques, tirés notamment de la version King James, que nous connaissons désormais. Voir à ce titre A. E. Elmore, *Lincoln's Gettysburg Address: Echoes of the Bible and Book of Common Prayer*, Board of Trustees, Southern Illinois University, 2009. Sur la question spécifiquement liée à la résurrection, se référer aux développements du même ouvrage, pp.16 et s.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*

¹⁵¹⁷ Pour une étude du puritanisme perçu comme la recherche d'une terre Promise, lieu de réalisation des desseins divins, voir la présentation de Liliane Crété, In *Les sorcières de Salem*, Editions Julliard, p.21 et s.

¹⁵¹⁸ Stjepan Mestrovic, *The road from Paradise : Prospects for Democracy in Eastern Europe*, University Press of Kentucky, 1993, p.125.

la technologie aux grands inventeurs américains, à savoir Benjamin Franklin, Samuel Morse et Robert Fulton. Neptune et Vénus sont également représentés, qui montrent aux hommes comment poser un câble de communication transatlantique. Mercure, Dieu du commerce, donne un sac d'or à Robert Morris, le grand financier de la guerre d'Indépendance. Vulcain supervise la mise en place d'un canon. Cérès, enfin, est assise sur une moissonneuse Mc Cormick, illustrant l'immensité de la capacité de production agricole de l'Amérique d'alors. Ainsi la vertu est-elle affaire des Dieux, qui transmettent à la Nation leur pouvoir : la Terre promise est aussi Terre de médiation. Le miracle de l'Etat engendré provient de la connaissance des hommes. Cependant, si les vieux thèmes exceptionnalistes sont cultivés quotidiennement, ces anachronismes montrent que, une fois de plus, le credo néo-calviniste n'est plus que la lointaine manifestation d'un passé commun. Ici, c'est le modèle antique qui s'impose en référence importante, car il présuppose une vertu républicaine. Ainsi, avec le temps, la dynamique religieuse s'est muée en dynamique politique. Pour preuve, la religion civile s'est définitivement affranchie d'un quelconque héritage vu comme modèle dominant, tout comme ce théisme politique a fait progressivement l'économie des considérations exclusivement théologiques.

L'exemple de la dichotomie entre postmillénarisme et prophétisme confirme ce phénomène.

2. Postmillénarisme et prophétisme : des objets politiques

Il paraît tout à fait révélateur de voir qu'à travers deux lectures différentes de la Bible émergent deux modèles intrinsèquement politiques.

a) La conception postmillénariste de la Nation américaine induit naturellement l'idée de fermeture. Le millenium accordé par Dieu sur un groupement d'hommes élus sur une terre bien définie géographiquement entraîne la préservation des bienfaits accordés par la Providence face à un monde décadent et menaçant. Cette conception est à l'origine d'un fort isolationnisme politique. L'exemple, souvent cité, de la « lettre d'adieu » de Washington, s'inscrit dans cette idée¹⁵¹⁹. Le retrait du peuple américain face à la « jalousie¹⁵²⁰ » de ses voisins, témoins de leur liberté, s'impose comme le thème directeur du propos du Père de la Nation :

¹⁵¹⁹ « Lettre d'adieu » de George Washington, publiée le 19 septembre 1796 dans la revue *American Daily Advertiser*.

¹⁵²⁰ *Ibid.*

*“Against the insidious wiles of foreign influence (I conjure you to believe me, fellow-citizens) the jealousy of a free people ought to be constantly awake, since history and experience prove that foreign influence is one of the most baneful foes of republican government. But that jealousy to be useful must be impartial; else it becomes the instrument of the very influence to be avoided, instead of a defense against it.”*¹⁵²¹

Ainsi Washington voulait-il exhorter le peuple d’Amérique à développer les échanges commerciaux avec la vieille Europe¹⁵²², mais en se gardant de toute influence sur le plan du mimétisme institutionnel et démocratique :

*“Why forego the advantages of so peculiar a situation? Why quit our own to stand upon foreign ground? Why, by interweaving our destiny with that of any part of Europe, entangle our peace and prosperity in the toils of European ambition, rivalry, interest, humor or caprice? It is our true policy to steer clear of permanent alliances with any portion of the foreign world; so far, I mean, as we are now at liberty to do it; for let me not be understood as capable of patronizing infidelity to existing engagements. I hold the maxim no less applicable to public than to private affairs, that honesty is always the best policy. I repeat it, therefore, let those engagements be observed in their genuine sense. But, in my opinion, it is unnecessary and would be unwise to extend them.”*¹⁵²³

b) En marge du postmillénarisme, on retrouve une lecture prophétique de l’action providentielle. Celle-ci mène, au contraire, à l’ouverture, au prosélytisme, à l’exportation des

¹⁵²¹ Ibid.

¹⁵²² *“The great rule of conduct for us in regard to foreign nations is in extending our commercial relations, to have with them as little political connection as possible. So far as we have already formed engagements, let them be fulfilled with perfect good faith. Here let us stop. Europe has a set of primary interests which to us have none; or a very remote relation. Hence she must be engaged in frequent controversies, the causes of which are essentially foreign to our concerns. Hence, therefore, it must be unwise in us to implicate ourselves by artificial ties in the ordinary vicissitudes of her politics, or the ordinary combinations and collisions of her friendships or enmities.”* Ibid.

¹⁵²³ *“Harmony, liberal intercourse with all nations, are recommended by policy, humanity, and interest. But even our commercial policy should hold an equal and impartial hand; neither seeking nor granting exclusive favors or preferences; consulting the natural course of things; diffusing and diversifying by gentle means the streams of commerce, but forcing nothing; establishing (with powers so disposed, in order to give trade a stable course, to define the rights of our merchants, and to enable the government to support them) conventional rules of intercourse, the best that present circumstances and mutual opinion will permit, but temporary, and liable to be from time to time abandoned or varied, as experience and circumstances shall dictate; constantly keeping in view that it is folly in one nation to look for disinterested favors from another; that it must pay with a portion of its independence for whatever it may accept under that character; that, by such acceptance, it may place itself in the condition of having given equivalents for nominal favors, and yet of being reproached with ingratitude for not giving more.”* Ibid.

valeurs de l'Amérique¹⁵²⁴. On sait que la théorie de la « destinée manifeste » américaine doit beaucoup à cette réécriture des thèses prophétiques¹⁵²⁵. En filigrane, l'idée d'une responsabilité collective et universaliste doit guider l'action de la Nation. Selon nombre d'auteurs, cette responsabilité est amplifiée par l'optimisme inhérent à l'être américain, qui provoque d'autant plus volontiers l'exportation des valeurs de l'Amérique. La société civile américaine serait ainsi persuadée que la justesse de ses valeurs ne peut – à terme – qu'être reconnue puis partagée dans toute société. Ce constat teinterait d'un certain angélisme le *soft power* américain¹⁵²⁶. L'observateur, de surcroît, sait qu'un tel phénomène se voit exacerbé lorsque la Nation entre en conflit¹⁵²⁷. Or, ici, le champ sémantique est aussi important que révélateur. On se souvient du terme de « croisade » utilisé par Dwight Eisenhower pour évoquer l'intervention américaine en Europe pendant la seconde guerre mondiale¹⁵²⁸. Le terme sera ensuite repris par George W. Bush dans un contexte de lutte contre l'hyperterrorisme, reprenant ainsi les vieux thèmes du prophétisme américain¹⁵²⁹.

¹⁵²⁴ On sait que la thèse de Robert N'Bellah tend vers une périodisation de la Religion civile américaine en trois phases. La lutte contre le communisme en contexte de guerre froide constitue selon lui une ultime phase où la Religion civile doit s'universaliser et s'émanciper totalement de l'héritage néo-calviniste américain. Voir Robert N'Bellah, *The broken Covenant, Civil religion in Time of Trial*, University of Chicago Press, 1992. Il est également difficile de ne pas songer au discours d'investiture de John F. Kennedy : " [...] *In the long history of the world, only a few generations have been granted the role of defending freedom in its hour of maximum danger. I do not shrink from this responsibility, I welcome it. I do not believe that any of us would exchange places with any other people or any other generation. The energy, the faith, the devotion which we bring to this endeavor will light our country and all who serve it and the glow from that fire can truly light the world.*

And so my fellow Americans, ask not what your country can do for you, ask what you can do for your country. My fellow citizens of the world, ask not what America will do for you, but what together we can do for the Freedom of Man.

Finally, whether you are citizens of America or citizens of the world, ask of us here the same high standards of strength and sacrifice which we ask of you. With a good conscience our only sure reward, with history the final judge of our deeds; let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth, God's work must truly be our own. " John F. Kennedy, Discours prononcé le 20 janvier 1961. Site des archives.

¹⁵²⁵ Voir Valantin Jean-Michel, « *Religion et stratégie aux États-Unis* », *Revue internationale et stratégique*, 2005/1 N°57, p.104.

¹⁵²⁶ Voir Antoine Gaparon, préface, In *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme*, Arnaud Van Waeyenberge & Ludovic Hennebel, Dalloz, 2009. Ou bien encore Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique, La religion de la Maison-Blanche*, Seuil, 2004, p.61.

¹⁵²⁷ Antoine Gaparon, *Ibid.*

¹⁵²⁸ Voir Dwight David Eisenhower, *Crusade in Europe*, John Hopkins University Press, 1997.

¹⁵²⁹ Sur cette question, voir André Corten, « *Le mal existe* ». *Religion et néoconservatisme dans le discours de George W. Bush* », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 79 | 2005, p.17.

On comprend bien que la transposition de ces deux axes sur le plan politique mène à une compréhension renouvelée de la politique étrangère américaine¹⁵³⁰, ce qui ne touche notre domaine qu'indirectement. En revanche, ce phénomène illustre bien la traduction de mythes bibliques dans la conduite des affaires politiques, et, in fine, participe à l'existence d'une religion civile, perceptible sur le plan sociologique et politique, dont les tenants purement religieux se sont progressivement effacés. Au fond, les prédictions de Machiavel, Hobbes puis Montesquieu s'avèrent effectives : en interprétant les épisodes bibliques à la lumière de sa propre Histoire, le pouvoir politique aura assujéti le fait religieux¹⁵³¹. De surcroît, cette lecture du millénarisme et du prophétisme nous ramène à une conception rousseauiste du concept. On se souvient de la contradiction interne propre à la profession de foi du Genevois. La religion civile porte en elle les germes de l'universalisme¹⁵³², qui doit sans cesse être tempéré par la « sainteté du contrat social et des lois¹⁵³³ », suscitant une « tension entre l'ouverture et la fermeture¹⁵³⁴ ». On sait que cette tension est déterminée par une contextualisation politique¹⁵³⁵ : la religion civile répond du général et du particulier, de l'universalisme et des particularismes, elle demeure versatile et porte en substance deux contraires. Or, on sait qu'en période révolutionnaire, introduire l'universalisme des valeurs de l'Amérique revenait à caractériser l'exclusivisme du Projet. Plus tard, la tentative millénariste mène à un repli identitaire et à un rejet du catholicisme. Tout au même moment, le recours au puritanisme originel légitimait l'expansion territoriale de la République, au nom de sa « destinée manifeste ». En cultivant la tension intérieure propre à la religion civile et en l'exportant vers le domaine du politique, la marche du régime américain demeure, en cela, profondément empreinte de rousseauisme.

¹⁵³⁰ Il est par exemple tout à fait notable de voir que la « doctrine Monroe » semble se nourrir des deux axes, puisqu'elle tend à cultiver le sentiment isolationniste envers l'Europe, tout en prônant la domination de la Fédération sur le territoire américain, et ce, hors des frontières de l'Union.

¹⁵³¹ Pour autant, on sait que, chez Hobbes notamment, cet assujétissement ne pouvait s'accompagner d'une liberté religieuse proclamée sur le plan strictement individuel.

¹⁵³² Voir Yves Gervaise, *Américanisation ou mondialisation ?*, In *L'exception américaine*, sous la direction de Pascal Gauchon, PUF, 2004, p.301 et s.

¹⁵³³ Pour mémoire, Jean-Jacques Rousseau, *du contrat social*, livre IV, Chapitre VIII.

¹⁵³⁴ Voir le séminaire, *Des dieux dans la Cité : la religion civile américaine*, intervention de Jean-François Colosimo, le 17 mars 2009, Fondapol, interventions disponibles sur le site à l'adresse : <http://www.fondapol.org/>

¹⁵³⁵ Pour une approche complémentaire de l'isolationnisme et de l'interventionnisme américain – et de la consubstantialité des deux notions, voir John Chandler et Raymond Ledru, *The Civilization of the United States*, Bréal, 2007, pp.232 et s.

Conclusion du chapitre

L'émergence d'une religion civile nous est apparue comme une condition nécessaire à la rédaction du Premier amendement de la Constitution. Le paradoxe n'est ici qu'apparent : on sait désormais que maintenir la perception d'une Nation américaine divinement inspirée permettait d'institutionnaliser la séparation entre les Eglises et l'Etat. Ainsi, la manifestation d'une certaine religiosité perdure, mais reste néanmoins déterminée par la conservation du nationalisme américain. Or, ce même nationalisme reste profondément attaché à la préservation de la liberté religieuse.

Après la période des fondations, l'alliance entre religion et politique instituée par les pères de la Nation a évolué. Nous y voyons la présence, « *en marge des Eglises établies, d'une religion civile élaborée et fortement institutionnalisée*¹⁵³⁶ ». Celle-ci permet quotidiennement d'intégrer les citoyens au culte de l'Etat et à la sacralisation des Institutions politiques de l'Union. On a vu la survivance dans la vie publique de rites, pratiques et symboles bien spécifiques. Ceux-ci doivent rappeler la destinée singulière de la Nation et imposer cette dernière en héritage commun. Le souvenir des premiers pères pèlerins forme la base de cet héritage. Les nouveaux arrivants entendaient fonder la cité sur la colline selon les volontés divines et prendre le monde entier comme témoin de cette entreprise. Les citoyens de l'Union s'érigent tout naturellement en héritiers de ce projet. Pour autant, on a vu que ces aspirations au messianisme et à l'exemplarité s'étaient développées par-delà les confessions : elles se sont

¹⁵³⁶ Robert N'Bellah, *Civil religion...*op. cité.

muées en simple théisme politique. Le protestantisme calviniste originel n'est plus qu'une référence, intégrée jadis à une rhétorique révolutionnaire élitiste par la forme et persuasive auprès du peuple. De cette rhétorique, il ne reste qu'une réminiscence de la justesse du Projet, et le point de départ d'une aide providentielle ininterrompue. Ce faisant, la religion civile synthétise l'apparente opposition : elle intègre une religiosité indissociable de la conception de la Nation¹⁵³⁷ tout en faisant de la séparation du spirituel et du temporel un dogme infranchissable. Robert Bellah mettait déjà en exergue le rôle éminemment activiste de ce théisme, et cette subtile association de l'esprit de religion et de l'esprit de liberté :

« Les Eglises ne se sont opposées ni à la Révolution ni à l'établissement d'institutions démocratiques. Même si certaines d'entre elles manifestèrent leur hostilité devant l'institutionnalisation complète de la liberté religieuse elles s'y plièrent finalement de bonne grâce et sans faire preuve d'une nostalgie particulière pour l'ancien régime. La religion civile américaine ne fut jamais anticléricale ou activement laïque. Au contraire elle puisait dans la tradition religieuse de telle sorte que l'Américain moyen ne la trouvait pas contradictoire avec ses propres convictions. C'est ainsi que la religion civile put élaborer de puissants symboles de solidarité nationale et faire appel aux motivations profondes des citoyens pour réaliser des objectifs nationaux tout en évitant des conflits profonds avec les Eglises. »¹⁵³⁸

La remarque de Bellah évoque la période des fondations. On a vu que les thèmes de la religion civile servaient la pensée des pères de la Nation en générant un discours religieux et politique rassembleur autour de son messianisme. Ainsi, les fondateurs convainquaient de la nécessité du projet constitutionnel, tout en entérinant la justesse de ce dernier. Ils préservaient une religiosité certaine tout en inscrivant la séparation des Eglises et de l'Etat dans le droit. Ce faisant, ils annihilèrent les aspirations théocratiques de certains courants politiques ou idéologies de l'époque, à qui ils imposèrent une constitution « sans Dieu ». En tout état de cause, la liberté religieuse et la clause de non-établissement proclamées, la religion civile catalysait l'idée d'une Nation divinement inspirée et permettait aux nouveaux citoyens de

¹⁵³⁷ Les exemples d'un tel ressentiment sont bien entendu pléthoriques, l'on peut néanmoins citer la célèbre formule du Président Eisenhower, le 22 décembre 1952 : "[...] *And this is how they [les pères fondateurs] explained those: 'we hold that all men are endowed by their Creator...' not by the accident of their birth, not by the color of their skins or by anything else, but 'all men are endowed by their Creator.' In other words, our form of government has no sense unless it is founded in a deeply-felt religious faith, and I don't care what it is. With us of course it is the Judeo-Christian concept, but it must be a religion with all men are created equal.*" Cité in Atalia Omer, Jason A. Springs, *Religious Nationalism: A Reference Handbook*, ABC CLIO, 2013, p.131.

¹⁵³⁸ Robert N'Bellah, *Civil religion...*op. cité.

maintenir cette croyance en s'adonnant à un culte quotidien¹⁵³⁹.

Toutefois, la mise en place des dogmes de la religion civile ne peut se cantonner au discours élitiste et au volontarisme politique idéologique. Elle doit se traduire par une transmission, une éducation et une pédagogie. Celles-ci ne peuvent se déployer qu'au sein de la société civile, dans une nouvelle Fédération où la notion de localisme politique demeure prépondérante. La pérennisation du régime est à ce prix. Elle induit une prise en compte des valeurs singulières de l'Amérique, étape nécessaire à un éveil à la citoyenneté. Cet idéal mène naturellement à un dialogue ouvert entre les Eglises et les instances politiques. Direct héritage du contractualisme puritain : le membre de la communauté religieuse est projeté tout au même moment dans la communauté politique. En entretenant une vertu républicaine, les écoles vont également endosser un rôle majeur dans l'élévation des jeunes élèves en futurs membres du Pacte. Ecoles et Eglises forment ainsi ces deux institutions qui vont cultiver une conception divinement inspirée de la Nation américaine. Pour ce faire, elles contribuent au développement d'un discours millénariste propre au *Second Réveil* du début dix-neuvième siècle. Elles font perdurer une religiosité indissociable du sentiment d'appartenance commun, au sein d'un système qui a procédé à son « désétablissement » à l'échelon fédéral comme fédéré¹⁵⁴⁰. Dès lors, la religion civile remplit sa fonction première : elle conserve l'esprit de religion tout en garantissant l'esprit de liberté. Elle juxtapose les thèses exceptionnalistes au « mur de séparation », elle conserve la notion de prophétisme d'Etat sans jamais remettre en question l'esprit du Premier amendement.

Or, c'est bien cette singularité de la citoyenneté américaine qui est remise au goût du jour quotidiennement à travers une série de rites, pratiques et symboles. Leur fonction est donc profondément identitaire, et ne se borne pas - comme les juges le laissent parfois entendre - à un simple usage historique et continu. De la même manière, ceux-ci ne sauraient être vus comme contraires à la clause de non-établissement. De cette dernière, ils s'imposent en corollaire indispensable, pour peu qu'ils soient lus à travers le prisme d'une Histoire fondatrice organisant l'émergence d'une religion civile. La prise en considération par ces mêmes juges de cette dynamique peut ainsi leur permettre d'élever un principe unifié et unificateur en matière de religion parrainée par l'Etat. Elle fournirait des critères renouvelés

¹⁵³⁹ Voir Froidevaux-Metterie, *Politique et religion...* op. cité, p.109.

¹⁵⁴⁰ On rappelle ici que le dernier Etat à avoir ôté de sa Constitution l'établissement d'une religion fut le Massachusetts en 1833.

dans la recherche des « intentions originelles » et permettrait de pallier ce “*black hole*” dans l’Etat de droit.

Chapitre 2

L'approche jurisprudentielle, une autre lecture de la religion

La reconnaissance par les juges du concept de religion civile entend offrir un cadre juridique qui vient préciser l'activité interprétative de la Cour Suprême. Cette intégration se fait en deux temps. Tout d'abord, elle nous entraîne à étudier la légitimité propre à un tel concept, eu égard à la méthode d'interprétation des juges. L'inscription dans le droit d'un nouveau concept renvoie directement à la notion de « Constitution vivante », développée par les juges pour faire évoluer le texte suprême et l'adapter aux mœurs de leur époque. Evidemment, on comprend immédiatement l'apparent paradoxe de temporalité. C'est que la notion de religion politique doit être – on l'a vu – ramenée à la période des fondations : elle est une œuvre du Législateur, qui permet de mettre en lumière une lecture renouvelée des « intentions originelles ». Toutefois, la dynamique interne propre à la religion civile ne peut justifier que l'on retienne le seul contexte de rédaction du *Bill of Rights*. On sait que la religion civile a vu son esprit de religion profondément altéré, à travers le temps, par le fait politique. La notion de « Constitution vivante », en ce sens, doit procéder à une traduction de ce mécanisme (Section 1). Ensuite, nous cherchons à démontrer en quoi cette intégration jurisprudentielle fournit les instruments conceptuels, qui pallient les incertitudes tenant à la clause implicite d'exception. La reconnaissance d'une religion civile par les juges de la Cour Suprême permet,

dès lors, de résoudre les contradictions qui parsèment l'application du Premier amendement (Section 2).

Section 1. La religion civile et la notion de « Constitution vivante »

La reconnaissance jurisprudentielle d'une religion politique renvoie directement à l'office du juge en droit constitutionnel américain. Ceci pose la question des différentes écoles d'interprétation du texte suprême. Nous savons que, dans le domaine qui nous intéresse, la clause de non-établissement a bien souvent répondu à une lecture originaliste des juges, soucieux de déceler les « intentions originelles » des fondateurs de la Nation. Pour autant, nous ne pouvons éluder la mise en oeuvre d'une lecture doctrinale nouvelle, laquelle vient préciser le sens et la portée du Premier amendement. Aussi, on remarque l'avènement de la liberté de conscience comme référent majeur d'une jurisprudence très idéologisée. Ce dernier, faisant l'objet d'une interprétation très extensive des juges, devient dès lors un critère qui justifie nombre de décisions d'inconstitutionnalité. Néanmoins, la rupture avec l'originalisme n'est que partielle. En effet, il est notable de voir que la clause implicite d'exception semble échapper en large part à cette orientation des juges. De là, l'interprétation de la clause de non-établissement se situe entre originalisme et activisme judiciaire (Paragraphe 1). Ce postulat étant posé, nous verrons quelle méthode d'interprétation suscite la reconnaissance d'une religion civile américaine (Paragraphe 2).

Paragraphe 1. L'interprétation de la clause de non-établissement, entre originalisme et activisme judiciaire

Il nous faut rappeler les deux méthodes traditionnelles d'appréciation par les juges du texte constitutionnel. La clause de non-établissement, en matière religieuse, emprunte ces deux lectures, lesquelles traduisent deux courants doctrinaux fort divergents. C'est pourtant une rupture avec le simple originalisme que nous prôtons. Les incertitudes propres à l'application du Premier amendement tiennent en effet au recours systématique et exclusif à la période des fondations – paradigme juridique que nous entendons dépasser.

A. Deux écoles d'interprétation

“If I had had an uncle, would he have liked prunes”? Nowhere is more true than in the

*constitutional law of church-state relations*¹⁵⁴¹.”

Harry Jones.

L'action des juges permet de comprendre les deux écoles d'interprétation constitutionnelle, l'originalisme et la théorie dite de *living Constitution*. Nous verrons que, selon les espèces, les juges ne se fondent pas sur les mêmes instruments jurisprudentiels pour apprécier le sens et la portée du Premier amendement de la Constitution.

1. Rappel théorique des écoles d'interprétation constitutionnelle

La question des pouvoirs du juge américain renvoie bien entendu à la pratique de la vie juridictionnelle. Celle-ci doit être traitée à travers, d'une part, une conceptualisation de l'office de la magistrature tel que voulu par les fondateurs ; mais, d'autre part, en observant l'émergence progressive des prérogatives de la Cour Suprême et du rôle accru de cette dernière au sein des institutions.

a) L'idée d'un juge gouvernant peut s'imposer d'emblée, dans les esprits, en forme d'oxymore. La participation d'un juge au processus législatif ne va pas de soi. Le constat est d'autant plus vrai, lorsque l'on connaît l'attachement des Américains au maintien d'une séparation des pouvoirs horizontale exacerbée. En revanche, on sait que le système juridique des Etats-Unis procède d'une prise en compte assumée du pouvoir de la société civile, et notamment du rôle de celle-ci au sein du processus décisionnel. Le système rompt avec la pratique légicentriste du rousseauisme : dans cette acception, la loi n'est plus l'expression d'une abstraction idéalisée, mais elle devient l'instrument des hommes, pour les hommes. La recherche du « juste » se cantonne à ce procédé intellectuel. Cette conception stratégique offre le moyen inédit de modifier la norme législative par le biais d'arguments et de forces en présence. Ainsi, la bouche du juge s'accompagne-t-elle aisément d'une politisation – et donc contextualisation du droit qu'elle rend. Ceci conduit-il à admettre une gouvernance incidente des juges ? Nous ne pouvons franchir ce pas, sans soulever deux questions préalables. Tout d'abord, il nous faut opérer une immédiate distinction entre les lois ordinaires et la norme fondamentale. On sait que la notion de religion civile se trouve dans une jurisprudence de la Cour Suprême, laquelle veut parfaire la compréhension du sens et de la portée du Premier amendement de la Constitution. Ensuite, la gouvernance incidente des juges – souvent

¹⁵⁴¹ Harry Jones, *Church-State Relations: Our constitutional Heritage*, In *Religion and Contemporary society*, Harold Stahmer, 1963, p.173.

qualifiée de *judicial review* – consiste-t-elle à compléter la norme en cas d'imprécisions manifestes du textualisme ? S'agit-il, en revanche, de modifier substantiellement la norme ? A l'évidence, le passage de l'un à l'autre forme un pont d'argile, ce que ne manquent pas d'affirmer les opposants à tout pouvoir normatif des juges. Afin d'éclaircir ces questionnements, il nous faut revenir tout d'abord à la genèse du régime. Dès 1788, les auteurs des *Federalist papers* se penchent sur l'office des juges. Le constat semble péremptoire, sous la plume de Hamilton :

“ [...] *the judiciary, from the nature of its functions, will always be the least dangerous to the political rights of the Constitution; because it will be least in a capacity to annoy or injure them. The Executive not only dispenses the honors, but holds the sword of the community. The legislature not only commands the purse, but prescribes the rules by which the duties and rights of every citizen are to be regulated. The judiciary, on the contrary, has no influence over either the sword or the purse; no direction either of the strength or of the wealth of the society; and can take no active resolution whatever. It may truly be said to have neither FORCE nor WILL, but merely judgment; and must ultimately depend upon the aid of the executive arm even for the efficacy of its judgments.*¹⁵⁴²”

Toutefois, à cette assertion de Hamilton répond le besoin pour le juge de vérifier la compatibilité des dispositions législatives et constitutionnelles. En cas de violation de la Loi suprême, la norme inférieure doit se voir invalidée. Ce principe simple du constitutionnalisme est également érigé comme un dogme infranchissable chez Hamilton¹⁵⁴³. Evidemment, la mise en lien des deux mécanismes peut aboutir à un réel écueil. C'est que l'hypothétique invalidité de la loi peut induire le recours à une subjectivité de jugement. Or, dans ce cas, comment assurer l'absence de « résolution active¹⁵⁴⁴ » et la non-influence du pouvoir judiciaire « ni sur l'épée, ni sur la bourse¹⁵⁴⁵ » ? Hamilton élude quelque peu la difficulté. Plutôt, il précise que la décision d'inconstitutionnalité par les juges doit être très incidente. Avant de déclarer la norme invalide, le juge doit s'assurer qu'il a fait son possible pour « les accorder [les normes]

¹⁵⁴² Alexander Hamilton, *The Federalist papers*...op. cité, lettre 78.

¹⁵⁴³ “ *The interpretation of the laws is the proper and peculiar province of the courts. A constitution is, in fact, and must be regarded by the judges, as a fundamental law. It therefore belongs to them to ascertain its meaning, as well as the meaning of any particular act proceeding from the legislative body. If there should happen to be an irreconcilable variance between the two, that which has the superior obligation and validity ought, of course, to be preferred; or, in other words, the Constitution ought to be preferred to the statute, the intention of the people to the intention of their agents.*” Ibid.

¹⁵⁴⁴ Ibid.

¹⁵⁴⁵ Ibid.

par une interprétation raisonnable¹⁵⁴⁶». Dès lors, la norme ne peut être inconstitutionnelle qu'en cas d'incompatibilité manifeste avec le texte suprême, mais tant que les dispositions de ce dernier apparaissent clairement¹⁵⁴⁷. A contrario, aucune norme ne saurait être jugée contraire à « l'esprit de la Constitution »¹⁵⁴⁸. Cette condition s'impose ainsi comme un garde-fou contre une confusion des pouvoirs, qui permettrait à la Cour de Washington de mener une véritable politique économique, sociale ou autre. Il s'agit également pour Hamilton de répondre aux craintes provenant des anti-fédéralistes et, plus généralement, des sceptiques qui craignent une trop forte limitation de souveraineté à l'échelon étatique. Néanmoins, on peut raisonnablement penser que les fondateurs ne mésestimaient pas la propension naturelle des juges à user d'un réel pouvoir normatif¹⁵⁴⁹ : dans ce cadre, la précision de la norme emporterait aisément création. Les juges ne seraient plus les simples gardiens du texte constitutionnel, ils en deviendraient, in fine, d'ultimes interprètes. Hamilton indique clairement que les juges doivent exprimer « leur volonté au lieu de leur jugement »¹⁵⁵⁰ seule raison selon lui de rendre leur action indépendante du corps législatif¹⁵⁵¹. C'est également pour cette raison qu'il expose la nécessité de rompre avec le système anglais, et de créer une Cour organiquement distincte du Parlement¹⁵⁵². Ce gage d'indépendance doit les entraîner à

¹⁵⁴⁶ *"This exercise of judicial discretion, in determining between two contradictory laws, is exemplified in a familiar instance. It not uncommonly happens, that there are two statutes existing at one time, clashing in whole or in part with each other; and neither of them containing any repealing clause or expression. In such a case, it is the province of the courts to liquidate and fix their meaning and operation. So far as they can, by any fair construction, be reconciled to each other, reason and law conspire to dictate that this should be done; where this is impracticable, it becomes a matter of necessity to give effect to one, in exclusion of the other."* Ibid.

¹⁵⁴⁷ *"The complete independence of the courts of justice is peculiarly essential in a limited Constitution. By a limited Constitution, I understand one which contains certain specified exceptions to the legislative authority; such, for instance, as that it shall pass no bills of attainder, no ex-post-facto laws, and the like. Limitations of this kind can be preserved in practice no other way than through the medium of courts of justice, whose duty it must be to declare all acts contrary to the manifest tenor of the Constitution void. Without this, all the reservations of particular rights or privileges would amount to nothing"*. Ibid.

¹⁵⁴⁸ *"The power of construing the laws according to the SPIRIT of the Constitution, will enable that court to mould them into whatever shape it may think proper; especially as its decisions will not be in any manner subject to the revision or correction of the legislative body. [...] In the first place, there is not a syllable in the plan under consideration which DIRECTLY empowers the national courts to construe the laws according to the spirit of the Constitution, or which gives them any greater latitude in this respect than may be claimed by the courts of every State."* *The Federalist papers*...op. cité, lettre 81.

¹⁵⁴⁹ Voir G. Calvès, *Un juge qui gouverne ? La question de l'activisme judiciaire*, In Denis Lacorne, *Les Etats-Unis*, Fayard, 2006, p.89.

¹⁵⁵⁰ *The Federalist papers*...op. cité, lettre 78.

¹⁵⁵¹ Voir Barbara A. Perry, *Original Intent or Evolving Constitution ? Two competing Views on Interpretation*, Insights on Law and Society 5.1, American Bar Association, 2004, p.6.

¹⁵⁵² *"It can be of no weight to say that the courts, on the pretense of a repugnancy, may substitute their own pleasure to the constitutional intentions of the legislature. This might as well happen in the case of two contradictory statutes; or it might as well happen in every adjudication upon any single statute. The courts*

« dire le droit », « déterminer et fixer son sens et son effet¹⁵⁵³ ». Il ne s'agit là ni plus ni moins que d'une « construction¹⁵⁵⁴ » qui s'associe donc volontiers à un acte de création.

Ce processus doit mener à la compréhension du concept de « Constitution vivante ».

b) Dans le système instauré par les fondateurs, la doctrine juridique américaine semble d'emblée marquée par l'influence directe du principe du *common law* et des précédents. Le droit constitutionnel n'échappe pas à la conception traditionnelle de la construction juridique. Ainsi, le droit obéit à une évolution naturelle autour d'un juge médiateur, mais également interprète. Celui-ci est alors tenu de traduire, en toutes circonstances, les valeurs, les traditions et les idéaux de la Nation¹⁵⁵⁵. Surtout, cette vision écarte au même moment le dogme irréfragable de l'idéalisation du texte constitutionnel. Elle ramène les préceptes de 1787 à une temporalité certaine. On peut, avec David Strauss, se fonder sur le syllogisme suivant¹⁵⁵⁶ : par essence, la Société américaine évolue au fil du temps, la Constitution doit changer en conséquence, car elle s'érigerait en cas contraire comme une opposition face à ces évolutions sociétales. Elle serait ainsi ignorée ou ferait l'objet de tentatives permanentes de contournements. Or, dans ce contexte, on sait que la procédure de modification formelle du texte se démarque par sa difficulté et sa rareté¹⁵⁵⁷. Il s'agit alors de traduire ces valeurs, traditions et idéaux de la Nation par voie de prétoire. Il est question d'un gage de pérennisation de la norme constitutionnelle. De telle sorte, les juges se doivent d'enrichir le texte en préservant le souci d'une adaptation au présent. Ce faisant, ils n'en trahissent pas la profonde signification, mais lui offrent un supplément de sens. Le système dit du *common law* s'impose ici en outil précieux. On sait qu'il impose que « des cas similaires soient traités de la

must declare the sense of the law; and if they should be disposed to exercise WILL instead of JUDGMENT, the consequence would equally be the substitution of their pleasure to that of the legislative body. The observation, if it proves anything, would prove that there ought to be no judges distinct from that body." *The Federalist papers*...op. cité, lettre 78.

¹⁵⁵³ "This exercise of judicial discretion, in determining between two contradictory laws, is exemplified in a familiar instance. It not uncommonly happens, that there are two statutes existing at one time, clashing in whole or in part with each other; and neither of them containing any repealing clause or expression. In such a case, it is the province of the courts to liquidate and fix their meaning and operation. So far as they can, by any fair construction, be reconciled to each other, reason and law conspire to dictate that this should be done; where this is impracticable, it becomes a matter of necessity to give effect to one, in exclusion of the other." *Ibid.* Cité in Calvès, *Ibid.*

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵⁵ Philippe Raynaud et Elisabeth Zoller, *Le droit dans la culture américaine*...op. cité, p.101.

¹⁵⁵⁶ Voir Apostolos Vlachogiannis, *David Strauss, The living Constitution*, Oxford –New-York, Oxford University Press, coll. "The inalienable Rights", 2010, 176p., In *Jus Politicum*, no 5, 2010, p.2.

¹⁵⁵⁷ Et ce, en vertu de l'article V de la Constitution.

même manière¹⁵⁵⁸», selon l'expression de Guido Calabresi. Pour autant, il peut aisément mener à un véritable processus de création¹⁵⁵⁹. Le procédé est classique : il tend à rapprocher par analogie un dispositif et des prétendus précédents, alors même que les faits de l'espèce, les critères de décisions ou le contexte dans lequel le droit est rendu différent significativement¹⁵⁶⁰. Ainsi le Quatorzième amendement, par exemple, impose-t-il « l'égalité de protection des droits ». Il est évident qu'une brève étude de ses conditions d'adoption mène à la signification première de sa portée : il s'agissait alors de garantir l'accès à une citoyenneté pleine et entière pour les anciens esclaves noirs¹⁵⁶¹. En raisonnant par analogie, la Cour Suprême s'est fondée sur cet amendement pour protéger les minorités, comme les homosexuels. Elle invoque pour cela une évolution des mœurs, mais il n'en demeure pas moins que le processus de création s'accompagne indubitablement d'une posture politique. Il s'agit bien là du sens à donner à la « construction » juridique dont parlait Hamilton. Les juges justifient cette dernière par une « culture éthique », des « croyances partagées » et une « vision commune¹⁵⁶² » pour le juge Anthony Kennedy. De là émerge la notion de « Constitution non écrite¹⁵⁶³ ». Il est donc question, avec Laurence Tribe, de déceler les « principes derrière les mots ». En tout état de cause, on ne saurait raisonnablement entendre le sens et la portée du texte constitutionnel à travers le prisme de la seule pensée des fondateurs¹⁵⁶⁴.

Cette vision de la doctrine juridique mène donc à la compréhension du concept de « Constitution vivante ». Or, celui-ci voit apparaître deux séries de critiques. D'une part, l'inscription, dans une temporalité, de principes constitutionnels peut emporter une difficulté.

¹⁵⁵⁸ Guido Calabresi, *A common law for the ages of statutes*, Harvard University Press, 1982, p.13.

¹⁵⁵⁹ Voir Edward Mc Whinney, *Conflits philosophiques dans la Cour Suprême des États-Unis. Le dilemme sur l'élaboration d'une politique jurisprudentielle*, Revue internationale de droit comparé. Vol. 7 N°2, Avril-juin 1955, p. 283.

¹⁵⁶⁰ Voir Denis Lacorne, *L'invention de la République américaine...op. cité*, p.39.

¹⁵⁶¹ *Ibid.* p.40.

¹⁵⁶² Opinion du juge Anthony Kennedy, In *Lawrence v. Texas* (02-102) 539 U.S. 558, 2003. Voir Gregory E. Maggs, *Justice Kennedy's Use of Sources of the Original Meaning of the Constitution*, 44 McGeorge L. Rev. 77, 2013.

¹⁵⁶³ Juge Kennedy, *Ibid.*

¹⁵⁶⁴ "The nagging doubt prompted by inquiries like these is that no collective body – be it the Congress or the Constitutional Convention or the aggregate of state legislatures – can really be said to have a single, ascertainable 'purpose' or 'intent'. And even if such a mystical beast could be captured and examined, how relevant would it be to us today ? Should the peculiar opinions held, and the particular applications envisioned, by men who have been dead for two centuries always trump contemporary insights into what the living Constitution means and ought to mean ? ...But the constitutional text is not enough – we need to search for, and explain our selection of, the principles behind the words." In Laurence H. Tribe, *God Save this Honorable Court: How the Choice of Supreme Court Justices Shapes Our History*, New-York : New American Library, 1985, p.55.

Le modernisme procède d'une négation de la permanence de principes considérés comme immuables, et dont leur maintien peut être vu comme nécessaire à la survie du régime. D'autre part, l'adaptabilité de la Constitution introduit une forme de politisation, en fonction des époques et des contextes. Le droit peut être rendu en fonction d'intérêts politiques, ce qui exclut l'idéologisation initiale des fondateurs, que l'on trahirait tout au même moment. Ces craintes forment une base doctrinale pour les partisans de l'originalisme.

c) Il s'agit à travers cette démarche d'une nécessité pour le juge de rechercher la vérité de la Constitution, de rétablir son authenticité. Le procédé voit ainsi l'interprétation de deux siècles du texte comme parfois antinomique avec sa « lettre ». Au contraire, la méthode qui consiste à déceler « les principes derrière les mots » est volontiers perçue comme un déviationnisme, car elle traduirait, au fond, une trahison des valeurs essentielles prônées par les fondateurs¹⁵⁶⁵. La critique est même plus radicale : en amendant la Constitution par une jurisprudence libérale, les juges modernistes auraient usurpé les pouvoirs du peuple, à qui revient la charge de modifier la Loi suprême. Il faut alors, en toutes circonstances, demeurer fidèle à « l'esprit des origines » en pratiquant comme méthode jurisprudentielle un textualisme assumé. Ainsi, en cas d'incertitude quant à l'application du texte, il faut s'en remettre tout d'abord aux intentions des rédacteurs de la Constitution¹⁵⁶⁶. Lorsque ces dernières ne sont pas aisément caractérisables, les juges se rapportent en tout état de cause au sens des dispositions incertaines tel que ces intentions étaient entendues au moment des fondations¹⁵⁶⁷. C'est que, pour les partisans de l'originalisme, la notion de « Constitution vivante », revient à doter les juges d'une totale discrétion quant à l'adaptation du droit à l'évolution des mœurs. Or, ce devoir d'évolution ne peut appartenir au pouvoir judiciaire seul. Le travail de ce dernier doit œuvrer dans la traduction de la parole du plus grand nombre. Il s'agit là d'un argument récurrent, dont nous avons avec Robert Bork un exemple de choix. Ce dernier exprime dans un article de 1971 son inquiétude de voir une Cour Suprême « libérale » étendre des principes qu'elle se serait elle-même fixés en dehors de toute expression populaire :

“The man who understands the issues and nevertheless insists upon the rightness of the Warren Court's performance ought also, if he is candid, to admit that he is prepared to sacrifice democratic process to his own moral views. He claims for the Supreme Court an institutionalized role as perpetrator of limited coups d'etat. Such a man occupies an

¹⁵⁶⁵ Voir Robert C. Post et Reva B. Siegel, *Originalism as a Political Practice : The Right's Living Constitution*, Yale Law School, 1-1, 2006, pp.547 et s.

¹⁵⁶⁶ “Original intentions of the Framers”.

¹⁵⁶⁷ “Original public meaning”.

*impossible philosophic position. What can he say, for instance, of a Court that does not share his politics or his morality? I can think of nothing except the assertion that he will ignore the Court whenever he can get away with it and overthrow it if he can. In his view the Court has no legitimacy, and there is no reason any of us should obey it. And, this being the case, the advocate of a value-choosing Court must answer another difficult question. Why should the Court, a committee of nine lawyers, be the sole agent of change?*¹⁵⁶⁸»

Le professeur de l'Université de Yale se fonde dans son article sur l'interprétation par les juges du *Bill of Rights*. Se rapportant à la question du droit à la contraception, il regrette qu'un sujet relevant de l'« atmosphère morale et esthétique¹⁵⁶⁹ » soit tranché par des décisions judiciaires. C'est qu'un tel sujet relève, par essence, de toutes les sensorialités : il ne dépend pas du Vrai ou du Faux, du Juste ou de l'Injuste. C'est donc au seul peuple d'apporter un jugement définitif et souverain¹⁵⁷⁰. La référence à une certaine évolution des mœurs est dangereuse car celui qui s'arroge le droit de caractériser à lui seul la teneur de cette évolution perpètre ainsi des « coups d'Etat limités¹⁵⁷¹ ».

Nous verrons que la jurisprudence de la Cour Suprême tenant à la clause de non-établissement mêle ces deux courants doctrinaux, en fonction des espèces qui lui sont présentées – directe conséquence des incertitudes interprétatives que nous avons évoquées. Ce faisant, la Cour suscite une tension permanente entre les deux lectures jurisprudentielles que nous connaissons : séparatisme et non-préférentialisme.

2. La « révolution des droits » et l'application du Premier amendement

L'interprétation par la Cour du Premier amendement demeure indissociable d'une période notable de « libéralisation des mœurs » opérée à partir des années 1950. En effet, la nomination du juge Earl Warren en 1953 marque le début d'une jurisprudence orientée vers

¹⁵⁶⁸ Robert Bork, *Neutral Principles and Some First amendment Problems*, 47 Indiana Law Journal 1, 1971, p.6.

¹⁵⁶⁹ *Ibid.* p.10.

¹⁵⁷⁰ «There is no way of deciding these matters other than by reference to some system of moral or ethical values that has no objective or intrinsic validity of its own and about which men can and do differ. Where the Constitution does not embody the moral or ethical choice, the judge has no basis other than his own values upon which to set aside the community judgment embodied in the statute. That, by definition, is an inadequate basis for judicial supremacy. The issue of the community's moral and ethical values, the issue of the degree of pain an activity causes, are matters concluded by the passage and enforcement of the laws in question. The judiciary has no role to play other than that of applying the statutes in a fair and impartial manner.» *Ibid.*

¹⁵⁷¹ *Ibid.* p.6.

une protection accrue des libertés fondamentales¹⁵⁷². La Cour introduit alors ce que la doctrine appelle désormais communément la « révolution des droits ». La mise en avant du *due process* s'impose comme une finalité, là où les Cinquième¹⁵⁷³ et Quatorzième¹⁵⁷⁴ amendements offrent les outils légitimants pour protéger les droits individuels¹⁵⁷⁵. Dans cette dynamique, les juges font preuve d'un véritable activisme judiciaire¹⁵⁷⁶. Ainsi la jurisprudence anti-ségrégationniste *Brown*¹⁵⁷⁷ de 1954¹⁵⁷⁸ fut-elle un premier coup porté à la lecture originaliste que nous connaissons. A partir de là, les dispositions constitutionnelles peuvent être éclairées par certains droits « révélés » par la Cour car ne correspondant pas stricto sensu à la lettre de la Constitution. Le contexte est en outre favorisé par la prolifération

¹⁵⁷² Voir Philippe Raynaud et Elisabeth Zoller, *Le droit dans la culture américaine*, Editions Panthéon Assas, 2001, p.53.

¹⁵⁷³ “No person shall be held to answer for a capital, or otherwise infamous crime, unless on a presentment or indictment of a Grand Jury, except in cases arising in the land or naval forces, or in the Militia, when in actual service in time of War or public danger; nor shall any person be subject for the same offence to be twice put in jeopardy of life or limb; nor shall be compelled in any criminal case to be a witness against himself, nor be deprived of life, liberty, or property, without due process of law; nor shall private property be taken for public use, without just compensation.” Constitution des Etats-Unis, 5e amendement.

¹⁵⁷⁴ “All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.” Ibid. 14e amendement (Section 1).

¹⁵⁷⁵ Voir Austin Sarat, *Transitions: Legal Change, Legal Meanings*, University of Alabama Press, 2012, p. 114.

¹⁵⁷⁶ Fabrice Hourquebie et Wanda Mastor – traitant du dispositif *George W. Bush et al., petitioners v. Albert Gore, Jr. et al.*, 531 US 98 (2000), arrêt qui vient valider le vote en Floride en faveur de G.W. Bush en 2000, capital pour la présidence – rappellent l'impossibilité intrinsèque d'une totale dissociation de l'activité interprétative des juges et d'une idéologie qui conditionnerait celle-ci. Les auteurs citent à cet effet les propos du juge Stevens, tirés de son opinion dissidente : « *c'est la confiance en les hommes et les femmes qui administrent le système judiciaire qui est la véritable colonne vertébrale du règne du droit. Le temps guérira un jour la blessure infligée à cette confiance par la décision d'aujourd'hui. Une chose cependant est certaine. Nous ne connaissons peut-être jamais avec une complète certitude l'identité du vainqueur de cette élection présidentielle, mais l'identité du perdant est parfaitement claire. C'est la confiance de la Nation dans le juge comme gardien impartial du règne du droit* ». Le caractère éminemment politique d'une telle décision n'aura fait que catalyser cette relativité à apposer, en toutes circonstances, à la totale impartialité des juges (« *Le sempiternel débat relatif à la neutralité totale du juge sera vain tant que ce seront des hommes et non des Dieux ou des machines qui rendront la justice.* »). Cela dit, les auteurs réfutent pour autant la notion d'« activisme » en l'espèce, puisque les juges se sont vus dans l'impossibilité de répondre à une lecture textualiste du droit. Les juges de la Cour se seront ainsi fondés sur des motifs juridiques, mais dont l'absence de règles écrites s'impose comme autant de limites. Au sein d'un « *pays [...] dominé par la règle jurisprudentielle.* », un tel dispositif ne répond pas à un « *activisme au sens traditionnellement accordé à cette expression* » mais à un « *activisme au nom du droit en quelque sorte...* ». Ceci doit évidemment nous ramener aux incertitudes étudiées, tenant au sens et à la portée du Premier amendement. Voir Hourquebie Fabrice et Mastor Wanda, *Les cours constitutionnelles et suprêmes étrangères et les élections présidentielles*, Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel, 2012/1 N° 34, pp.152 et s.

¹⁵⁷⁷ *Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483, 1954.

¹⁵⁷⁸ Voir G. Calvès, *Un juge qui gouverne ?...op. cité*, p.95.

d'organisations de lobbying oeuvrant par les recours juridiques à la protection des droits civils¹⁵⁷⁹. Cette redéfinition de l'office du juge mène alors à de nombreuses décisions soudaines d'inconstitutionnalité. C'est que plusieurs droits fondamentaux font alors l'objet d'une interprétation éminemment extensive. Parmi ces derniers, la liberté de conscience est une constante de « l'ère Warren » et touche directement le domaine qui nous intéresse¹⁵⁸⁰. Les juges – on le sait – entendent dès lors cantonner la religion dans la sphère exclusivement privée. Surtout, ils se trouvent extrêmement circonspects lorsque les instances publiques délivrent ou soutiennent un message religieux et que ce dernier se voit, de facto, touché par les consciences. Des pratiques pluri-centenaires sont ainsi invalidées. Parmi celles-ci, on a vu que la question de la prière à l'école publique s'impose certainement comme la plus emblématique¹⁵⁸¹. De manière plus générale, les enseignements religieux, même non obligatoires, sont également jugés comme incompatibles avec la liberté de conscience, car la neutralité de l'Etat ne s'en trouve pas caractérisée. Pour être validés par la Cour, ces enseignements doivent avoir un caractère exclusivement séculier et donc objectif¹⁵⁸². L'organisation de cérémonies religieuses sous l'égide (directe ou indirecte) des acteurs publics se trouve par ailleurs contraire à la Constitution. Cette jurisprudence s'étend même aux moments de silence¹⁵⁸³. La règle s'applique également aux prières instituées lors de cérémonies de remise de diplômes¹⁵⁸⁴. Cette période correspond en outre à la violente charge des juges contre l'enseignement à l'école des thèses créationnistes, qui sont rendues inconstitutionnelles¹⁵⁸⁵. La simple représentation religieuse en milieu scolaire est invalidée. Les juges ne s'attachent pas au caractère prétendument sécularisé de l'affichage des Dix Commandements dans une salle de classe¹⁵⁸⁶. La représentation des Tables de Moïse est ainsi vue comme violant la neutralité de l'Etat. Enfin, les cours d'instruction religieuse programmés pendant les heures de classe sont jugés contraires au Premier amendement, quand bien même ces derniers n'engagent pas de dépenses publiques et que la présence des

¹⁵⁷⁹ Raynaud et Zoller....op. cité.

¹⁵⁸⁰ Voir Sinde Odile, *L'instruction Religieuse À L'école Publique Devant La Cour Suprême Des États-Unis, Les procès McCollum de 1948 et Zorach de 1952*, IRICE | Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin 2008/1 - N° 27, p.113.

¹⁵⁸¹ *Engel v. Vitale*, 370 US 421, 1962.

¹⁵⁸² *V. School Dist. Of Abington Township v. Schempp*, 374 US 203, 1963.

¹⁵⁸³ *Wallace v. Jaffree*, 472 US 38, 1985.

¹⁵⁸⁴ *Lei v. Weisman*, 505 US 577, 1992.

¹⁵⁸⁵ *Epperson v. Arkansas*, 393 US 97, 1968.

¹⁵⁸⁶ *Stone v. Graham*, 449 US 39, 1980.

élèves n'est pas rendue obligatoire¹⁵⁸⁷. Cette jurisprudence très ferme de la Cour illustre bien l'interprétation extensive et fortement idéologisée des principes sous-jacents au Premier amendement – et notamment la liberté de conscience. On sait par ailleurs que la conceptualisation du *Lemon test* traduit la mise en place de nouveaux critères de constitutionnalité. Celui-ci offre les instruments de droits positifs pour offrir un cadre juridique à des normes et à leur extensivité.

Il nous faut néanmoins affirmer que le domaine touchant la clause implicite d'exception échappe en large part à ce primat de la « révolution des droits ». La reconnaissance très relative de la liberté de conscience en est la meilleure illustration. C'est qu'une certaine expression religieuse gouvernementale ne saurait s'émanciper d'une lecture strictement originaliste du Premier amendement de la Constitution américaine.

B. La consécration de la religion civile, le rejet de l'interprétation originaliste

L'exemple de l'analyse construite concernant la liberté de conscience permet de comprendre les particularismes du raisonnement du juge américain. Partant d'une approche originaliste, la Cour Suprême est contrainte de privilégier la « Constitution vivante » pour intégrer une vision religieuse, teintée de religion civile.

1. La limite de l'originalisme

Il nous faut rappeler que la liberté de conscience en matière de représentations religieuses demeure analysée à travers le prisme de la jurisprudence *Everson*¹⁵⁸⁸, que nous connaissons. Son interprétation extensive par les juges devient un corollaire nécessaire au « mur de

¹⁵⁸⁷ *Illinois ex rel. McCollum v. Board of Education*, 333 US 203, 1948.

¹⁵⁸⁸ On se souvient que le juge Hugo Black, en se fondant sur le fait historique, donnait son interprétation du sens et de la portée de la clause de non-établissement : “*The establishment of religion clause of the First Amendment means at least this: neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go to or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs or disbeliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups, and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect a wall of separation between church and State.*” In *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

séparation », métaphore reprise par le juge Hugo Black en son temps. En d'autres termes, la liberté de conscience vient s'inscrire dans un domaine où la lecture originaliste du Premier amendement prévaut. Le rapport des Eglises et de l'Etat a toujours fait l'objet d'une recherche historique, et d'une volonté des juges de déceler les « intentions originelles » des fondateurs. Or, ces dernières génèrent la mise en œuvre de deux écoles d'interprétation. L'action des pères fondateurs ne peut être caractérisable à travers le simple héritage des modèles de Virginie et du Massachusetts. Ceux-ci forment pourtant les bases théoriques des rapports entre les Eglises et l'Etat, dont les juges ne se sont, au fond, jamais émancipés. Ces modèles font fi des outils conceptuels qui suscitent l'émergence d'un théisme politique américain : en premier lieu, l'idée d'un providentialisme normatif ; en second lieu, ce providentialisme érigé comme garde-fou face à la liberté religieuse consacrée. Ainsi le modèle virginien - en repoussant la religion dans la sphère exclusivement privée - entraînait la négation de toute allégeance sacralisée à ses institutions. Le plan du Massachusetts, quant à lui, voyait la religion comme vectrice de vertu, mais imposait à ce titre une contribution financière pour les citoyens de l'Etat. En réintroduisant ce lien entre les Eglises et les instances publiques, le plan annihilait la liberté religieuse à l'échelon individuel.

De telle sorte, le « mur de séparation », vu comme référence jurisprudentielle, ne contribue pas à présenter un principe unifié et unificateur concernant la clause de non-établissement. La métaphore, bien trop englobante et monolithique, cultive les dissensions entre les partisans d'une lecture séparatiste de la clause et une vision historique de la doctrine prônant le non-préférentialisme. La persistance de cette divergence d'interprétation provient en large part de l'incomplétude manifeste propre au mouvement séparatiste. Certes, ce même mouvement voit la jurisprudence de la Cour Suprême, après l'arrivée du juge Warren, repousser le fait religieux d'un certain nombre d'établissements publics (notamment éducatifs). Pour autant, c'est bien la manifestation d'une clause implicite d'exception qui entretient les incertitudes. On sait qu'un domaine précis échappe à la lecture séparatiste du Premier amendement. En analysant ces rites et pratiques, nous avons vu l'expression du cérémoniel d'une religion civile américaine. Or, cette absence de toute consécration d'un concept fédérateur nourrit le mouvement non-préférentialiste, en lui préservant une voie d'expression dont les bornes n'ont jamais été fixées par les juges. La reconnaissance jurisprudentielle de la religion civile fournirait ainsi un cadre juridique à ces incertitudes théoriques, lequel résorberait la tension entre les deux écoles que nous avons évoquées.

Nous avons mis en évidence que le concept de religion civile pouvait être ramené aux « intentions originelles » des fondateurs. En cela, elle est caractérisée comme une action du

Législateur, qui doit naturellement accompagner la lettre du Premier amendement de la Constitution. Cette dynamique s'inscrit alors dans un originalisme cher aux juges, depuis les jurisprudences *Reynolds*¹⁵⁸⁹ et *Everson*¹⁵⁹⁰. Néanmoins, elle surplombe ce binarisme que nous avons vu comme coupable. Ainsi, en exerçant son esprit de synthèse, la religion civile vient apposer les justes bornes entre le fait religieux et le politique. Elle permet de réintroduire dans le droit un esprit de religion altérée, que l'approche négative du Premier amendement avait ôté. De la même manière, elle ne saurait être entendue comme une fissure dans le mur de séparation de Jefferson, mais comme la nécessaire traduction d'une conception sacralisée de la création nationale et étatique.

La recherche des « intentions » originelles des fondateurs est une étape nécessaire – qui s'inscrit dans une jurisprudence constante des juges. Toutefois, cette démarche ne peut être suffisante. La protection de la liberté de conscience doit entraîner les juges à voir la religion civile comme un concept évolutif.

2. La religion civile contre l'originalisme

La lecture originaliste et le recours aux « intentions originelles » ne peuvent à eux seuls emporter la mise en œuvre d'un nouveau paradigme. C'est que la religion civile recèle, dans sa substance, une disposition à une perpétuelle mutation. Or, on comprend bien que cette dernière est directement liée au développement de la Fédération américaine – à son évolution institutionnelle, mais également sociale. La reconnaissance jurisprudentielle de la religion civile doit accompagner ces variations. Le recours systématique à l'Histoire ne peut se borner aux « intentions originelles » des fondateurs. Il doit prendre en compte l'évolution sociale de la Nation américaine¹⁵⁹¹. Nous savons que l'action originelle du Législateur devait, à terme, s'effacer pour se prolonger dans une nouvelle perspective. Nous y avons aperçu un bouleversement quant à la nature du providentialisme des origines : celui-ci ne peut répondre d'une simple vertu protestante, qui était demeurée liée au contractualisme puritain de la Nouvelle-Angleterre. Nous savons dès lors que cela aura suscité un effacement progressif du fait théologique pour, à terme, embrasser définitivement le fait politique. Evidemment,

¹⁵⁸⁹ *Reynolds v. United States*, 98 U.S. (8 Otto.) 145, 1878.

¹⁵⁹⁰ *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

¹⁵⁹¹ Nous pouvons, avec Apostolos Vlachogiannis, employer le terme d'évolutionnisme pour caractériser une « ouverture à l'histoire et une ouverture à la société » du texte constitutionnel. Voir Apostolos Vlachogiannis, *La Living Constitution, Les juges de la Cour suprême des Etats-Unis et la Constitution*, Classiques Garnier, Bibliothèque de la pensée juridique, 2014, p.489.

l'inscription dans le droit de cet esprit de religion altérée doit également traduire une telle dynamique. On l'a dit, la religion civile ne s'est jamais élevée en obstacle à l'esprit de liberté, elle en a même été un garde-fou historique. Or, les incertitudes propres à l'application du Premier amendement accompagnent bien difficilement une reconnaissance pleine et entière de la liberté de conscience. La neutralité étatique ne peut s'étendre jusqu'aux rites et pratiques qui forment une clause implicite d'exception. On sait qu'un certain nombre de représentations ou expressions sectaires s'étaient vues validées par les juges. Ces derniers invoquaient alors l'argument de la Tradition sécularisante, et donc, in fine, entérinaient les dérives de l'originalisme. Ceci avait dès lors pour directe et logique conséquence de protéger la présence exclusive d'un christianisme historique. Cette dynamique s'impose, bien évidemment, à l'inverse du rôle historique joué par la religion civile : annihiler les tentatives théocratiques, enfin empêcher la mise en exergue d'un héritage religieux prédominant.

De là, nous affirmons que la reconnaissance de la religion civile par les juges doit s'ériger comme un moyen unique de garantir le multiconfessionnalisme et de consacrer ce dernier par voie de droit. Des décisions récentes semblent aller en ce sens. Toutefois, toute protection constitutionnelle du multiconfessionnalisme demeure pour le moment lettre morte.

Paragraphe 2. L'école d'interprétation choisie et la religion civile

QUESTION: “[I]s it the Government’s position that the words, under God, have the same meaning today as when they were first inserted in the pledge?

MR. OLSON: Yes and no

QUESTION: Because it’s a terribly important question.”

Oral argument, *Elk Grove Unified School District v. Newdow*¹⁵⁹².

On a vu que la religion civile américaine a fait l'objet d'une mutation progressive tout au long du dix-neuvième siècle. La période des fondations a introduit l'avènement d'une Transcendance normative. Nous avons rattaché cette dernière à un héritage puritain cultivé par les pères de la République. La prétendue absence de confession de cette entité se limitait alors au Projet des Anciens : la sacralisation du nouveau Contrat demeurerait indissociable du

¹⁵⁹² Cité par B. Jessie Hill, In *Of Christmas Trees And Corpus Christi: Ceremonial Deism And Change In Meaning Over Time*, Duke Law Journal, Vol. 59, 2010, p.707.

puritanisme des origines. Pour autant, l'on sait désormais que les thèmes de la religion civile ont fait l'objet d'une évolution certaine, autour d'une récupération progressive du fait politique. La mythologie américaine s'est peu à peu affranchie du fait religieux, pour laisser place aux grandes figures de la Nation et au récit historique. La religion civile, en ce sens, subsiste donc au-delà de sa déthéologisation. Or, il est notable de voir que les décisions de la Cour Suprême accompagnent naturellement ce phénomène, mais sans toujours en tirer toutes les conséquences sur le plan du sectarisme attaché à certaines expressions et représentations. La question des prières collectives organisées par les instances publiques en est une bonne illustration. A rebours de la rhétorique de la Cour adoptée sous l'« ère Warren », celles-ci ne sont pas perçues par les juges comme violant la liberté de conscience. On connaît la raison principale d'une telle asymétrie. C'est que ces invocations renvoient à ce que nous avons vu comme une clause implicite d'exception qui cultive les thèmes exceptionnalistes de la Nation. Toutefois, il semble que, en ce domaine, la Cour n'ait pas encore pris pleinement conscience de la mutation de l'exceptionnalisme religieux américain. Celui-ci - c'est notre thèse - ne peut désormais répondre à aucun dogme théologique. Le phénomène, dès lors, ne peut plus se traduire jurisprudentiellement autour de la notion de Tradition sécularisante, et entériner un héritage chrétien exclusif, donc sectaire. Une certaine approche de la Cour semble introduire cet appel légitime à la définitive approche non confessionnelle de l'expression religieuse des instances publiques. Ainsi, la jurisprudence de la Cour tend à changer de finalité. L'originalisme et son volet historique s'effaceraient pour laisser la place à une conception plus évolutive, qui demeure encore mal assumée.

A. Les hésitations jurisprudentielles face à l'originalisme

Il nous faut tout d'abord revenir sur une première traduction dans le droit de cet esprit de religion altérée par le fait politique. C'est bien en s'en remettant aux thèmes exceptionnalistes de la Nation que le juge Warren Burger validait les prières législatives au Congrès, à travers la décision de la Cour Suprême *Marsh v. Chambers*. Tout en reconnaissant la prépondérance d'un héritage religieux exclusif, le juge en noyait la substance dans une indispensable vertu républicaine. Ce faisant, cette rhétorique avait dès lors pour directe conséquence d'entériner le sectarisme attaché à la pratique. C'est dans ce contexte que nous devons, par la suite, nous pencher sur une évolution certaine de la Cour Suprême. Cette dernière a en effet récemment introduit l'idée d'un nécessaire multiconfessionnalisme pour apprécier la constitutionnalité d'une pratique religieuse gouvernementale.

1. L'héritage religieux et sa réinterprétation

On a vu que les rites et pratiques qui forment une clause implicite d'exception pouvaient être caractérisés à travers deux critères principaux. Les juges invoquent une historicisation de l'usage et une absence de rattachement confessionnel de ce dernier. Or, ces deux critères peuvent parfois sembler contradictoires : il convient de s'arrêter un instant et de s'interroger. L'existence d'une pratique, depuis les fondations, obéit-elle à cette mutation de la religion civile que nous avons évoquée ? Autrement dit, la politisation progressive des thèmes de la religion civile mène-t-elle en toutes circonstances à l'aconfessionnalisation des pratiques de la clause d'exception ? On sait que certaines expressions religieuses ont fait l'objet d'une validation par les juges, car elles remontaient à la genèse de l'Etat et de la Nation. Cependant, elles datent d'une période où la référence puritaine demeurait inséparable du contexte américain et d'un héritage commun inscrit comme inconscient collectif. La question des prières législatives au Congrès en est une bonne illustration. On sait que les juges s'étaient fondés en l'espèce sur le caractère historique et continu de l'usage pour emporter sa constitutionnalisation¹⁵⁹³. En ce qui concernait le caractère confessionnel de la pratique, le dispositif des juges s'avérait pour le moins équivoque. Les prières du chapelain Robert Palmer étaient reconnues comme s'inscrivant dans une tradition judéo-chrétienne. Pour autant, les juges n'en déduisaient pas un sectarisme, qui aurait rendu ces dernières inconstitutionnelles. Tout au contraire, c'était bien le caractère historique de la pratique qui influait directement sur le caractère confessionnel des prières au Congrès. Il était entendu que, lors de la mise en place d'une telle pratique, les membres du Congrès étaient tous Chrétiens. Pour autant, ils ne se réclamaient pas de la même confession¹⁵⁹⁴. Or, l'Histoire de la formation nationale et étatique allait, pour les juges, pallier cet écueil. Le modèle judéo-chrétien - quelle qu'en soit la teneur - participait à cultiver une vertu indispensable à la marche des institutions politiques. Les prières ne pouvaient, par essence, regrouper toutes les fois et toutes les formes de cultes. Leur caractère chrétien offrait donc, plus prosaïquement, une manifestation singulière de la promotion de la vertu. C'est bien en cela que le christianisme fut reconnu comme indissociable du modèle américain. Le juge Burger citait à ce titre une lettre de Samuel Adams, qui rappelait la primauté du fait vertueux sur le fait théologique :

“[...] *he was no bigot, and could hear a prayer from a gentleman of piety and virtue, who was*

¹⁵⁹³ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

¹⁵⁹⁴ Le juge Burger rappelle d'ailleurs que John Jay et John Rutledge avaient en leur temps soulevé cette difficulté, avant de s'opposer à la pratique de la prière en chambres législatives.

*at the same time a friend to his country*¹⁵⁹⁵.”

Or, c’est bien à cet égard que le fait vertueux doit être rattaché à une historicisation de la pratique. Le juge réintroduisait une forme de déisme, en prétextant que, malgré la pluralité confessionnelle au sein du Congrès, l’autorité invoquée demeurait un simple rappel des « croyances largement répandues à travers le peuple de ce pays¹⁵⁹⁶ », devenues dès lors « une partie du tissu de notre société¹⁵⁹⁷ » :

“[...] *To invoke divine guidance on a public body entrusted with making the laws is not, in these circumstances, a violation of the Establishment Clause; it is simply a tolerable acknowledgment of beliefs widely held among the people of this country [...] In light of the history, there can be no doubt that the practice of opening legislative sessions with prayer has become part of the fabric of our society*¹⁵⁹⁸”.

De ce procédé, les juges en concluaient à la constitutionnalité de la pratique¹⁵⁹⁹.

Cet arrêt démontre la corrélation opérée par la Cour entre la prise en considération du fait historique et le caractère non confessionnel des rites, usages et symboles. La jurisprudence *Marsh v. Chambers* fait clairement prévaloir le premier critère, qui influe directement sur le second¹⁶⁰⁰. La préférence manifeste pour les prières chrétiennes s’imposait comme une résultante de l’Histoire. De telle sorte, la reconduction depuis seize ans du même chapelain, presbytérien de son état, n’entraînait pas pour autant une inconstitutionnalisation en vertu d’un héritage religieux vu comme exclusif. La clause implicite d’exception, dans cette optique, répond à un procédé originaliste. C’est bien cette originalisme qui s’érige ici comme synonyme d’un certain sectarisme.

La Cour, néanmoins, a récemment rendu une décision qui semble aller dans un sens quelque peu différent.

¹⁵⁹⁵ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹⁹ A noter que, par la suite, La Cour de District siégeant au District de Columbia, se référant au précédent *Marsh v. Chambers*, a rejeté une requête portant, d’une part, sur la pratique du Congrès consistant à mettre en place une paie pour les aumôniers et d’autre part, sur la tradition organisant l’ouverture de la session législative par la prière. Voir la décision *Newdow v. Eagen*, 309 F. Supp. 2d 29 (D.D.C. 2004).

¹⁶⁰⁰ Voir Harleigh S. Tensen, *Legislative Prayer: A Practical Guide*, Justice Action Center Student Capstone Journal Project No. 11/12-11, 2012, pp. 4 e s.

2. Une mutation multiconfessionnelle

a) Il paraît essentiel de constater une évolution certaine de la jurisprudence de la Cour Suprême en ce domaine. Celle-ci est saisie en 2013 à propos d'une pratique opérée par la ville de Greece dans l'Etat de New-York. La municipalité a en effet pour habitude, depuis 1999, de marquer l'ouverture des réunions du Conseil de la ville¹⁶⁰¹ par une prière. La plupart des congrégations à Greece étant chrétiennes, les prières d'ouverture du Conseil s'inscrivent dans le même héritage religieux. Selon la municipalité, cependant, n'importe qui pouvait se porter volontaire pour offrir une invocation, et ce, sans égard à une appartenance religieuse particulière. Aussi, le Conseil ne se déclarait pas compétent pour déterminer le contenu des invocations, il prétextait un respect du multiconfessionnalisme par cette ouverture à toutes les formes de cultes. Deux résidents de la ville, Susan Galloway et Linda Stephens, invoquèrent en 2008 une violation du Premier amendement de la Constitution, en vertu de la clause de non-établissement. Celles-ci furent déboutées en première instance. Néanmoins, en 2012, la « Cour d'Appel du second circuit¹⁶⁰² » renversa le premier jugement et invalida la pratique du Conseil. Le juge Guido Calabresi invoqua une inconstitutionnalité en vertu de *l'endorsement test*, que nous connaissons :

*“We conclude, on the record before us, that the town’s prayer practice must be viewed as an endorsement of a particular religious viewpoint. This conclusion is supported by several considerations, including the prayer-giver selection process, the content of the prayers, and the contextual actions (and inactions) of prayer-givers and town officials. We emphasize that, in reaching this conclusion, we do not rely on any single aspect of the town’s prayer practice, but rather on the totality of the circumstances present in this case.”*¹⁶⁰³

Il nous faut noter que, dès 2008, d'autres congrégations avaient organisé les prières collectives. On avait ainsi vu la présence d'un Juif et d'une prêtresse de la religion Wicca (que l'on peut assimiler peu ou prou à un culte de la Nature). Pour autant, la Cour d'Appel ne tint pas compte de ce changement. Elle rappela tout au contraire que, depuis 1999, toutes les invocations s'étaient révélées chrétiennes, et laissa entendre que cette soudaine ouverture à la multiconfessionnalisation n'était pas étrangère au procès engagé et à la crainte d'une invalidation de la pratique par les juges. Elle ajouta, d'ailleurs, que le caractère exclusivement

¹⁶⁰¹ “town board meeting”

¹⁶⁰² United States Court of Appeals for the Second Circuit

¹⁶⁰³ Galloway v. Town of Greece , 10-3635-cv, 2012.

chrétien des prières était à nouveau caractérisable après le premier jugement¹⁶⁰⁴.

La Cour Suprême ne suit pas le dispositif des juges de la Cour d'Appel. Par le bais d'une décision à cinq voix contre quatre, la juridiction de Washington entérine la constitutionnalité des prières au Conseil de la ville de Greece. La décision majoritaire est rédigée par le juge Anthony Kennedy. Celui-ci suit le raisonnement de la vieille jurisprudence *Marsh v. Chambers* en invoquant prioritairement le rapport à la Tradition. Ce faisant, il amorce la rhétorique de l'indispensable vertu rattachée à de tels messages incantatoires ; celle qui ôtait au caractère chrétien des prières toute portée confessionnelle, sectaire et donc inconstitutionnelle. Le juge en tire une directe analogie avec les prières du Congrès¹⁶⁰⁵. Or, nous rappelle Kennedy, ces invocations s'adressent, par essence, à des personnes de confessions religieuses différentes. Toutefois, « ceux qui sont en désaccord quant à la doctrine religieuse peuvent trouver un terrain d'entente dans le désir de montrer du respect pour le divin dans tous les aspects de leur vie et de leur être¹⁶⁰⁶ » :

“From the earliest days of the Nation, these invocations have been addressed to assemblies comprising many different creeds. These ceremonial prayers strive for the idea that people of many faiths may be united in a community of tolerance and devotion. Even those who disagree as to religious doctrine may find common ground in the desire to show respect for the divine in all aspects of their lives and being. Our tradition assumes that adult citizens, firm in their own beliefs, can tolerate and perhaps appreciate a ceremonial prayer delivered

¹⁶⁰⁴ “In practice, Christian clergy members have delivered nearly all of the prayers relevant to this litigation, and have done so at the town’s invitation. From 1999 through 2007, every prayer-giver who gave the invocation met this description. In 2008, after Galloway and Stephens had begun complaining to the town about its prayer practice, non Christians delivered the prayer at four of the twelve Town Board meetings. A Wiccan priestess and the chairman of the local Baha’i congregation each delivered one of these prayers, and a lay Jewish man delivered the remaining two. The town invited the Wiccan priestess and the lay Jewish man after they inquired about delivering prayers; it appears that the town invited the Baha’i chairman without receiving such an inquiry. However, between January 2009 and June 2010, when the record closed, all the prayer-givers were once again invited Christian clergy.” Ibid.

¹⁶⁰⁵ “While these prayers vary in their degree of religiosity, they often seek peace for the Nation, wisdom for its lawmakers, and justice for its people, values that count as universal and that are embodied not only in religious traditions, but in our founding documents and laws.” *Town of Greece, NY v. Galloway*, 681 F. 3d 20 US, 2014.

Le juge Kennedy cite à ce titre la première prière législative en Congrès, le 7 septembre 1774, par le Révérend Jacob Duché : “Be Thou present O God of Wisdom and direct the counsel of this Honorable Assembly; enable them to settle all things on the best and surest foundations; that the scene of blood may be speedily closed; that Order, Harmony, and Peace be effectually restored, and the Truth and Justice, Religion and Piety, prevail and flourish among the people.

Preserve the health of their bodies, and the vigor of their minds, shower down on them, and the millions they here represent, such temporal Blessings as Thou seest expedient for them in this world, and crown them with everlasting Glory in the world to come. All this we ask in the name and through the merits of Jesus Christ, Thy Son and our Saviour, Amen.” Ibid.

¹⁶⁰⁶ Ibid.

*by a person of a different faith*¹⁶⁰⁷.”

En mettant en exergue le message véhiculé par les prières, en invoquant leur finalité qui doit influencer sur leur substance, le juge Kennedy semble appliquer strictement le précédent *Marsh v. Chambers*. Cela dit, il en profite pour fournir de précieuses indications quant à l'évolution progressive de la conception religieuse et politique américaine.

b) Dans un discours similaire à celui du juge Warren Burger, Anthony Kennedy rattache le caractère non confessionnel des prières à la Tradition¹⁶⁰⁸. Cependant, pour en apprécier la constitutionnalité, il développe une rhétorique inédite en s'interrogeant sur l'éventuelle exclusivité du christianisme attaché aux invocations. Or, si le juge ne convainc pas à repousser un héritage judéo-chrétien, la méthode qu'il emprunte doit être approfondie. Le juge traite d'un éventuel sectarisme attaché aux prières en ces termes :

*“A number of the prayers did invoke the name of Jesus, the Heavenly Father, or the Holy Spirit, but they also invoked universal themes, as by celebrating the changing of the seasons or calling for a ‘spirit of cooperation’ among town leaders.”*¹⁶⁰⁹

Evidemment, en invoquant ces « thèmes universels », le juge peine à démontrer que le christianisme ne s'impose pas ici comme le référent dominant. D'ailleurs, le juge Kennedy tient à rappeler qu'un éventuel sectarisme ne peut être, selon lui, apprécié par les juges à travers une étude substantielle des invocations¹⁶¹⁰. C'est, au contraire, en invoquant les interventions de personnes de différentes religions que le juge Kennedy écarte de la pratique son caractère sectaire. Il nous rappelle plus loin cette évolution vers la nécessaire multiconfessionnalisation :

“Congress continues to permit its appointed and visiting chaplains to express themselves in a religious idiom. It acknowledges our growing diversity not by proscribing sectarian content

¹⁶⁰⁷ Ibid.

¹⁶⁰⁸ Le juge Kennedy, invoquant la jurisprudence *Marsh v. Chambers* : “[...]The prayers delivered in the town of Greece do not fall outside the tradition this Court has recognized.” Et plus loin : “[...] As a practice that has long endured, legislative prayer has become part of our heritage and tradition, part of our expressive idiom, similar to the Pledge of Allegiance, inaugural prayer, or the recitation of “God save the United States and this honorable Court” at the opening of this Court’s sessions. It is presumed that the reasonable observer is acquainted with this tradition and understands that its purposes are to lend gravity to public proceedings and to acknowledge the place religion holds in the lives of many private citizens, not to afford government an opportunity to proselytize or force truant constituents into the pews.” Ibid.

¹⁶⁰⁹ Ibid.

¹⁶¹⁰ “To hold that invocations must be nonsectarian would force the legislatures that sponsor prayers and the courts that are asked to decide these cases to act as supervisors and censors of religious speech, a rule that would involve government in religious matters to a far greater degree than is the case under the town’s current practice of neither editing or approving prayers in advance nor criticizing their content after the fact.” Ibid.

*but by welcoming ministers of many creeds.*¹⁶¹¹»

Pour appuyer son propos, le juge cite les invocations d'un bouddhiste¹⁶¹², d'un rabbin¹⁶¹³, d'un hindouiste¹⁶¹⁴ et d'un imam¹⁶¹⁵, datant pour les plus anciennes de 2012. Ainsi, pour le juge, ce n'est pas le contenu des prières qui pourrait être considéré comme sectaire, mais bien un « système préféré de croyances ou un code de conduite morale¹⁶¹⁶ ». Cette ouverture à la multiconfessionnalisation ajoute donc à ce « système » et à ce « code » les vertus de l'universalisme. Ce faisant, elle annihile tout sectarisme inconstitutionnel. Evidemment, le procédé peut faire naître quelques interrogations et quelques suspicions. On sait que l'immense majorité des invocations lors du Conseil de la ville de Grèce s'avérait être chrétienne¹⁶¹⁷. Surtout, on a vu que ce multiconfessionnalisme était un fait postérieur à 2007, précisément au moment où la question de la constitutionnalité de la pratique était alors soulevée¹⁶¹⁸. Toutefois, c'est bien cette ouverture qui, in fine, ôte tout sectarisme pour le juge

¹⁶¹¹ *Ibid.*

¹⁶¹² “*I am a Buddhist monk—a simple Buddhist monk—so we pray to Buddha and all other Gods*”, du 6 mars 2014. *Ibid.*

¹⁶¹³ “*Our God and God of our ancestors, Everlasting Spirit of the Universe . . .*”, du 13 novembre 2013. *Ibid.*

¹⁶¹⁴ “*Hindu scripture declares, without equivocation, that the highest of high ideals is to never knowingly harm anyone*”, du 4 juin 2013. *Ibid.*

¹⁶¹⁵ “*The final prophet of God, Muhammad, peace be upon him, stated: ‘The leaders of a people are a representation of their deeds’*”, du 2 août 2012. *Ibid.*

¹⁶¹⁶ “*Our Government is prohibited from prescribing prayers to be recited in our public institutions in order to promote a preferred system of belief or code of moral behavior.*” *Ibid.*

¹⁶¹⁷ Ce constat est d'ailleurs dressé à travers l'opinion dissidente du juge Elena Kagan : “[...] *But no one can fairly read the prayers from Greece’s Town meetings as anything other than explicitly Christian—constantly and exclusively so. From the time Greece established its prayer practice in 1999 until litigation loomed nine years later, all of its monthly chaplains were Christian clergy. And after a brief spell surrounding the filing of this suit (when a Jewish layman, a Wiccan priestess, and a Baha’i minister appeared at meetings), the Town resumed its practice of inviting only clergy from neighboring Protestant and Catholic churches. About two-thirds of the prayers given over this decade or so invoked ‘Jesus,’ ‘Christ,’ ‘Your Son,’ or ‘the Holy Spirit’; in the 18 months before the record closed, 85% included those references. Many prayers contained elaborations of Christian doctrine or recitations of scripture. (‘And in the life and death, resurrection and ascension of the Savior Jesus Christ, the full extent of your kindness shown to the unworthy is forever demonstrated’) (‘For unto us a child is born; unto us a son is given. And the government shall be upon his shoulder . . .’). And the prayers usually close with phrases like ‘in the name of Jesus Christ’ or ‘in the name of Your son.’*” *Ibid.* Opinion dissidente du juge Elena Kagan.

¹⁶¹⁸ On peut encore ici se référer aux propos tenus par les juges de la Cour d’Appel du Second Circuit : “*In practice, Christian clergy members have delivered nearly all of the prayers relevant to this litigation, and have done so at the town’s invitation. From 1999 through 2007, every prayer-giver who gave the invocation met this description. In 2008, after Galloway and Stephens had begun complaining to the town about its prayer practice, non Christians delivered the prayer at four of the twelve Town Board meetings. A Wiccan priestess and the chairman of the local Baha’i congregation each delivered one of these prayers, and a lay Jewish man delivered the remaining two. The town invited the Wiccan priestess and the lay Jewish man after they inquired about delivering prayers; it appears that the town invited the Baha’i chairman without receiving such an inquiry. However, between January 2009 and June 2010, when the record closed, all the prayer-givers were once again invited Christian clergy.*” In *Galloway v. Town of Greece*, 10-3635-cv,

Kennedy et emporte la constitutionnalité de la pratique. Avec le présent arrêt, l'aconfessionnalisation ne provient pas simplement de l'usage et de la vertu que la prière promeut ; mais elle induit, plutôt, le fait universel. Le juge Kennedy ne peut nier le recours à une Transcendance, qui doit emporter l'adhésion des citoyens américains, en ce qu'elle suscite le fait vertueux¹⁶¹⁹. Néanmoins, l'héritage chrétien ne peut plus être, comme précédemment, l'unique cadre dans lequel cette vertu doit s'exercer : contrairement à *Marsh v. Chambers*, on y verrait un sectarisme et donc une inconstitutionnalité. On rappelle à toutes fins utiles que Robert Palmer, le chapelain presbytérien du Congrès du Nebraska, faisait l'objet d'une reconduction automatique de ses fonctions, et ce, pendant une durée de seize ans au moment du dispositif *Marsh v. Chamber*. Le multiconfessionnalisme attaché à la décision *Town of Greece v. Galloway* tranche ainsi avec le vieux dispositif de 1983 :

*“Weighed against the historical background, the facts that a clergyman of only one denomination has been selected by the Nebraska Legislature for 16 years, that the chaplain is paid at public expense, and that the prayers are in the Judeo-Christian tradition do not serve to invalidate Nebraska's practice.”*¹⁶²⁰,

On a vu, notamment chez Rousseau, la propension naturelle de la religion civile à obéir à un transfert. Cette dernière doit, à terme, répondre d'une horizontalité. La verticalité qu'elle opère doit être exacerbée au moment de la création du Pacte. Néanmoins, celle-ci doit s'effacer progressivement devant l'action des hommes, c'est à dire – en contexte américain –

2012. Le procédé est également rappelé à travers l'opinion individuelle du juge Stephen Breyer, au sein de la décision de la Cour Suprême : *“Greece is a predominantly Christian town, but it is not exclusively so. A map of the town's houses of worship introduced in the District Court shows many Christian churches within the town's limits. It also shows a Buddhist temple within the town and several Jewish synagogues just outside its borders, in the adjacent city of Rochester, New York. Id., at 24. Yet during the more than 120 monthly meetings at which prayers were delivered during the record period (from 1999 to 2010), only four prayers were delivered by non-Christians. And all of these occurred in 2008, shortly after the plaintiffs began complaining about the town's Christian prayer practice and nearly a decade after that practice had commenced. To be precise: During 2008, two prayers were delivered by a Jewish layman, one by the chairman of a Baha'i congregation, and one by a Wiccan priestess. The Jewish and Wiccan prayer givers were invited only after they reached out to the town to inquire about giving an invocation. The town apparently invited the Baha'i chairman on its own initiative. The inclusivity of the 2008 meetings, which contrasts starkly with the exclusively single-denomination prayers every year before and after, is commendable. But the Court of Appeals reasonably de-cided not to give controlling weight to that inclusivity, for it arose only in response to the complaints that presaged this litigation, and it did not continue into the following years.”* In *Town of Greece, NY v. Galloway*, 681 F.3d 20 US, 2014. Opinion individuelle du juge Stephen Breyer.

¹⁶¹⁹ *“Ceremonial prayer is but a recognition that, since this Nation was founded and until the present day, many Americans deem that their own existence must be understood by precepts far beyond the authority of government to alter or define and that willing participation in civic affairs can be consistent with a brief acknowledgment of their belief in a higher power, always with due respect for those who adhere to other beliefs.”* Ibid.

¹⁶²⁰ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

à la recherche du Bien commun. En invoquant la vertu sécularisante et, concomitamment, en écartant la religion chrétienne comme exclusive, l'arrêt *Town of Greece, NY v. Galloway* affranchit un peu plus la Nation de l'autorité qui a signé l'acte qui l'a engendrée. Il redéfinit le rapport à la Transcendance dans une acception, non plus organique, mais décidément matérielle. C'est le Bien commun qui suscite l'irrationalité – la projection métaphysique, au-delà du Moi. Or, cette projection ne peut plus se contenter du simple héritage commun. Ainsi, toute notion de théologie nationale échappe définitivement à toute religion positive vue comme inconscient collectif. Il n'en resterait que la construction quotidienne de la citoyenneté américaine, comme en conclut le juge Kennedy dans son dispositif :

*“Many Americans deem that their own existence must be understood by precepts far beyond the authority of government to alter or define and that willing participation in civic affairs can be consistent with a brief acknowledgment of their belief in a higher power [...]”*¹⁶²¹

En marge de cette multiconfessionnalisation des prières demeure bien évidemment le recours au simple déisme, non confessionnel par nature. Il s'agit bien là du référent transcendantal qui n'obéit à aucun culte particulier. Celui-ci semble répondre en tout point à cette horizontalité propre à la religion civile. En étant intégré à une vertu qui doit, in fine, susciter le Bien commun, ce déisme est plus que jamais indissociable du simple discours politique.

B. Les nouvelles perspectives, une autre approche religieuse

On se souvient que la constitutionnalité du serment d'allégeance avait été avalisée par les juges de la Cour Suprême en 2004. Le caractère sectaire de la pratique n'avait en l'espèce pas été caractérisé¹⁶²². Evidemment, l'exercice du serment se prêtait à merveille à cette mutation de la religion civile vers une forme d'horizontalité. Ainsi s'agissait-il pour le juge Rehnquist d'un « exercice patriotique et non-religieux » :

“Reciting the Pledge, or listening to others recite it, is a patriotic exercise, not a religious one; participants promise fidelity to our flag and our Nation, not to any particular God, faith,

¹⁶²¹ *Ibid.*

¹⁶²² Pour mémoire, voir cet extrait de la décision individuelle, rendue par le juge Rehnquist : *“I do not believe that the phrase ‘under God’ in the Pledge converts its recital into a ‘religious exercise’ of the sort described in Lee. Instead, it is a declaration of belief in allegiance and loyalty to the United States flag and the Republic that it represents. The phrase ‘under God’ is in no sense a prayer, nor an endorsement of any religion, but a simple recognition of the fact noted in H. R. Rep. No. 1693, at 2: ‘From the time of our earliest history our peoples and our institutions have reflected the traditional concept that our Nation was founded on a fundamental belief in God.’”* In *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

or church.¹⁶²³»

Le dispositif de la juge O'Connor insistait également sur le caractère patriotique d'une telle pratique, dont la référence transcendantale était vidée de tout sectarisme. Elle ajouta d'ailleurs que, en se bornant à cultiver les valeurs de la Nation, le serment ne pouvait que refléter une « hétérogénéité religieuse » :

“Facially religious references can serve other valuable purposes in public life [...] such references ‘serve, in the only ways reasonably possible in our culture, the legitimate secular purposes of solemnizing public occasions, expressing confidence in the future, and encouraging the recognition of what is worthy of appreciation in society. [...]’

*In that time, the Pledge has become, alongside the singing of the Star-Spangled Banner, our most routine ceremonial act of patriotism; countless schoolchildren recite it daily, and their religious heterogeneity reflects that of the Nation as a whole. As a result, the Pledge and the context in which it is employed are familiar and nearly inseparable in the public mind.*¹⁶²⁴»

Dans une logique similaire, il paraît intéressant de se pencher quelque peu sur la qualification juridique du « jour national de prières ». Nous avons vu que ce dernier constituait une date notable dans le calendrier civil et religieux de la religion civile américaine. Or, la constitutionnalité de celui-ci est mise en question en 2008, après une requête de la *Freedom From Religion Foundation* - une organisation de libre-pensée du Wisconsin. Le 15 avril 2010, la juge Barbara Crabb déclare la pratique inconstitutionnelle en première instance¹⁶²⁵. Toutefois, la décision est renversée le 14 avril 2011 par la « Cour d'Appel du septième circuit¹⁶²⁶ » à l'unanimité des trois juges¹⁶²⁷. Le « jour national de prière » aurait pour but de mettre en avant une vertu citoyenne, et non de faire acte d'un quelconque prosélytisme. En se référant à un discours de Lincoln, les juges entendent démontrer qu'une telle dynamique ne peut vraisemblablement pas « blesser les citoyens¹⁶²⁸ » en raison du message religieux qui est promu. Toute argumentation contraire doit, dès lors, être considérée comme « absurde¹⁶²⁹ ».

¹⁶²³ *Ibid.*

¹⁶²⁴ *Ibid.*

¹⁶²⁵ *United States District Court for the Western District of Wisconsin (Freedom from Religion Foundation, Inc., v. President Barack Obama and White House Press Secretary Robert L. Gibbs, 3:08-cv-00588-bbc. 2009.*

¹⁶²⁶ *Seventh Circuit Court of Appeals*

¹⁶²⁷ Easterbrook Franck H., Chief Judge, Williams Ann Claire et Manion Daniel A., *Circuit Judges.*

¹⁶²⁸ *“An argument that the prominence of these words injures every citizen, and that the Judicial Branch could order them to be blotted out, would be dismissed as preposterous.” Freedom From Religion Foundation, Inc., et al. vs. Barack Obama, President of the United States, and Robert Gibbs, White House Press Secretary, No. 10-1973, 2011.*

¹⁶²⁹ *Ibid.*

Les juges se penchent sur le discours présidentiel de Barack Obama, en 2010, qui instaure comme chaque année cette journée particulière. En invoquant le fait vertueux, ils voient la proclamation comme un acte définitivement politique et qui ne porte en substance aucune dynamique prosélytique. De là, ils en déduisent que les citoyens en désaccord avec de telles valeurs s'érigeraient naturellement dans une position de contradicteurs. Néanmoins, leur mécontentement devrait alors s'exprimer par les instruments du politique, et non du prétoire :

*“Those who do not agree with a President’s statement may speak in opposition to it; they are not entitled to silence the speech of which they disapprove. [...] But let us suppose that plaintiffs nonetheless feel slighted. Still, hurt feelings differ from legal injury.”*¹⁶³⁰

En altérant le message religieux à un tel degré, les juges envisagent la proclamation comme n'importe quel acte gouvernemental : ils en achèvent le processus de sécularisation. Cela vaut pour celui dont émane le message, mais également pour celui qui le reçoit. Les citoyens, tout au plus, peuvent rejeter idéologiquement une éthique dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. Cependant, cette altération du discours vers le fait politique entraîne des conséquences sur le plan du droit. Le requérant ne peut faire prévaloir le sentiment d'exclusion. Il n'est pas, aux yeux de la Cour, un *outsider* tel que le présentaient les critères de constitutionnalité exposés à travers l'*endorsement test*. De la même manière, il n'est pas un « observateur raisonnable » qui pourrait éprouver un sentiment d'exclusion en raison de son orientation spirituelle, mais un citoyen qui peut légitimement invoquer son opposition aux valeurs prônées par le Président de l'Union. Or, le caractère englobant et fédérateur du discours de Barack Obama – écrivent les juges – génère difficilement une quelconque forme de réfutation. Le constat est révélateur, car il tend à entériner le caractère exclusif des valeurs américaines que le « jour national de prière » entend dispenser. En mettant en exergue le « croire¹⁶³¹ » comme une valeur citoyenne, il paraît proprement inconcevable pour les juges qu'un individu puisse percevoir un sentiment d'exclusion. De là, on exclut définitivement l'irréligion du logos politique américain :

“Plaintiffs contend that they are injured because they feel excluded, or made unwelcome, when the President asks them to engage in a religious observance that is contrary to their own principles. It is difficult to see how any reader of the 2010 proclamation would feel

¹⁶³⁰ *Ibid.*

¹⁶³¹ Les juges rappellent la seule phrase du Président Obama qui fait mention de la divinité : *“I call upon the citizens of our Nation to pray, or otherwise give thanks, in accordance with their own faiths and consciences, for our many freedoms and blessings, and I invite all people of faith to join me in asking for God’s continued guidance, grace, and protection as we meet the challenges before us.” Ibid.*

*excluded or unwelcome.*¹⁶³²»

Ces assertions démontrent que le constat universaliste de Robert Bellah peut se trouver effectif – tout du moins dans sa traduction juridique. Le paradigme d’horizontalité propre à la mutation de la religion civile nécessite la reconnaissance de tous les cultes. Cela dit, cet appel à l’ouverture doit être tempéré par les particularismes nationaux. La construction du Bien commun comme valeur d’appartenance à la citoyenneté américaine constitue ce particularisme. L’utilisation de la foi en est un élément constitutif : il ne peut s’accommoder de la simple irrégion. En marge de ce déisme, subsiste néanmoins la primauté d’un héritage exclusif, empreint d’une forme de sectarisme. La décision *Town of Greece v. Galloway* – même si elle introduit une forme d’infléchissement – nous en offre une nouvelle démonstration. En l’espèce, il était entendu que l’immense majorité des invocations manifestait les résurgences d’une tradition judéo-chrétienne, dans laquelle le modèle américain pouvait trouver une voie d’expression. Pour autant, l’interprétation extensive de la liberté de conscience par les juges doit nous entraîner à voir ce modèle américain se dissoudre dans un indispensable multiconfessionnalisme. Il s’agit là d’une condition rendue sine qua non, sous peine d’une inconstitutionnalité de la pratique prononcée. C’est en ce sens que nous évoquons la reconnaissance dans le droit d’un théisme politique américain.

¹⁶³² *Ibid.*

Section 2. La religion civile et la résolution des contradictions

L'idée même d'une religion politique doit trouver une forme de traduction par les juges de la Cour Suprême. Nous l'avons dit, le premier dessein de notre démarche consiste à inscrire dans le droit un paradigme qui dépasse la simple opposition des lectures séparatistes et non-préférentialistes – et de là, protéger et garantir la liberté de conscience. Pour cela, il faut que l'inscription dans le droit d'une religion politique revisite les rapports traditionnels entre esprit de religion et esprit de liberté. La conceptualisation de la religion civile nous a permis d'établir un lien de consubstantialité entre les deux notions. Cette dynamique doit dès lors se traduire par l'établissement d'instruments jurisprudentiels qui exposent pleinement cette absence de contradiction. Les juges peuvent se fonder sur quelques précédents. Plusieurs arrêts ont ainsi vu l'invocation des termes de « religion civile », concept qui entendait alors justifier la mise en conformité d'un esprit de religion altérée avec le Premier amendement de la Constitution américaine (Paragraphe 1). Néanmoins, le concept n'est pas encore pleinement intégré à la jurisprudence de la Cour. Les juges s'en remettent encore à un certain traditionalisme et rendent ainsi constitutionnelle la tenue de pratiques encore sectaires. La vague notion de “*ceremonial deism*”, élaborée par le juge Steven Brennan, demeure le miroir de ce sectarisme. Nous lui substituons donc la religion civile américaine, concept qui répond à une revendication plus que jamais légitime de préserver la liberté de conscience et de traduire l'exceptionnalisme religieux par le simple déisme non confessionnel (Paragraphe 2).

Paragraphe 1. Une première approche jurisprudentielle de la religion civile

L'idée même d'une religion politique américaine n'a jamais réellement fait l'objet d'une verbalisation explicite des juges. Le constat est pour le moins logique, lorsque l'on sait que la clause implicite d'exception n'a jamais été reconnue comme telle par ces mêmes juges. Or, c'est bien cette absence d'instrument conceptuel unificateur qui entraîne une reconnaissance relative de toute religion politique. Toutefois, les termes de « religion civile » ont été soulevés

à plusieurs reprises, au sein de diverses décisions qui nous intéressent directement.

A. Le recours résiduel au concept par les juges

C'est bien la question des invocations religieuses soutenues par les instances publiques qui semblent révéler – à demi-mots – la présence d'une religion politique américaine. Le concept de Robert Bellah est ainsi évoqué au sein de deux décisions, qui doivent être étudiées.

1. Le dispositif *Marsh v. Chambers*

Il nous faut tout d'abord nous référer à la décision de la Cour Suprême *Marsh v. Chambers*¹⁶³³, qui traite de la constitutionnalité des prières législatives au Congrès du Nebraska. Le chapelain qui délivre alors ces prières, Robert E. Palmer, fait des dépositions dans le cadre de l'instruction ordonnée par la Cour d'Appel du huitième district, en seconde instance. La question soulevée demeure bien entendu le caractère hypothétiquement confessionnel de ses invocations. Le chapelain reconnaît dans un premier temps que celles-ci relèvent d'un héritage judéo-chrétien, mais rejette toute idée de sectarisme confessionnel. Il ajoute que les prières relèvent d'une « religion civile » :

“[...] *And I frankly feel this is the kind of prayer which reflects almost what I would call the American civil religion just as when you, I was asked if I promised to tell the truth so help me God. I don't think that was a sectarian comment that I made when I said I would tell the truth so help me God. I don't think there's anything sectarian in January 7th, which is as far as I've read, for example.*”¹⁶³⁴

L'invocation de la religion civile ne peut ici se cantonner aux dépositions de Robert E. Palmer. Il paraît essentiel de constater que les propos du chapelain vont annoncer la rhétorique (mais aussi le langage) des juges de la Cour Suprême. On se souvient que la Cour d'Appel du huitième district avait invalidé la pratique en vertu du *Lemon test*. Or, la Cour – on l'a vu – ne voit pas comme incompatible le caractère judéo-chrétien de l'héritage religieux, cultivé par une telle pratique, et un non-sectarisme pourtant attaché à cette dernière. En mettant en évidence que les deux dynamiques ne sont pas antinomiques, le juge Burger se réfère directement aux dires de Palmer :

¹⁶³³ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

¹⁶³⁴ *Parts of the record to which the parties wish to direct the Court's attention in the United States district court for the district of Nebraska cv 79-l-294 ; Ernest Chambers, plaintiff, vs. Frank Marsh, State Treasurer, et al. defendants. transcript of testimony Ernest Chambers, respondent Direct Examination by Mr. Friedman.*

“Palmer characterizes his prayers as ‘nonsectarian,’ ‘Judeo Christian,’ and with ‘elements of the American civil religion.’¹⁶³⁵”

Il est à noter que ce rappel opéré par le juge Burger demeure attaché au dispositif de manière incidente. Les termes de religion civile font ici figure d'*obiter dicta* : ils ne sont pas intégrés directement aux motifs de la décision. Néanmoins, Burger annonce de la sorte l'idée d'une religion altérée, non confessionnelle car vertueuse. Il présuppose ainsi que l'héritage judéo-chrétien qui sert de « vêtement » ne rendrait point inconstitutionnelle la pratique, quand bien même il n'en fût – via l'espèce – que le référent exclusif.

Les termes seront repris ultérieurement par la Cour d'Appel du second circuit.

2. Le dispositif *Stein v. Plainwell Community Schools*

En 1987, la Cour est saisie d'une affaire portant sur la constitutionnalité des invocations lors de cérémonies de remise de diplômes universitaires. Au sein de leur dispositif, les juges – de manière fort instructive – opèrent d'emblée une distinction entre les prières dites confessionnelles, et celles ne faisant référence qu'à une forme de déïsme libéré de tout renvoi aux religions positives¹⁶³⁶. Dans le second cas, la Cour rappelle explicitement le précédent *Marsh v. Chambers*, et semble se fonder directement sur les termes de « religion civile américaine » pour déduire la constitutionnalité de la pratique :

“In *Marsh v. Chambers*, the Supreme Court, looking primarily to the intent of the framers of the Constitution and historical practice since 1789, upheld ‘nonsectarian,’ ‘nonproselytizing’ legislative invocations that do not ‘symbolically place the government's official seal of approval on one religious view.’ The Court emphasized that ‘civil’ or secularized invocations are used across the country to open legislative, judicial, and administrative sessions of state legislatures, city councils, courts and other public bodies, as well as by private institutions of all kinds. So long as the invocation or benediction on these public occasions does not go beyond ‘the American civil religion,’ so long as it preserves the substance of the principle of equal liberty of conscience, no violation of the Establishment Clause occurs under the reasoning of *Marsh*.¹⁶³⁷”

Ainsi le caractère non-confessionnel des invocations suffit-il, pour la Cour, à ne pas violer la liberté de conscience et donc à rendre la pratique conforme au Premier amendement de la

¹⁶³⁵ *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

¹⁶³⁶ Voir Michael M. Maddigan, *The Establishment clause, Civil religion and the Public Church*, California Law Review, Vol. 81, No 1, 1993, p.343.

¹⁶³⁷ *Stein v. Plainwell Community Schools*, 822 F.2d 1406 (6th Cir.), 1987.

Constitution. Toutefois, l'aspect éminemment confessionnel de certaines prières entraîne les juges à invalider l'expression religieuse dans son ensemble. Le référent *Marsh v. Chambers* n'est donc que partiel : le fait vertueux ne peut pas – pour la Cour d'Appel – se fondre dans un héritage exclusivement judéo-chrétien. La Cour reprend, en revanche, l'idée d'aconfessionnalisation par l'usage de la vertu. Elle exige cependant l'unique présence d'un « déisme cérémoniel¹⁶³⁸ ». Ce dernier est dès lors vu comme participant à une « fonction solennelle¹⁶³⁹ » qui est ici opposée à une fonction prosélytique. Les juges y voient une analogie avec les discours présidentiels annonçant la journée dite de “*Thanksgiving*”, la présence des termes “*In God We trust*” sur les pièces de monnaie et la maxime présente lors de l'ouverture des sessions juridictionnelles “*God save the United States and this honorable court*”¹⁶⁴⁰.

Une approche conceptuelle d'une religion politique américaine est également visible sous la plume du juge Anthony Kennedy. Les développements de ce dernier doivent être mis en perspective, qui mènent à un rejet du concept.

B. Le rejet du concept par le juge Anthony Kennedy

La notion de « religion civique » est utilisée par le juge Anthony Kennedy dans la décision de 1992 *Lee v. Weisman*¹⁶⁴¹. Dans une affaire très similaire à l'espèce *Stein v. Plainwell Community Schools*, les juges de la Cour Suprême sont appelés à juger la constitutionnalité d'invocations religieuses lors d'une cérémonie de remise de diplômes. Celles-ci sont alors invalidées par la Cour à la majorité de cinq juges contre quatre. Kennedy en profite pour traiter du bien-fondé des termes de « religion civique ». Le juge rejette un tel concept¹⁶⁴², tout du moins lorsque ce dernier doit être vu comme critère jurisprudentiel :

“We are asked to recognize the existence of a practice of nonsectarian prayer, prayer within the embrace of what is known as the Judeo-Christian tradition, prayer which is more acceptable than one which, for example, makes explicit references to the God of Israel, or to Jesus Christ, or to a patron saint. There may be some support, as an empirical observation, to

¹⁶³⁸ *Ibid.*

¹⁶³⁹ *Ibid.*

¹⁶⁴⁰ “Such governmental ‘acknowledgments’ of religion as legislative prayers of the type approved in *Marsh v. Chambers*, government declaration of Thanksgiving as a public holiday, printing of ‘*In God We Trust*’ on coins, and opening court sessions with ‘*God save the United States and this honorable court*’”. *Ibid.*

¹⁶⁴¹ *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577, 1992.

¹⁶⁴² Michael M. Maddigan, *The Establishment clause...* op. cité, p.341.

the statement of the Court of Appeals for the Sixth Circuit, picked up by Judge Campbell's dissent in the Court of Appeals in this case, that there has emerged in this country a civic religion, one which is tolerated when sectarian exercises are not. If common ground can be defined which permits once conflicting faiths to express the shared conviction that there is an ethic and a morality which transcend human invention, the sense of community and purpose sought by all decent societies might be advanced. But though the First Amendment does not allow the government to stifle prayers which aspire to these ends, neither does it permit the government to undertake that task for itself.

[...] Precedents caution us to measure the idea of a civic religion against the central meaning of the Religion Clauses of the First Amendment, which is that all creeds must be tolerated, and none favored. The suggestion that government may establish an official or civic religion as a means of avoiding the establishment of a religion with more specific creeds strikes us as a contradiction that cannot be accepted.¹⁶⁴³

Les propos d'Anthony Kennedy doivent évidemment être étudiés. Tout d'abord, il faut noter que le juge ne réfute pas l'existence d'une « religion civique¹⁶⁴⁴ » américaine. Il semble soutenir au contraire que sa présence répond d'une « observation empirique¹⁶⁴⁵ ». Le juge va même jusqu'à en reconnaître les qualités vertueuses : son rôle fédérateur par-delà les différentes confessions religieuses, et le système de moralité qu'elle contribue à susciter au sein de la cité. De ces deux dynamiques, Kennedy admet volontiers que les sociétés pourraient tirer un bénéfice certain. Néanmoins, le juge tire immédiatement une bien curieuse conclusion. S'il ne nie pas une certaine diffusion d'un message vertueux fondé sur la notion de « croire », il réfute l'idée selon laquelle les instances publiques puissent en être les émettrices. Le juge se place ainsi dans une position très lockéenne : il entérine le fait que la société civile puisse être moralisée par le jeu des institutions ecclésiastiques, dont l'inaction en ce domaine des institutions politiques favoriserait la dynamique. Evidemment, nous ne pouvons que nous inscrire à rebours d'une telle vision. Nous avons vu que la mise en œuvre des thèmes exceptionnalistes américains en période des fondations avait conduit à ce que l'Etat lui-même, incidemment, associe l'acte de foi à un volontarisme politique et contribue à mêler culte religieux et culte civil. Cela dit, la position du juge Kennedy s'inscrit, au fond, dans la jurisprudence de la Cour Suprême en notre matière. Celle-ci, on l'a vu, n'a jamais consacré l'existence de ce que nous avons appelé la clause implicite d'exception. Même

¹⁶⁴³ *Ibid.*

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*

lorsque les tests traditionnels¹⁶⁴⁶ n'étaient pas appliqués lors des décisions, la Cour n'a jamais admis avoir validé la diffusion d'une catégorie particulière de messages religieux altérés¹⁶⁴⁷. De là, elle ne peut reconnaître la nécessité d'un concept unifié et unificateur – surtout, en tirer toutes les conséquences sur le plan du droit. Au contraire, la Cour s'est fondée, suivant les espèces, sur la Tradition sécularisante et sur le caractère prétendu non confessionnel des pratiques. Nous avons vu les incertitudes suscitées par une telle démarche. Il n'est donc pas surprenant de voir le juge Kennedy affirmer que le Gouvernement ne saurait entreprendre la diffusion d'une « religion civique », car il s'agirait de systématiser la présence d'un message religieux, quand bien même celui-ci demeurerait altéré et serait - en tout état de cause - déterminé par les thèmes exceptionnalistes de la Nation. Néanmoins, on sait que l'approche phénoménologique de l'école de Robert Bellah rend les propos d'Anthony Kennedy¹⁶⁴⁸ difficilement défendables. Celui-ci ne peut pas raisonnablement arguer que les instances publiques ne transmettent pas un discours empreint d'une forte religiosité, que ce soit lors des prières aux Congrès, des ouvertures de sessions des tribunaux ou par exemple certaines allocutions présidentielles. On a vu que les rites et pratiques qui façonnent quotidiennement cette clause implicite d'exception se rapportent à la Nation américaine, et – de manière systématique – au providentialisme des origines¹⁶⁴⁹. Or, l'indispensable présence de ce dernier a été reconnue à de nombreuses reprises par les juges, mais toujours par incidences, sans être mise au cœur d'un concept nouveau. Le providentialisme est une ombre qui plane sur les incertitudes jurisprudentielles de la Cour Suprême américaine. Nous avons vu que l'Histoire l'avait doté d'une fonction normative. On ne peut ici que songer aux propos de William Douglas dans la décision de la Cour Suprême de 1952 *Zorach v. Clauson* :

“*We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being*”¹⁶⁵⁰.

¹⁶⁴⁶ Pour mémoire, le lemon test, tiré de la décision *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602, 1971 ; l'endorsement test, de la décision *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668, 1984. ; enfin le coercion test, de la décision *Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh*, 492 US 573, 1989.

¹⁶⁴⁷ Voir William Trunk, *The Scourge of Contextualism: Ceremonial Deism and the Establishment Clause*, Boston College Law Review, Volume 49, Issue 2 Number 2, 2008, p.574.

¹⁶⁴⁸ Nous nous basons ici principalement sur la dernière phrase du passage cité : “ [...] *But though the First Amendment does not allow the government to stifle prayers which aspire to these ends, neither does it permit the government to undertake that task for itself.*” In *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577, 1992.

¹⁶⁴⁹ Voir encore Derek H. Davis, *Civil Religion as a Judicial Doctrine*, Journal of Church and State, Published on behalf of J.M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, Volume 40, issue 1, 1998, pp.14 et s.

¹⁶⁵⁰ “[...] *We guarantee the freedom to worship as one chooses. We make room for as wide a variety of beliefs and creeds as the spiritual needs of man deem necessary. We sponsor an attitude on the part of government that shows no partiality to any one group and that lets each flourish according to the zeal of its adherents and the appeal of its dogma. When the state [343 U.S. 306, 314] encourages religious*

Cet aphorisme a été, par la suite, cité dans les dispositifs *Lynch v. Donnelly*¹⁶⁵¹ et *Marsh v. Chambers*¹⁶⁵². Dans chacune de ces espèces, ce providentialisme justifiait la promotion par le Gouvernement d'un message religieux, érigeait ce dernier comme un produit de l'Histoire, et, ce faisant, dressait les bornes à apposer à la séparation des Eglises et de l'Etat prônée par le Premier amendement de la Constitution. A partir de ces mêmes bornes, les juges n'ont reconstruit aucun critère fédérateur ou englobant, sinon l'usage né de la Tradition et, parfois, le caractère prétendument aconfessionnalisé des pratiques. De toutes les manières, en cultivant cette lecture providentialiste de leur propre Histoire, les juges réintroduisaient la Transcendance, excluaient la simple irréligion comme système de valeurs autonomes et, de facto, ne nous entraînent pas à consentir aux écrits d'Anthony Kennedy. Le paragraphe que ce dernier développe, rapporté de la décision *Lee v. Weisman* et traitant de la « religion civique », ne nous rapproche donc pas de la reconnaissance d'une clause d'exception précisant le sens et la portée de la clause de non-établissement. Mais il nous faut ici aller plus loin. Le juge Kennedy, en niant toute idée d'esprit de religion altérée promu par le Gouvernement, refuse par là-même de se pencher sur le contenu des invocations religieuses¹⁶⁵³. Cette prérogative,

instruction or cooperates with religious authorities by adjusting the schedule of public events to sectarian needs, it follows the best of our traditions. For it then respects the religious nature of our people and accommodates the public service to their spiritual needs." Opinion du juge William Douglas, in *Zorach v. Clauson*, 343 US 306, 1952.

¹⁶⁵¹ "There is an unbroken history of official acknowledgment by all three branches of government of the role of religion in American life from at least 1789. Seldom in our opinions was this more affirmatively expressed than in Justice Douglas' opinion for the Court validating a program allowing release of public school students from classes to attend off-campus religious exercises. Rejecting a claim that the program violated the Establishment Clause, the Court asserted pointedly:

'We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being.'" In *Lynch v. Donnelly*, 465 U. S. 668, 675, 1984.

¹⁶⁵² "In light of the unambiguous and unbroken history of more than 200 years, there can be no doubt that the practice of opening legislative sessions with prayer has become part of the fabric of our society. To invoke Divine guidance on a public body entrusted with making the laws is not, in these circumstances, an Establishment of religion or a step toward establishment; it is simply a tolerable acknowledgment of beliefs widely held among the people of this country. As Justice Douglas observed, '[w]e are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being.'" In *Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783, 1983.

¹⁶⁵³ Le juge avait déjà évoqué ce refus dans le dispositif *Lee v. Weisman* : "The embarrassment and the intrusion of the religious exercise cannot be refuted by arguing that these prayers, and similar ones to be said in the future, are of a de minimis character. To do so would be an affront to the rabbi who offered them and to all those for whom the prayers were an essential and profound recognition of divine authority. And for the same reason, we think that the intrusion is greater than the two minutes or so of time consumed for prayers like these. Assuming, as we must, that the prayers were offensive to the student and the parent who now object, the intrusion was both real and, in the context of a secondary school, a violation of the objectors' rights. That the intrusion was in the course of promulgating religion that sought to be civic or nonsectarian, rather than pertaining to one sect, does not lessen the offense or isolation to the objectors." In *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577, 1992. On sait que le juge adoptait la même méthode lors de la décision *Town of Greece, NY v. Galloway* : "To hold that invocations must be nonsectarian would force the legislatures that sponsor prayers and the courts that are asked to decide these cases to act as supervisors and censors of religious speech, a rule that would involve government in religious matters to a far greater

selon lui, ne peut être laissée ni aux magistrats, ni au Gouvernement. Nous avons vu cette prise de position à travers la décision *Town of Greece v. Galloway* de 2014, dont il était la plume de l'opinion majoritaire. Or, en niant toute prérogative visant à examiner la substance des invocations, Anthony Kennedy se fonde sur un lockéisme incompatible avec l'idée même de religion politique. On vient de l'affirmer : il invoque une séparation qui n'est que chimérique et qui ne peut que répondre à une bien étrange observation des rapports qu'entretient la Nation avec le spirituel. Ce refus de l'idée même d'un providentialisme d'Etat, en procédant d'une forme d'idéologisation, se fait ici dogmatique. Or, accepter une étude du contenu des invocations emporterait une immédiate conséquence. Il s'agit là d'une condition rendue indispensable pour garantir la liberté de conscience, en repoussant les sectarismes nés du traditionalisme.

Paragraphe 2. La religion civile, un concept alternatif nécessaire

La question de la promotion gouvernementale d'un message religieux et sectaire doit être étudiée à la lumière de la liberté de conscience. Celle-ci demeure en effet la pierre angulaire de la jurisprudence de la Cour Suprême depuis « l'ère Warren ». Or, il paraît certain que l'imposition d'un héritage religieux exclusif peut aisément s'ériger comme violent ce principe – pourtant exposé par des juges qui, on le sait, ont fait preuve dans le domaine du religieux d'une rare intransigeance¹⁶⁵⁴. Dans cette optique, la religion civile doit consacrer le véritable théisme non confessionnel. Nous y voyons dès lors, en ce point précis, un besoin impérieux de rompre avec la jurisprudence classique de la Cour. Cette dernière avait pourtant introduit un concept qui tendait à offrir un cadre juridique à une certaine expression religieuse gouvernementale. Les termes de “*ceremonial deism*” doivent ainsi être étudiés. Nous verrons, toutefois, que le concept peine à offrir les instruments d'interprétations nécessaires aux juges pour garantir la liberté de conscience à l'échelon individuel.

degree than is the case under the town's current practice of neither editing or approving prayers in advance nor criticizing their content after the fact.” In Town of Greece, NY v. Galloway 681 F. 3d 20 US, 2014.

¹⁶⁵⁴ Isabelle Richet, *Les « guerres scolaires » américaines : les églises, la Cour suprême et la religion dans les écoles...* op. cité, p.116.

A. Introduire une référence religieuse non sectaire

L'approche du juge Kennedy traduit donc une absence de considération de l'exceptionnalisme religieux comme dynamique du récit créatif – c'est-à-dire de la fondation institutionnelle et nationale. Or, cette mise en perspective nouvelle présupposerait d'analyser la substance des rites et pratiques, et non simplement de s'en remettre à la Tradition sécularisante. C'est bien cette analyse qui opèrerait une partition entre ce qui renvoie à la religion civile et au fait religieux prosélytique et sectaire, c'est-à-dire au constitutionnel et à l'inconstitutionnel.

1. Rompre avec la Tradition sécularisante

Dans un certain nombre d'espèces que nous avons énumérées, la Cour ne repousse pas le fait religieux, comme le juge Kennedy semble l'établir. Plutôt, elle accompagne le développement d'une religion civile américaine. Or, l'approche du juge Kennedy entretient les incertitudes. Surtout, elle nous éloigne de la reconnaissance d'un nécessaire déisme non confessionnel. La question des prières législatives en est un bon exemple. La décision *Marsh v. Chambers* de 1983 n'a jamais empêché les Congrès des Etats de faire perdurer l'usage de prières confessionnelles, car répondant à un héritage judéo-chrétien. S'en remettre à la simple Tradition comme gage de constitutionnalité revient à valider une telle approche. Cependant, nous savons que le christianisme, vu comme religion exclusive, ne peut plus raisonnablement s'ériger en vecteur de vertu exclusif. L'altérité de la religion civile autour du fait politique nécessite une hétérogénéité religieuse. Cette évolution naturelle induit une analyse substantielle des invocations. Le travail des juges doit, dans cette dynamique, accompagner la mutation progressive de la religion civile. Nous devons ici nous arrêter un instant. Il est notable de remarquer que cette évolution semble provenir de la plume du même juge Kennedy. On a vu que ce dernier apportait un infléchissement à cette primauté du christianisme. A travers la décision *Town of Greece, NY v. Galloway*¹⁶⁵⁵, le juge justifiait la non-imposition d'un système de croyances ou un code de conduite morale monolithiques et sectaires par la possibilité offerte aux membres de différentes confessions de délivrer les prières au Conseil de la ville de Greece. Nous y décelons une brèche offerte à la simple Tradition sécularisante. Le droit, dans cette optique, accompagne le processus de politisation de la religion civile, cet appel à l'horizontalité. Pour autant, cette ouverture à la multiconfessionnalisation doit être une première étape vers l'affranchissement du

¹⁶⁵⁵ *Town of Greece, NY v. Galloway*, 681 F. 3d 20 US, 2014.

contractualisme des origines. Le multiconfessionnalisme doit emporter l'aconfessionnalisme. Or ce dernier, à terme, ne peut vraisemblablement que se traduire par le simple déisme. Le providentialisme des origines doit se libérer des confessions qui le façonnaient, pour, finalement, les englober toutes. C'est que la liberté de conscience est un concept mouvant, qui a fait l'objet en notre domaine d'une interprétation éminemment extensive des juges. Or, cette liberté ne peut que conduire à une redéfinition du sectarisme attaché aux pratiques de la clause implicite d'exception. Il y a fort à parier que l'affirmation du juge Kennedy ne trouvera pas d'écho dans une évolution jurisprudentielle prochaine :

*“Our tradition assumes that adult citizens, firm in their own beliefs, can tolerate and perhaps appreciate a ceremonial prayer delivered by a person of a different faith.”*¹⁶⁵⁶

L'argumentation présente dans cette assertion ne peut plus, à l'avenir, voir l'invocation de la seule Tradition comme gage de légitimité. L'évolution naturelle de la religion civile doit – on l'a dit – tendre vers le Bien commun. Même si ce dernier ne peut s'exonérer du « croire », il ne répond plus au providentialisme des fondateurs qui induisait un protestantisme altéré comme tissu de la citoyenneté. Ainsi, il semble que la position du juge Kennedy ne soit pas défendable, face au déploiement inéluctable de cette dynamique. Le dispositif *Town of Greece, NY v. Galloway* s'impose comme une position intermédiaire. Il devient difficile d'établir une opposition entre le contenu même des invocations et l'ouverture à toutes les confessions de ceux qui les prononcent. Autrement dit, il paraît de plus en plus délicat d'accepter qu'une Tradition sécularisante s'accommode d'un christianisme exclusif, en arguant que le multiconfessionnalisme demeure caractérisé par une ouverture des instances publiques à tous les prêcheurs. L'opinion dissidente du juge Elena Kagan au sein du dispositif *Town of Greece, NY v. Galloway* rappelle que ces dispositions engendrent des situations de fait difficilement défendables. Les propos de Kagan sont rejoints par les juges Stephen Breyer, Ruth Bader Ginsburg et Sonia Sotomayor :

“Let's say that a Muslim citizen of Greece goes before the Board to share her views on policy or request some permit. Maybe she wants the Board to put up a traffic light at a dangerous intersection; or maybe she needs a zoning variance to build an addition on her home. But just before she gets to say her piece, a minister deputized by the Town asks her to pray 'in the name of God's only son Jesus Christ.' She must think—it is hardly paranoia, but only the truth—that Christian worship has become entwined with local governance. And now she faces a choice—to pray alongside the majority as one of that group or somehow to register her

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*

*deeply felt difference. She is a strong person, but that is no easy call—especially given that the room is small and her every action (or inaction) will be noticed. She does not wish to be rude to her neighbors, nor does she wish to aggravate the Board members whom she will soon be trying to persuade. And yet she does not want to acknowledge Christ’s divinity, any more than many of her neighbors would want to deny that tenet. So assume she declines to participate with the others in the first act of the meeting—or even, as the majority proposes, that she stands up and leaves the room altogether. At the least, she becomes a different kind of citizen, one who will not join in the religious practice that the Town Board has chosen as reflecting its own and the community’s most cherished beliefs.*¹⁶⁵⁷”

Refuser une analyse substantielle des invocations – dans une acception matérielle – et se borner à justifier le multiconfessionnalisme à travers les autorités qui pourraient délivrer ces invocations – acception organique – ne peuvent vraisemblablement répondre aux critères classiques de constitutionnalité. En vertu de l’*endorsement test*, un observateur raisonnable pourrait percevoir dans le maintien systématique de références chrétiennes un sentiment d’exclusion. Les juges doivent voir le dispositif *Town of Greece, NY v. Galloway* comme une étape indispensable, insuffisante mais néanmoins nécessaire. Étudier le contenu des prières reviendrait à consacrer le véritable aconfessionnalisme, délivré de tout sectarisme et conforme aux tests traditionnels mis en place par les juges de la Cour Suprême. De là, on verrait les propos du juge Harold Andrew Blackmun, tirés de la décision *of Allegheny v. American Civil Liberties Union, Greater Pittsburgh Chapter*, rendus enfin effectifs par les instruments du droit :

*“Whatever else the Establishment Clause may mean, [...] it means at the very least that government may not demonstrate a preference for one particular sect or creed (including a preference for Christianity over other religions)”*¹⁶⁵⁸”

Le juge Elena Kagan nous a indiqué la nécessité de promouvoir la mise en place d’invocations définitivement libérées de tout sectarisme. Le procédé serait d’autant plus aisé, que le rappel du fait vertueux – raison d’être des prières – s’accommoderait naturellement du simple discours transcédé, mais jamais strictement confessionnel :

“None of this means that Greece’s town hall must be religion - or prayer-free. [...] What the circumstances here demand is the recognition that we are a pluralistic people too. When citizens of all faiths come to speak to each other and their elected representatives in a

¹⁶⁵⁷ *Ibid.* Opinion dissidente du juge Elena Kagan.

¹⁶⁵⁸ In *County of Allegheny v. American Civil Liberties Union, Greater Pittsburgh Chapter*, 492 U. S. 573, 1989. Opinion majoritaire du juge Harold Andrew Blackmun.

*legislative session, the government must take especial care to ensure that the prayers they hear will seek to include, rather than serve to divide. [...] And contrary to the majority's (and Justice Alito's) view, that is not difficult to do. If the Town Board had let its chaplains know that they should speak in nonsectarian terms, common to diverse religious groups, then no one would have valid grounds for complaint. [...] Priests and ministers, rabbis and imams give such invocations all the time; there is no great mystery to the project.*¹⁶⁵⁹,

Il nous faut par ailleurs soulever un point précis : une telle rhétorique ne saurait se limiter à l'opinion dissidente de la décision *Town of Greece, NY v. Galloway*.

2. Intégrer toutes les religions

Ainsi dans un arrêt de 2011, la Cour d'Appel du Quatrième Circuit se penche sur des faits similaires qui nous intéressent. Un moyen d'inconstitutionnalité avait alors été soulevé, fondé sur la tenue de prières jugées sectaires lors de la réunion d'un Conseil exécutif¹⁶⁶⁰ de Caroline du Nord. Le juge James Harvie Wilkinson invalide la pratique. Il en profite pour donner une interprétation du sens et de la portée de la clause de non-établissement. Selon lui, le sectarisme attaché à certaines invocations s'érige comme antinomique et tout à fait incompatible avec l'usage d'un providentialisme vertueux. Ce dernier induit la prise en considération de tous les cultes, et ne saurait donc répondre que d'un déisme non confessionnel. Plus que jamais, le recours à la Transcendance sera déthéologisé, sous peine d'inconstitutionnalité :

*“While legislative prayer has the capacity to solemnize the weighty task of governance and encourage ecumenism among its participants, it also has the potential to generate sectarian strife. Such conflict rends communities and does violence to the pluralistic and inclusive values that are a defining feature of American public life. The cases thus seek to minimize these risks by requiring legislative prayers to embrace a non-sectarian ideal. That ideal is simply this: that those of different creeds are in the end kindred spirits, united by a respect paid higher providence and by a belief in the importance of religious faith.*¹⁶⁶¹”

Par ailleurs, la décision de 2001 *ACLU of Ohio v. Capitol Square Review & Advisory Bd*¹⁶⁶² nous donne de précieuses indications. La Cour du Sixième Circuit est saisie d'une affaire

¹⁶⁵⁹ *Town of Greece, NY v. Galloway*, 681 F. 3d 20 US, 2014. Opinion dissidente du juge Elena Kagan.

¹⁶⁶⁰ “*County Board of Commissioners*”

¹⁶⁶¹ *Joyner v. Forsyth County*, 653 F. 3d 341, 347, CA4, 2011.

¹⁶⁶² *ACLU of Ohio v. Capitol Square Review & Advisory Bd.*, 243 F.3d 289, 6th Cir., 2001.

portant sur l'inscription de la devise de l'Ohio "*With God All Things Are Possible*" sur la façade du Congrès. La Cour valide le message religieux, mais en profite pour exposer les critères de constitutionnalité¹⁶⁶³. Se fondant sur l'*endorsement test*, elle refuse de voir dans une telle expression la manifestation d'un discours tiré du Nouveau Testament. L'observateur raisonnable, non chrétien, ne pourrait ainsi développer un sentiment d'exclusion. Pour traiter d'une forme de croyance non confessionnelle, la Cour n'hésite pas à employer une longue périphrase. Elle admet que certains communiqués de presse et « d'autres documents officiels d'identification de la source de la devise¹⁶⁶⁴ » renvoient directement à un héritage chrétien. Néanmoins, l'observateur raisonnable ne serait pas tenu de connaître l'exakte teneur de ces derniers. Il pourrait, en revanche, rattacher le message à « certaines familiarités avec les traditions religieuses et philosophiques des différents peuples, anciens et modernes, qui ont contribué à l'héritage religieux, culturel et philosophique de l'État de l'Ohio¹⁶⁶⁵ ». La Cour va même jusqu'à citer la « tradition philosophique grecque¹⁶⁶⁶ », à laquelle la devise doit autant que la tradition « judéo-chrétienne¹⁶⁶⁷ ». Evidemment, le procédé tend quelque peu à une négation plus ou moins grossière du contenu même de l'expression religieuse. Néanmoins, c'est bien en l'espèce l'effort effectué par les juges d'exposer une multiconfessionnalisation qui emporte, in fine, constitutionnalisation.

Il nous faut ici remarquer que ce discours ne se traduit pas simplement par voie de prétoire. Ainsi les statuts portant sur l'intervention du chapelain à la Chambre des représentants encadrent-ils la tenue de prières délivrées de toutes « controverses quant à leur sectarisme¹⁶⁶⁸ ». L'intervenant doit en effet garder en tête que la Chambre est composée de

¹⁶⁶³ "[...] it may well be that the reasonable observer ought to be deemed to know about Secretary Brown's press releases and other official literature identifying the source of the motto, as well as being credited with detailed knowledge of the text of the New Testament, plus some familiarity with the religious and philosophical traditions of the various peoples, ancient and modern, who have contributed to the religious, cultural and philosophical heritage of the State of Ohio.

Based on the record before us, we consider it most unlikely that an observer as well informed as this could discern an endorsement of Christianity in the words of Ohio's motto. There is, after all, nothing uniquely Christian about the thought that all things are possible with God. As Dr. David J. Belcastro, an expert in biblical hermeneutics, explains in an affidavit prepared for this case,

The phrase 'With God all things are possible.' is as much at home in the Greek philosophical tradition as within the Judeo-Christian tradition." Ibid.

¹⁶⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁶⁸ "Instructions For Guest Chaplains In The U.S. House Of Representatives". Disponibles sur le site : <http://chaplain.house.gov/>

« membres de traditions de foi différentes¹⁶⁶⁹ » :

“The guest chaplain should keep in mind that the House of Representatives is comprised of Members of many different faith traditions.

The length of the prayer should not exceed 150 words.

*The prayer must be free from personal political views or partisan politics, from sectarian controversies, and from any intimations pertaining to foreign or domestic policy.*¹⁶⁷⁰,

Il en est de même pour le Sénat. Le chapelain délégué à la Chambre haute est présenté comme « non-partisan, non-politique et non-sectaire¹⁶⁷¹ ». Enfin, un récent rapport d’Ida Brudnick, analyste du Congrès pour le *Congressional Research Service*¹⁶⁷², donne des indications sur les prérogatives des chapelains au sein des chambres législatives. Ces derniers sont décrits comme exerçant des « fonctions cérémonielles, symboliques, et pastorales¹⁶⁷³ ». En outre, le rapport précise qu’ils sont nommés « en tant qu’individus et non en tant que représentants d’un quelconque organisme religieux ou entité confessionnelle¹⁶⁷⁴ ».

Un autre concept à teneur religieuse, le “*ceremonial deism*”, a dans ce contexte été conçu par la Cour Suprême. Reste à savoir s’il répond aux questionnements relevés précédemment.

¹⁶⁶⁹ *Ibid.*

¹⁶⁷⁰ *Ibid.* Voir l’article du journal, *The Olympian*, du 28 avril 2014 : “*The unique challenges of praying in public*”, disponible sur le site à l’adresse : <http://www.theolympian.com/> Les statuts en question sont également invoqués par le juge Breyer, in *Town of Greece, NY v. Galloway*, 681 F. 3d 20 US, 2014.

¹⁶⁷¹ “*The role of the Chaplain as spiritual advisor and counselor has expanded over the years from a part-time position to a full-time job as one of the Officers of the Senate. The Office of the Chaplain is nonpartisan, nonpolitical, and nonsectarian.*” Site du Sénat à l’adresse : <http://www.senate.gov/> Rubrique “Chaplain’s Office”. Le site en profite pour établir une brève présentation du rôle joué par le chapelain à la chambre et – plus généralement – de la place du fait religieux au cœur de la Nation américaine : “*Throughout the years, the United States Senate has honored the historic separation of Church and State, but not the separation of God and State. The first Senate, meeting in New York City on April 25, 1789, elected the Right Reverend Samuel Provost, the Episcopal Bishop of New York, as its first Chaplain. During the past two hundred and seven years, all sessions of the Senate have been opened with prayer, strongly affirming the Senate’s faith in God as Sovereign Lord of our Nation. The role of the Chaplain as spiritual advisor and counselor has expanded over the years from a part-time position to a full-time job as one of the Officers of the Senate.*” *Ibid.*

¹⁶⁷² Le *Congressional Research Service* (CRS) travaille exclusivement pour le Congrès des Etats-Unis, fournissant des analyses politiques et juridiques à des comités et des membres de la Chambre et du Sénat, et ce indépendamment de toute appartenance politique.

¹⁶⁷³ “*Both the Senate and House of Representatives elect chaplains. The chaplains perform ceremonial, symbolic, and pastoral duties.*” In Ida A. Brudnick, *House and Senate Chaplains: An Overview*, Congressional Research Service, 7-5700, R41807, 26 mai 2011.

¹⁶⁷⁴ “*At the beginning of each Congress, the House chaplain is elected to a two-year term. The Senate chaplain, like other officers of the Senate, does not have to be reelected at the beginning of a new Congress. The House and Senate elect the chaplains as individuals and not as representatives of any religious body or denominational entity.*” *Ibid.*

B. Pallier les limites interprétatives du concept jurisprudentiel de “*ceremonial deism*”

L'idée d'un déisme libéré de tout sectarisme confessionnel doit nous faire pencher vers un concept élaboré par la Cour et présent dans un certain nombre de décisions qui nous intéressent. Toutefois, on constate que le concept peine à offrir un cadre juridique satisfaisant, eu égard au sectarisme attaché à certaines expressions religieuses gouvernementales.

1. Un nouveau concept, l'analyse du juge Brennan

Au sein du dispositif *Lynch v. Donnelly*¹⁶⁷⁵, que nous avons rencontré, le juge Steven Brennan expose dans son opinion dissidente les termes de “*ceremonial deism*”¹⁶⁷⁶ :

*“We have noted that government cannot be completely prohibited from recognizing in its public actions the religious beliefs and practices of the American people as an aspect of our national history and culture. While I remain uncertain about these questions, I would suggest that such practices as the designation of ‘In God We Trust’ as our national motto, or the references to God contained in the Pledge of Allegiance to the flag can best be understood, in Dean Rostow’s apt phrase, as a form a ‘ceremonial deism,’ protected from Establishment Clause scrutiny chiefly because they have lost through rote repetition any significant religious content.”*¹⁶⁷⁷

La plume du juge Brennan nous permet de tirer des premiers enseignements. A rebours de la jurisprudence classique de la Cour, Brennan esquisse l'idée d'un ensemble de rites et symboles qui échapperaient à une lecture strictement séparatiste de la clause de non-établissement. Cependant, le juge ne va pas jusqu'à établir la présence d'un message religieux altéré, rendu constitutionnel. Plus prosaïquement, il circonscrit tout effort de conceptualisation à l'espèce qui lui est présentée. On se souvient que la décision *Lynch v. Donnelly* concernait la mise en place d'une crèche dans un centre commercial de la ville de Pawtucket. Celle-ci avait été jugée conforme au Premier amendement, en vertu du caractère sécularisé de l'ensemble de la scène. Deux critères avaient été alors soulevés. D'une part, la présence d'objets exclusivement séculiers et entourant la crèche. D'autre part, l'introduction de l'usage coutumier entraînant la notion de Tradition sécularisante, que nous connaissons bien. Le juge

¹⁶⁷⁵ *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668, 1984.

¹⁶⁷⁶ La notion de « déisme cérémoniel » est par exemple utilisé in Montès Christian, « *La toponymie comme révélateur de la construction identitaire d'un empire : (re)nommer les capitales étatsuniennes* », *L'Espace géographique* 2/ 2008 (Tome 37), p. 106-116.

¹⁶⁷⁷ *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668, 1984.

Brennan rejette successivement les deux motifs¹⁶⁷⁸ et considère la pratique inconstitutionnelle. Cependant, il en profite pour catégoriser des pratiques qui, sur la base des arguments soulevés par la décision majoritaire, seraient rendues conformes à la Constitution. Les termes de “*ceremonial deism*” procèdent donc d’un raisonnement a contrario. Le juge cite ainsi la devise nationale “*In God We Trust*” et le serment d’allégeance faisant référence au divin. Brennan, un peu plus loin, nous donne d’autres éléments. Au-delà de l’espèce *Lynch v. Donnelly*, le juge semble mettre en avant le second argument soulevé par la décision majoritaire, à savoir le recours à la Tradition qui emporte la sécularisation de l’usage :

“[...] *These references are uniquely suited to serve such wholly secular purposes as solemnizing public occasions, or inspiring commitment to meet some national challenge in a manner that simply could not be fully served in our culture if government were limited to purely nonreligious phrases. The practices by which the government has long acknowledged religion are therefore probably necessary to serve certain secular functions, and that necessity, coupled with their long history, gives those practices an essentially secular meaning.*”¹⁶⁷⁹,

On voit immédiatement apparaître toute la relativité de la méthode interprétative proposée par Brennan. L’effort de catégorisation que le juge expose demeure conditionné par une acceptation explicite du traditionalisme. Or, nous avons vu ce dernier comme dogmatique. Le recours à la Tradition ne peut offrir un cadre juridique satisfaisant, eu égard au sectarisme qu’il entérine.

2. Le problème posé par le caractère sectaire de certaines pratiques

Dans la rhétorique développée par le juge Brennan, le Gouvernement ne serait pas tenu, en vertu du Premier amendement, de bannir un discours politique empreint – incidemment – de

¹⁶⁷⁸ “For those who authored the Bill of Rights, it seems reasonable to suppose that the public celebration of Christmas would have been regarded as at least a sensitive matter, if not deeply controversial. As we have repeatedly observed, the Religion Clauses were intended to ensure a benign regime of competitive disorder among all denominations, so that each sect was free to vie against the others for the allegiance of its followers without state interference. See *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1(1947). The historical record, contrary to the Court’s uninformed assumption, suggests that at the very least conflicting views toward the celebration of Christmas were an important element of that competition at the time of the adoption of the Constitution.

Furthermore, unlike the religious tax exemptions upheld in *Walz*, the public display of nativity scenes as part of governmental celebrations of Christmas does not come to us supported by an unbroken history of widespread acceptance [...]” *Ibid.*

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*

religiosité. Cette dernière ne pourrait en aucune occasion être jugée sectaire, tant qu'elle se réfère à « certaines fonctions séculières¹⁶⁸⁰ ». Or, nous dit Brennan, le témoin de cette sécularité, c'est l'Histoire. Celle-ci démontre que la religiosité peut servir à « rendre solennels certains actes publics¹⁶⁸¹ » ou à « inspirer l'engagement à un défi national¹⁶⁸² ». Ainsi, le juge reprend le discours de ses prédécesseurs. Les termes de “*ceremonial deism*” introduisent simplement une catégorisation, et ce, sans en apposer les justes bornes, sinon celles utilisées classiquement par la Cour pour passer outre les tests traditionnels de constitutionnalité. Nous avons vu la limite interprétative de la Tradition sécularisante. Celle-ci ne peut, à terme, que justifier la mise en œuvre de pratiques sectaires, érigeant le christianisme en héritage commun et, surtout, niant toute mutation de ce référent dominant. Au contraire, on sait que la dynamique interne propre à la religion civile suscite un phénomène naturel d'évolution vers l'universalisme, menant inexorablement au multiconfessionnalisme. Le « déisme cérémoniel », tel qu'il a été conceptualisé, ne présuppose pas une étude substantielle des usages autour du simple prisme du non-sectarisme. En l'état, il entraînerait la constitutionnalisation de pratiques sectaires en invoquant l'impossible oxymore du christianisme séculier. Il n'est dès lors pas surprenant de voir le juge Sandra Day O'Connor, à travers la décision *Elk Grove Unified School District v. Newdow*¹⁶⁸³, reprendre le concept du juge Brennan, et se fonder sur le recours à l'Histoire comme gage de constitutionnalisation¹⁶⁸⁴ :

*“The constitutional value of ceremonial deism turns on a shared understanding of its legitimate nonreligious purposes. That sort of understanding can exist only when a given practice has been in place for a significant portion of the Nation's history, and when it is observed by enough persons that it can fairly be called ubiquitous.”*¹⁶⁸⁵

Pour arguer de la constitutionnalité du serment d'allégeance, le juge expose une directe analogie entre ce dernier, la devise nationale et les invocations au sein du Congrès en séance plénière.

“[O]ne of the greatest dangers to the freedom of the individual to worship in his own way [lies] in the Government's placing its official stamp of approval upon one particular kind of

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*

¹⁶⁸¹ *Ibid.*

¹⁶⁸² *Ibid.*

¹⁶⁸³ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

¹⁶⁸⁴ Voir Stephen B. Epstein, *Rethinking the Constitutionality of Ceremonial Deism*, 96 Colum. L. Rev. 2083, 2091, 1996.

¹⁶⁸⁵ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

prayer or one particular form of religious services. 'Engel v. Vitale, 370 U. S. 421, 429 (1962). Because of this principle, only in the most extraordinary circumstances could actual worship or prayer be defended as ceremonial deism. We have upheld only one such prayer against Establishment Clause challenge, and it was supported by an extremely long and unambiguous history. See Marsh v. Chambers, 463 U. S. 783(1983) (upholding Nebraska Legislature's 200-year-old practice of opening its sessions with a prayer offered by a chaplain).¹⁶⁸⁶

Les développements du juge O'Connor tendent à mettre en adéquation le concept de "ceremonial deism" avec les critères de l'*endorsement test*. Elle observe, dans ce but, si « la pratique donnée a été présente pour une partie importante de l'Histoire de la Nation¹⁶⁸⁷ », et si elle est « observée par suffisamment de personnes pour qu'elle puisse raisonnablement être appelée omniprésente¹⁶⁸⁸ ». De ces deux critères, le juge en déduirait qu'un observateur raisonnable pourrait, ou non, se sentir exclu en raison de sa religion et, plus généralement, de son propre rapport à la spiritualité. En invoquant cette rhétorique et en l'appliquant au précédent *Marsh v. Chambers*, le juge ne pouvait que rendre conforme à la Constitution la pratique du serment d'allégeance¹⁶⁸⁹. Là encore, le fait historique est prépondérant :

"Michael Newdow's challenge to petitioner school district's policy is a well-intentioned one, but his distaste for the reference to 'one Nation under God,' however sincere, cannot be the yardstick of our Establishment Clause inquiry. Certain ceremonial references to God and religion in our Nation are the inevitable consequence of the religious history that gave birth to our founding principles of liberty.¹⁶⁹⁰

Evidemment, nous ne pouvons nous joindre à une telle conclusion. Celle-ci, nous l'avons dit, conduit à rendre constitutionnel un inévitable sectarisme. Le sentiment d'inclusion, propre à l'*endorsement test*, ne peut se borner à l'évocation du fait historique mais induit, un nécessaire multiconfessionnalisme. Le concept de "ceremonial deism" ne suscite pas une telle dynamique. Des deux critères élaborés par le juge O'Connor, nous comprenons le caractère relatif. Savoir si la pratique a été « présente pour une partie importante de l'Histoire

¹⁶⁸⁶ Ibid.

¹⁶⁸⁷ Ibid.

¹⁶⁸⁸ Ibid.

¹⁶⁸⁹ "Of course, any statement can be imbued by a speaker or listener with the qualities of prayer. But, as I have explained, the relevant viewpoint is that of a reasonable observer, fully cognizant of the history, ubiquity, and context of the practice in question. Such an observer could not conclude that reciting the Pledge, including the phrase 'under God,' constitutes an instance of worship." Ibid.

¹⁶⁹⁰ Ibid.

de la Nation¹⁶⁹¹» ne tient pas compte de l'évolution naturelle propre à la religion civile¹⁶⁹². S'interroger sur le fait qu'elle est « observée par suffisamment de personnes pour qu'elle puisse raisonnablement être appelée omniprésente¹⁶⁹³ » élude l'horizontalité propre à la religion civile, en validant le caractère exclusif du christianisme historique.

Nous voyons donc une différenciation à soulever, en toutes circonstances et quelles que soient les espèces, entre l'expression d'un déisme non confessionnel et le sectarisme apporté par un christianisme prédominant¹⁶⁹⁴. Là encore, cette distinction peut être démontrée par les écrits du juge Kagan dans son opinion dissidente de la décision *Town of Greece, NY v. Galloway*. L'arrêt, on s'en souvient, validait les invocations confessionnelles ayant lieu lors du Conseil de la Ville de Greece. Le juge rappelle que le terme de « cérémoniel » ne peut en aucun cas repousser le sectarisme inhérent aux prières :

“Greece’s Board did nothing to recognize religious diversity: In arranging for clergy members to open each meeting, the Town never sought (except briefly when this suit was filed) to involve, accommodate, or in any way reach out to adherents of non-Christian religions. And the month in, month out sectarianism the Board chose for its meetings belies the majority’s refrain that the prayers in Greece were ‘ceremonial’ in nature. Ceremonial references to the divine surely abound: The majority is right that ‘the Pledge of Allegiance, inaugural prayer, or the recitation of ‘God save the United States and this honorable Court’ each fits the bill. But prayers evoking ‘the saving sacrifice of Jesus Christ on the cross,’ ‘the plan of redemption that is fulfilled in Jesus Christ,’ ‘the life and death, resurrection and ascension of the Savior Jesus Christ,’ the workings of the Holy Spirit, the events of Pentecost, and the belief that God ‘has raised up the Lord Jesus’ and ‘will raise us, in our turn, and put us by His side’? No. These are statements of profound belief and deep meaning, subscribed to by many,

¹⁶⁹¹ *Ibid.*

¹⁶⁹² Nous avons vu que la religion civile avait fait l'objet d'une mutation progressive pour, à terme, embrasser totalement le fait politique, jusqu'à s'y confondre. De la religiosité qu'elle a préservée, nous voyons l'expression d'un simple déisme. Ce dernier – on l'a vu – ne peut être éludé par la Cour et répondre à un paradigme séparatiste absolu. Cette position n'est pas partagée par toute la doctrine américaine. Mirsky croit par exemple que la religion civile ne s'est pas encore totalement affranchie de son pendant nationaliste qui reste indissociable du protestantisme, voir Yehuda Mirsky, *Civil Religion and the Establishment clause*, *The Yale Law Journal*, Vol. 95, No 6, 1986, pp. 1253 et s.

¹⁶⁹³ *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1, 2004.

¹⁶⁹⁴ Dérive exprimée par Thomas B. Colly, In *A constitutional hierarchy of religions ? Justice Scalia, the ten commandments, and the future of the establishment clause*, *Northwestern University Law Review*, Vol 100, No 3, 2006, p. 1102.

*denied by some.*¹⁶⁹⁵”

De tout ce qui précède, nous rejetons les termes de “*ceremonial deism*”, vus comme outils conceptuels pour préciser le sens et la portée du Premier amendement de la Constitution américaine.

¹⁶⁹⁵ Town of Greece, NY v. Galloway, 681 F. 3d 20 US, 2014. Opinion dissidente du juge Elena Kagan.

Conclusion du chapitre

Entrevoir les limites interprétatives du concept de “*ceremonial deism*” ne nous paraît répondre à aucune subtilité théorique. Il est question, tout au contraire, d’inscrire définitivement dans le droit la mosaïque confessionnelle qui parcourt la Nation américaine¹⁶⁹⁶. Au-delà des lectures jurisprudentielles et des écoles séparatistes ou non-préférentialistes, la doctrine ne peut que reconnaître qu’il s’agit bien là, au fond, de l’idéal que le Premier amendement tend à mettre en place. Le juge Sephen Breyer a mis en avant un tel dessein à travers la décision *Zelman v. Simmons-Harris*¹⁶⁹⁷. Il rappelait alors que les clauses religieuses entendaient « protéger le tissu social de la Nation d’un conflit religieux¹⁶⁹⁸ ». En 1971, il affirmait déjà que la séparation institutionnalisée des Eglises et de l’Etat devait entraîner l’absence de toute « division politique selon des lignes religieuses¹⁶⁹⁹ ». Cette dernière menace s’imposait comme

¹⁶⁹⁶ Pour un passage du protestantisme comme Morale officielle au multiconfessionnalisme américain, voir Daniel J. Elazar, *Diversité religieuse et fédéralisme*, Revue internationale des sciences sociales, Vol. 1, No 167, 2001, pp.65 et s.

¹⁶⁹⁷ *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 U. S. 639, 717, 2002.

¹⁶⁹⁸ “*I believe that the Establishment Clause concern for protecting the Nation's social fabric from religious conflict [...]*” Ibid.

¹⁶⁹⁹ “*Political division along religious lines was one of the evils at which the First Amendment aimed, and in these programs, where successive and probably permanent annual appropriations that benefit relatively few religious groups are involved, political fragmentation and divisiveness on religious lines are likely to be intensified.*” In *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602, 1971.

« l'un des principaux maux que le Premier amendement visait à proscrire¹⁷⁰⁰ ». Ces propos sont tirés du dispositif *Lemon v. Kurtzman* – arrêt de principe en notre domaine. Celui-ci, on s'en souvient, entendait définir les critères de constitutionnalité des pratiques religieuses et donc préciser les dispositions de la clause de non-établissement. Certes, les deux décisions précitées concernaient la participation financière de l'Etat dans le domaine du religieux. Toutefois, en examinant ces principes fondamentaux, nous les pensons similaires au domaine de la représentation religieuse de l'Etat. La portée et le sens de la clause doivent – dans cette logique – faire l'objet du même contrôle jurisprudentiel et bénéficier de la même vigilance des juges. On sait que le domaine de l'expression religieuse diffère du domaine financier en un point essentiel : la représentation des instances publiques s'est émancipée de l'irréligion. Néanmoins, les idéaux exposés par le juge Breyer perdurent, et doivent s'en trouver plus que jamais effectifs¹⁷⁰¹. Au sein d'une Nation qui ne s'est jamais affranchie de la notion de « croire¹⁷⁰² », les juges doivent entériner le déisme non confessionnel et non-sectaire, et ériger ce dernier en critère de constitutionnalité. De là, ils pourraient rendre les pratiques conformes à l'esprit de l'*endorsement test*, qui semble aujourd'hui faire autorité en matière de représentation et d'expression religieuses gouvernementales. Cela induit la prise en compte d'une catégorisation particulière, déjà introduite par le juge Brennan (dispositif *Lynch v. Donnelly*), reprise par le juge O'Connor (dispositif *Elk Grove Unified School District v. Newdow*), mais dont nous avons vu les limites interprétatives. Cette prise en compte doctrinale et jurisprudentielle doit susciter la reconnaissance d'une religion civile américaine

¹⁷⁰⁰ “Ordinarily, political debate and division, however vigorous or even partisan, are normal and healthy manifestations of our democratic system of government, but political division along religious lines was one of the principal evils against which the First Amendment was intended to protect.” *Ibid.*

¹⁷⁰¹ Comme gage de cette nécessaire effectivité, nous devons citer le programme du *Congressional Prayer Caucus Foundation*, organisation d'ampleur nationale qui milite pour la promotion de la prière au sein des instances publiques, menant ainsi à la « préservation de l'héritage judéo-chrétien et la protection de la liberté religieuse pour tous ». Le programme suivant est disponible sur le site internet de l'organisation, dont nous reproduisons ici les premières lignes : “*Alarmed by the concerted effort to remove God from every vestige of government and to silence the voice of millions, CPCF is at the center of a growing network of national, state and local leaders who are working together to restore, upgrade and popularize America's founding spirit and the principles related to faith and morality that shaped this Great Republic. CPCF is mobilizing leaders and citizens who are committed to promoting prayer, preserving our Judeo-Christian heritage and protecting religious freedom for all.*” Site internet de la Congressional Prayer Caucus Foundation à l'adresse <http://cpcfoundation.com/>

¹⁷⁰² Résultante, nous l'avons vu, d'un Contrat originel vu comme inclusif. Voir les excellents développements de Duncan Kennedy, In *American Constitutionalism as a Civil Religion : Notes of an Atheist*, 19 Nova Law Review 909, 1995, p.919 : “ [...] The problem is if the Constitution cannot be understood as the will of The People, but rather of the humans who wrote it and got it ratified, and if naive manipulation has been common in interpreting it, then what intelligible order has the judicial process of imposing the indicated outcomes though state force brought to our political history, and how has it contributed to the wrap and woof of our political culture ?”

qui, sans jamais trahir l'esprit de religion altérée, doit plus que jamais garantir l'esprit de liberté cher à Tocqueville. On pourra, dès lors, rendre enfin effectives dans le droit les deux dynamiques, totalement consubstantielles, et dont l'observateur français se faisait déjà l'écho en 1840. La religion, « première des institutions politiques », doit participer activement à la garantie de la liberté à l'échelon individuel. Il est temps que les juges de la Cour Suprême prennent pleinement conscience de cette nécessaire complémentarité et lui offrent les instruments de doctrine juridique. La pleine reconnaissance de la liberté de conscience doit susciter une vision renouvelée des propos de Tocqueville, en y ajoutant les bienfaits de l'universalisme multiconfessionnel :

« La religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société, doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques ; car si elle ne leur donne pas le goût de la liberté, elle leur en facilite singulièrement l'usage.

C'est aussi sous ce point de vue que les habitants des États-Unis eux-mêmes considèrent les croyances religieuses. Je ne sais si tous les Américains ont foi dans leur religion, car qui peut lire au fond des cœurs ? mais je suis sûr qu'ils la croient nécessaire au maintien des institutions républicaines. [...] J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici, je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre : ils régnaient ensemble sur le même sol.¹⁷⁰³ »

¹⁷⁰³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*...op. cité, Deuxième Partie, Chapitre IX : *Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux États-Unis, De la religion considérée comme institution politique, comment elle sert puissamment au maintien de la république démocratique chez les Américains.*

Conclusion de la Deuxième Partie

En remontant au contractualisme puritain originel et à sa transposition dans la période des fondations institutionnelles, nous avons retrouvé des similitudes avec une acception rousseauiste de la religion civile. Ce référent permet de considérer l'expression comme autre chose que la simple manifestation d'une religiosité parrainée par l'Etat. Surmontant la simple description phénoménologique - c'est-à-dire la mutation vers une forme de « sacralité civile » - nous avons vu dans la genèse de cette religion civile une action du Législateur, définie dans le temps et tout à fait analysable dans sa rhétorique. Cet effort nous a ainsi fourni de nouveaux éléments conceptuels pour déceler les « intentions originelles » des pères fondateurs en matière de religion. On y a vu une articulation nouvelle entre, d'une part, la séparation par le droit des Eglises et de l'Etat et, d'autre part, l'ouverture d'un dialogue entre le fait politique et le fait religieux. Cette articulation démontre bien que la présence d'une religiosité dans les sphères publiques ne constitue pas une trahison du texte constitutionnel. Bien au contraire, les thèmes qui forment alors la naissance d'une religion civile s'imposent comme soutiens indispensables au texte fondateur – et plus particulièrement au Premier amendement. La

différence est ici de taille. La religion civile ne se déploie pas en dépit de la séparation du spirituel et du temporel. Plutôt, elle accompagne naturellement la clause de non-établissement, car elle conserve un esprit de religion qui demeure, par-delà toutes les idéologies, la base du credo américain. De plus, la mise en œuvre de ce théisme politique suscite tout au même moment la consécration d'une liberté religieuse proclamée.

Le providentialisme forme la base de la religion civile américaine, il justifie la définition d'une nouvelle citoyenneté autour de la liberté, de la vertu. Il génère le caractère exclusif du régime républicain en cultivant les vieux thèmes exceptionnalistes, à travers une période de mise en place du constitutionnalisme. Cette dynamique doit dès lors faire l'objet d'une reconnaissance jurisprudentielle par les juges de la Cour Suprême. Ces derniers doivent admettre l'existence d'un message religieux altéré, et sortir de cette séparation littéraliste et dogmatique qui verrait ce même message religieux s'ériger comme contraire au sens du Premier amendement. La religion civile nous a permis de rétablir par les instruments du droit un précieux lien de consubstantialité entre « *deux éléments parfaitement distincts, qui ailleurs se sont fait souvent la guerre, mais qu'on est parvenu, en Amérique, à incorporer en quelque sorte l'un dans l'autre, et à combiner merveilleusement* ¹⁷⁰⁴ ». Il est grand temps que les juges offrent au propos de Tocqueville un cadre juridique apte à situer les enjeux d'une société marquée plus que jamais par le multiculturalisme et le multiconfessionnalisme.

¹⁷⁰⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*...op. cité, t.1, p.75.

Conclusion générale

Nous pourrions caractériser la grande ambition du droit constitutionnel comme celle d'une traduction formelle des tenants d'une identité nationale. La présente étude nous a entraînés à traiter de la question religieuse en contexte américain. Nous n'avons pas envisagé cette dernière en tant que telle, sinon à nous pencher sur son rôle fédérateur sur le plan communautaire et structurant sur le plan politique. Cette volonté première s'est alors associée à un postulat originel, lequel correspondait à une prise de position claire : nous affirmions, d'une part, la primauté du fait religieux dans le développement d'un credo américain et, d'autre part, nous associons à ce fait religieux une indéfectibilité. Notre première approche dépendait donc d'une chronologie bien particulière, qui mêlait le temps théocratique et le temps séculier. C'est bien en ce point précis que le regard du constitutionnaliste devait être immédiatement attiré. En effet, cette même chronologie allait nous entraîner à constater une réelle incapacité des juges à cerner le fait religieux aux Etats-Unis par les instruments du droit, eu égard à une Constitution qui s'émancipe totalement du spirituel. A partir de là, nous y avons vu la mise en place d'un régime d'exception, qui induisait la mise en œuvre de nouveaux concepts. Cette rhétorique a suscité une perspective nouvelle, fondée autour de la notion de religion civile américaine.

I. La naissance américaine et la religion

Il va de soi que le concept de « religion » est multidimensionnel. Notre approche du terme dépendait donc d'une caractéristique propre à l'expérience américaine : le recours à une lecture providentialiste de sa propre Histoire. Fort de cette spécificité, nous avons considéré qu'une certaine logique spirituelle devait déterminer, dès sa genèse, l'implantation de la cité politique dans le Nouveau-Monde. Cette prédisposition, pré-constitutionnelle, devait survivre à un espace-temps motivé par les hommes, résister aux dangers de la pluralité, surplomber la dérive théocratique et, plus tard, se confondre dans le modernisme des Lumières. Les raisons de cette atemporalité doivent beaucoup à un mouvement dialectique. Nous avons vu dans le maintien des thèmes exceptionnalistes la traduction d'un mouvement mêlant des principes contradictoires. Aussi, l'exceptionnalisme religieux américain confond l'ère théocratique et républicaine. Surtout, il facilite le passage d'un âge à un autre, en modernisant le projet des Anciens. A ce titre, nous avons mis en évidence un lien entre les deux Contrats, qui répondent l'un comme l'autre à la théorie des recommencements. En cela, 1787 doit s'imposer dans les esprits comme le parachèvement institutionnel de 1620 et de l'épisode prophétique du Mayflower. A partir de ce procédé, nous connaissons la substance du contractualisme républicain, car nous y avons décelé la nature de l'allégeance que ce contractualisme présuppose. Cette allégeance ne peut être entendue sans recours à la notion d'élection et, ainsi, à une logique politique et à une logique religieuse qui se trouvent originellement confondues. Celles-ci relativisent tout processus de sécularisation par l'introduction du républicanisme. Elles démontrent que l'expérience américaine n'a jamais vu comme antithétiques l'idéologie émancipatrice des Lumières et l'accomplissement spirituel dans la cité, l'ordonnancement constitutionnel et la profession de foi civile. C'est bien pour cette raison que le contexte américain ne participe à aucune linéarité de temps, à aucune chronologie univoque. Nous pourrions réfuter, avec Régis Debray, l'idée « *qu'après le religieux puisse venir l'idéologie*¹⁷⁰⁵ ». Et l'écrivain et philosophe de poursuivre : « *l'idéologie c'est futurocentré, tandis que le religieux c'est antérocentré. Pas d'accord. Pas d'accord dans la mesure où il n'y a pas d'anticipation qui ne soit reviviscence, qui ne se donne comme une poursuite vers l'avant de quelque chose qui est derrière nous*¹⁷⁰⁶ ». La remarque illustre à

¹⁷⁰⁵ Régis Debray, Marcel Gauchet, *Du religieux, de sa performance et de la possibilité d'en sortir*, le débat, novembre-décembre 2003, 127, p.15.

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*

merveille la lecture moderne américaine. A ce titre, nous réfutons toute opposition entre deux conceptions de l'identité américaine bien distinctes, qui auraient évolué en marge l'une de l'autre¹⁷⁰⁷ : le recours aux Anciens et aux Modernes est complémentaire, mais aucunement antinomique. La mutation de l'exceptionnalisme des origines à l'ère du républicanisme nous fait emprunter ces deux mouvements, et offre ainsi un passage entre ces deux conceptions. On le sait, la mise en place du régime constitutionnel traduit la prophétie d'une Amérique salvatrice offerte comme exemple au monde. Cette prophétie s'annonce alors comme la « reviviscence » de la plume de Régis Debray.

A cette particularité de temps répond une particularité organique. L'exceptionnalisme américain présuppose l'irruption d'une extériorité. Celle-ci fait écho aux difficultés du groupement humain à organiser sa propre cohésion interne, sans référence externe. Cette incomplétude des hommes, c'est encore une fois la notion d'élection qui en est le facteur remédiant. Ce sentiment, partagé, justifiait la création d'une cité politique et religieuse qui n'avait pas raison d'être sans repère exogène, sans « recours à une autorité d'un autre ordre ». Celle-ci, invisible, structure le visible en unifiant le Multiple¹⁷⁰⁸. L'expression de *One nation under God* est révélatrice dans ce cadre. Le mécanisme de liaison est assuré par le terme *under* : l'action singularise, ici-bas, autour du regard divin et, en cela, ordonne la cité politique. C'est bien sur ce point précis que la chronologie renvoie directement à l'altérité de l'exceptionnalisme américain. En effet, cette autorité transcendantale, *God*, justifiait la théocratie en période pré-constitutionnelle. Plus tard, elle voit sa nature modifiée par l'introduction de la liberté religieuse, républicaine et constitutionnelle – mais elle demeure néanmoins.

Nous cherchions à démontrer qu'une absence de traduction dans le droit de cette extériorité ne pouvait qu'amener, à terme, un régime d'exception.

¹⁷⁰⁷ Cette mise en perspective expose, en premier lieu, le recours aux Anciens et la continuité historique : il s'agirait d'une dynamique participant à une critique systématique du modernisme. En second lieu, l'on serait en présence d'une tradition séculière, héritière d'une primauté accordée aux droits civiques et appartenant à la philosophie européenne de la fin du dix-huitième siècle. Voir par exemple Denis Lacorne, *De la religion en Amérique...* op. cité, p.12. et p.208 ou *L'invention de la République américaine...* op. cité, même auteur, p.159 ; Amandine Barb, *La Religion et Les Pères Fondateurs des États-Unis...* op. cité, p.120.

¹⁷⁰⁸ Régis Debray, Marcel Gauchet, op. cité.

II. La religion et le régime d'exception

Nous savons que la Loi fondamentale de Philadelphie, si elle induit la notion de Contrat, ne peut présupposer, par sa lettre, le terme d'Alliance. La raison d'une telle impossibilité s'explique par le fait historique : on a vu que la Constitution aborde la problématique religieuse à travers une dynamique négative et n'a pu traduire l'idée même de providentialisme. La liberté religieuse révélée et le renvoi en tel domaine aux prérogatives des entités fédérées annonçaient la fin de tout prophétisme d'Etat. Ce faisant, le phénomène annihilait définitivement l'*invocatio Dei* du préambule de la Constitution : les sphères spirituelles et temporelles se trouvaient séparées. Notre étude démontrait toutefois que cet idéal lockéen s'érigait, incidemment, comme incompatible avec la nature de l'allégeance aux institutions telle que provoquée par les pères fondateurs. L'écueil était ici en place. En effet, si le droit constitutionnel entend s'immiscer dans tous les interstices de la vie publique, il ne pouvait, à terme, qu'être mis à contribution pour traduire cette même allégeance. Le constat est d'autant plus irrémédiable que celle-ci, par essence, doit être renouvelée quotidiennement : elle est gage de pérennité du régime. Nous y avons vu la mise en œuvre d'un régime d'exception, opérée par les juges de la Cour Suprême et – dans un régime qui pratique le contrôle de constitutionnalité par voie d'exception – leurs confrères des juridictions inférieures. Ce domaine d'inadaptabilité des dispositions de droit positif classiques répond, au fond, à l'opposition de la sécularisation et du prophétisme. Le point de clivage, bien trop dogmatique, ne peut ici susciter la mise en perspective d'une religion politique. Celle-ci embrasse pourtant deux conceptions qu'une idéologie fondatrice bien précise a vu comme complémentaires et, pour tout dire, consubstantielles.

Dès lors, nous pensons que les juges doivent envisager l'interprétation jurisprudentielle séparatiste à travers le prisme d'une religion politique américaine. Nous avons vu toute la relativité portée par la recherche des « intentions originelles » via le contexte virginien et l'usage des thèses jeffersonniennes et madisonniennes¹⁷⁰⁹. Cette référence fait fi d'une spécificité propre à l'expérience fédérale et donc à la Loi fondamentale : celle-ci doit être un second acte fondateur, ce qui exclut la seule action normative des hommes. Ainsi, le

¹⁷⁰⁹ Nous savons que le procédé, par ailleurs, est ici peu commun. Les juges, en voulant sauvegarder un fait vertueux marqué par le christiano-centrisme, entendent assurer la maintenance d'une approche religieuse dont leur lecture jurisprudentielle induit pourtant l'inexistence.

mimétisme avec la Virginie opéré par les juges n'est là que pour rappeler le caractère incomplet de cette référence jurisprudentielle. Ces incertitudes mènent, dès lors, aux résurgences permanentes du mouvement non-préférentialiste. Ce dernier entend réintroduire le fait religieux dans des domaines tels que l'école publique¹⁷¹⁰ et ne peut, en ce sens, exposer une lecture qui garantit pleinement la liberté de conscience. Nous y avons vu une trahison du sens donné au Premier amendement, depuis la jurisprudence *Everson* du juge Hugo Black¹⁷¹¹. En reconstruisant le concept de religion civile, nous arguions que la Cour Suprême pouvait sortir de ce régime d'exception, faire définitivement entrer dans le droit les pratiques que nous connaissons et, surtout, démontrer que ces dernières ne sont en rien opposées au simple séparatisme.

III. La religion civile comme hypothèse d'ouverture

Nous cherchions donc à démontrer l'avènement d'une religion civile en période révolutionnaire, qui prend corps avec le développement de la perception nationale et la définitive implantation d'une république fédérale. Cette religion possède dans sa structuration interne deux éléments antithétiques. En cela, elle est bien un produit des ruptures engendrées par l'Histoire. Elle altère le fait théocratique et le fait séculier en les liant dans un vaste mouvement synthétique. Son prophétisme ravive la *civitas Dei*, son esprit des Lumières voit dans le spirituel et le temporel deux forces autonomes. L'absolutisme hobbesien répond au Contrat lockéen. C'est bien, au fond, la balance de ces deux constats qui nourrit l'étonnement de l'observateur extérieur, celui qui a servi de point de départ à notre étude. En cela, le régime américain est bien exceptionnel. Nous devons, une dernière fois, lire sous la plume de Tocqueville les effets d'une conception proprement visionnaire. Le Français refusait alors de s'en remettre aux dérives de la polarisation et plaçait ainsi la question religieuse sous l'égide d'une lecture nuancée :

¹⁷¹⁰ Ainsi à travers la décision *Santa Fe Independent School Dist. v. Doe*, 530 U.S. 290, 2000, la Cour invalidait la prière lors de manifestations sportives en milieu scolaire. Le juge Rehnquist arguait alors que la juridiction fédérale exprimait « une hostilité envers tout ce qui a trait à la religion dans la sphère publique ».

¹⁷¹¹ *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 1947.

« Pour moi je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que s'il n'a pas la foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie. »¹⁷¹²

La conceptualisation d'une religion civile induit un recours au contexte des fondations, une tentative de déceler les « intentions originelles » des fondateurs. Toutefois, ce n'est pas la simple posture originaliste qui doit éclairer le cours des événements : on a vu qu'à partir d'un récit historique proprement similaire, les juges font deux lectures différentes du sens et de la portée du Premier amendement. De plus, nous savons que la dérive principale de la lecture originaliste des juges consiste à entériner la présence d'un discours politique empreint d'un christianisme exclusif. Au contraire, c'est bien la mise en œuvre d'une rhétorique nouvelle qui entend éclairer le fait historique. Nous avons vu que la rupture avec le simple originalisme tenait à une mutation progressive de la religion civile américaine, et avait pour conséquence de garantir le véritable multiconfessionnalisme. C'est que nous connaissons la tendance naturelle de la religion civile à l'ouverture et à l'universalisation, marquée par sa définitive exonération du contractualisme originel puritain. Le phénomène doit trouver une forme de traduction par voie de droit. On sait que cette dynamique est plus que jamais impérieuse, car le séparatisme s'accommode de plus en plus difficilement des nécessités du multiconfessionnalisme. On connaît le caractère proprement incertain de récentes décisions qui tendent, selon les espèces, à reconnaître cette diversité religieuse et en faire un critère de constitutionnalité. Contrairement au concept de « déisme cérémoniel », la religion civile est à même de garantir la mosaïque confessionnelle américaine. En ce point précis, le droit constitutionnel relève de l'art du possible, en ce qu'il lui arrive de traduire par ses instruments des évolutions sociétales significatives.

De cette ouverture revendiquée, peut-on conclure au crépuscule de l'exceptionnalisme religieux américain ? Nous nous garderions d'une telle affirmation. On a mis en perspective la mutation d'une verticalité vers une horizontalité. L'irruption d'une verticalité permettait d'introduire la notion de Bien commun à travers l'œuvre d'une « autorité d'un autre ordre ». Cette dernière devait, par suite, s'effacer progressivement pour rétablir un contractualisme temporel. Or, les valeurs singulières de la Nation américaine demeurent, elles découlent

¹⁷¹² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique...* op. cité, Partie 1, chap. 9.

naturellement de la Loi fondamentale¹⁷¹³. La substitution, développée par Thomas Paine dès 1776, doit ici être rappelée :

« *En Amérique la loi est le roi. Puisque le roi est la loi dans les régimes absolutistes, la loi doit être le roi dans les pays libres, et il ne saurait y avoir d'autres rois. Mais pour éviter toute difficulté ultérieure, il faudra, à l'issue de la cérémonie, briser la couronne pour en disperser les morceaux au sein du Peuple auquel ils reviennent de plein droit.*¹⁷¹⁴ »

Ainsi, le monarque allégorisé, s'il n'est pas inaltérable, doit-il être vu comme éternel. L'allégeance aux institutions ne peut s'éteindre sans rupture du Contrat, tandis que la profession de foi civile américaine participe quotidiennement au processus de sanctuarisation de la Loi et donc à la pérennisation du régime. De là, le multiconfessionnalisme ne saurait s'imposer comme une menace, il n'est que l'inexorable manifestation d'une ouverture¹⁷¹⁵. La religion civile, avec Rousseau, tempèrera toujours cette manifestation par sa « sainteté du contrat social et des lois », qui exalte le particularisme. L'Histoire des fondations a démontré que la pluralité, fortuitement, peut ainsi se faire l'alliée de la singularité : l'une et l'autre, complétant le cercle de la vertu, entraînent l'amour du Contrat. Cet amour renvoie au fond à la construction du Bien commun : il revient, in fine, aux seuls hommes de l'exalter.

En admettant que le spirituel puisse, incidemment, interférer avec le temporel, nous devons réaliser que la cité politique ne peut jamais totalement s'affranchir des mythes qui ont mené à sa création. En admettant que le temporel puisse, incidemment, interférer avec le spirituel, nous comprenons que cette création demeure le fruit d'une subtile ingénierie constitutionnelle et que l'irruption de la verticalité n'est, au fond, que la sacralisation métaphorique et superficielle de la destinée d'un peuple : *Vox Populi, Vox Dei*.

¹⁷¹³ On peut ici se référer à la célèbre phrase de Dwight Eisenhower : “*Our form of government has no sense unless it is founded in a deeply-felt religious faith, and I don't care what it is.*” Cité in Amy Hungerford, *Postmodern Belief: American Literature and Religion since 1960*, Princeton University Press, 2010, p.2.

¹⁷¹⁴ Thomas Paine, *Common Sense*...op. cité.

¹⁷¹⁵ On ne peut ici que songer une nouvelle fois à la phrase du Président Eisenhower : « *L'Amérique ne revêt aucune signification si elle ne professe pas une profonde croyance en Dieu, et peu importe ce que cela signifie* ». Traduction tirée de Pierre Birnbaum, in *Défense De L'état « Fort » Réflexions Sur La Place Du Religieux En France Et Aux États-Unis*, Presses de Sciences Po | Revue française de sociologie 2011/3 - Vol. 52, p.571.

Bibliographie

Sources primaires.

Les documents suivants sont accessibles en ligne sur le site des archives américaines à l'adresse : <http://www.archives.gov> :

Déclaration des droits de Virginie, 1776.

Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, 1776.

Constitution des Etats-Unis, 1787.

Bill of Rights, 1789.

Constitution du Vermont, 1777.

Constitution de l'Etat de New-York, 1777.

Constitution du Massachusetts, 1780.

Déclaration des droits du New-Hampshire, 1783.

« Lettre d'adieu » de George Washington, publiée le 19 septembre 1796.

Discours présidentiel célébrant la journée de Thanksgiving, George Washington, 3 octobre 1789.

Discours présidentiel célébrant la journée de Thanksgiving, Abraham Lincoln, 3 octobre 1863.

Discours présidentiel célébrant la journée de Thanksgiving, Barack Obama, 16 novembre 2011.

Discours présidentiel célébrant la journée de Thanksgiving, James Madison, 4 mars 1815.

Abraham Lincoln, second discours inaugural, 4 mars 1865.

George Washington, discours destiné à l'armée continentale, 25 mars 1776.

George Washington, premier discours inaugural, 30 avril 1789.

Thomas Jefferson, premier discours inaugural, 4 mars 1801.

Thomas Jefferson, second discours inaugural, 4 mars 1805.

Discours présidentiel célébrant le jour national de prières, Barack Obama, 3 mai 2012.

Discours présidentiel célébrant le jour national de prières, Harry S. Truman, 17 juin 1952.

Discours présidentiel inaugurant le jour national de prières, Ronald Reagan, 12 février 1982.

Discours présidentiel inaugurant le jour national de prières, Barack Obama, 9 janvier 2013.

Discours de Ronald Reagan célébrant le bicentenaire de l'édiction de la Constitution, le 17 septembre 1987.

Ronald Reagan, premier discours inaugural, 20 janvier 1981.

Discours de Ronald Reagan devant la statue de la liberté, 3 juillet 1986.

Abraham Lincoln, adresse de Gettysburg, 19 novembre 1863.

John F. Kennedy, Discours d'investiture, 20 janvier 1961.

Président Gerald Ford, discours célébrant le bicentenaire de l'indépendance, 4 juillet 1976.

George Washington, lettre aux Généraux, 27 février 1776.

Discours de Benjamin Franklin à la Convention constitutionnelle, 28 juin 1787.

Les législations sont disponibles sur le site de la Bibliothèque du Congrès à l'adresse : <http://memory.loc.gov>, rubrique de l' *American Memory, A Century of Lawmaking for a New Nation : U.S. Congressional Documents and Debates ; Statute at large Browse*.

Les débats du Congrès sont également disponibles à l' *American Memory, A Century of Lawmaking for a New Nation : U.S. Congressional Documents and Debates*. Voir ainsi :

Elliot, Jonathan, 1784-1846, ed., *The debates in the several state conventions on the adoption of the federal Constitution, as recommended by the general convention at Philadelphia, in 1787. Together with the journal of the Federal convention, Luther Martin's letter, Yate's minutes, Congressional opinions, Virginia and Kentucky resolutions of '98-'99, and other*

illustrations of the Constitution. Collected and rev. from contemporary publications, by Jonathan Elliot. Pub. under the sanction of Congress.

Max Farrand, *The records of the Federal convention of 1787*, (New Haven, Yale University Press, 1911) 3 v.

United States. Continental Congress., *Journals of the Continental Congress, 1774-1789*, (ed. Worthington C. Ford et al. Washington, U.S. Govt. print off., 1904-37).

Voir par ailleurs : Cogan Neil Howard , *The Complete Bill of Rights: The Drafts, Debates, Sources, and Origins*, Oxford University Press, 1997.

Un certain nombre des lettres citées sont disponibles à l' *American Memory, A Century of Lawmaking for a New Nation : U.S. Congressional Documents and Debates* (Pour le reste, nous nous référons aux recueils de textes - voir infra) :

Smith, Paul H., et al., eds. *Letters of Delegates to Congress, 1774-1789*. 25 volumes, Washington, D.C.: Library of Congress, 1976-2000.

Voir par ailleurs sur le site de la Bibliothèque du Congrès, *Religion and the Founding of the American Republic*, Exhibition Catalog by James H. Hutson and Jarlslav Pelikan. Le catalogue contient les rubriques suivantes : *America as a Religious Refuge: The Seventeenth Century* | *Religion in Eighteenth-Century America* | *Religion and the American Revolution* | *Religion and the Congress of the Confederation, 1774-89* | *Religion and the State Governments* | *Religion and the Federal Government* | *Religion and the New Republic*.

Les décisions des juridictions américaines sont disponibles sur le site à l'adresse : <http://findlaw.com> :

Marbury v. Madison , 5 U.S. 137, 1803.

Harmon v. Dreher, Speer's Equity Reports (S.C. 1843), 87, 120, 1843.

Donahoe v. Richards, 38 Maine, 1854.

Waston v. Jones, 13 Wall. 679, 80 U.S. 730, 1871.

Reynolds v. United States, 98 U.S. 145, 1878.

Pierce v. Society of Sisters, 268 U.S. 510 , 45 S.Ct. 571, 1925.

Palko v. Connecticut , 302 U.S. 319, 1937.

Minnersville School District v. Gobitis, 310 US 586, 1940.

West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 US 624, 1943.

Everson v. Board of Education, 330 U.S. 1, 1947.

Mc Collum v. Board of Education, 333 U.S. 203, 1948.

Zorach v. Clauson, 343 U. S. 306, 313, 1952.

Brown v. Board of Education, 347 U.S. 483, 1954.

McGowan v. Maryland, 366 U.S. 420, 442, 1961.

Engel v. Vitale, 370 U.S. 421, 1962.

School Dist. of Abington Township v. Schempp, 374 U. S. 203, 213, 1963.

Board of Education v. Allen, 392 US 236, 1968.

Epperson v. Arkansas, 393 US 97, 1968.

Walz v. Tax Comm'n of City of New York, 397 U.S. 664, 678, 1970.

Lemon v. Kurtzman, 403 US 602, 1971.

Meek v. Pittenger, 421 US 349, 1975.

Stone v. Graham, 449 US 39, 1980.

Widmar v. Vincent, 454 US 263, 1981.

E. g., Larkin v. Grendel's Den, Inc. 1982.

Marsh v. Chambers, 463 U. S. 783, 1983.

Lynch v. Donnelly, 465 US 668, 1984.

Wallace v. Jaffree ; 472 U.S. 38, 91, 1985.

Wolmman v. Walter, 433 US 229, 1985.

Stein v. Plainwell Community Schools, 822 F.2d 1406 (6th Cir.), 1987.

Allegheny County v. ACLU of Pittsburgh, 492 US 573, 1989.

Texas v. Johnson, 491 U. S. 397, 405, 1989.

Lei v. Weisman, 505 US 577, 1992.

Santa Fe Independent School Dist. v. Doe, 530 U.S. 290, 2000.

ACLU of Ohio v. Capitol Square Review & Advisory Bd., 243 F.3d 289, 6th Cir., 2001.

Newdow v. US Congress, 292 F 3d 597, 605-12 (9^e Cir), 2002.

Glassroth v. Moore, 229 F. Supp. 2Nd 1290, 2002.

Zelman v. Simmons-Harris, 536 U. S. 639,717, 2002.

Lawrence v. Texas (02-102) 539 U.S. 558, 2003.

Elk Grove Unified School District v. Newdow, 542 U.S. 1, 2004.

Newdow v. Eagen, 309 F. Supp. 2d 29, D.D.C. , 2004.

Mc Creary County v. ACLU, 545 U.S. 844, 2005.

Van Orden v. Perry, 545 US 677, 2005.

United States District Court for the Western District of Wisconsin (Freedom from Religion Foundation, Inc., v. President Barack Obama and White House Press Secretary Robert L. Gibbs, 3:08-cv-00588-bbc. 2009.

Freedom From Religion Foundation, Inc., et al. vs. Barack Obama, President of the United States, and Robert Gibbs, White House Press Secretary, No. 10-1973, 2011.

Joyner v. Forsyth County, 653 F. 3d 341, 347, CA4, 2011.

Galloway v. Town of Greece , 10-3635-cv, 2012.

Town of Greece, NY v. Galloway, 681 F. 3d 20 US, 2014.

Travaux et écrits de contemporains.

Adams John, *The Political Writings of John Adams*, Regnery Publishing, 2000.

Adams, John et Abigail, *Familiar Letters of John Adams and his Wife, Abigail Adams, during the Revolution*, New-York, Charles Francis Adams ed., 1875, reprint, New-York, 1970.

Appleby Joyce et Ball Terence, *Thomas Jefferson, Political Writings*, Cambridge University Press, 1999.

Beverly Robert, *Letter book, 1761-1793*, Library of Virginia, 2002.

Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la révolution française de nos jours*, 1797, In *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, édition Maurice Regard, Gallimard, La Pléiade, 1978,

Crèvecoeur Hector St. John de , *Letters from an American farmer*, [1770-1781], Paris, 1787, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie*, disponible ici : <http://xn--encyclopdie-ibb.eu/P.html>

Franklin Benjamin, *Letters to the press, 1758-1775*; Werner W. Crane, Chapel Hill, 1950.

Harrington James, *Océana*, précédé de l'œuvre politique de James Harrington par J.G.A. Pocock, Belin, 1995.

Hobbes Thomas, *Du corps politique*, Kessinger Publishing, 2010.

Hobbes Thomas, *Le Léviathan*, notes de François Tricaud, Éditions Sirey, 1971.

Hunt Gaillard, *The writings of James Madison, 1783-1787*, Gaillard Hunt edition, 1901.

Jefferson Thomas, *The Works of Thomas Jefferson in Twelve Volumes*, Federal Edition, Paul Leicester Ford, ed., New York: G. P. Putnam's Sons, 1904.

Jefferson Thomas, *Writings, Autobiography • Notes on the State of Virginia • Public and Private Papers • Addresses • Letters*, The Library of America.

Locke John, *The Reasonableness of Christianity*, I.T. Ramsey, Stanford University Press, 1958, (texte de 1695).

Locke John, *A letter concerning toleration*, Filiquarian Publishing, LLC, 2007 (texte de 1689).

Machiavel Nicolas, *La Pensée politique de Machiavel. Les Discours sur la première décade de Tite Live*, Paul Larivaille, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1982.

Machiavel Nicolas, *Le Prince*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1952.

Madison James, Hamilton Alexander, Jay John, *The Federalist, A commentary on the Constitution of the United States*, The modern library, New York, 2001.

Madison James, *Letters and other writings of James Madison: 1816–1828*, New York, R. Worthington 1884.

Madison James, *The Papers of James Madison*, William T. Hutchinson et al. Chicago and London, University of Chicago Press, 1962.

Madison James, *The Writings of James Madison, comprising his Public Papers and his Private Correspondence, including his numerous letters and documents now for the first time printed*, ed. Gaillard Hunt (New York: G.P. Putnam's Sons, 1900).

Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*, Garnier-Flammarion, 1968.

Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, Œuvres posthumes de Montesquieu, Plassan, Bernard, Grégoire, Paris, 1798.

Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Firmin Didot Frères, Paris, 1862.

Montesquieu, *Lettres Persanes de Montesquieu, précédé de son éloge par D'Alembert*, P. Pourrat Frères, Paris, 1823.

Paine Thomas, *Writings*, Library of America. Authoritative and scholarly edition containing Common Sense, the essays comprising the American Crisis series, Rights of Man, The Age of Reason, Agrarian Justice, and selected briefer writings, with authoritative texts and careful annotation, (Foner, Eric., editor), 1993.

Rendell Kenneth W., The writing of the Constitution, *The Papers of G. Washington*, Confederation Series, 6:496-98.

Rousseau Jean-Jacques, *Lettre à Franquières*, 1769 (Bibliothèque de la Pléiade, Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, en cinq volumes, 1959-1995, t.4. Les écrits sont également disponibles sur le site à l'adresse : <http://www.rousseauonline.ch/>)

Rousseau Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 1771 (Pléiade, t.3, 1964).

Rousseau Jean-Jacques, *Dialogue troisième de Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1777 (Pléiade, t.1, 1959).

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique*, 1755 (Pléiade, t.3 ; 1964).

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur les Sciences et les arts*, 1750 (Pléiade, t.4, 1969).

Rousseau Jean-Jacques, *Du contrat social*, Première version, « Manuscrit de Genève », 1762 (Pléiade, t.3, 1964).

Rousseau Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation*, 1762 (Pléiade, t.4, 1969).

Rousseau Jean-Jacques, *Institutions chimiques*, 1905 (Pléiade, t.4, 1969).

Rousseau Jean-Jacques, *La Nouvelle-Héloïse*, 1761 (Pléiade, t.2, 1961).

Rousseau Jean-Jacques, *Lettre à Christophe de Beaumont*, 1763 (Pléiade, t.4, 1969).

Rousseau Jean-Jacques, *Lettre à Usteri*, 1963 (Pléiade, t.3, 1964).

Rousseau Jean-Jacques, *Lettre sur la Providence à Voltaire*, 1758 (Pléiade, t.4, 1969).

Rousseau Jean-Jacques, *Lettres écrites de la Montagne*, 1764 (Pléiade, t.3).

Rousseau Jean-Jacques, *Morceau allégorique sur la Révélation*, 1861 (Pléiade, t.4, 1969).

Rousseau Jean-Jacques, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, 1752 (Pléiade, t.1, 1959).

Rousseau Jean-Jacques, *Projet de Constitution pour la Corse*, 1765 (Pléiade, t.3, 1964).

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, 1762 (Pléiade, t.3, 1964).

Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, Charpentier, Paris, 1855.

Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Michel Lévy Frères, Paris, 1864. 2 t.

Toland John, *The oceana of James Harrington and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the booksellers of London, 1700.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, Perroneau, Ceriou, 1821.

Washington George, *The Writings of Washington from the Original Manuscript Sources, 1745-1799*. Fitzpatrick, John C., ed, 39 vols. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1931-1944; reprint, New York: Greenwood Press, 1970.

Manuels et ouvrages Généraux.

Abbé de Mably, *Observations sur le gouvernement et les loix des Etats-Unis d'Amérique*, In Œuvres complètes, Londres, Vol. 8, 1789.

Abbé Sicard , *A la recherche d'une religion civile*, Paris, librairie Victor Lecoffee, 1895.

Abbot Abiel , *Traits of Resemblance in the People of the United States of America to Ancient Israel*, Haverhill, MA: Moore & Stebbins, 1799.

Ackerman Bruce, *We the People*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Adams Abigail, *The letters of John and Abigail Adams*, Penguin Book (version numérique), 2004.

Adams David Keith, Cornelis Van Minnen A., *Reflections on American Exceptionalism*, Edinburgh University Press, 1994.

Adams John, Adams Charles Francis, *The Works of John Adams, Second President of the United States, with a life of the author; notes and illustrations by his grandson*, Boston, Little, Brown and Company, Volume 3, 1865.

Adamson Barry, *Freedom of Religion, the First Amendment, and the Supreme Court: How the Court flunked History*, Pelican Publishing Company, 2008.

Ahlstrom Sydney E., *A religious history of the American people*, New Haven and London, Yale University Press, 1972.

Allen Paul, Neal John, Tobias Watkins, *A History of the American Revolution: Comprehending All the Principal Events both in the field and in the cabinet*, Franklin Betts, 1822.

Anctil Pierre, *Montreal et New-York, trois siècles de proximité grandissante*, CEFAN, 1991.

Appleby Joyce et Ball Terence, *Thomas Jefferson, Political Writings*, Cambridge University Press, 1999.

Aron Raymond. *Idées politiques et vision historique de Tocqueville*. In: Revue française de science politique, 10e année, n°3, 1960. Pp. 509-526.

Atalia Omer et Jason A. Spring, *Religious Nationalism: A Reference Handbook*, ABC-CLIO, LLC, 2013.

Baer John, *The Pledge of Allegiance, A Centennial History, 1892-1992*, Annapolis, MD Free State Press, 1992.

Bailyn Bernard, *Les origines idéologiques de la Révolution américaine*, Editions Belin, 2010.

Bancroft George, *History of the United States, from the Discovery of the Continent*, vol.4, Appleton and Company, 1888.

Bankston Carl L. et Calda Stephen J., *Public Education--America's Civil Religion: A Social Story*, Teachers College Press, Columbia University, 2009.

Baranger Denis, *Le droit constitutionnel*, Que sais-je, PUF, 2002.

Barber Sotirios A., George Robert P., *Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, Princeton University Press, 2001.

Barber Sotirios A., George Robert P., *Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, Princeton University Press, 2001.

Barbier Maurice, *Religion & Politique dans la pensée moderne*, Presses universitaires de Nancy, 1987.

Beard Charles A., *An economic interpretation of the Constitution of the United States*, Courier dover publication, 2004 (texte de 1913).

Beecher Lyman, *A plea for the West*, Truman & Smith, Cincinnati, 1835.

Beeman R. et al., *Beyond Confederation : Origins of the Constitution and American National Identity*, Richard Beeman, UNC Press Books, 1987.

Bellah Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, 1991.

Bellah Robert N., *The broken Covenant, Civil religion in Time of Trial*, The University of Chicago Press, 1992.

Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflexions on the Origin and spread of nationalism*, Ithaca, N.Y., 1972.

Bennett William John, *Our Sacred Honor: Words of Advice from the Founders in Stories, Letters, Poems and Speeches*, Simon & Shuster, 1997.

Bentley Arthur, *The process of Government, a study of social pressure*, Chicago : The University of Chicago press, 1908.

Bercovitch Sacvan, *The Puritan Origins of the American Self*, Yale University Press, nouvelle édition, 2011.

Berns Walter, *Making Patriots*, The University of Chicago Press, 1992.

Bessette Joseph, Pitney John, Brown Lyle, Langenegger Joyce A., Garcia Sonia, *American Government and Politics: Deliberation, Democracy and Citizenship*, Texas Edition, 2012.

Bingham Caleb , *The Columbian Orator: Containing a Variety of Original and Selected Pieces together with Rules, Which are Calculated to Improve Youth and Others*, Boston : Printed for Caleb Bingham and Co. and sold at their bookstore, no. 45, Cornhill, 1797.

Bingham Caleb, *The Columbian Orator: Containing a Variety of Original and Selected Pieces together with Rules, Which are Calculated to Improve Youth and Others*, Baltimore, Philip N. Nicklin and Company, 1811

Bollobás Enikő, *They Aren't, Until I Call Them: Performing the Subject in American Literature*, Peter Lang, 2010.

Boorstin Daniel, *Histoire des Américains*, Robert Laffont, 1991.

Borden Morton, *Jews, Turks and Infidels*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

Boudon Julien, *Le frein et la balance, Etudes de droit constitutionnel américain*, éditions mare & martin, Collection Droit et Science politique, 2010.

Bouloiseau Marc, Lefebvre George, Dautry Jean et Soboui Albert, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, Société des études robespierristes, École pratique des hautes études, PUF, 1958.

Bouvier Pascal, *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme : permanence d'un imaginaire politique*, L'Harmattan, 2008.

Boyer Paul S., *The Oxford Companion to United States History*, Oxford University Press, 2001.

Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Préface » à *Nouveau Voyage dans les Etats-Unis de l'Amérique septentrionale fait en 1788*, Paris, Buisson, 1791.

Burdeau George, *Traité de sciences politiques*, deuxiémé édition, PUF, 1950.

Burgelin Pierre, *La philosophie de l'existence de Rousseau*, thèse, Paris, PUF, 1952, réédition, Genève Slatkine Reprints, 1978.

Burgh James, *Essays on Various Subjects*, 2 volumes , Gale ECCO, Print Editions, 2010.

Busch Andrew E., *Ronald Reagan and the Politics of Freedom*, Rowman and Littlefields Publishers, 2001.

Calabresi Guido, *A common law for the ages of statutes*, Harvard University Press, 1982.

Carey Mathew , *The School of Wisdom, or the American Monitor : Containing a Copious Collection of Sublime and Elegant Extracts, from the Most Eminent Writers, on Morals*, Nabu Press, 2010 (texte de 1801).

Caron Nathalie, *Thomas Paine contre l'imposture des prêtres*, L'Harmattan, 1998.

Cassirer Ernst, *The myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946.

Chalfant John W., *America-A Call to Greatness*, Library of Congress, 2003.

Chandler John et Ledru Raymond, *The Civilization of the United States*, Bréal, 2007.

Chantebout Bernard, *Droit constitutionnel*, ellipses, Sirey, 2009.

Cherry Conrad, *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, The University of North Carolina Press, 1998.

Christiano Kevin J., Swatos William H., Kivisto Peter, *Sociology of Religion: Contemporary Developments*, Altamira Press, 2002.

Christianse Erik, *Channeling the Past: Politicizing History in Postwar America*, The board of Regents of the University of Wisconsin System, 2013.

Clapp James E., Elizabeth Thornburg G., Galanter Marc, Shapiro Fred R., *Lawtalk : The Unknown Stories Behind Familiar Legal Expressions*, Yale University, 2011.

Clarke Samuel, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, Des devoirs de la religion naturelle, et de la vérité de la religion chrétienne*, Traduit par M. Ricotier, édition Angloife, seconde édition, tome troisième, 1728.

Clermont Guy, *Introduction to North American History and Civilization: Texts and Documents*, Presse Universitaire de Limoges, 2005.

Coffman Steve, *Words of the Founding Fathers: Selected Quotations of Franklin, Washington, Adams, Jefferson, Madison and Hamilton with sources*, Steve Coffman ed., 2012.

Cogan Neil Howard , *The Complete Bill of Rights: The Drafts, Debates, Sources, and Origins*, Oxford University Press, 1997.

Colcord Willard, *American State Papers Bearing on Sunday Legislation*, The Religious Liberty Association, Washington, D.C. , 1911.

Coleman Terry, *Passage to America, A History of Emmigrants from Great Britain and Ireland to America in the mid-nineteenth century*, Hutchinson of London, 1972.

Colosimo Jean-François, *Dieu est Américain, De la théodémocratie aux Etats-Unis*, Fayard, 2006.

Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de, *Oeuvres complètes de Condorcet*, Volume 9, Henrichs, 1803.

Constantinos E. Scaro, *Understanding the Constitution*, Jones and Bartlett Publishers, 2011.

Cookson Catharine, *An Encyclopedia of Religious Freedom*, Routledge, 2003.

Cottret Bernard, *La révolution américaine, La quête du bonheur*, Perrin, 2003.

Coulon Claude, *L'Amérique au XVIIIe siècle, la naissance des Etats-Unis*, Guide belles lettres des civilisations, 2010.

Countryman Edward, *The American Revolution*, Hill and Wang, 2003.

Coutant Arnaud, *Histoire constitutionnelle des Etats-Unis, Une fédération non démocratique 1776-1860*, Mare & Martin, collection Droit public, 2012.

Creed John Martin, John Sandwith Boys Smith, *Religious Thought in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1934.

Crété Liliane, *Les sorcières de Salem*, Editions Julliard, 1995.

Crèveœur Hector St. John de , *Letters from an American farmer, [1770-1781]*, Paris, 1787, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

Culberston Rosamund, *Rosamond: Or, A Narrative of the Captivity and Sufferings of an American Female Under the Popish Priests in the Island of Cuba*, 1836.

Culoma Michael, *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, L'Harmattan, Historiques série Travaux, 2010.

Dahl Robert, *Who Governs ? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1961.

Darby John Nelson, *The Hopes of the Church of God*, The Geneva lectures, 2011 (texte de 1840).

Dautrich Kenneth, Yalof David, *American Government: Historical, Popular, and Global Perspectives*, Wadsworth, 2012.

Davis Derek H., *Religion and the Continental Congress, 1774-1789 : Contributions to Original Intent*, Oxford University Press, 2000.

Davis Derek H., *Religion and the Continental Congress, 1774-1789: Contributions to Original Intend*, Oxford University Press, 2000.

Davis Jefferson, *The Rise and Fall of the Confederate Government*, Part 1, Volume 1, Da Capo Press, 1990.

Dawley Edward, *Regards français sur l'Amérique: de l'Entre-deux-guerres à la Guerre froide*, Peter Lang Publishing, 2009.

De Laffite du Courteil Amable Louis Rose , *Proposals to demonstrate the necessity of a National Institutions in the United States of America for the education of children of both sexes*, Philadelphia, 1797.

De Man Paul, *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press, 1979.

Decré Antoine, *Les Etats-Unis virent le jour au siècle des Lumières, Histoire de l'Indépendance américaine*, L'Harmattan, 2009.

Denenberg R.V., *Le système politique des Etats-Unis*, Economica, 1987.

Dennis R. Hoover, *Religion and American Exceptionalism*, London: Routledge, 2014.

Derrida Jacques, *Otobiographies*, Galilée, Débats, 2005.

Desbiens Albert, *Histoire des Etats-Unis, Des origines à nos jours*, nouveau monde éditions, 2005.

Desoto Randall Norman, *We Hold These Truths*, Randall Norman Desoto, 2007, p.36.

Dexter Andrew , *An oration on the importance of Science and Religion Particularity to American Youth*, Providence, 1798.

Dickens William E., *The story of US military chaplaincy from the revolution through to civil war*, William Earl Dickens ed., 1998.

Dictionnaire de la pensée politique, Hommes et idées, Hatier, Collection J. Brémond, 1989.

Dockes Pierre, *Hobbes, Economie, Terreur Et Politique*, Economica, 2008.

Drakeman Donald L., *Church, State and original Intent*, Cambridge University Press, 2010.

Dreisbach Daniel L., *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New-York University Press, 2002.

Drinker Bowen Catherine, *Miracle at Philadelphia*, Boston: Little, Brown and Co., 1966.

Dunn Charles W., *American Exceptionalism: The Origins, History, and Future of the Nation's Greatest Strength*, Rowman & Littlefields Publishers, 2013.

Duroselle Jean-Baptiste, *La France et les Etats-Unis, Des origines à nos jours*, Seuil, 1976.

Eisenhower Dwight David, *Crusade in Europe*, John Hopkins University Press, 1997.

Eliot Morison Samuel, Steele Commager Henry, Leuchtenburg William E., *A concise History of the American Republic*, Oxford University Press, 1983.

Elliot Jonathan, *Debates in the several state conventions, on the adoption of the federal Constitution, as recommended by the general convention at Philadelphia in 1787*, Jonathan Elliot ed., 2d ed., William S. Hein & Co., Inc. 1836.

Elmore A. E., *Lincoln's Gettysburg Address: Echoes of the Bible and Book of Common Prayer*, Board of Trustees, Southern Illinois University, 2009.

Espinosa Gaston, *Religion, Race, and the American Presidency*, Rowman and Littlefield, 2008.

Farrand Max, *The Framing of the Constitution of the United States*, Max Farrand, Yale press, 1962.

Fath Sébastien, *Dieu bénisse l'Amérique*, La religion de la Maison-Blanche, Seuil, 2004.

Fath Sébastien, *Militants de la Bible aux Etats-Unis, Evangélistes et fondamentalistes du Sud*, Editions AutrementFrontières, 2004.

Fea John, *Was America founded as a christian Nation ? , A Historical Introduction*, John Knox Press, 2011.

Finkelman Paul, *Religion and American Law: An Encyclopedia*, Routledge, 2013.

Flowers Ronald B., *That Godless Court ?*, Westminster John Knox Press, seconde edition, 2005.

Fohlen Claude, *Les Pères de la révolution américaine*, Albin Michel, 1989.

Fohlen Claude, *Thomas Jefferson*, Presses Universitaires de Nancy, 1992.

Foisneau Luc, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, 2000.

Forget Philippe, *Du citoyen et des religions, Liberté, souveraineté et laïcité*, Berg International Editeurs, 2013.

Franklin Benjamin , *Letters to the press, 1758-1775*; Werner W. Crane, Chapell Hill, 1950.

Frazer Gregg L., *The religious beliefs of America's Founders*, University Press of Kansas, 2012.

Froidevaux-Metterie Camille, *Politique et religion aux Etats-Unis*, Coll. Repères, La Découverte, 2009.

Gaille-Nikodimov Marie, *Machiavel*, Tallandier, 2005.

Gaines Foster M., *Moral Reconstruction: Christian Lobbyists and the Federal Legislation of morality, 1805-1920*, The University of North Carolina Press, 2002.

Gales Joseph, *Annals of congress of the United States*, Gales and Seaton, Washington, 1834.

Gardella Peter, *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*, , Oxford University Press, 2014.

Gauchet Marcel, *La Religion dans la Démocratie*, Le débat, Gallimard, 1998.

Gaustad, Edwin Scott, *A Religious History of America*, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row Publishers 1966, 1974.

Gilpin Henry D., *The Papers of James Madison, purchased by order of Congress, being his correspondence and reports of debates during the Congress of the Confederation and his reports of debates in the Federal Convention*, Washington : Langtree & O'Sullivan, Volume III, 1840.

Goffinon Jean-Paul, *Aux origines de la Révolution américaine, John Adams*, éditions de l'Université de Bruxelles, 1996.

Goodrich Charles A., *History of the United States*, Hartford : Barber & Robinson, 1823.

Green Steven, *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, 2010.

Gunn Jeremy et Witte John, *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty*, Oxford University Press, 2012.

Gunn T. Jeremy, Witte John, *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty*, Oxford University Press, 2012.

Guyon Simone, Mousseau Marie-josé et Tutiaux-Guillon Nicole, *Des nations à la Nation, Apprendre et conceptualiser*, Didactique des disciplines, INRP (édition en ligne), 1993.

Hamburger Philip, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2004.

Harris Mathew L., Kidd Thomas S., *The Founding Fathers and the Debate Over Religion in Revolutionary America*, Oxford University Press, 2012.

Haught James A., *2000 Years of Disbelief: Famous People With the Courage to Doubt*, Prometheus Books, 1997.

Hennebel Ludovic et Van Waeyenberge Arnaud, *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme*, Dalloz, 2009.

Henneton Lauric, *Histoire religieuse des Etats-Unis*, Flammarion, 2012.

Herbert, *The Anti-Federalist*, Chicago University Press, 1981.

Herla Anne, *Hobbes ou le déclin du Royaume des Ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Paris, Kimé, 2006.

Hitchcock Enos , *Discourses on education*, Providence, Printed and sold by Bennett Wheeler, opposite the Market., 1786.

Hobson John, *Prospectus on a plan of education*, Philadelphia: D. Hogan, 1799.

Hoffman R., Albert P., *Sovereign States in an Age of Uncertainty*, University of Virginia Press Charlottesville, Va, 1981.

Holt Michael F., *Political Parties and American Political Development: From the Age of Jackson to the Age of Lincoln*, Louisiana State University Press, 1992.

Horsman Reginald, *Race and Manifest Destiny, The origins of American racial Anglo-Saxonism*, Harvard University Press, 1981.

Horton Richard, *The Radicals Behind the American Revolution: Six Who Spoke for Freedom*, Richard Horton, 2005.

Hudson Winthrop S., *Religion in America, An historical account of the development of American religious life*, Charles Scribner's sons, New-York, 1973.

Hungerford Amy, *Postmodern Belief: American Literature and Religion since 1960*, Princeton University Press, 2010.

Hunt Gaillard, *The writings of James Madison, 1783-1787*, Gaillard Hunt edition, 1901.

Hutcheson Francis, *A System of Moral Philosophy*, The John Adams library at the Boston public library, London : Sold by A. Millar and by T. Longman , 1755.

Hutchinson William et al., *The Papers of James Madison*, University of Chicago Press, 1962.

Hutchison William R., *Religious Pluralism in America: The Contentious History of a Founding Ideal*, Olaus Petri Foundation, Uppsala University, 2003.

Jacoby Susan, *Freethinkers: A History of American Secularism*, Susan Jacoby, Henry Holt and Cie, 2004.

Jacquet Christian, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Travaux de la faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Louvain, XIII, Section de Philosophie I, 1975.

Jacquet Christian, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Travaux de la faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Louvain, XIII, Section de Philosophie I, 1975.

Jacquin Philippe et Royot Daniel, *La Destinée manifeste des Etats-Unis au XIXe siècle, Analyses, chronologie, commentaires et documents*, Ophrys-Ploton, 1999.

Kaspi André, Durpaire François, Harter Hélène, Adrien Lherm, *La civilisation américaine*, PUF, 2004.

Kaspi André, *Les Américains, Les Etats-Unis de 1607 à nos jours*, Seuil, 1986.

Kilpatrick James J., *The constitution of the united states of America: with a summary of the actions by the states in ratification of the provisions thereof*, James J. Kilpatrick ed., 1961.

Kohn Hans, *American nationalism, an interpretative essay*, New York, the Macmillian company, 1957.

Kollman Ken, *Outside Lobbying: Public Opinion & Interest Group Strategies*, Princeton University Press, 1988.

Lacorne Denis, *De la religion en Amérique*, L'esprit de la Cité, Gallimard, 2007.

Lacorne Denis, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997.

Lacorne Denis, *L'invention de la République américaine*, Hachette Littérature, 1991.

Lacroix Jean-Michel, *Histoire des Etats-Unis*, collection 1^{er} cycle, PUF, 2001.

Laderman Gary et Leon Luis D., *Religion and American cultures : An encyclopedia of Traditions*, Vol. 1, 2003.

Lagroye Jacques, *La politisation*, Paris, Belin, collection Socio Histoire, 2003.

Lakoff George et Johnson Mark, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, 1981.

Lambert Frank, *Religion in American Politics, A short History*, Princeton University Press, 2008.

Lambert Frank, *The founding Fathers and The Place of Religion in America*, Princeton University Press, 2003.

Lanarès Pierre, *La liberté religieuse dans les Conventions internationales et dans le droit public général*, Editions Horvath, 1964.

Lane Eric et Oreskes Michael, *Le Génie de l'Amérique*, Odile Jacob, 2007.

Langdon Samuel, *Government corrupted by vice, and Recovered by Righteousness. A Sermon Preached Before the Honorable Congress of the Colony of the Massachusetts-Bay in New England, Assembled at Watertown, on Wednesday the 31st Day of May, 1775*, Benjamin Edes ed. 1775.

Laniel Bertlinde, *Le mot "democracy" et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1995.

Lee Andrew, *The Sins of Communities, Sermons on Various Important Subjects: Written Partly on Sundry of the More Difficult Passages In the Sacred Volume*, Isaiah Thomas, Worcester, 1803.

Lee Andrew, *The Wisdom of God in the means used to propagate the Gospel*, MA: Moore & Stebbins, 1799.

Levinson Sanford, *Constitutionnal Faith*, Princeton University Press, 1988.

Levy Leonard, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, New York: MacMillan, 1986.

Lherm Adrien, *Religion et laïcité aux Etats-Unis*, In *Du modèle américain à la superpuissance ?* Publications : actes des séminaires et universités d'été de Paris, 28-30 août 2002.

Lieven Anatol, *America Right Or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*, New Edition, OUN, 2012.

Lieven Anatol, *Le nouveau nationalisme américain*, Jean-Claude Lattès, 2005.

Loughlin Martin and Walker Neil, *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*, OUP Oxford, 2008.

Lugo Luis E., *Religion, Public Life, and the American Polity*, Tennessee Press, 1994.

Madison James, Hamilton Alexander, Jay John, *The Federalist, A commentary on the Constitution of the United States*, The modern library, New York, 2001.

Madison James, *Letters and other writings of James Madison: 1816–1828*, New York, R. Worthington 1884.

Maier, Pauline, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*. New York, Alfred A. Knopf, 1998.

Maldwyn Jones A., *The limits of Liberty, American History, 1606-1992*, Oxford University Press, 1995.

Mann Horace, *The case for public schools, Life and Complete Works of Horace Mann*, 2 vols., Cambridge, 1869.

Mann Horace, *Twelfth Annual Report to the Massachusetts Board of Education*, Boston: Dutton & Wentworth, 1849.

Marienstras Elise, *Les mythes fondateurs de la Nation américaine*, François Maspero, 1976.

Marienstras Elise, *Nous le peuple, Les origines du nationalisme américain*, Gallimard, 1988.

Masson Pierre-Maurice, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Hachette et cie, 1916.

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Agora, Pocket, 1991 (texte de 1905).

Mc Creevy John T., *Catholicism and American Freedom, Introduction : The Eliot School Rebellion, Boston, 1859*, Norton, 2003.

Mc Naught Mark Bennett, *La religion civile américaine, De Reagan à Obama*, Presse Universitaire de Rennes, Science des religions, 2009.

Mestrovic Stjepan, *The road from Paradise : Prospects for Democracy in Eastern Europe*, University Press of Kentucky, 1993.

Miller Samuel , *Christianity the Grand Source, and the Surest Basis, of Political Liberty*, Thomas Greenleaf, New-York, 1793.

Minor, John D; *The Bible in the Public Schools: Arguments in the Case of John D. Minor Et al versus The board of Education of the city of Cincinnati et al*, the Lawbook exchange, Clark, New-Jersey, 2005.

Mirel Jeffrey E., *Patriotic Pluralism, americanization education and european immigrants*, Harvard University Press, 2010.

Morse Jedidiah, *Annals of the American Revolution: Or, A Record of the Causes and Events*, Harvard College Library, 1802.

Morse Jedidiah, *Annals Of The American Revolution; Record Of The Causes And Events*, The New York Public Library, Hartford, 1824.

Morse Samuel, *Foreign Conspiracy Against The Liberties Of The United States: The Numbers Of Brutus*, Leavitt , Lord and Co, New-York, 1835.

Morton Borden ; *Jews, Turks ans Infidels*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

Nathanson Paul, *Over the Rainbow: The Wizard of Oz as a Secular Myth of America*, State University of New-York, 1991.

Nietzsche Friedrich, *On Rhetoric and Language*, Oxford University Press, 1989.

Norton Mary Beth, Sheriff Carol, Katzman David M., Blight David W., Chudacoff Howard P., Logevall Frederik, Bailey Beth et Michals Debra, *A people & A Nation*, Wadsworth, Cengage learning, 2010.

Novak Michael, Novak Jana, *Washington's God: Religion, Liberty, and the Father of Our Country*, Basic Books, 2007.

O'Malley Deborah, *"The Dictates of Conscience": The Debate over Religious Liberty in Revolutionary Virginia*, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2006 Charles E. Parton Award, 2006.

Ost François, Van de Kerchove Michel, *De la pyramide au réseau?: pour une théorie dialectique du droit*, Publications des facultés universitaires de Saint Louis, Bruxelles, 2002.

Owen Aldridge, Alfred, *Benjamin Franklin and Nature's God*, Durham, NC : Duke university Press, 1967.

Paine Thomas , *The Works of Thomas Paine*, The Gordon Lester Ford Collection, Presented by his sons to the New York Public Library, Volume 1, 1809 (texte original de 1776).

Panckoucke Charles-Joseph, *Encyclopédie Méthodique*, Panckoucke, Paris, 1784.

Parson Weems, *The Life and Memorable Actions of George Washington*, Harvard University Press, 1 janv. 1962 (texte paru en 1800).

Pauwels Marie-Christine, *Civilisation des Etats-Unis*, Hachette Supérieur, 1995.

Perry Michael J. *The Political Morality of Liberal Democracy*, Cambridge University Press, 2010.

Philbrick Nathaniel, *Le Mayflower, L'odyssée des Pères pèlerins et la naissance de l'Amérique*, JC Lattès, 2006.

Pinckney Charles, *Essays on the Constitution*, in P.L. Ford, ed., 1892.

Plonger Bernard, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1815)*, Droz, SA, Genève, 1973.

Pocock J.G.A., *Barbarism and Religion*, Cambridge University Press, vol. 2, 1999.

Pocock J.G.A., *Le moment machiavélien*, PUF, collection Léviathan, 1997.

Pocock J.G.A., *The machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975.

Pocock J.G.A., *The political works of James Harrington*, Part One, Cambridge University Press, New-York, 1977.

Poli Bernard, *Histoire des doctrines politiques aux Etats-Unis*, Que sais-je ?, PUF, 1994.

Ponge Francis , *La fable spéculaire ou la création littéraire*, François Amlaleh, Editions Ecritlex, 2004.

Porsdam Helle, *Legally Speaking: Contemporary American Culture and the Law*, Univ of Massachusetts Press, 1999.

Portes Jacques, *Histoire des Etats-Unis de 1776 à nos jours*, Armand Colin, 2013.

Poussin Guillaume Tell, *Considérations sur le principe démocratique qui régit l'Union américaine, et de la possibilité de son application à d'autres états*, Charles Gosselin, Paris, 1841.

Pranchère Jean-Yves, *L'autorité contre les lumières: la philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, 2004.

Price Richard, *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution*, Duke University Press, 1979.

Rangeon François, *Société Civile, histoire d'un mot*, Centre universitaire de recherches sur l'action publique et le politique, PUF, 1986.

Raynaud Philippe et Zoller Elisabeth, *Le droit dans la culture américaine*, Editions Panthéon Assas, 2001.

Rendell Kenneth W., *The writing of the Constitution, The Papers of G. Washington*, Confederation Series, 6:496-98.

Reszler André, *Mythes politiques modernes*, Archives Karéline, Bookkollegium, 2010.

Rezé Michel et Bowen Ralph, *Key Words in American Life, Understanding the United States*, Armand Colin, 1998.

Riccard M., *A Republic, if you can keep it, The foundation of the American presidency, 1770-1800*, Greenwood Press, 1987.

Richard E. Labunski, *James Madison and the struggle for the Bill of Rights*, Oxford University Press, 2006.

Richardson James D., *A compilation of the Messages and Papers of the Presidents, 1789-1897*, Authority of Congress, Vol.1, 1899.

Richet Isabelle, *Que sais-je : La religion aux Etats-Unis*, PUF, 2001.

Rife Douglas M., *Pledge of Allegiance*, Teaching and Learning Company, Dayton, 1988.

Robert Beverley, *Letter book, 1761-1793*, Library of Virginia, 2002.

Robertson William, *Histoire de l'Amérique*, Janet et Cotelte, Paris, 1828.

Robertson William, *The History of the reign of Charles V*, London; Edinburgh - W. Strahan, T. Cadell ; J. Balfour, 1769.

Rohde Stephen F., *The Foundation and Importance of the Separation of Church and State*, Interfaith Communities United for Justice and Peace.

Rollet Jacques, *Religion et politique, Le christianisme, l'Islam, la démocratie*, Bernard Grasset, Le collège de Philosophie, 2001.

Rosenfeld Sophia, *Le Sens commun, Histoire d'une idée politique*, Presses Universitaires de Rennes, Collection Histoire, 2013.

Rousseau Jean-Jacques, *du contrat social*, introduction, notes et commentaires de Maurice Halbwachs, Aubier, 1943.

Rousseau Jean-Jacques, *du contrat social*, notes de J.L. Leclerc, édition Les classiques du peuple, 1971.

Rousseau Jean-Jacques, *du contrat social*, notes de Simone Goyard-Fabre, édition Champions classiques, Honoré Champion, 2010.

Royot Daniel, *Dictionnaire des Etats-Unis*, Larousse, 2010.

Royster Charles, *A Revolutionary People at War : the continental army and the American Character, 1775-1783* ; Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1969.

Rutland Robert A., *The Papers of George Mason*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1970.

Rutland Robert Allen, *The Birth of the Bill of Rights, 1776-1791*, Chapel Hill, N. C.: The University of North Carolina Press, 1955.

Samuel Mather, *The Figures Or Types of the Old Testament: By which Christ and the Heavenly Things of the Gospel*, Printed for N. Hillier, 1705.

Samuel Willcocke, *Essay of a national Pride*, New-York, 1799.

Sandoz Ellis, *Political Sermons of the American Founding Era: 1730–1805*, 2nd ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.

Sarat Austin, *Transitions: Legal Change, Legal Meanings*, University of Alabama Press, 2012.

Sekulow Jay Alan, *Witnessing Their Faith: Religious Influence on Supreme Court Justices and their opinions*, Rowman and Littlefields Publishers, 2008.

Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. New York, N.Y.: W.W. Norton & Co., Inc. 1996.

Sheehan Colleen A., *James Madison and the Spirit of Republican Self-Government*, Cambridge University Press, 2009.

Skidmore Max J., Marshall Carter Tripp, *La démocratie américaine*, Editions Odile Jacob, 1988.

Smith Michael R., *Advanced Legal Writing: Theories and Strategies in Persuasive Writing*, Aspen Publishers, 2008.

Sperlin Paul, *Rousseau in America*, University of Alabama Press, 1969.

Spitz Jean-Fabien, *La liberté politique*, PUF Léviathan, 1995.

Sprunger Keith L., *Dutch Puritanism: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the 16th and 17th century*, E. J. Brill, 1982.

Stevens John, *Examen du gouvernement d'Angleterre, comparé aux constitutions des États-Unis. Où l'on réfute quelques assertions contenues dans l'ouvrage de m. Adams intitulé : « Apologie des constitutions des États-Unis d'Amérique », et dans celui de m. Delolme intitulé : « De la constitution d'Angleterre ». Par un cultivateur de New-Jersey. Ouvrage traduit de l'anglois [F. Mazzei] et accompagné de notes [Mazzei, Du Pont, Condorcet], Londres, (et se trouve à Paris chez Froullé) s.e., 1789.*

Stiles Ezra, *The United States Elevated to Glory and Honor*, University of Nebraska – Lincoln, Electronic Texts in American Studies, Paper 41, 1783.

Suddath-Levrard Charlotte, *Words that made America*, Presses de sciences po, 1996.

Swatos William H. et Kivisto Peter, *Encyclopedia of Religion and society*, AltaMira Press, A Division of Sage Publications, 1998.

The Code of Federal Regulations of the United States of America, Title 3 – The President, 1954-1958 Compilation, The office of the federal register, National Archives and Records Services, US Government Printing Office, 1961.

Thomas Alexander , *The Orator's Assistant: Being a Selection of Dialogues for Schools and Academies, Taken from Many of the Best Dramatic Writings in the English Language. To*

which are Added a Few Highly Esteemed Pieces for Declamation. Intended for Youth of Both Sexes, as an Aid in Formin an Easy, Ready and Graceful Elocution. Boston, Thomas and Andrews, David West, W.P. and L. Blake, E. Larkin J. West, and by various other Booksellers, in town and country, 1797.

Tindal Mathew, *Christianity as Old as the Creation, Or the Gospel, A republication of the religion of Nature* , London, 1730, Vol.1.

Toinet Marie-France, *Le système politique des Etats-Unis*, Thémis PUF, 1987.

Toland John, *Christianity Not Mysterious: or, a Treatise Shewing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor above It*, Kessinger Publishing, 2003 (texte de 1696).

Toland John, *The oceana of James Harrington and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the booksellers of London, 1700.

Tracy David, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, The University of Chicago Press, 1987.

Turner Bryan S., *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge University Press, 2011.

Unger Harlow, *Lion of Liberty: Patrick Henry and the Call to a New Nation*, Harmow Giles Unger, 2011.

Vile John R., *The Constitutional Convention of 1787: A Comprehensive Encyclopedia of American Founding*, Volume 1, 2005.

Vincent Bernard, *La destinée manifeste, Aspects idéologiques et politiques de l'expansionnisme américain au dix-neuvième siècle*, éditions messene, 1999.

Vlachogiannis Apostolos, *La Living Constitution, Les juges de la Cour suprême des Etats-Unis et la Constitution*, Classiques Garnier, Bibliothèque de la pensée juridique, 2014.

Wald Kenneth D., *Religion and Politics in the United States*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

Waldman Steven, *Founding Faith: providence, politics and the birth of religious freedom in America*, The Random House publishing group, 2008.

Waldstreicher Davis, *A Companion to Benjamin Franklin*, Blackwell Publishing, 2011.

Warner Charles Dudley, *American men of letters*, Horace E. Scudder, "Noah Webster", Boston, Houghton Mifflin and company, The riverside Press, Cambridge, 1890.

Waterlot Ghislain, *Rousseau, Religion et Politique*, PUF, 2004.

Webster Noah, *An American selection of lessons in reading and speaking, calculated to improve the minds and refine the taste of youth*, C&R Waite, New-York, 1802.

Weinberg Albert K., *Manifest Destiny, A study of Nationalism Expansionism in American History*, Quadrangle book, Chicago, 1963.

Whewell William, *Elements of morality including polity*, Volume 1, Lohn W. Parker & West Strand, 1848.

White Ronald C., *A. Lincoln: A Biography*, Random House Publishing Group, 2010.

Whittington Keith E, *Constitutional Construction: Divided Powers and Constitutional Meaning*, The Presidents and Fellows of Harvard, 1999.

Williams Roger, *The Bloody Tenent of Persecution, for cause and conscience discussed in a conference between Truth and Peace*, Richard Groves, Mercer University Press, 2001 (texte de 1644).

Winthrop John, *A Model of Christian Charity, The Journal of John Winthrop, 1630-1649*, Richard S. Dunn and Laetitia Yeandle, 1996.

Winthrop Jordan D. et Litwack Leon F., *The Unites States*, Prentice Hall, New Jersey, 1994.

Wood Gordon S., *The creation of the American Republic, 1776-1789*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1969.

Wood Gordon S., *The idea of America, Reflections on the Birth of the United States*, The Penguin Press, 2011.

Wood Gordon S., *The Purpose of the Past*, Penguin Books, 2008.

Wuthnow Robert, *The encyclopedia of Politics and Religion*, vol. 1, Routledge, 1998.

Young A.F., *Dissent : Explorations in the History of American Radicalism*, éd. De Kalb, III, 1968.

Ziff Larzer, *Puritanism in America, New Culture in a New World*, Te Viking Press, New-York, 1973.

Zinn Howard, *A people's History of the United States*, Harper Perennial, Modern Classics, deluxe editions, 2010.

Zoller Elisabeth, *Les grands Arrêts de la Cour Suprême des Etats-Unis*, Dalloz, 2010.

Articles de doctrine.

Abel Olivier, « *Laïcité, identité, urbanité* », *Transversalités*, 2008/4 N° 108, pp.39-54.

Bachofen Blaise, *La religion civile de Rousseau : une théologie politique négative*, In *La théologie politique de Rousseau*, sous la direction de Ghislain Waterlot, Presse universitaire de Rennes, 2010, p.37.

Balthazar Louis, *Les fondements de la culture politique*, In *Le système politique américain*, sous la direction d'Edmond Orban et Michel Fortmann, Les presses de l'Université de Montréal, 2001, p.25.

Barb Amandine, *La Religion et Les Pères Fondateurs des États-Unis*, Gallimard | Le Débat 2008/4 - n° 151, pp.107-120.

Barb Amandine, *Quelle place pour la religion dans la vie politique américaine face à la montée des "nones" ?*, Sciences Po, CERI, février 2013.

Beecher Lyman , *The spirit of the pilgrims*, Published by the American Tract Society, 150 Nassau-Street, New York, 1828.

Beiner Ronald, *Civil religion and anticlericalism in James Harrington*, European Journal of Political Theory, 1474885113510124, November 14, 2013.

Bellah Robert N. , *Civil religion in America*, Daedalus, 96, 1967, pp.1-18.

Ben Barka Mokhtar, *Originalité et utilité sociale de la religion civile américaine*, GRAAT online occasional papers, septembre 2011.

Benveniste Émile, *De la subjectivité dans le langage*, In *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966, p.260.

Bercovitch Sacvan, *How the Puritans Won the American Revolution*, The Massachusetts Review, Vol. 17, No. 4 (Winter, 1976), pp. 597-630.

Bergamasco Lucia et Becker Annette, *L'histoire religieuse*, In Jean Heffer et François Weil, *Chantiers d'Histoire américaine*, Editions Belin, 1994, pp.213-236.

Bernardi Bruno, *Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau*, Dix huitième siècle, n° 42, 2010, pp.433-443.

Binoche Bertrand, « *Les deux principes du libéralisme* », *Actuel Marx* 2/ 2004 (n° 36), p. 123-149.

Birnbaum Pierre, *Défense De L'état « Fort » Réflexions Sur La Place Du Religieux En France Et Aux États-Unis*, Presses de Sciences Po | Revue française de sociologie 2011/3 - Vol. 52, pp.559-578.

Boller, Paul F., *George Washington and Religion*, Dallas Southern Methodist University Press, 1987, p. 83.

Bolner James, *Religion and the United States Constitution*, In *Etats-Unis d'hier, Etats-Unis d'aujourd'hui*, sous la direction de Serge Ricard, L'Harmattan, 1999, p.158.

Bork Robert, *Neutral Principles and Some First amendment Problems*, 47 Indiana Law Journal 1, 1971, p.6.

Bourdin Ceslas, *Autorité, Pouvoir Et Service : La Transcendance De La Condition Politique*, Editions du Cerf | Revue d'éthique et de théologie morale , 2007/2, p.79-96.

Brody Jules, *Les Études Françaises Aux États-Unis : L'exceptionnalisme Américain*, Revue d'Histoire littéraire de la France, 95e Année, No. 6, Supplément. Colloque Du Centenaire. L'histoire littéraire hier, aujourd'hui et demain, ici et ailleurs (Nov.-Dec. 1995), pp.104-116.

Brudnick Ida A., *House and Senate Chaplains: An Overview*, Congressional Research Service, 7-5700, R41807, 26 mai 2011.

Brutus, *To the citizens of the State of New-York (Anti-Federalist paper 1)*, New York Journal, 18 octobre 1787.

Calabresi S., "*A shining upon a hill*": *American Exceptionalism and the Supreme Court's Practice of Relying on foreign Law*, Boston University Law Review, 86, 2006, pp. 1335 et s.

Calvès Gwénaële., *Un juge qui gouverne ? La question de l'activisme judiciaire*, In Denis Lacorne, *Les Etats-Unis*, Fayard, 2006, p.89.

Carroll William A., *The Constitution, The Supreme Court, and Religion*, The American Political Science Review, Vol. 61, No. 3, Sep., 1967, pp.657-674.

Charles K. Rowley, *The Thought of James Madison*, The Locke Institute and George Mason University, *The Locke Luminary*, Vol. II, No. 1, Part 4, 1999.

Choper Jesse H., *The Endorsement test : Its status and desirability*, Berkeley Law Faculty Scholarship, 18 JL and pol. 2002, p.499.

Coenen-Huther Jacques, « *Les Formes élémentaires et la sociologie contemporaine* », L'Année sociologique, 2012/2 Vol. 62, pp.501-521.

Coenen-Huther Jacques, *Les Formes Élémentaires Et La Sociologie Contemporaine*, Presses Universitaires de France | L'Année sociologique, 2012/2 - Vol. 62, pp.501-521.

Colby Thomas B., *A constitutional hierarchy of religions ? Justice Scalia, The Ten Commandments, and the future of the Establishment Clause*, Northwestern University School of Law, Vol. 100, No 3, 2006, pp. 1097-1140.

Conkle Daniel O., *Expression et symbolisme religieux dans la tradition constitutionnelle américaine*, In *La conception américaine de la laïcité*, sous la direction d'Elisabeth Zoller, Dalloz, 2005 p. 157.

Conkle Daniel O., *Religious Purpose, Inerrancy, and the Establishment Clause*, Indiana Law Journal, Vol. 67, Issue 1, Article 2, 1991.

Conkle Daniel, *Toward a General Theory of the Establishment Clause*, Northwestern University, School of Law, Vol. 82, No 4, pp. 1114-1194.

Corten André, « *Le mal existe* ». *Religion et néoconservatisme dans le discours de George W. Bush*, Mots. Les langages du politique [En ligne], 79 | 2005.

Cottret Bernard, *Y a-t-il eu une révolution puritaine en Angleterre au XVIIe siècle ?*, In *Courant religieux et rapports sociaux*, actes de séminaire de la Fondations Gabriel Péri, coll. Actes, p.138.

Coutant Arnaud, *La Laïcité américaine, L'illusion démocratique*, in *Laïcité(s)*, Cahiers Rémois Annuels de Droit & Politique Etrangers & Comparés, No 2, sous la direction éditoriale de Franck Laffaille, Actes, Mare & Martin, 2010, p.113.

Crété Liliane, *Révolution américaine et éthique protestante*, Autres Temps, Les cahiers du christianisme Volume 22, Numéro 22, 1989, p.22.

Davis Derek H., *Civil Religion as a Judicial Doctrine*, Journal of Church and State, Published on behalf of J.M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, Volume 40, issue 1, 1998, p.14.

Debray Régis, « *Pour une sacralité profane* », Médium 1/ 2006 (N°6), p. 3-22

Déchaux Jean-Hugues, *Rousseau Et La Médiation Symbolique Entre Les Hommes : Contribution À Un Individualisme Structurel*, Presses Universitaires de France | Sociologie, 2010/2 - Vol. 1, pp.273-286.

Derathé Robert, *La religion civile selon Rousseau*, Annales de la société Jean-Jacques Rousseau, tome 35, 1952-1962, p.161-180.

Desmond Charles S., *Natural Law and the American Constitution*, Fordham Law Review, Volume 22, Issue 3, 1953, p.240.

Desmons Éric, « *Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre* », Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 1/ 2009 (N° 29), p.77-93.

Draï Raphael, *D'où vient le Léviathan ? Mythologie biblique et théorie politique*, In Bruno Etienne, *Le fait religieux comme fait politique*, sous la direction de Franck Frégosi, éditions de l'aube, 2009.

Dreisbach Charles, 'Sowing Useful Truths and Principles', *The Danbury Baptists, Thomas Jefferson and the 'Wall of Separation'*, Journal Of Church and State, 39, 1997, p. 471.

Dreisbach Daniel, *The 'wall of separation' motif in biblical literature and western political and legal thought*, Liberty University Law review, Vol.2, 2002, p.79.

Dumouchel Paul, *Hobbes & Secularization: Christianity And The Political Problem Of Religion*, Université du Québec à Montréal, p.41.

Dumouchel Paul, *La religion comme problème politique*, In Qu'est ce que le religieux ?, Revue du Mauss, No 22, 2003, p.239.

Edgell Penny, Hartmann Douglas et Gerteis Joseph, *Atheists as 'Others': Moral Boundaries and Cultural Membership*, in American Society, American Sociological Review, Vol.71, 2006, pp.211-234.

Elazar Daniel J., *Diversité religieuse et fédéralisme*, Revue internationale des sciences sociales, Vol. 1, No 167, 2001, p. 65.

Epstein Stephen B., *Rethinking the Constitutionality of Ceremonial Deism*, 96 Colum. L. Rev. 2083, 2091, 1996.

Esbeck Carl H., *Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic*, Brigham Young University Law Review, 2004, pp.1386-1592.

Everett Edward; Lowell John, *A Memoir of Mr. John Lowell, Jr., Delivered at the Introduction to the Lectures on His Foundation, in the Odeon, 31st December, 1839; Repeated in the Marlborough Chapel, 2d January, 1840*, The North American Review, Vol. 51, No. 108 (Jul., 1840), pp. 225-230.

Franklin Ben A., *Burger Made Chancellor at William and Mary*, The New York Times, 8 février, 1987.

Froidevaux-Metterie Camille, « *Pouvoir et religion : vers une nouvelle ère laïque ?* », Revue internationale et stratégique, 2009/4 n° 76, pp.135-140.

Froidevaux-Metterie Camille, *Etats-Unis : comprendre l'énigme théocratico-laïque*, Critique internationale, 2007/3, no 36, p.210.

Froidevaux-Metterie Camille, *Le puritain n'est pas républicain. Pour une autre histoire de l'Amérique*, Raisons politiques, 2001/I, No1, pp.127-140.

Gaparon Antoine, Préface, In Ludovic Hennebel et Arnaud Van Waeyenberge, *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme*, Dalloz, 2009.

Gardbaum S., *The Myth and the Reality of American Constitutional Exceptionalism*, Michigan Law Review, 107, 2008, pp.391 et s.

Gauchon Pascal, *Page blanche et table rase*, In *L'exception américaine*, PUF, 2004, p.10.

Gaylord Scott, *When the exception becomes the rule : Marsh and sectarian legislative prayers post-summum*, University of Cincinnati Law Review, vol. 79, issue 3, p. 1027.

Gehrig Gail, *The American Civil Religion Debate : A source for Theory Construction*, Journal of the Scientific Study of Religion, Vol 20, No 1, 1981, pp. 51-63.

Gervaise Yves, *Américanisation ou mondialisation ?*, In *L'exception américaine*, sous la direction de Pascal Gauchon, PUF, 2004, p.301.

Giraud M., *La vie religieuse dans la colonie de New Plymouth (1620-1691)* (troisième et dernier article), Revue de l'histoire des religions, tome 136 n°1, 1949. pp.58-98.

Glenn Charles L., *The History and Future of private Education in the United States*, Catholic Education, Vol. 1, No 4, 1998.

Goldwin Robert A., *From parchment to power: how James Madison used the bill of rights to save the Constitution*, The AEI Press, 1997, p.62.

Gouhier Alain, *La relation au temps dans les mythes, les gnosés, les prophéties : risques et enjeux de l'Utopie*, In *Politique et Religion*, sous la direction de George Labica et Jean Robelin, L'Harmattan, 1994, p.13.

Gouhier Henry, *La religion du vicaire savoyard dans la cité du Contrat social*, In *Etudes sur le Contrat social, actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du Contrat social* [sous les auspices de la Faculté de droit et des sciences économiques et de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Dijon] ; Paris, 1964.

Greenhouse Carol J., « *La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis : traduire ou trahir ?* », In *La conception américaine de la laïcité*, sous la direction d'Elisabeth Zoller, Dalloz, 2005, pp. 201 - 210.

Grimsley Ronald , *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Journal of the History of Philosophy , Volume 27, Number 2, April 1989, p.311.

Guelzo Allen C., *From Calvinist Metaphysics to Republican Theory: Jonathan Edwards and James Dana on Freedom of the will*, Journal of the History of Ideas, Vol. 56, No. 3, 1995, University of Pennsylvania Press, pp. 399- 418.

Guénard Florent, « *Esprit social* » et « *choses du ciel* » : religion et politique dans la pensée de Rousseau, In *La théologie politique de Rousseau*, sous la direction de Ghislain Waterlot, Presse universitaire de Rennes, 2010, p.26.

Haarscher Guy, *La clause d'établissement et la laïcité américaine*, in *Exceptionnalisme américain et droits de l'homme*, sous la direction de Ludovic Hennebel et Arnaud Van Waeyenberge, Dalloz, 2009, pp.51-88.

Hadari Saguiv A., « *Persuader sans convaincre* » : A Rousseauan Approach to the Insoluble Problem of the Social Contract, The Western Political Quarterly, University of Utah, Vol. 39, No 3, Sept. 1986, pp.504-519.

Hamidi Camille, *Penser le lien social aux États-Unis*, CNAF | Informations sociales 2013/3 - n° 177, pp.14-24.

Hammett Harold D., *The Homogenized Wall*, American Bar Association Journal 53, 1967, p.929-936.

Harleigh S. Tensen, *Legislative Prayer: A Practical Guide*, Justice Action Center Student Capstone Journal Project No. 11/12-11, 2012.

Harlitt William, *The love of liberty is the love of others; the love of power is the love of ourselves.*, The Times Newspaper, 1819.

Harper Fowler V., *Natural Law in American Constitutional Theory*, Yale Law School Legal Scholarship Repository, 1-1-1927, p.62.

Hill B. Jessie, *Of Christmas Trees And Corpus Christi: Ceremonial Deism And Change In Meaning Over Time*, Duke Law Journal, Vol. 59, 2010, p.707.

Hochmann Thomas, *Constitution et religion : analyse de la jurisprudence américaine relative au créationnisme*, Revue française de droit constitutionnel 4/ 2009 (n° 80), p. 765-787.

Hongju Harold, *On American Exceptionalism*, Yale Law School, 1-1-2003, pp. 1480-1526.

Hoover Dennis R., *Religion and American Exceptionalism*, The Review of Faith & International Affairs, Vol. 10. No 2, 2012.

Hudon Raymond, *Les groupes d'intérêts*, In *Le système politique américain*, Sous la direction de Fortmann Michel et Martin Pierre, Les Presses de l'Université de Montréal, 2009, p.104.

Iciar Alonso Araguás, Jesús Baigorri Jalón, Helen J.L. Campbell, *Comptes rendus*, Revue française de linguistique appliquée 1/ 2011 (Vol. XVI), p.127-136.

Ihl Olivier, *Religion civile : la carrière comparée d'un concept France Etats-Unis*, Revue internationale de politique comparée, 3, vol. 7, 2000, pp. 595-627.

Imbruglia Girolamo, « *Le problème de la sécularisation chez Montesquieu* », Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 1/ 2012 (N° 35), p. 13-24.

Jones Harry, *Church-State Relations: Our constitutional Heritage*, In *Religion and Contemporary society*, Harold Stahmer, 1963, p.173.

Kaleem Jaweed, *National Day of Prayer, A Largely Christian Event, Grows In Popularity As It Stirs Debate*, Huffington Post, archives du 3 mai 2012.

Kao Grace Y. et J Copulsky Jerome E. , *The Pledge of Allegiance and the Meanings and Limits of Civil Religion*, Oxford Journals, Journal of the Academy of religion, Vol. 75, Issue 1, pp.121-149.

Kellner Gary A., *The Innovative Awakener: George Whitefield and the Growth of the Evangelical Revival*, site : <http://enrichmentjournal.ag.org/>

Kempf Jean, *De l'Amérique comme volonté à l'Amérique comme réalité. L'exceptionnalisme pragmatique de l' «école du consensus»*, Revue française d'études américaines, 2001/1 (n°87), pp.61-71.

Kennedy Duncan, *American Constitutionalism as a Civil Religion : Notes of an Atheist*, 19 Nova Law Review 909, 1995, p.919.

Ketcham Ralph, *James Madison and Religion. A new hypothesis*. Journal of the Presbyterian Historical Society, 1960, pp. 65-90.

Kolmer Elizabeth, *The vision of America for children : Nationalism in Eighteenth century schoolbooks*, EurAmerica, A Journal of European and American studies, vol. 9, num.3, septembre 1979, pp.19-38.

Lacorne Denis, « *Une Laïcité à l'américaine* », Etudes 209/2009, Tome 409, pp.297-305.

Lacorne Denis, *La révolution américaine et les infortunes de la vertu*, Revue française de science politique, 38e année, n°6,1988. pp. 869-886.

Laycock Douglas, *Nonpreferential Aid to Religion: A False Claim About Original Intent*, 27 Wm. & Mary L. Rev. 875, 1986, pp. 875-923.

Laycock Douglas, *La religion aux Etats-Unis : affrontements des théories et changements historiques*, In *La conception américaine de la laïcité*, sous la direction d'Elisabeth Zoller, Dalloz, 2005, pp. 35-70.

Levinson Sanford, *The Constitution in American Civil Religion*, The Supreme Court Review, Vol. 1979, 1979, pp.123-151.

Limare Frédéric, *Les oubliés de la Révolution américaine*, Etudes réunies par Bernard Vincent et Elise Marienstras, Presses Universitaires de Nancy, 1990.

Lund Christopher C., *The congressional chaplaincies*, William and Mary Bill of Rights Journal, volume 17, issue 4, 2009, p. 1171.

Maddigan Michael M., *The establishment clause, Civil Religion and the Public Church*, California Law Review, Vol. 81, No 1, 1993, p.299.

Maggs Gregory E., *Justice Kennedy's Use of Sources of the Original Meaning of the Constitution*, 44 McGeorge L. Rev. 77, 2013.

Maizlish Stephen E, *The Meaning of Nativism and the Crisis of the Union : The Know-Nothing Movement in the Antebellum North*, in Gienapp, William, *Essays on American Antebellum politics, 1840–1860*, Texas A&M University Press, 1982, pp. 166-198.

Martin Jean-Pierre, « *And teach all Nations* », In *La destinée manifeste des Etats-Unis au XIXe siècle, aspects culturels, géopolitiques et idéologiques*, sous la direction de Françoise Clary, Publications de l'Université de Rouen, 2000, p.55.

Mastor Wanda et Hourquebie Fabrice, *Les cours constitutionnelles et suprêmes étrangères et les élections présidentielles*, Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel, 2012/1 N° 34, pp.143-162.

Maulin Eric, *Histoire, théorie et doctrines*, Société, droit et religion, 2011/1 Numéro 1, pp. 165-182.

Mc Whinney Edward, *Conflits philosophiques dans la Cour Suprême des États-Unis. Le dilemme sur l'élaboration d'une politique jurisprudentielle*, Revue internationale de droit comparé. Vol. 7 N°2, Avril-juin 1955, p. 283.

Meacham Jon, *A Nation of Christians Is Not a Christian Nation*, New York Times, 7 octobre 2007.

Mélonio Françoise, *La religion selon Tocqueville. Ordre Moral ou esprit de liberté ?*, Études 1984/1 (Tome 360), p.77.

Ménissier Thierry, *Prophétie, politique et action selon Machiavel*, Les Études philosophiques, PUF, 2003/3 (n° 66), pp. 289-313.

Mercier B., *Le législateur et les Founding Fathers*, In Rousseau, *Anticipateur, Retardataire*, L'Harmattan, 2000, p.173.

Michael M. Maddigan, *The Establishment clause, Civil religion and the Public Church*, California Law Review, Vol. 81, No 1, 1993, p.293-349.

Michelot Vincent, *Fédéralisme et destinée manifeste : paradoxes américains de la liberté*, in *La « destinée manifeste » des Etats-Unis au XIXe siècle, aspects politiques et idéologiques*, ouvrage dirigé par Pierre Lagayette, ellipses, 1999, p.89.

Miller Nicholas P. , *Theology and Disestablishment in Colonial America: Insights from a Quaker, a Puritan, and a Baptist*, Andrews University International Religious Liberty Institute, Journal of the Adventist Theological Society, 2008, pp. 137-160.

Mirsky Yehuda, *Civil Religion and the Establishment clause*, The Yale Law Journal, Vol. 95, No 6, 1986, p.1253.

Moglen Eben, *The Incomplete Burkean: Bruce Ackerman's Foundation for Constitutional History*, Yale Journal of Law & the Humanities, vol. 5, issue 2, 2003, p.531.

Montès Christian, « *La toponymie comme révélateur de la construction identitaire d'un empire : (re)nommer les capitales étatsuniennes* », L'Espace géographique 2/ 2008 (Tome 37), p. 106-116.

Morgan Edmund S., *The Puritan Ethic and the American Revolution*, The William and Mary Quarterly, Third Series, Vol. 24, No. 1 (Jan., 1967), pp.3-43.

Munoz Vincent Phillip, *The original meaning of the establishment clause and the impossibility of its incorporation*, University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law, Vol. 8, 2006, p.585.

O'Sullivan John, *A Divine Destiny for America*, United States Magazine and Democratic Review, 1845.

O'Sullivan John, *Annexation*, United States Magazine and Democratic Review, 1845.

Oldfather Tchad, *The hidden Ball : A substantive critique of Baseball Metaphors in Judicial Opinions*, Marquette University Law School, Connecticut Law Review, s, 27 Conn. L. Rev. 1994. p.17.

O'Neil Robert M., *The Wall of Separation and Thomas Jefferson's Views on Religious Liberty*, The William and Mary Quarterly, Third Series, Vol. 56, No. 4 (Oct., 1999), pp. 791-794.

Oseid Julie A., *The power of metaphor, Thomas Jefferson's Wall between church and state*, University of St Thomas School of Law, vol. 7, 2010. p. 123.

Perry Barbara A., *Original Intent or Evolving Constitution ? Two competing Views on Interpretation*, Insights on Law and Society 5.1, American Bar Association, 2004.

Piar Daniel F., *Majority Rights, Minority Freedoms: Protestant Culture, Personal Autonomy, and Civil Liberties in Nineteenth Century America*, William & Mary Bill of Rights Journal, Volume 14, Issue 3, Article 10, 2006, p.992.

Portes Jacques et Pouzoulet Catherine, *Déclins et renouveau de l'histoire politique*, In Jean Heffer et François Weil, *Chantiers d'Histoire américaine*, Editions Belin, 1994, p.93.

Post Robert C. et Siegel Reva B., *Originalism as a Political Practice : The Right's Living Constitution*, Yale Law School, 1-1, 2006, pp. 545-574.

Randaxhe Fabienne, *De « l'exception religieuse » états-unienne*, Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 122 | avril - juin 2003.

Richet Isabelle, *De la diversité au pluralisme religieux*, In *Les Etats-Unis*, sous la direction de Denis Lacorne, Fayard, 2006, p.300.

Richet Isabelle, *Les « guerres scolaires » américaines : les églises, la Cour suprême et la religion dans les écoles*, Belin | Revue française d'études américaines, 2003/2 - no96, p.114-128.

Ross Thomas , *Metaphor and Paradox*, Georgia Law Review 23, 1989, p. 1047.

Safranek Stephen, *Can Science Guide Legal Argumentation? The Role of Metaphor in Constitutional Case*, Loyola University Chicago Law Journal, 1994, p.357.

Sandler S. Gerald, *Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom*, 21 J. HIST. IDEAS, 1960, p.110.

Schinz, Albert , *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau; Essai d'interprétation nouvelle*, Arthur O. Lovejoy, *Modern Language Notes*, Vol. 46, No. 1, Jan. 1931.

Schmidt Godfrey P., *Religious Liberty and the Supreme Court of the United States*, 1948, Fordham Law Review, Vol. 17, Issue 2, p.173.

Shellnutt Kate, *Celebrating America's religion on Memorial Day*, site blog.chron. com, 28 mai 2010.

Silvestrini Gabriella, « *Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard* », Archives de Philosophie, 2009/1 Tome 72, pp.31-54.

Sinde Odile, *L'instruction Religieuse À L'école Publique Devant La Cour Suprême Des États-Unis, Les procès McCollum de 1948 et Zorach de 1952*, IRICE | Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin 2008/1 - N° 27, pp.105-115.

Solowiej Lisa A. et Collins Paul M., *Coutneractive lobbying in the US Supreme Court*, American Politics Research, 2009, pp. 670–699.

Spark Jared, *Journal for 1829-1831, After dinning episodes of James Madison*, Virginia Magazine of History and Biogaphy, avril 1952, p.89.

Spector Céline, « *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans L'Esprit des lois* », dans Montesquieu, *l'Etat et la Religion*, J. Ehrard éd., Actes du colloque de Sofia, 6-8 octobre 2005, Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, pp. 40-109.

Stephenson Grier Jr, *The chief justice as leader : the case of Morrison Remick Waite*, William and Mary Law Review, volume 14, article 6, 1952, p.899.

Steven William K., *After two centuries, Great Day for Constitution*, New-York Times du 18 septembre 1987.

Sullivan Winnifred Fallers, « *The religious expert in American courts* », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 155 | juillet-septembre 2011, pp.41-60.

Tribe Laurence H., *God Save this Honorable Court: How the Choice of Supreme Court Justices Shapes Our History*, New-York : New American Library, 1985, p.55.

Trunk William, *The Scourge of Contextualism: Ceremonial Deism and the Establishment Clause*, Boston College Law Review, Volume 49, Issue 2 Number 2, 2008, p.574.

Valantin Jean-Michel, « *Religion et stratégie aux États-Unis* », Revue internationale et stratégique, 2005/1 N°57, p.103-114.

Van Alstyne William W., *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 4 (Dec., 1963), pp.865-882.

Vlachogiannis Apostolos, *David Strauss, The living Constitution*, Oxford –New-York, Oxford University Press, coll. “The inalienable Rights”, 2010, 176p., In Jus Politicum, no 5, 2010.

Waksman Vera, « *Les difficultés étaient dans la nature des choses : de la religion de l'homme et du citoyen* », In *La théologie politique de Rousseau*, sous la direction de Ghislain Waterlot, Presse universitaire de Rennes, 2010, p.99.

Waterlot Ghislain, *La religion civile a-t-elle des sources protestantes ? Reflexions pour un retour à la conception rousseauiste de la religion civile*, In *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Jacqueline Lagrée et Philippe Portier, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp.67-82.

Waterlot Ghislain, *La religion civile de Jean-Jacques Rousseau*, conférence donnée aux Charmettes, disponible sur le site : [http:// www.ac-grenoble.fr/](http://www.ac-grenoble.fr/), 20 juin 2009.

Welter Rush, *The History of Ideas in America: An Essay in Redefinition*, The Journal of American History, Vol. 51, No. 4 (Mar., 1965), p. 602.

Willaime Jean-Paul, *La religion civile à la française et ses métamorphoses*, revue Social Compass, vol.40, 1993, no 4, p.571.

Willaime Jean-Paul, *Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine*, Archives de sciences sociales de religions, 146, 2009, p.208.

Wimberley Ronald C., Clelland Donald A., Hood Thomas C. and Lipsey C. M., *The Civil Religious Dimension: Is It There?* , Social Forces, Oxford University Press, Vol. 54, No. 4 (Jun., 1976), pp. 890-900.

Sites internet.

<http://www.archives.gov/>

<http://www.loc.gov/>

<http://www.usconstitution.net/>

<http://www.libertylawsite.org/>

<http://www.thelockeinstitute.org>

<http://supreme.justia.com/cases/federal/us>

<http://www.treasury.gov>

<http://digital.library.umsystem.edu/cgi/t/text/pageviewer-idx?c=jul;idno=jul000020>

<http://oll.libertyfund.org/>

<http://www.classicapogetics.com/d/Dwight>

<http://www.govtrack.us/congress/bills>

<http://enrichmentjournal.ag.org/>

<http://www.history.com/this-day-in-history/washington-condemns-guy-fawkes-festivities>

<http://www.ushistory.org/declaration/related/decres.htm>

<http://teachingamericanhistory.org/>

<http://founders.archives.gov/>

<http://www.qhpress.org/quakerpages/>

<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/>

<http://eduscol.education.fr/>

<http://www.senate.gov>

<http://beta.congress.gov/>

<http://www.whitehouse.gov>

<http://www.nps.gov/>

<http://www.nyharborparks.org/>

<http://french.france.usembassy.gov/>

<http://www.presidentialprayerteam.org>

<http://www.uibk.ac.at/>

<http://culture.ulg.ac.be/>

<http://ars-paris.state.gov/>

<http://www.aoc.gov/>

<http://icu.jp.org/>

<http://www.wallbuilders.com/>

<http://www.rousseauonline.ch/>

Annexes

Annexe 1 : *A Bill Establishing A Provision for Teachers of the Christian Religion*, Patrick Henry, 1784.

Annexe 2 : *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, James Madison, 1785.

Annexe 3 : *The Virginia Act For Establishing Religious Freedom*, Thomas Jefferson, 1786.

Annexe 4 : *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists*, Thomas Jefferson, Jan. 1. 1802.

Annexe 5 : Parts of the record to which the parties wish to direct the Court's attention in the United States district court for the district of Nebraska cv 79-l-294 ; *Ernest Chambers, plaintiff, vs. Frank Marsh, State Treasurer, et al. defendants. transcript of testimony Ernest Chambers, respondent Direct Examination by Mr. Friedman.* Annexe 6 : *Everson v. Board of Education, 330 U.S. 1, 1947.*

Annexe 1

**A Bill Establishing A Provision
for Teachers of the Christian Religion**

Patrick Henry, 1784

Whereas the general diffusion of Christian knowledge hath a natural tendency to correct the morals of men, restrain their vices, and preserve the peace of society; which cannot be effected without a competent provision for learned teachers, who may be thereby enabled to devote their time and attention to the duty of instructing such citizens, as from their circumstances and want of education, cannot otherwise attain such knowledge; and it is judged that such provision may be made by the Legislature, without counteracting the liberal principle heretofore adopted and intended to be preserved by abolishing all distinctions of pre- eminence amongst the different societies or communities of Christians;

Be it therefore enacted by the General Assembly, that for the support of Christian teachers, — per centum on the amount, or — in the pound on the sum payable for tax on the property within this Commonwealth, is hereby assessed, and shall be paid by every person chargeable with the said tax at the time the same shall become due; and the Sheriffs of the several Counties shall have power to levy and collect the same in the same manner and under the like restrictions and limitations, as are or may be prescribed by the laws for raising the Revenues of this State.

And be it enacted, That for every sum so paid, the Sheriff or Collector shall give a receipt, expressing therein to what society of Christians the person from whom he may receive the same shall direct the money to be paid, keeping a distinct account thereof in his books. The Sheriff of every County, shall, on or before the __ day of __ in every year, return to the Court, upon oath, two alphabetical lists of the payments to him made, distinguishing in columns opposite to the names of the persons who shall have paid the same, the society to which the money so paid was by them appropriated; and one column for the names where no appropriation shall be made. One of which lists, after being recorded in a book to be kept for that purpose, shall be filed by the Clerk in his office; the other shall be the Sheriff be fixed up in the Court-house, there to remain for the inspection of all concerned.

And the Sheriff, after deducting five per centum for the collection, shall forthwith pay to such person or persons as shall be appointed to receive the same by the Vestry, Elders, or Directors, however, denominated of each such society, the sum so stated to be due to that society; or in default thereof, upon the motion of such person or persons to the next or any succeeding Court, execution shall be awarded for the same against the Sheriff and his security, his and their executors or administrators; provided that ten days previous notice be given of such motion. An upon every such execution, the Officer serving the same shall proceed to immediate sale of the estate taken, and shall not accept of security for payment at the end of three months, nor to have the goods forthcoming

at the day of sale; for his better direction wherein, the Clerk shall endorse upon every such execution that no security of any kind shall be taken.

And be it further enacted, That the money to be raised by virtue of this Act, shall be by the Vestres, Elders, or Directors of each religious society, appropriated to a provision for a Minister or Teacher of the Gospel of their denomination, or the providing place of divine worship, and to none other use whatsoever; except in the denominations of Quakers and Menonists, who may receive what is collected from their members, and place it in their general fund, to be disposed of in a manner which they shall think best calculated to promote their particular mode of worship.

And be it enacted, That all sums which at the time of payment to the Sheriff or Collector may not be appropriated by the person paying the same, shall be accounted for with the Court in manner as by this Act is directed; and after deducting for his collection, the Sheriff shall pay the amount thereof (upon account certified by the Court to the Auditors of Public Accounts, and by them to the Treasurer) into the public Treasury, to be disposed of under the direction of the General Assembly, for the encouragement of seminaries of learning within the Counties whence such sums shall arise, and to no other use or purpose whatsoever.

Annexe 2

**Memorial and Remonstrance
Against Religious Assessments**

James Madison, 1785

**To the Honorable the General Assembly of the Commonwealth of Virginia
A Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments**

We the subscribers, citizens of the said Commonwealth, having taken into serious consideration, a Bill printed by order of the last Session of General Assembly, entitled "A Bill establishing a provision for Teachers of the Christian Religion," and conceiving that the same if finally armed with the sanctions of a law, will be a dangerous abuse of power, are bound as faithful members of a free State to remonstrate against it, and to declare the reasons by which we are determined. We remonstrate against the said Bill,

Because we hold it for a fundamental and undeniable truth, "that religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence." The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as these may dictate. This right is in its nature an unalienable right. It is unalienable, because the opinions of men, depending only on the evidence contemplated by their own minds cannot follow the dictates of other men: It is unalienable also, because what is here a right towards men, is a duty towards the Creator. It is the duty of every man to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obligation, to the claims of Civil Society. Before any man can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governour of the Universe: And if a member of Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. We maintain therefore that in matters of Religion, no man's right is abridged by the institution of Civil Society and that Religion is wholly exempt from its cognizance. True it is, that no other rule exists, by which any question which may divide a Society, can be ultimately determined, but the will of the majority; but it is also true that the majority may trespass on the rights of the minority.

Because Religion be exempt from the authority of the Society at large, still less can it be subject to that of the Legislative Body. The latter are but the creatures and vicegerents of the former. Their jurisdiction is both derivative and limited: it is limited with regard to the co-ordinate departments, more necessarily is it limited with regard to the constituents. The preservation of a free Government requires not merely, that the metes and bounds which separate each department of power be invariably maintained; but more especially that neither of them be suffered to overleap the great Barrier which defends the rights of the people. The Rulers who are guilty of such an encroachment, exceed the commission from which they derive their authority, and are Tyrants. The People

who submit to it are governed by laws made neither by themselves nor by an authority derived from them, and are slaves.

Because it is proper to take alarm at the first experiment on our liberties. We hold this prudent jealousy to be the first duty of Citizens, and one of the noblest characteristics of the late Revolution. The free men of America did not wait till usurped power had strengthened itself by exercise, and entagled the question in precedents. They saw all the consequences in the principle, and they avoided the consequences by denying the principle. We revere this lesson too much soon to forget it. Who does not see that the same authority which can establish Christianity, in exclusion of all other Religions, may establish with the same ease any particular sect of Christians, in exclusion of all other Sects? that the same authority which can force a citizen to contribute three pence only of his property for the support of any one establishment, may force him to conform to any other establishment in all cases whatsoever?

Because the Bill violates the equality which ought to be the basis of every law, and which is more indispensable, in proportion as the validity or expediency of any law is more liable to be impeached. If "all men are by nature equally free and independent," all men are to be considered as entering into Society on equal conditions; as relinquishing no more, and therefore retaining no less, one than another, of their natural rights. Above all are they to be considered as retaining an "equal title to the free exercise of Religion according to the dictates of Conscience." Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion which we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yet yielded to the evidence which has convinced us. If this freedom be abused, it is an offence against God, not against man: To God, therefore, not to man, must an account of it be rendered. As the Bill violates equality by subjecting some to peculiar burdens, so it violates the same principle, by granting to others peculiar exemptions. Are the quakers and Menonists the only sects who think a compulsive support of their Religions unnecessary and unwarrantable? can their piety alone be entrusted with the care of public worship? Ought their Religions to be endowed above all others with extraordinary privileges by which proselytes may be enticed from all others? We think too favorably of the justice and good sense of these demoninations to believe that they either covet pre-eminences over their fellow citizens or that they will be seduced by them from the common opposition to the measure.

Because the Bill implies either that the Civil Magistrate is a competent Judge of Religious Truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: the second an unhallowed perversion of the means of salvation.

Because the establishment proposed by the Bill is not requisite for the support of the Christian Religion. To say that it is, is a contradiction to the Christian Religion itself, for every page of it disavows a dependence on the powers of this world: it is a contradiction to fact; for it is known that this Religion both existed and flourished, not only without the support of human laws, but in spite of every opposition from them, and not only during the period of miraculous aid, but long after it had been left to its own evidence and the ordinary care of Providence. Nay, it is a contradiction in terms; for a Religion not invented by human policy, must have pre-existed and been supported, before it was established by human policy. It is moreover to weaken in those who profess this

Religion a pious confidence in its innate excellence and the patronage of its Author; and to foster in those who still reject it, a suspicion that its friends are too conscious of its fallacies to trust it to its own merits.

Because experience witnesseth that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of Religion, have had a contrary operation. During almost fifteen centuries has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places, pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity, in both, superstition, bigotry and persecution. Enquire of the Teachers of Christianity for the ages in which it appeared in its greatest lustre; those of every sect, point to the ages prior to its incorporation with Civil policy. Propose a restoration of this primitive State in which its Teachers depended on the voluntary rewards of their flocks, many of them predict its downfall. On which Side ought their testimony to have greatest weight, when for or when against their interest?

Because the establishment in question is not necessary for the support of Civil Government. If it be urged as necessary for the support of Civil Government only as it is a means of supporting Religion, and it be not necessary for the latter purpose, it cannot be necessary for the former. If Religion be not within the cognizance of Civil Government how can its legal establishment be necessary to Civil Government? What influence in fact have ecclesiastical establishments had on Civil Society? In some instances they have been seen to erect a spiritual tyranny on the ruins of the Civil authority; in many instances they have been seen upholding the thrones of political tyranny: in no instance have they been seen the guardians of the liberties of the people. Rulers who wished to subvert the public liberty, may have found an established Clergy convenient auxiliaries. A just Government instituted to secure & perpetuate it needs them not. Such a Government will be best supported by protecting every Citizen in the enjoyment of his Religion with the same equal hand which protects his person and his property; by neither invading the equal rights of any Sect, nor suffering any Sect to invade those of another.

Because the proposed establishment is a departure from the generous policy, which, offering an Asylum to the persecuted and oppressed of every Nation and Religion, promised a lustre to our country, and an accession to the number of its citizens. What a melancholy mark is the Bill of sudden degeneracy? Instead of holding forth an Asylum to the persecuted, it is itself a signal of persecution. It degrades from the equal rank of Citizens all those whose opinions in Religion do not bend to those of the Legislative authority. Distant as it may be in its present form from the Inquisition, it differs from it only in degree. The one is the first step, the other the last in the career of intolerance. The maganimous sufferer under this cruel scourge in foreign Regions, must view the Bill as a Beacon on our Coast, warning him to seek some other haven, where liberty and philanthropy in their due extent, may offer a more certain respite from his Troubles.

Because it will have a like tendency to banish our Citizens. The allurements presented by other situations are every day thinning their number. To superadd a fresh motive to emigration by revoking the liberty which they now enjoy, would be the same species of folly which has dishonoured and depopulated flourishing kingdoms

Because it will destroy that moderation and harmony which the forbearance of our laws to intermeddle with Religion has produced among its several sects. Torrents of blood have been split in the old world, by vain attempts of the secular arm, to extinguish Religious discord, by proscribing all difference in Religious opinion. Time has at length revealed the true remedy. Every relaxation of narrow and rigorous policy, wherever it has

been tried, has been found to assuage the disease. The American Theatre has exhibited proofs that equal and compleat liberty, if it does not wholly eradicate it, sufficiently destroys its malignant influence on the health and prosperity of the State. If with the salutary effects of this system under our own eyes, we begin to contract the bounds of Religious freedom, we know no name that will too severely reproach our folly. At least let warning be taken at the first fruits of the threatened innovation. The very appearance of the Bill has transformed "that Christian forbearance, love and chairty," which of late mutually prevailed, into animosities and jealousies, which may not soon be appeased. What mischiefs may not be dreaded, should this enemy to the public quiet be armed with the force of a law?

Because the policy of the Bill is adverse to the diffusion of the light of Christianity. The first wish of those who enjoy this precious gift ought to be that it may be imparted to the whole race of mankind. Compare the number of those who have as yet received it with the number still remaining under the dominion of false Religions; and how small is the former! Does the policy of the Bill tend to lessen the disproportion? No; it at once discourages those who are strangers to the light of revelation from coming into the Region of it; and countenances by example the nations who continue in darkness, in shutting out those who might convey it to them. Instead of Levelling as far as possible, every obstacle to the victorious progress of Truth, the Bill with an ignoble and unchristian timidity would circumscribe it with a wall of defence against the encroachments of error.

Because attempts to enforce by legal sanctions, acts obnoxious to go great a proportion of Citizens, tend to enervate the laws in general, and to slacken the bands of Society. If it be difficult to execute any law which is not generally deemed necessary or salutary, what must be the case, where it is deemed invalid and dangerous? And what may be the effect of so striking an example of impotency in the Government, on its general authority?

Because a measure of such singular magnitude and delicacy ought not to be imposed, without the clearest evidence that it is called for by a majority of citizens, and no satisfactory method is yet proposed by which the voice of the majority in this case may be determined, or its influence secured. The people of the respective counties are indeed requested to signify their opinion respecting the adoption of the Bill to the next Session of Assembly." But the representatives of the Counties will be that of the people. Our hope is that neither of the former will, after due consideration, espouse the dangerous principle of the Bill. Should the event disappoint us, it will still leave us in full confidence, that a fair appeal to the latter will reverse the sentence against our liberties.

Because finally, "the equal right of every citizen to the free exercise of his Religion according to the dictates of conscience" is held by the same tenure with all our other rights. If we recur to its origin, it is equally the gift of nature; if we weigh its importance, it cannot be less dear to us; if we consult the "Declaration of those rights which pertain to the good people of Virginia, as the basis and foundation of Government," it is enumerated with equal solemnity, or rather studied emphasis. Either the, we must say, that the Will of the Legislature is the only measure of their authority; and that in the plenitude of this authority, they may sweep away all our fundamental rights; or, that they are bound to leave this particular right untouched and sacred: Either we must say, that they may controul the freedom of the press, may abolish the Trial by Jury, may swallow up the Executive and Judiciary Powers of the State; nay that they may despoil us of our very right of suffrage, and erect themselves

into an independent and hereditary Assembly or, we must say, that they have no authority to enact into the law the Bill under consideration.

We the Subscribers say, that the General Assembly of this Commonwealth have no such authority: And that no effort may be omitted on our part against so dangerous an usurpation, we oppose to it, this remonstrance; earnestly praying, as we are in duty bound, that the Supreme Lawgiver of the Universe, by illuminating those to whom it is addressed, may on the one hand, turn their Councils from every act which would affront his holy prerogative, or violate the trust committed to them: and on the other, guide them into every measure which may be worthy of his [blessing, may re]dound to their own praise, and may establish more firmly the liberties, the prosperity and the happiness of the Commonwealth.

Annexe 3

The Virginia Act For Establishing Religious Freedom

Thomas Jefferson, 1786

Well aware that Almighty God hath created the mind free; that all attempts to influence it by temporal punishments or burdens, or by civil incapacitations, tend only to beget habits of hypocrisy and meanness, and are a departure from the plan of the Holy Author of our religion, who being Lord both of body and mind, yet chose not to propagate it by coercions on either, as was in his Almighty power to do; that the impious presumption of legislators and rulers, civil as well as ecclesiastical, who, being themselves but fallible and uninspired men, have assumed dominion over the faith of others, setting up their own opinions and modes of thinking as the only true and infallible, and as such endeavoring to impose them on others, hath established and maintained false religions over the greatest part of the world, and through all time; that to compel a man to furnish contributions of money for the propagation of opinions which he disbelieves, is sinful and tyrannical; that even the forcing him to support this or that teacher of his own religious persuasion, is depriving him of the comfortable liberty of giving his contributions to the particular pastor whose morals he would make his pattern, and whose powers he feels most persuasive to righteousness, and is withdrawing from the ministry those temporal rewards, which proceeding from an approbation of their personal conduct, are an additional incitement to earnest and unremitting labors for the instruction of mankind; that our civil rights have no dependence on our religious opinions, more than our opinions in physics or geometry; that, therefore, the proscribing any citizen as unworthy the public confidence by laying upon him an incapacity of being called to the offices of trust and emolument, unless he profess or renounce this or that religious opinion, is depriving him injuriously of those privileges and advantages to which in common with his fellow citizens he has a natural right; that it tends also to corrupt the principles of that very religion it is meant to encourage, by bribing, with a monopoly of worldly honors and emoluments, those who will externally profess and conform to it; that though indeed these are criminal who do not withstand such temptation, yet neither are those innocent who lay the bait in their way; that to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion and to restrain the profession or propagation of principles, on the supposition of their ill tendency, is a dangerous fallacy, which at once destroys all religious liberty, because he being of course judge of that tendency, will make his opinions the rule of judgment, and approve or condemn the sentiments of others only as they shall square with or differ from his own; that it is time enough for the rightful purposes of civil government, for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order; and finally, that truth is great and will prevail if left to herself, that she is

the proper and sufficient antagonist to error, and has nothing to fear from the conflict, unless by human interposition disarmed of her natural weapons, free argument and debate, errors ceasing to be dangerous when it is permitted freely to contradict them.

Be it therefore enacted by the General Assembly, That no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested, or burdened in his body or goods, nor shall otherwise suffer on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinions in matters of religion, and that the same shall in nowise diminish, enlarge, or affect their civil capacities.

And though we well know this Assembly, elected by the people for the ordinary purposes of legislation only, have no powers equal to our own and that therefore to declare this act irrevocable would be of no effect in law, yet we are free to declare, and do declare, that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind, and that if any act shall be hereafter passed to repeal the present or to narrow its operation, such act will be an infringement of natural right.

Annexe 4

Jefferson's Letter to the Danbury Baptists

To messers. Nehemiah Dodge, Ephraim Robbins, & Stephen S. Nelson, a committee of the Danbury Baptist association in the state of Connecticut.

Gentlemen,

The affectionate sentiments of esteem and approbation which you are so good as to express towards me, on behalf of the Danbury Baptist association, give me the highest satisfaction. my duties dictate a faithful and zealous pursuit of the interests of my constituents, & in proportion as they are persuaded of my fidelity to those duties, the discharge of them becomes more and more pleasing.

Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should "make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof," thus building a wall of separation between Church & State. Adhering to this expression of the supreme will of the nation in behalf of the rights of conscience, I shall see with sincere satisfaction the progress of those sentiments which tend to restore to man all his natural rights, convinced he has no natural right in opposition to his social duties.

I reciprocate your kind prayers for the protection & blessing of the common father and creator of man, and tender you for yourselves & your religious association, assurances of my high respect & esteem.

Th Jefferson

Jan. 1. 1802.

Annexe 5

OTHER PARTS OF THE RECORD TO WHICH THE PARTIES WISH TO DIRECT THE COURT'S

ATTENTION

IN THE UNITED STATES DISTRICT COURT FOR THE DISTRICT OF NEBRASKA

CV 79-L-294

ERNEST CHAMBERS, Plaintiff, vs. FRANK MARSH, State Treasurer, et al. Defendants.

TRANSCRIPT OF TESTIMONY ERNEST CHAMBERS, RESPONDENT

Direct Examination

BY MR. FRIEDMAN:

ROBERT E. PALMER, LEGISLATIVE CHAPLAIN

Direct Examination

BY MR. CRONK:

Q. Okay. And have you served as chaplain to the Nebraska Legislature since that time?,

A. Since that time, yes.

Q. I wonder if you might explain briefly the circumstances surrounding your appointment to that position in 1965?,

A. As best as I can recall there was a public announcement in the press to the effect that the previous chaplain had died and there was something indicating that a new chaplain was being sought. And on the suggestion of some friends I allowed my name to be submitted. There were many names at that time. And there were many people who were interviewed at that time. I think they were almost all clergy persons from the Lincoln area. And I was selected at that time.

And my name, I belief, was put before the Legislature, probably by the Executive Board. And that's how it came about.

Q. (By Mr. Cronk) What is your primary responsibility as legislative chaplain, Dr. Palmer?,

A. Most obvious is the morning prayers and offerings.

Q. Was the morning offering, the matter of the morning offerings ever discussed during the interview process which you were involved in prior to your selection as chaplain?,

A. Not by the Executive Board.

Q. Was there any official comment at all on the matter of the morning offering, and particularly the content of the morning offerings that you would be giving?,

A. No.

Q. Would you explain what you perceived then, your responsibility to be in connection with the purpose for the morning offerings and their subsequent delivery?,

A. I conceived that as a result of the tradition and history of the Legislature that a part of the morning ceremonial was the offering of a prayer or time of meditation.

Q. Have you been, ever been made aware during that interview process or at any time subsequent of any official policy statement of the Legislature or the Executive Board as to those morning offerings, other than the fact that they be offered?,

A. No.

Q. Have you had, in your experience as an ordained clergyman, an occasion to offer prayers, invocations, or the like at other public ceremonies, such as high school baccalaureates?,

A. Yes. Often.

Q. In connection with those occasions, I wonder if you might explain your basic purpose in appearing and composing the offerings or utterances in connection with those gatherings?,

A. I conceived of them as a ceremonial occasion. Sometimes I would be asked to give a prayer, sometimes I'd be asked to make a speech or read something.

Q. (By Mr. Cronk) Is it an accurate statement that the, your purpose in, your purpose and intent in composing and delivering the morning offerings before the Legislature is the equivalent of that in those kinds of situations?,

A. I'd say it's comparable.

Q. (By Mr. Cronk) I wonder if you might briefly explain the process -- well, first of all, is there a process or a particular manner in which you compose the morning offerings to be delivered in the legislative chamber?,

A. It varies from day to day. There is a general process through which I go.

Q. Would you explain that, please?,

A. There are times when I take the opportunity to compose a number of prayers, offerings, meditations, of a general nature. After it was moved by the Legislature itself, one of the Senators, that these morning offerings be included in the journal, it became necessary for me, for their inclusion, to have these written out in advance and a copy be given with the clerk preparing the journal. So because of that it became necessary for me to have them written out. I originally did not write them out in advance.

Now, what I often did was that due to conversations of the Senators, something I have seen or heard on the news in the morning, or read, the prayers would be changed a great deal from what I had written. And I had no way of having them written out exactly as they were given. So because they are printed that way does not mean they were always given that way. What I tried to do was incorporate something of the spirit and flavor and point of that particular day in the prayers.

The point might be a political happening, it might be a tragedy, it might be a death, it might even be the weather. And I would try and incorporate that as a point of identification for the Senators and hopefully what I said would become more relevant because of that.

Q. In undertaking that process and composing a prayer on the day to day basis, what is it that you intend to effect?, What purpose do you try to carry out in the offering?,

A. I could imagine the purpose varying from one day to the next. But in general, I would hope that it would be a reminder for those who were present that they were called upon and being watched in the hope that they might thereby do their very best in their deliberations and discussions and committee responsibilities for that day.

Q. (By Mr. Cronk) Do you ever resort and incorporate secular writings in the composition of the morning offering?,

A. Yes. A secular writing might be from the morning newspaper, might be from literature, might be from almost any place.

Q. Do you incorporate religious references in the composition of the morning offerings?,

A. Yes, I do.

Q. Can you describe the references that, or identify the references that you use that are most commonly used?,

A. I'd say under the Judeo-Christian heritage.

Q. You make references to God?,

A. Yes.

Q. Is it your intent and your purpose in those references that, to the extent that they are religious references, that religion versus nonreligion or any particular religion be promoted or particularly singled out and referred to?,

A. No.

Q. Would it be accurate to state that most of the references are to deity?,

A. Most.

Q. And most are to deity most readily identifiable with the Christian religion?,

A. With the Judeo-Christian tradition.

Q. Is there a distinction which you see in the religious references which you incorporate in your prayers or your offerings as advancing religion as opposed to not advancing religion?,

A. I readily make a distinction.

Q. I wonder if you could explain that distinction?,

A. I do not intend to advance religion by my participation in the beginning of the Legislature each day. But rather I hope thereby through that ceremony to remind all those assembled of their responsibilities as Senators through their reflection upon the realities which they hold dear and the beliefs that they may hold important which have a bearing on the decisions they make that day.

Q. (By Mr. Cronk) Do you have an opinion as to what would distinguish an utterance or an offering with religious references from one that advances religion from one which simply, or as I believe you've stated, is an attempt to impress upon the Senators the importance and the significance of their responsibilities?,

A. There are several criteria that I would have in answering that question.

Q. What would those be?,

A. One would certainly be the context in which they were offered. It strikes me that the context of a Sunday morning service of worship is quite different from the context of the Nebraska Legislature at 9:00 o'clock on a Wednesday morning. I would also say a different criteria I would use would be my intent. My intent in a service of worship would be greatly different from what it is in the Legislature. And I would say the predisposition of those persons assembled would make another great difference as to whether it was advancing religion or no.

Q. This notwithstanding the fact that it does incorporate references identifiable?,

A. It does.

Q. During the course of your tenure as legislative chaplain, has there ever been occasion for anyone else to offer the morning prayer?,

A. Yes. Often. Brought about by two things. Either my absence from the city, in which case someone else would be asked by me, or, two, the various Senators would from time to time ask if their clergy person might be allowed and invited.

And whenever that request has come I have always honored it.

Q. Do you know -- do you have knowledge of the fact that clergy persons from other faiths than Christianity have offered the offering on occasion?

A. Yes. They have.

Q. Do you know right offhand what those religions or faiths might have been?,

A. One that first comes to my mind is from the Jewish faith.

Q. Have you initiated attempts during the course of your tenure to solicit other clergy persons or persons to volunteer to deliver the offering?,

A. Yes. Throughout the years I have. There has been difficulty with that, however. Because of the time schedules of other clergy persons.

Q. To the best of your knowledge, has there ever been an occasion where either a member of the Legislature or somebody else has requested permission to deliver a morning offering in your stead that was denied?,

A. Never has it been denied to my knowledge. Lay or clergy.

Q. You did testify that you do attempt to allow the individual Senators to relate to divinity as they perceive it?,

A. I would hope that could happen.

Q. During the course of the offering?,

A. I would hope so.

Q. But you distinguish, or that factor alone, in your opinion, does not result in those offerings being worship as you've just defined it?,

A. No. Because in those prayers, which I deliver before the Legislature, perceived as offerings or however, I try to incorporate elements which are understandable to and germane to the experience of the Senators.

For example, it is publically known and printed in the press the various religious preferences that the Senators may or may not have. And from that alone I gather something of the religious backgrounds or present religious preferences of the

Senators. In the light of that it would seem more germane to their understanding of the Divine to incorporate elements out of the Judeo-Christian heritage rather than some eastern religion.

And when I incorporate the elements of the Judeo-Christian heritage or the secular heritage, I perceive these as not like a drop of water which colors, or a drop of chemical which would color an entire beaker of clear water, but more like, not from the point of view from chemistry but from the point of view of physics. It's laying side by side certain concepts.

And so in one prayer there may be Jewish, there may be Christian, there may be secular words as such.

But I really think that these words are made religious or not religious more by the intent of the prayor, the person who is participating in the prayers by hearing them, than by the specific words themselves. I suspect some of the greatest prayers may have no reference to the Divine at all.

Q. Is it your intention or purpose that the effect of your morning offerings be to avow any particular religious faith or faith in religion versus nonreligion?,

A. I have done my very best assiduously to avoid any particular faith or sect or group of religious references, such as Presbyterian, Lutheran, Methodist, whatever it may be.

Q. During the course of your tenure as chaplain, have you had occasion to become aware of the offense to anyone's sensibilities that may have been occasioned by your morning offerings?,

A. Two counts in 1980. The first account another clergy person had offered a prayer while I was absent one day. And it was pointed out to me by someone that a Jewish Senator felt that it was very explicitly Christian in its tone, in its terminology, and that it would be well if this person were not asked for that reason.

And so taking that cue, you may look at the prayers offered during 1980 from that point on, which was very early in the year, and I don't think there is any reference to Jesus or Christ in this year, because it was pointed out to me, second hand or third hand or whatever it was, that someone raised a question about another Christian minister being too explicitly Christian.

And then at least from the press, or television, from the media, it was clear to me that Senator Chambers was not in favor of these references. So these are two occasions when it's happened this year.

Q. Are you compensated, Chaplain Palmer, for your services?,

A. Yes, I am.

Q. And what is the form of that compensation to you?,

A. At the present time I receive a check from the state. It has varied over the years. When I was interviewed and asked to serve initially I was not told about the compensation, only that there would be remuneration. I did not know the amount.

It has changed and generally became enlarged over the course of the years. By whose action, I suppose the Legislature or the Executive Board of the Legislature. Since there are amounts withheld and so on, I can't say exactly, but it comes to around \$ 300 a month during the course of the Legislature.

Q. Payment is made by check?,

A. Payment is made by check.

Q. And the check is made out to whom?,

A. The check is made out to Robert E. Palmer. And it is, I believe it's signed by the State Treasurer.

Q. Does, is the check turned over by you to the church?,

A. No. I receive the check from the legislation -- from whoever's serving the Legislature, a clerk, often. Sometimes it's been mailed. And I would deposit that in the bank or spend it as I would any other money that I may receive.

Q. Is there any official position or policy of the church in connection with the services you perform for the Legislature?,

A. Our church grants me freedom, as I imagine most churches do, to become involved in community activities.

Whether it's this or offering a prayer to baccalaureate or serving as chaplain for some other group in the community. It's an individual decision on my part. And it really means taking extra time out of my day to do it rather than time away from the church and its responsibilities.

Q. Is it accurate to say that you appear in furtherance of your services for the Legislature as an individual rather than as a representative of the church?,

A. That's correct. That's correct.

Cross-Examination

BY MR. FRIEDMAN:

Q. Dr. Palmer, you mentioned that you were the pastor of Westminster Church in Lincoln, is that correct, sir?,

A. Correct.

Q. How big a church is that?,

A. Around 2600 members.

Q. And is it one of the larger Presbyterian churches in the city?,

A. Yes.

Q. Is it also one of the larger Protestant churches in the city?,

A. Yes.

Q. Are there any ministerial assemblies that you belong to?,

A. I'm a member, officially, of a larger body of Presbyterian ministers, if that's what you mean.

Q. Is there a body of local ministers in Lincoln of various denominations?,

A. There is a group that meets periodically for lunch. I think it's called Minister of Fellowship. I'm not certain.

Q. Do you belong to that?,

A. There is no membership in that. You just go and have lunch there if you wish.

Q. You are basically aware, I take it, of the number of churches in Lincoln?,

A. I have an approximate idea.

Q. Approximately how many are there?,

A. If I had to make a guess, I suppose I'd guess maybe 150.

Q. All right. And of that how many of them would you call in the roughly Protestant denominations?,

A. Well, some of those that I might call Protestant don't wish to be called Protestant. By that I mean, for example, is

Episcopal Protestant or not?, Some wish to be called, some don't.

Q. Let's rephrase then. Of the 150 --

A. That's a guess on my part.

Q. Of the 150 churches, how many of them are not Catholic?,

A. Well, I would guess safely over a hundred.

Q. All right. And do you know how many Catholic churches there are?,

A. Maybe 50. I don't know.

Q. And I take it there is a Jewish Synagogue and a Temple?,

A. Yes, yes.

Q. And I take it there's some other religious denominations in Lincoln too, are there not?,

A. I've more or less lumped them under Protestantism in general.

Q. Are there any denominations that are not Christian and are not Jewish?,

A. Conceivably.

Q. But very few, would that be correct?,

A. I just don't happen to know of one.

Q. Would it be accurate to say that the majority of the religious people in Lincoln are essentially Christian in nature?,

A. The majority of people in Lincoln are unchurched.

Q. The majority of people who go to church are Christian, though, are they not?,

A. Yes.

Q. Of those, isn't it true that the majority of them are Protestant as opposed to Catholic?, Would that be a correct statement?,

A. That's a pretty safe guess.

Q. All right. And would you agree that those on the floor of the Legislature, there are 49 Senators?,

A. Correct.

Q. And of that, is it true that the overwhelming majority of them are Christian?,

A. Yes. Not by my judgment, but by stated religious preference that I've read in the press.

Q. You know that to be a fact, though, do you not?,

A. If I can believe what I read, yes.

Q. All right. Now, would you agree that your religious beliefs, being a basically a Protestant minister, coincide roughly with the majority of the Senators in the Legislature, in the broad general scope that you are a Protestant minister as opposed to --

A. Not as Presbyterian necessarily, but my general religious concepts probably are not greatly at variance with the majority of the Senators.

Q. So you're basically in tune with the majority?,

A. I believe so.

Q. And they are in tune with you?,

A. In as much as we have similar religious heritage.

Q. Would it be correct that the prayers or utterances that you make each morning were basically those that you perceived not to offend those of the majority that had the similar religious beliefs as you?,

A. I would not say I was trying to avoid offending them so much as I was hoping to say something that they may find helpful.

Q. All right. But what you said, those kind of prayers, and we'll call what you said prayers.

A. All right.

Q. Were basically in line with the religious thoughts of the overwhelming majority of the members of the Legislature were they not?,

A. I would say that's a fair surmise.

Q. And during that five year period approximately 48 percent of the prayers that were at least published used the word Jesus or reference to Jesus Christ, would that be correct, sir?,

A. I'll take your word for it, I haven't counted them up.

Q. And you all know, and you're aware of the fact Senator Chambers had strong intellectual and moral convictions against listening to those prayers, are you not?,

A. He made that clear.

Q. He made it clear before I ever filed this lawsuit, did he not?,

A. He didn't close (sic) to be present when prayers were offered.

Q. And in deference to him, I take it you didn't stop praying?,

A. I didn't stop praying.

Q. Even though you knew one of the members of the Legislature was really upset about it?,

A. Even though i knew that he had beliefs which were not coincidental with mine or those of the majority of the Senators.

Q. I guess the question is, were you praying in a way that you believed personally and also that it was coincidental

that the majority of the Senators also believed in that same manner?,

A. Well, as I said before this morning's --

Q. Excuse me, sir. I believe it can be answered yes or no.

A. Then you have to repeat it.

MR. FRIEDMAN: Could we have it read?,

THE COURT: Yes. The reporter may read it. (Pertinent question read by the reporter.)

A. Yes.

Q. Well, I suppose, let me ask you if you gave this answer. I suppose my purpose is to provide an opportunity for Senators to be drawn closer to their understanding of God as they understand God. In order that the Divine wisdom might be there as they conduct the business for the day. Did you say that?,

A. That's another purpose, yeah, bordering on the heritage.

Q. And again with reference to your purpose, do you recall in response to my questions -- counsel, I'm on page 20 -- my purpose is, during a few moments to enable the Senators and those around them to pause for a moment and reflect upon the Divine significance of their daily doings, do you remember that?,

A. Yes. Uh-huh, that's to me similar to what I said before.

Q. That's right. Once on direct examination and once on cross-examination.

A. Uh-huh.

Q. And when you say Divine, are you not referring to a religious thing?,

A. To their understanding of the Divine, yes.

Q. What's your understanding of the Divine, sir?,

A. My specific understanding, I would not force on the Senators. Because that is my own held belief as a Presbyterian minister.

Q. When you say Divine understanding you re (sic) referring nonetheless to a religious concept, are you not, sir?,

A. I can't imagine talking about the Divine and not talking about a religion.

Q. The answer is yes?,

A. Uh-huh.

Q. Now, on January 27th, 1979, I'm quoting you delivered a prayer to the Legislature and I'm going to read this to you, sir. It is good, O God, that it is not custom that brings us again into this sacred moment of prayer, but our deep sense of need. Forgive us that we talk too much and think too little. Forgive us all that we worry so often and pray so seldom. Most of all, O Lord, forgive us that helpless without thee we are yet unwilling to seek thy help. Give us thy grace to seek thee with the whole heart, that seeking thee we may find thee and finding thee we may love thee and loving thee we may keep thy commandments and do thy will. Amen. Do you remember that prayer?,

A. Yes. I don't remember the specific day, but --

Q. Were you engaged in a religious dialogue when you uttered those words?,

A. I hope I was.

Q. And it was to God, was it not?,

A. It was to God, oh, yes.

Q. And it was a religious experience for you at that time, was it not?,

A. I cannot say that.

Q. It was right on the floor of the legislative chamber, was it not?,

A. I hope it was a religious experience.

Q. Did you hope that the other Senators would think it would be a religious experience for them?,

A. I hope they draw on those resources and find out more what God wanted for them that day.

Q. So one of your functions on the floor of the Legislature was being an instrument of the Divine, was it not?

A. I hoped I would be, as the Senators would be instruments of the Divine also.

Q. Wasn't that one of your purposes there?,

A. By definition I think that's what a chaplain's to do, is to offer a prayer.

Q. And be an instrument of the Divine?,

A. As we all are to be.

Q. As a matter of fact, as a matter of fact, didn't you say that when I'm on the floor of the Legislature I'm merely an instrument of the Divine?,

A. As I hope the Senators are.

Q. You hope the Senators are an instrument of the Divine also?,

A. I hope so. As they understand him. Or her.

Q. Now, is it true you believe that a chaplain in and of itself is a religious figure?,

A. Certainly. Even the word has religious connotations.

Q. So you would really agree with Reverend Stephen and Senator Chambers when they say that the very word chaplain has a religious connotation?,

A. Oh, yes.

Q. Would you agree with them when they say that the word prayer has religious connotation?,

A. It has religious connotation.

Q. In effect you are a religious official of the Legislature, are you not?,

A. I'm a chaplain of the Legislature.

Q. That's right. And that's a religious office?,

A. By connotation.

Q. With religious responsibilities?,

A. Yes.

Q. Is that correct?,

A. Uh-huh.

Q. Would you agree that your function then is a peculiarly religious one and that you give a prayer?,

A. I would say it would be a religious function by anyone who gave a prayer.

Q. Any time you give a prayer it's a religious function, isn't it?,

A. If you were to offer a prayer I would have religious connotation with that.

Redirect Examination

BY MR. CRONK:

Q. Is it your opinion, Dr. Palmer, that a function, an activity which has religious connotations, as the word has been

used here, can still serve a secular purpose?

A. It can still serve a secular purpose.

Q. Is it your testimony here that in essence that characterizes the service that you perform?,

A. I would suspect that by some of the Senators it is perceived as a secular and by others it is a religious. Even though the word prayer and chaplain has a religious connotation. I mean, if I get up there and use certain words how do I know what kind of an experience that is for the people who are there in the chamber unless they tell me?, Some have said it may have helped them, others may have said it has not helped them or even offended them.

Q. Chaplain Palmer, do you believe, is it your opinion that every religious function or any activity that incorporates or manifests religious connotation advances religion?,

A. No. It acknowledges religion, but not in my understanding does it advance religion.

Q. Your testimony then is that it is possible that a particular activity with religious connotations can amount to an acknowledgment of religion but not to go so far as to amount to an advancement of religion?,

A. I would make that distinction, yes. For religion to advance I'd want to know what is happening to advance it. And I don't always see the advance of religion as a result of religious activities or activities associated with chaplains. I might wish it otherwise.

Q. Is it your intent at all in the morning offering to advance religion?,

A. Not to advance religion. As I mentioned before, no one has been proselyted to any particular church because of my involvement there.

Q. This is your intent, knowing full well that the reaction of particular legislative members may be different?,

A. It probably will be different. I may have, or we may have trouble here with the word advancement. To me advancement is winning converts to the faith, trying to convince someone to my point of view or another point of view.

That to me is an advancement of religion.

Recross-Examination

BY MR. FRIEDMAN:

Q. Now, do I understand that the, it's your testimony that your prayers don't have a tendency to advance any religion?,

A. Yes.

Q. Would you agree that by having a uniquely Christian chaplain in the Legislature it adds a certain air of officialdom to the Christian faith?,

A. It could be perceived as such.

Index

- Abbé de Mably 251, 441
- Abbot, Ariel 225, 226, 441
- aconfessionnalisme118, 119, 126, 309, 395, 396, 401, 408
- Adams, John..49, 86, 114, 124, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 152, 155, 156, 166, 167, 168, 169, 174, 178, 208, 209, 218, 219, 224, 227, 228, 251, 258, 259, 268, 305, 308, 309, 346, 351, 438, 444, 447, 448
- Adams, Abigail114, 139, 145, 224, 228, 351, 438, 441
- Adams, Samuel.....155
- adresse de Gettysburg....116, 128, 263, 435
- allégeance53, 95, 102, 108, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 129, 137, 138, 141, 142, 143, 148, 149, 156, 168, 183, 219, 220, 221, 257, 260, 309, 310, 311, 335, 337, 338, 339, 362, 374, 393, 402, 418, 419, 420
- Allegheny County v. ACLU97, 98, 100, 108, 410, 437
- Arbella.....30, 31, 338
- Arnold, Benedict..... 158, 160, 161
- athéisme91, 115, 116, 118, 239, 248, 253, 271, 275, 334, 335
- Bancroft, Georges ... 69, 114, 124, 363, 442
- Baptisme 116, 150, 246, 446
- Beard, Charles..... 193, 442
- Beecher, Lyman 363, 364, 442, 457
- Bellah, Robert N.234, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 250, 251, 253, 267, 268, 269, 271, 272, 342, 378, 380, 381, 457
- Bible16, 23, 33, 92, 122, 126, 128, 176, 179, 226, 261, 263, 306, 317, 329, 346, 352, 354, 355, 361, 362, 369, 371, 374, 377, 446, 450
- Bien commun52, 191, 192, 194, 196, 203, 205, 229, 243, 246, 247, 248, 293, 309, 325, 342, 350, 353, 358, 402, 404, 413, 431
- Bill establishing a provision for teachers of christian religion 51
- Bill of Rights21, 26, 35, 39, 42, 46, 54, 57, 58, 65, 66, 70, 71, 72, 83, 84, 87, 112, 158,

- 216, 261, 265, 349, 367, 383, 390, 418,
434, 435, 444, 453, 463, 465
- Bingham, Caleb 347, 442
- Black, Hugo71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80,
83, 89, 91
- black hole 26, 36, 43, 382
- Blackmun, Harold Andrew 414
- Bork, Robert 389
- Brennan, Steven113, 114, 406, 417, 418,
419, 423
- Breyer, Stephen103, 105, 106, 107, 401,
413, 422, 423
- Brissot.....20, 443
- Brown, Gratz 372
- Browne, Robert 178
- Brudnick, Ida 416, 417, 458
- Burdeau, Georges 190, 191
- Burger, Warren E.94, 95, 96, 109, 111,
112, 113, 115, 124, 129
- Bush, George H.W.....261
- C.W. Hartley.....220
- Calabresi, Guido 388, 398
- Californie.....117, 119
- calvinisme180, 181, 304, 362, 376, 378,
380
- Cardozo, Benjamin N 71
- Carey, Mathew.....348, 349, 350, 443
- Carter, Jimmy 261
- Catholiques15, 71, 76, 92, 162, 163, 164,
221, 247, 300, 302, 355, 366, 367, 368
- ceremonial deism406, 412, 417, 418, 419,
420, 421, 422
- Champion de Cicé 20
- Charles II 182
- christianisme15, 159, 227, 241, 243, 245,
268, 275, 279, 283, 286, 287, 288, 289,
290, 293, 295, 296, 297, 300, 306, 308,
312, 315, 316, 317, 328, 333, 334, 335,
336, 345, 356, 395, 397, 400, 413, 419,
421, 438, 453, 459
- Christophe Colomb 116
- citoyenneté35, 49, 71, 131, 135, 137, 163,
184, 188, 217, 220, 224, 229, 232, 248,
260, 261, 272, 296, 318, 319, 322, 332,
334, 339, 342, 346, 347, 348, 355, 360,
361, 363, 374, 381, 382, 388, 402, 404,
413, 425
- Clarke, Samuel..... 302, 303, 444
- clause de non-établissement42, 44, 46, 55,
58, 65, 66, 71, 72, 74, 88, 89, 90, 91, 92,
94, 96, 97, 103, 106, 107, 108, 109, 111,
112, 117, 122, 124, 131, 133, 134, 234,
235, 241, 339, 343, 367, 381, 382, 384,
390, 393, 398, 411, 415, 418, 422, 425
- clause implicite d'exception43, 89, 107,
108, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127,
131, 133, 384, 392, 393, 395, 396, 397,
406, 410, 413
- Condorcet..... 245, 246, 444
- Congrès23, 26, 35, 42, 47, 49, 51, 52, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69,
70, 77, 83, 84, 85, 87, 94, 102, 103, 108,
109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118,
121, 122, 124, 125, 127, 128, 138, 152,
154, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 163,
190, 193, 194, 214, 217, 218, 251, 252,
261, 265, 266, 357, 360, 369, 372, 396,

- 397, 399, 402, 407, 410, 413, 415, 417, 419, 435
- Congrès Continental.....121
- Connecticut50, 71, 81, 164, 222, 339, 436, 464
- Constitution21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 35, 39, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 74, 80, 84, 86, 94, 95, 102, 103, 105, 109, 112, 120, 122, 127, 134, 148, 167, 185, 187, 188, 191, 193, 194, 197, 198, 199, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 242, 243, 244, 252, 256, 258, 259, 260, 261, 266, 303, 329, 336, 357, 361, 370, 371, 372, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 394, 398, 406, 408, 411, 418, 420, 421, 423, 434, 435, 439, 440, 442, 444, 446, 450, 451, 452, 455, 458, 461, 463, 465, 466
- contractualisme30, 32, 34, 205, 243, 304, 366, 372, 381, 394, 413, 425, 431
- contrat137, 138, 141, 142, 146, 148, 168, 178, 179, 181, 183, 201, 202, 203, 204, 216, 217, 267, 270, 271, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 303, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 337, 339, 342, 352, 373, 379, 439, 440, 453
- Convention19, 31, 54, 56, 57, 59, 61, 70, 84, 187, 188, 190, 196, 199, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 222, 224, 245, 246, 257, 258, 259, 260, 370, 388, 435, 447, 454
- Cook, McLaurin F..... 355
- Cour Suprême17, 24, 26, 37, 47, 52, 65, 66, 71, 73, 74, 82, 87, 89, 94, 96, 99, 100, 102, 103, 108, 109, 111, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 218, 265, 273, 344, 369, 385, 388, 389, 390, 393, 395, 396, 398, 399, 401, 402, 406, 407, 409, 410, 412, 414, 423, 456, 463
- covenant30, 35, 135, 178, 180, 183, 184, 218, 248, 316
- Crabb, Barbara..... 403
- credo américain17, 25, 27, 28, 29, 73, 135, 141, 149, 157, 236, 247, 365, 366, 369, 372, 374, 375, 376, 425
- Crèvecoeur..... 347, 438, 444
- Dana, James 224, 227, 461
- Danbury50, 68, 70, 73, 82, 83, 459, 470, 479
- Darby, Nelson 363, 445
- Déclaration d'Indépendance21, 23, 58, 100, 129, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 148, 149, 151, 155, 156, 158, 165, 167, 173, 184, 187, 188, 197, 198, 200, 223, 240, 252, 256, 257, 258, 263, 306, 337, 349, 434
- Delaware 15, 188, 259
- démocratie13, 18, 20, 27, 37, 169, 176, 177, 179, 196, 203, 218, 219, 264, 279, 340, 359, 361, 424, 426, 440, 453
- Dexter, Andrew 348, 445
- Dickinson, John 154, 155, 156
- Douglas, William 24, 102, 410, 411

- Dwight, Timothy 152, 261, 378, 379, 446, 467
- Eacker, Georges 348
- Eisenhower, Dwight 240, 255, 261, 265, 378, 380
- élitisme 129, 190, 192, 195, 196, 223, 248, 356, 380, 381
- Elk Grove Unified School District v. Newdow 24, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 265, 395, 403, 419, 421, 423, 437
- Endorsement Test 117
- esprit de liberté 19, 20, 27, 36, 37, 179, 344, 346, 364, 365, 366, 372, 381, 382, 394, 406, 423
- esprit de religion 19, 20, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 134, 179, 273, 345, 364, 366, 381, 382, 383, 394, 396, 406, 411, 423, 425
- évangélisme 65, 157, 356, 360, 362, 366, 375
- Everson v. Board of Education 58, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 99, 107, 111, 393, 394, 418, 430, 436, 470
- exceptionnalisme 15, 27, 29, 30, 34, 36, 38, 252, 272, 303, 306, 338, 355, 363, 396, 406, 412, 458, 462
- exclusivisme 151, 165, 184, 328, 340, 365, 366, 368, 374, 379, 421, 425
- Farrand, Max 208, 210, 215, 446
- Federalist papers 57, 58, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 206, 209, 212, 213, 357, 358, 359, 385, 386, 387
- Ford, Gerald 170, 209, 257, 306, 435, 438, 451
- France 15, 18, 19, 30, 52, 83, 141, 149, 150, 151, 178, 185, 187, 192, 216, 219, 243, 245, 246, 247, 263, 278, 295, 327, 336, 446, 454, 458, 462
- Frankfurter, Felix 66
- Franklin, Benjamin 144, 149, 150, 151, 199, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 227, 258, 259, 305, 306, 363, 370, 376, 435, 438, 444, 446, 451
- Fulton, Robert 376
- Galloway, Susan 398
- Georges Richards 375
- Ginsburg, Ruth Bader 414
- Goodrich, Charles 350
- Gouvernement 16, 42, 52, 55, 58, 62, 64, 68, 71, 85, 86, 94, 97, 98, 99, 104, 110, 113, 115, 131, 136, 146, 148, 168, 178, 179, 190, 194, 208, 213, 217, 218, 219, 221, 222, 225, 314, 324, 360, 374, 410, 411, 419
- Grennan Wexler, Jacqueline 260
- guerre de Sécession 127, 262, 370, 375
- Hamilton, Alexander 57, 196, 209, 213, 215, 218, 385, 386, 387, 388, 439, 444, 450
- Harding, Warren G. 261
- Harrington, James 192, 201, 277, 280, 281, 282, 310, 317, 318, 337, 438, 440, 452, 454, 457
- Henry, Patrick 46, 47, 48, 51, 53, 56, 61, 63, 68, 72, 128, 155, 182, 190, 209, 327, 330, 446, 447, 448, 454, 461
- Hitchcock, Enos 348, 447

- Hobbes, Thomas 277, 279, 280, 281, 288, 296, 297, 299, 310, 313, 314, 315, 316, 317, 337, 341, 379, 438, 446, 447, 460
- Huntington 63, 84
- Hutcheson, Francis 304, 305, 448
- intentions originelles 34, 42, 66, 133, 230, 232, 234, 237, 250, 266, 267, 273, 342, 382, 383, 384, 393, 394, 425
- irréligion 47, 85, 86, 97, 115, 131, 276, 404, 411, 423
- Irving Berlin 266
- Israël 29, 33, 135, 170, 171, 172, 223, 225, 226, 227, 281, 316, 317, 362, 375
- Jackson, Amy 76, 83
- Jay, John 114, 196
- Jefferson, Thomas 21, 36, 49, 50, 52, 53, 56, 58, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 102, 140, 159, 164, 165, 170, 173, 187, 198, 199, 206, 208, 209, 210, 216, 217, 218, 226, 227, 240, 258, 262, 268, 305, 306, 308, 309, 393, 434, 438, 444, 445, 446, 459, 464, 465
- Jésus 125, 286, 287, 292, 297, 300, 301, 317, 354
- Jesus Christ of Latter-Day Saints 66
- Julien de Médicis 278
- Kagan, Elena 401, 413, 414, 415, 421
- Kennedy, Anthony 388, 399, 408, 409, 410, 411
- Kennedy, John Fitzgerald 104, 118, 238, 239, 240, 241, 242, 378, 435
- Know-Nothings 369
- Lafayette 195, 206, 207, 216, 217, 244
- Laffite du Courteil, Amable Louis Rose de 348, 445
- Langdon, Samuel 228, 449
- Laurent le Magnifique 278
- Lazarus, Emma 264
- Lee v. Weisman 409, 410, 411
- Lee, Andrew 225, 226, 449
- Législateur 197, 199, 201, 202, 204, 205, 217, 230, 234, 237, 250, 266, 267, 268, 270, 272, 276, 312, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 327, 329, 330, 333, 335, 342, 383, 394, 425
- Lemon test 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 104, 107, 108, 110, 111, 118, 392, 407
- liberté de conscience 18, 25, 48, 53, 56, 60, 280, 318, 355, 373, 384, 391, 392, 393, 394, 395, 406, 408, 412, 413, 423
- Liberté éclairant le monde 263, 264
- liberté religieuse 19, 26, 37, 46, 48, 52, 66, 67, 73, 74, 182, 242, 244, 246, 272, 281, 304, 308, 318, 337, 367, 379, 380, 381, 393, 423, 425
- Lincoln, Abraham 67, 116, 119, 124, 128, 153, 164, 252, 262, 263, 371, 375, 434, 435, 454, 455
- Livingston, Robert 157
- littéralisme 26, 42, 354
- Livermore, Samuel 62, 63, 64, 87
- Lloyd Warner 375
- Locke, John 50, 51, 274, 275, 276, 369, 438, 458
- Lynch v. Donnelly 94, 98, 100, 104, 118, 121, 123, 410, 411, 417, 418, 423, 436

- Machiavel 203, 277, 278, 279, 280, 281, 293, 295, 297, 299, 304, 310, 311, 312, 313, 337, 341, 379, 438, 446, 464
- Madison, James 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 70, 72, 73, 77, 78, 83, 84, 86, 88, 102, 112, 124, 159, 187, 195, 196, 203, 206, 207, 209, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 258, 262, 306, 357, 358, 434, 436, 438, 439, 443, 444, 447, 448, 458, 461, 462
- Maine, Sebeus 355
- Maison-Blanche 239, 255, 262, 378, 446
- Malesherbes 333
- Mann, Horace 352, 353, 354, 450
- Marsh v. Chambers 24, 111, 112, 114, 115, 119, 120, 121, 124, 126, 130, 396, 397, 399, 402, 407, 408, 411, 412, 420, 436, 460, 470
- Marshall 102, 217, 361, 453
- Maryland 124, 162, 164, 190, 436
- Mason, Georges 50, 61, 210, 453, 458
- Massachusetts 29, 31, 32, 35, 48, 49, 54, 59, 73, 96, 138, 176, 182, 222, 348, 352, 353, 367, 382, 393, 434, 449, 450
- Mather, Cotton 178, 338
- Mather, Samuel 338, 453
- Mayflower 30, 102, 180, 255, 370, 451
- Mc Creary County v. ACLU 99, 100, 101, 103, 105, 437
- Memorial and Remonstrance 67
- Memorial Day 252, 253, 465
- messianisme 30, 244, 264, 272, 375
- millénarisme 33, 317, 318, 356, 361, 363, 372, 375, 379, 381
- Miller, Samuel 82, 158, 177, 357, 450, 464
- Miller, William 362
- Mirabeau 244
- Moïse 100, 103, 105, 225, 312, 317, 329, 374
- Montesquieu 192, 202, 203, 277, 281, 282, 283, 297, 298, 299, 304, 311, 323, 327, 341, 358, 379, 439, 466
- Morril Anti-Bigamy Act 66, 68
- Morse, Samuel 368, 370, 451
- Mounier 244
- Moylan, S. 162
- multi-confessionnalisme 395, 396, 398, 401, 405, 413, 414, 419, 420, 422
- mur de séparation 49, 69, 70, 73, 74, 78, 79, 82, 83, 88, 382, 393
- Nation 24, 28, 31, 32, 35, 40, 61, 66, 89, 94, 95, 96, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 138, 139, 140, 142, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 171, 177, 178, 179, 184, 186, 187, 192, 194, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 241, 243, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 265, 269, 284, 288, 292, 304, 306, 309, 316, 337, 339, 342, 346, 347, 348, 349, 352, 355, 356, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 370, 371, 373, 374, 376, 380, 381, 384, 387, 394, 395, 396, 399, 401, 402, 403, 404, 410, 412, 416, 419, 420, 422, 435, 446, 447, 450, 451, 454, 463

- National day of Prayer.....265
- naturalisme23, 25, 53, 144, 162, 167, 183, 216, 217, 218, 219, 221, 240, 285, 306, 337, 339, 349
- Nebraska109, 110, 111, 114, 125, 153, 402, 407, 420, 454, 470
- Néhémie 29
- New-Hampshire ..54, 60, 63, 188, 200, 434
- non-préférentialisme.....45, 46, 65
- Nouvelle-Angleterre32, 54, 136, 160, 169, 174, 175, 177, 179, 348, 352, 394
- Numa 228, 282, 313
- Obama, Barack124, 247, 253, 254, 255, 434, 435, 450
- O'Connor, Sandra96, 97, 98, 100, 118, 119, 120
- originalisme65, 66, 384, 389, 392, 394, 395, 397
- paganisme283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 312, 328, 331, 333
- Paine, Thomas141, 147, 148, 151, 152, 159, 170, 171, 172, 173, 174, 185, 192, 217, 219, 306, 451
- Palmer, Robert109, 113, 114, 124, 125, 396, 402, 407
- Pennsylvanie.....19, 91, 188, 257
- pères fondateurs26, 37, 42, 46, 52, 55, 65, 66, 69, 73, 75, 78, 86, 87, 124, 136, 149, 179, 180, 186, 187, 192, 195, 197, 201, 203, 204, 206, 208, 212, 213, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 228, 229, 230, 259, 268, 273, 304, 308, 342, 346, 356, 357, 360, 368, 376, 380, 393, 425
- pères pèlerins28, 29, 30, 31, 34, 136, 169, 174, 176, 177, 179, 255, 276, 303, 304, 308, 337, 339, 354, 376, 380
- peuple13, 19, 20, 22, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 85, 104, 127, 128, 129, 135, 142, 148, 150, 153, 158, 160, 161, 164, 168, 170, 171, 179, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 239, 240, 244, 247, 251, 268, 272, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 291, 292, 293, 294, 298, 299, 301, 311, 312, 313, 317, 319, 321, 324, 326, 329, 333, 336, 337, 342, 362, 365, 369, 375, 376, 380, 389, 390, 397, 450, 453
- Pierre de Médicis 278
- Pinckney, Charles 209
- Pison de Galland 244
- pluralisme 19, 114, 163, 192, 265, 357, 465
- Ponge, Francis..... 189, 452
- Premier amendement21, 23, 24, 25, 26, 36, 37, 42, 44, 46, 50, 52, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 80, 85, 89, 90, 94, 96, 97, 102, 105, 107, 109, 112, 116, 117, 118, 230, 242, 243, 266, 272, 372, 380, 382, 384, 385, 390, 392, 393, 394, 398, 406, 408, 411, 418, 419, 421, 422, 425
- Premier Réveil 33
- Presbytérien 109
- prières législatives .. 26, 109, 396, 407, 412
- profession de foi16, 29, 36, 39, 159, 215, 222, 236, 261, 265, 276, 281, 289, 291, 299, 304, 309, 310, 320, 321, 324, 325,

- 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 337, 341, 346, 361, 373, 374, 379
Providence 29, 33, 34, 141, 142, 143, 145,
147, 148, 150, 152, 153, 154, 157, 158,
164, 166, 173, 206, 208, 209, 210, 211,
212, 215, 216, 220, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 240, 254, 256, 258, 264, 268,
287, 290, 292, 299, 304, 306, 309, 321,
325, 328, 334, 335, 339, 348, 353, 364,
374, 376, 440, 445, 447
Puritains 15, 29, 30, 31, 35, 176, 177, 179,
181, 182, 279, 304, 308, 309, 338, 339,
354
Quakers 19, 182, 309
Raison 25, 34, 167, 170, 171, 173, 204,
216, 245, 272, 276, 277, 285, 296, 299,
300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308,
309, 318, 320, 324, 325, 327, 328, 330,
335, 337, 339, 341, 342, 349, 354, 368
rationalisme 16, 23, 32, 34, 35
Reagan, Ronald 247, 254, 258, 259, 260,
262, 264, 435, 450
Reagan, Ronald 443
Reed, Stanley 80
Rehnquist, William 83, 84, 85, 86, 87, 104,
119, 122, 123
Reid, Thomas 305, 306
religion civile 232, 235, 236, 238, 239, 241,
242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250,
251, 252, 255, 256, 257, 259, 260, 261,
262, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272,
274, 276, 283, 285, 293, 294, 300, 301,
302, 303, 309, 310, 318, 319, 321, 323,
324, 325, 330, 331, 332, 333, 334, 335,
337, 338, 342, 343, 345, 346, 348, 352,
355, 356, 365, 366, 370, 372, 373, 374,
376, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 393,
394, 395, 396, 402, 403, 404, 406, 407,
408, 412, 413, 419, 420, 423, 425, 441,
444, 450, 457, 459, 466
religion naturelle 293, 294, 298, 299, 300,
301, 302, 303, 304, 309, 325, 327, 330,
332, 333, 337, 342, 347, 354, 444, 466
Remembrance Day 255
Rémus 223
républicanisme 35, 136, 169, 180, 202, 224,
340, 351, 355, 367
Rey, Marc-Michel 320
Reynolds v. U.S. 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73,
74, 84, 90, 394, 436
Reynolds, Georges 66, 67
Robertson 34, 174, 175, 177, 180, 452
Robespierre 244, 274, 321, 443, 444
Ross, Thomas 82, 83, 465
Rousseau, Jean-Jacques 201, 202, 203, 204,
205, 228, 234, 243, 244, 267, 268, 270,
271, 272, 274, 277, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294,
299, 300, 301, 302, 303, 310, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327,
328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335,
336, 337, 339, 341, 342, 345, 346, 373,
439, 443, 444, 448, 453, 457, 459, 461,
466
Rutledge, John 77, 83, 114
Safranek, Stephen 81, 465
Saint-Augustin 274, 440
Salmon Chase 127

- Savonarole 278
- Second Réveil.....116
- sectarisme des pratiques religieuses24, 37, 113, 115, 123, 124, 125, 126, 210, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421
- Sénat23, 64, 87, 94, 102, 112, 252, 253, 265, 313, 372, 416, 417
- serment d'allégeance 117, 123, 260
- Sherman, John 372
- Sherman, Roger 62, 63, 215
- Smith, Joseph 362
- société civile20, 25, 52, 58, 160, 182, 192, 249, 280, 281, 298, 299, 339, 345, 356, 361, 367, 378, 381, 385, 409
- Sotomayor, Sonia 414
- souveraineté39, 56, 58, 177, 180, 200, 204, 205, 222, 223, 270, 287, 288, 317, 318, 319, 342, 386, 446
- Stephens, Linda 398
- Stewart, Potter 80, 81
- Stiles, Ezra.....144, 153, 225, 454
- Strauss, David.....387, 466
- Sumner, Charles 372
- Thanksgiving Day 85, 129, 157, 256
- The Virginia Act For Establishing Religious Freedom 52, 470, 477
- théisme politique25, 26, 27, 37, 234, 236, 238, 243, 246, 266, 267, 268, 270, 272, 274, 275, 276, 281, 294, 297, 309, 310, 345, 346, 356, 365, 366, 377, 380, 381, 383, 384, 393, 399, 405, 406, 408, 412, 425
- théocratie35, 37, 65, 166, 169, 183, 221, 242, 264, 273, 283, 309, 320, 332, 336, 345, 365, 366, 369
- théologie nationale238, 247, 249, 273, 280, 281, 373, 376, 402
- Thomas, Alexander 349, 350, 454
- Tindal, Matthew 306, 307, 454
- Tocqueville20, 177, 179, 196, 245, 340, 426, 440
- Town of Greece v. Galloway24, 398, 399, 401, 402, 405, 411, 413, 414, 415, 416, 421, 437
- Tradition sécularisante117, 395, 396, 410, 412, 413, 418, 419
- Transcendance21, 22, 25, 102, 115, 120, 121, 123, 128, 129, 197, 198, 201, 205, 223, 232, 238, 240, 241, 247, 249, 266, 268, 271, 272, 308, 309, 312, 317, 319, 323, 334, 347, 352, 354, 370, 376, 395, 401, 402, 411, 415
- Tribe, Laurence 388
- Truman, Harry 253, 254, 364, 434, 442
- Union13, 21, 22, 25, 28, 37, 68, 69, 128, 138, 141, 151, 191, 251, 257, 259, 262, 263, 349, 357, 361, 369, 375, 380, 404, 414, 452, 463
- universalisme148, 149, 150, 151, 154, 157, 158, 165, 177, 179, 184, 197, 264, 276, 287, 289, 291, 306, 315, 331, 332, 333, 340, 342, 365, 370, 379, 400, 419, 423
- Van Orden v. Perry.. 99, 103, 105, 108, 437
- Vermont..... 54, 372, 434
- vertu42, 46, 47, 48, 49, 54, 67, 90, 96, 97, 100, 102, 113, 114, 117, 121, 122, 124,

126, 163, 164, 167, 168, 170, 175, 178,
 183, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 197,
 200, 201, 203, 205, 206, 209, 213, 215,
 219, 223, 229, 248, 260, 266, 276, 285,
 289, 290, 292, 295, 298, 301, 302, 311,
 312, 317, 318, 324, 325, 326, 327, 332,
 333, 337, 341, 342, 346, 347, 350, 352,
 354, 355, 359, 360, 363, 364, 368, 376,
 381, 388, 393, 394, 396, 397, 398, 399,
 401, 402, 403, 407, 408, 413, 414, 418,
 419, 425, 463
 Veterans Day 255
 Virginie46, 47, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 59,
 60, 61, 65, 70, 72, 83, 138, 146, 155, 162,
 175, 180, 190, 309, 393, 434
 Voltaire18, 19, 287, 321, 322, 323, 325,
 328, 335, 357, 358, 440
 Waite, Morrisson67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 83, 348, 455, 466
 Warren, Earl94, 109, 111, 112, 124, 261,
 389, 390, 391, 393, 395, 396, 399, 412

Washington, George54, 62, 67, 68, 69, 71,
 82, 85, 111, 119, 121, 122, 123, 156, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 195, 206, 207,
 208, 218, 219, 221, 252, 255, 256, 258,
 259, 260, 261, 262, 265, 268, 306, 363,
 370, 371, 374, 375, 377, 434, 435, 444,
 447, 458
 Watkinson, M.R. 127
 Webster, Noah..... 348, 350, 351, 455
 Weir, Robert..... 370
 Whall, Thomas..... 355, 368
 Whitefield, Georges 158, 462
 Wilkinson, James Harvie 415
 Willcocke, Samuel 348, 453
 Williams, Roger 50, 73, 180, 182, 248, 455
 Williamson, Hugh 215
 Winthrop, John30, 226, 262, 338, 348,
 351, 362, 448, 455
 Wuthnow, Robert 270, 455
 Young, Alfred F..... 193

Table des matières

Sommaire.....	8
Introduction	13
Première Partie : La religion dans la Constitution américaine, une contradiction démontrée	41
Titre 1 :.... La séparation affirmée, le statut constitutionnel de la religion aux Etats-Unis	45
Chapitre 1 : A la recherche d'un principe unifié et unificateur	48
Section 1. La genèse de la clause : des indécisions génératrices d'incertitudes	50
Paragraphe 1. La question virginienne de l'établissement ou l'éphémère victoire de Madison	50
A. Une première lecture du mouvement non-préférentialiste	50
1. La posture de Patrick Henry.....	51
2. Le plan du Massachusetts.....	52
B. Les thèses madisoniennes	54
1. La séparation entre les Eglises et l'Etat selon Madison.....	54
2. Les thèses madisoniennes et leur mise en œuvre en Virginie	57
Paragraphe 2. Les débats tenant à la clause ou la traduction des deux lectures doctrinales	60
A. La clause de non-établissement ou le reflet des stratégies anti-fédéralistes	61

1. La démarche paradoxale de Madison.....	61
2. De l'influence de deux modèles sur l'adoption de la clause.....	66
B. Une clause à l'applicabilité incertaine	68
1. La rédaction de la clause	69
2. Une conception minimaliste de la clause : la neutralité imposée.....	72
Section 2. L'interprétation de la clause et l'office du juge.....	73
Paragraphe 1. La référence historique et les limites interprétatives.....	74
A. <i>Reynolds vs. U.S.</i>	74
1. La singulière approche du juge Morrisson Waite.....	75
2. De la difficulté de recourir à la lettre de Jefferson.....	77
B. <i>Everson v. Board of Education</i>	79
1. L'historiographie du juge Hugo Black	80
2. Les divergences interprétatives	85
Paragraphe 2. Le mur de séparation : les incertitudes juridiques d'une métaphore	89
A. Une critique de l'usage métaphorique du « mur de séparation »	89
1. Une critique jurisprudentielle.....	90
2. Une critique doctrinale	91
B. <i>Wallace v. Jaffree</i> et l'opinion dissidente du juge Rehnquist	93
1. La méthode du juge Rehnquist.....	94
2. Le problème posé par la méthode du juge Rehnquist	97
Conclusion du chapitre	100

Chapitre 2 : L'émergence d'une clause implicite d'exception 102

Section 1. Une démarche jurisprudentielle spécifique, principes et exceptions	104
Paragraphe 1. Un principe complexe : les critères de constitutionnalité.....	104
A. L'édition du <i>Lemon test</i> et ses limites	104
1. Le séparatisme du dispositif <i>Lemon v. Kurtzman</i>	105
2. L'inadéquation du <i>Lemon test</i> dans le domaine de représentations religieuses parrainées par le Gouvernement.....	108
B. <i>L'endorsement test</i> : une volonté de faire entrer dans le droit les usages et symboles	112
1. La mise en forme de l' <i>endorsement test</i>	112

2. L'intégration de l' <i>endorsement test</i> au dispositif de la Cour	113
Paragraphe 2. L'exception : un statut spécifique pour la religion	115
A. La décision d'inconstitutionnalité <i>Mc Creary County v. ACLU</i>	116
1. Le Décalogue jugé objet sectaire	116
2. L'opinion dissidente du juge Scalia ou la Religion mise en perspective historique.....	118
B. La décision de constitutionnalité <i>Van Orden v. Perry</i>	120
1. La décision majoritaire ou le rejet des tests traditionnels	120
2. L'opinion individuelle du juge Stephen Breyer.....	122
Section 2. L'argumentation historique comme clé d'interprétation	126
Paragraphe 1. Les manifestations religieuses validées par la Cour Suprême	126
A. La question de la présence d'un chapelain au Congrès et des prières législatives.....	127
1. La décision de la Cour d'Appel ou l'application de la jurisprudence classique de la Cour Suprême	127
2. La décision <i>Marsh v. Chambers</i>	129
B. La constitutionnalisation du serment d'allégeance	135
1. Une décision d'inconstitutionnalité.....	137
2. La décision <i>Elk Grove Unified School District v. Newdow</i>	138
Paragraphe 2. Une nouvelle définition	141
A. les critères substantiels de la clause implicite d'exception.....	141
1. La constitutionnalisation en vertu du fait historique.....	141
2. Le caractère non confessionnel des rites et symboles	144
B. La religion acceptée et le renvoi à la Nation.....	148
Conclusion du chapitre	153

Titre 2 :.... Un constat incomplet, la persistance d'un fondement religieux en politique..... 155

Chapitre 1 : Le providentialisme et la construction de la Nation américaine 158

Section 1 : Providence et Nation 160

Paragraphe 1 : La Providence et la lutte contre l'Angleterre 160

A. La Déclaration d'Indépendance ou le nouveau Contrat 160

1. Une communauté politique à vocation stratégique	161
2. La recherche d'une nouvelle allégeance	165
B. Naturalisme et providentialisme	169
1. Un projet révolutionnaire garanti par la défense des droits naturels.....	169
2. La foi des citoyens en leurs institutions	172
Paragraphe 2 : La Providence et la naissance historique de la liberté américaine	174
A. L'Amérique, terre de liberté.....	174
1. Une co-fraternité universelle.....	175
2. Un asile pour le monde	177
B. La Providence et la défense de la liberté américaine dans la guerre	180
1. Défendre la cause universelle.....	180
2. George Washington et la question catholique : reflets d'une stratégie guerrière	186
Section 2 : Providence et tolérance religieuse.....	195
Paragraphe 1 : Le rejet de l'alliance anglaise entre religion et politique	195
A. Une critique de l'alliance religion politique, l'analyse historique de John Adams.....	196
1. L'imposture historique.....	196
2. L'introduction au nécessaire recommencement	198
B. La poursuite de la critique, l'analyse théologique de Thomas Paine.....	200
1. La référence aux égarements coupables du peuple d'Israël.....	201
2. Le triomphe de la Raison	203
Paragraphe 2 : Le puritanisme comme référent, la liberté politique et religieuse.....	205
A. La réhabilitation du puritanisme et l'idée de liberté	205
1. William Robertson et l'Histoire puritaine réécrite	206
2. La tolérance religieuse intégrée aux origines américaines.....	208
B. Une relecture faussée dans les faits	212
Conclusion du chapitre	216

Chapitre 2 : Le providentialisme et la construction constitutionnelle... 219

Section 1 : Continuité ou rupture, la question fédérale en 1787	221
Paragraphe 1 : Le peuple comme socle de la nouvelle Fédération	221
A. Le peuple signataire, une fiction nécessaire	222

1. Les Représentants.....	222
2. Un paradoxe juridique.....	224
B. Le recours à l'élite, le « peuple d'Amérique »	228
1. De la difficulté d'apprécier le peuple d'Amérique.....	229
2. Une autre approche, le peuple, la vertu et l'élite.....	231
Paragraphe 2 : La refondation nécessaire de l'Union.....	234
A. Une fiction juridique, la fondation initiale	235
1. La présence d'un Fondateur	235
2. La transition constituante et le fait religieux.....	237
3. Une perspective théorique sur le Fondateur.....	240
B. Un vocabulaire religieux.....	245
1. Le « miracle » de Madison et Washington.....	245
2. L'écriture de la Constitution et le rapport à Dieu.....	248
3. Une approche plus subtile	250
Section 2 : Une réponse américaine, la providence et la relecture historique.....	252
Paragraphe 1 : La religion au service de la création constituante	252
A. Les constituants et la religion comme argument	253
1. Une procédure légitimée	253
2. Le discours du 28 juin 1787.....	254
B. La Constitution et ses transformations.....	257
1. Une Constitution indissociable de l'État- Nation.....	257
2. Un texte protecteur et providentiel.....	260
Paragraphe 2 : La religion et la fondation constitutionnelle de la nation.....	261
A. La Constitution et le mythe des recommencements	262
1. Une constitution sans référence confessionnelle.....	262
2. Une constitution hors du temps.....	264
B. Le mythe modernisé, le peuple d'Israël et le peuple américain.....	266
1. Un peuple élu	267
2. Une destinée tracée	269
Conclusion du chapitre.....	273
Conclusion de la Première Partie	275

Deuxième Partie : La contradiction dépassée, l'exceptionnalisme religieux comme explication.....276

Titre 1 : Une religion civile, manifestation de l'exceptionnalisme américain.....279

Chapitre 1 : Une approche conceptuelle de la religion civile américaine282

Section 1 : Les caractéristiques de la religion civile	284
Paragraphe 1 : Le concept initial	284
A. Un exemple, les discours de Kennedy	284
B. Religion civile et christianisme chez Robert Nelly Bellah	288
Paragraphe 2 : La relation religion civile - politique.....	290
A. L'échec français	291
1. Introduire une profession de foi civile : l'exemple de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la période conventionnelle.....	291
2. Un culte d'Etat incompatible avec le simple christianisme	293
B. La religion civile américaine, identité et politique	295
Section 2 : Aux origines de la religion civile, une relecture américaine	300
Paragraphe 1 : La religion civile, issue de l'observation	300
A. Les moments de sacralisation collective.....	301
1. Un calendrier civil et religieux.....	301
2. Deux bicentenaires	306
B. Les lieux et les pratiques d'exaltation de la religion civile.....	311
1. Les sanctuaires de la religion civile	311
2. Les pratiques et symboles de la religion civile	316
Paragraphe 2 : La religion civile américaine, une relecture limitée	318
A. Les limites de la méthode américaine.....	318
B. Une relecture orientée ?	321
Conclusion du Chapitre	324

Chapitre 2 : L'approche philosophique de la religion politique : l'œuvre des fondateurs 326

Section 1 : La lutte politique contre les dangers religieux, un constat	330

Paragraphe 1 : Les fondements théoriques initiaux : exclure le religieux du politique	330
A. Annihiler les dérives des religions positives.....	331
1. L'approche de Machiavel	331
2. Les apports hobbesiens et harringtonniens	332
3. La lecture de Montesquieu	336
B. La vaine recherche d'une Religion politique chez Rousseau	337
1. La condamnation du paganisme ancien	338
2. La condamnation du christianisme romain	342
3. Les dérives de la religion de l'Evangile transposée dans le champ politique	345
Paragraphe 2 : La recherche d'un compromis, inclure une autre forme religieuse en politique	350
A. Une religion non confessionnelle et ses finalités.....	351
1. La religion envisagée dans sa fonction la plus instrumentale	351
2. Le protestantisme épuré de Rousseau ou une manifestation de la religion naturelle	357
B. La perspective américaine, l'héritage puritain.....	362
1. L'éloge de la Raison	362
2. Les pères pèlerins ou la révélation circonstancielle de la Raison	366
Section 2 : L'intégration assumée du religieux en politique, une solution ?	370
Paragraphe 1 : La réalisation d'une alliance entre culte religieux et culte civil.....	370
A. La conceptualisation d'une profession de foi civile	371
1. La religion du Prince selon Machiavel.....	371
2. L'absolutisme hobbesien et la verticalité harringtonnienne	374
B. La profession de foi chez Rousseau.....	380
1. Les articles de la profession de foi	383
2. La naissance d'une foi politique	394
Paragraphe 2 : L'introduction d'une profession de foi civile américaine.....	403
A. La projection citoyenne ou la liberté retrouvée	403
B. La nécessaire allégeance	405
Conclusion du chapitre.....	407

Titre 2 :.... La religion civile et la relecture exceptionnaliste de la Constitution..... 410

Chapitre 1 : L'application politique de la religion civile..... 412

Section 1 : La nouvelle citoyenneté et le rapport à la religion 414

Paragraphe 1 : Le « catéchisme du citoyen » 414

A. Eveiller le nationalisme américain..... 415

1. Introduire le récit historique de la création nationale..... 416

2. Cultiver une lecture providentialiste de l'Histoire américaine 417

B. La religion et le développement d'une vertu citoyenne..... 422

1. La religion et la Morale républicaine 422

2. La sauvegarde d'une Morale protestante 424

Paragraphe 2. La religion du plus grand nombre 426

A. Moraliser la société civile 427

1. La religion encouragée au sein de la société civile américaine 427

2. Les Eglises et la vertu du citoyen..... 431

3. Civisme et accomplissement religieux..... 432

B. Les Eglises et l'évolution politique..... 434

Section 2. L'intégration d'une religion politique..... 439

Paragraphe 1. La prise en compte nécessaire du religieux, le refus des religions..... 439

A. Le catholicisme ou la menace des libertés civiles 440

1. Le papisme incompatible 440

2. L'exemple du domaine de l'éducation 442

B. Revenir à la sacralisation des institutions politiques 443

1. Le providentialisme au service des particularismes..... 443

2. Garantir l'universalisme par le droit 444

Paragraphe 2. Les conditions de l'intégration 447

A. Une théologie nationale 447

B. La transformation politique de la religion civile..... 449

1. Une vision providentielle sans religion..... 449

2. Postmillénarisme et prophétisme : des objets politiques..... 452

Conclusion du chapitre 456

Chapitre 2 : L'approche jurisprudentielle, une autre lecture de la religion

.....	460
Section 1. La religion civile et la notion de « Constitution vivante »	462
Paragraphe 1. L'interprétation de la clause de non-établissement, entre originalisme et activisme judiciaire.....	462
A. Deux écoles d'interprétation.....	462
1. Rappel théorique des écoles d'interprétation constitutionnelle	463
2. La « révolution des droits » et l'application du Premier amendement	469
B. La consécration de la religion civile, le rejet de l'interprétation originaliste ...	472
1. La limite de l'originalisme	472
2. La religion civile contre l'originalisme.....	474
Paragraphe 2. L'école d'interprétation choisie et la religion civile.....	475
A. Les hésitations jurisprudentielles face à l'originalisme.....	476
1. L'héritage religieux et sa réinterprétation	477
2. Une mutation multiconfessionnelle.....	479
B. Les nouvelles perspectives, une autre approche religieuse.....	484
Section 2. La religion civile et la résolution des contradictions.....	488
Paragraphe 1. Une première approche jurisprudentielle de la religion civile	488
A. Le recours résiduel au concept par les juges	489
1. Le dispositif <i>Marsh v. Chambers</i>	489
2. Le dispositif <i>Stein v. Plainwell Community Schools</i>	490
B. Le rejet du concept par le juge Anthony Kennedy.....	491
Paragraphe 2. La religion civile, un concept alternatif nécessaire	495
A. Introduire une référence religieuse non sectaire	496
1. Rompre avec la Tradition sécularisante	496
2. Intégrer toutes les religions	499
B. Pallier les limites interprétatives du concept jurisprudentiel de “ <i>ceremonial deism</i> ”	502
1. Un nouveau concept, l'analyse du juge Brennan	502
2. Le problème posé par le caractère sectaire de certaines pratiques	503
Conclusion du chapitre	508
Conclusion de la Deuxième Partie	511

Conclusion générale	513
Bibliographie	521
Annexes	565
Index	591

RESUME en français

La présente étude tend à replacer le contexte de la construction fédérale américaine à la lumière d'un théisme politique émergent. L'exceptionnalisme procède à ce titre d'un paradoxe originel qui vient directement nourrir nos interrogations : la reconnaissance par la lettre constitutionnelle puis par les juges de la Cour Suprême d'un véritable « mur de séparation » entre le spirituel et le temporel, parfois exacerbé par les instruments du droit, mais qui doit être associé à la mise en place d'une « religion de la République » élaborée et fortement institutionnalisée. De là, l'auteur voit dans la notion d'exceptionnalisme religieux la mise en œuvre d'une rhétorique nouvelle qui entend offrir les instruments conceptuels permettant de revisiter la subtile immixtion de l'« esprit de religion » et de l'« esprit de liberté » chers à Alexis de Tocqueville. Cette perspective a dès lors pour dessein d'entrevoir une résolution de l'impossible oxymore que forme la république théocratique-laïque. Cette apparente dichotomie ne peut être entrevue à travers une lecture exclusivement doctrinale, elle emporte au contraire nombre d'incertitudes sur le plan jurisprudentiel. L'étude démontre à ce titre que les juges, en éludant la notion d'exceptionnalisme américain, ne peuvent construire un paradigme juridique apte à apprécier de manière satisfaisante les dispositions de droit positif en matière religieuse. Aussi, le constitutionnaliste œuvre à étudier les mécanismes juridiques traduisant un phénomène sociologique exceptionnaliste. Cette approche éclaire de telle manière la notion sans cesse revisitée de « laïcité américaine ».

TITRE en anglais

Religious exceptionalism and American Constitution

RESUME en anglais

This study tends to put the federal construction in context of an emerging political theism. Exceptionalism reveals an original paradox that directly feeds our questions: the recognition by the Constitution then by the judges of the Supreme Court of a “wall of separation” between spiritual and temporal powers, sometimes exacerbated by the instruments of the law, but which must be associated with the establishment of a “religion of the Republic” highly developed and institutionalized. From there, the author sees the notion of religious exceptionalism as the implementation of a new rhetoric that aims to provide the conceptual tools to revisit the subtle interference of the “spirit of religion” and the “spirit of liberty”, quoted from Alexis de Tocqueville. This perspective has therefore the ambition of establishing a possible resolution of the oxymoron that forms the theocratic-secular republic. This apparent dichotomy cannot be seen through a purely doctrinal reading, it brings on the contrary many uncertainties on the jurisprudential work. The study shows that the judges, eluding the notion of American exceptionalism, cannot build a legal paradigm able to appreciate adequately the provisions of substantive law in religious matters. To this end, the constitutionalist studies the legal mechanisms resulting from an exceptionalist sociological phenomenon. This approach sheds light on the concept so constantly revisited of “American secularism”.

DISCIPLINE

SCIENCES JURIDIQUES

MOTS-CLES

Exceptionnalisme religieux, Premier amendement, Clause de non-établissement, Religion civile, Mur de séparation, Contractualisme puritain, Cour Suprême, Séparatisme, Non-préférentialisme
Religious exceptionalism, First amendment, Non-establishment clause, Civil religion, Wall of separation, Puritan contractualism, Supreme Court, Separatism, Nonpreferentialism

Université de Reims Champagne-Ardenne - n° Labo - EA 3312 – CRDT. Bâtiment 13 Recherche - 57 rue Pierre Taittinger - 51100 REIMS