

Fabienne Randaxhe

De « l'exception religieuse » états- unienne

Retour sur un débat

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Fabienne Randaxhe, « De « l'exception religieuse » états-unienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, mis en ligne le 10 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1515>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1515>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

DE « L'EXCEPTION RELIGIEUSE » ÉTATS-UNIENNE Retour sur un débat

Face aux changements des sociétés modernes occidentales, la perspective qui tend à voir dans l'exemple américain une exception n'est pas nouvelle (1). Est communément soulignée la singulière capacité des États-Unis à relever des défis de tout type, politiques, avec l'émergence d'une République démocratique, économiques, en tant que première puissance mondiale, sociétaux, comme emblème du *melting pot*. Dans cette optique, n'est pas non plus nouveau le propos qui envisage la religion comme un champ supplémentaire de « l'exception » américaine.

Observateur extérieur, porté à la comparaison avec la France, A. de Tocqueville convenait, déjà au début du XIX^e siècle, du rôle singulier de la religion comme moteur dans l'avènement de la démocratie américaine. Le propos est bien connu, par lequel il souligne l'association particulière et inhabituelle de deux inclinations, « 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 l'*esprit de liberté* » (2).

Ces observations inaugurent une tradition de pensée comparatiste encline à opposer, en matière de religion et de rapport entre ce domaine et la sphère socio-politique, l'Amérique du Nord et le vieux Continent, représenté notamment par la France.

Cette tradition, que prolonge la perspective contemporaine qui établit une antinomie entre les états respectivement prolifique et anémique de la religion en Amérique et en Europe, est cependant discutée. Le débat est ouvert qui interroge l'exception américaine, et en retour l'exception européenne.

(1) Deux récents numéros de la revue *Actes de la recherche en sciences humaines*, témoignent de la permanence de ce thème. « L'exception américaine » est ici envisagée de manière critique aux plans politique et socio-économique. La prise en compte de la dimension religieuse dans l'appréciation du caractère exceptionnel de la société américaine est cependant absente. Cf. *L'exception américaine, Actes de la recherche en sciences humaines*, n° 138, n° 139, Seuil, juin 2001.

(2) Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1995, p. 90, (coll. « Folio »).

On se propose de revenir sur ce débat. Il s'agira moins de rendre compte empiriquement de différences nationales dans les univers religieux, de part et d'autre de l'Atlantique, que de présenter les termes qui articulent la réflexion autour de « l'exception religieuse ».

Pivot du débat, le questionnement sur la sécularisation s'étend aux thèmes de la désinstitutionalisation et de l'individualisation du croire, lesquels renouvellent le regard porté sur la spécificité religieuse : ces deux processus témoigneraient d'une évolution convergente des contextes européen et états-unien, révisant la thèse de l'exception.

La perspective de la congruence des phénomènes religieux qui confronte celle d'une différence historique entre les terrains des États-Unis et de l'Europe oppose au thème de la « singularité » celui contemporain du « rapprochement ».

Dépassée, la question de l'exception ne le semble cependant pas. Elle reste d'actualité et est appelée à être reposée dans des termes nouveaux face, notamment, aux transformations sociales, politiques et juridiques des États-nations sous l'effet de logiques globalisantes qui défient les traditions locales relatives aux libertés religieuses et à la gestion de la pluralité culturelle.

Avant de revenir sur la réévaluation du paradigme de « l'exception américaine » que déclinent, au plan religieux, les notions de vitalité, de diversité, de revivalisme, de désétablissement et de religion civile, on envisagera les représentations qui ont premièrement présidé à son émergence. Seront à cet effet convoqués et confrontés A. de Tocqueville, pour un regard français, et T. Parsons, pour un regard américain, l'un et l'autre auteurs ayant, à plus d'un siècle de distance, marqué la compréhension du contraste entre l'Amérique états-unienne et la France.

On envisagera alors l'évolution contemporaine du débat qui tend à convenir pour la période actuelle d'une orientation similaire des processus affectant les champs du religieux états-unien et européen. On observera que ces positions qui concourent à remettre la thèse de l'exception, le font aussi en accréditant les observations d'A. de Tocqueville et de T. Parsons. C'est en effet dans le constat implicite d'une rupture avec ces dernières thèses que s'enracine également la perception d'un effacement des exceptions. On montrera cependant que la rupture présumée tient pour une part de l'effet de perspective, ce notamment eu égard à la thèse centrale d'une absence première de polarisation politique des questions religieuses aux États-Unis. On rappellera qu'une certaine cristallisation politique, sous la forme d'une imbrication avec le religieux, existait de longue date ; ce qui invite à repositionner la thèse de l'exception en observant que le contraste historique avec la France tient certainement plus au fait que les conflits aux États-Unis ont opposé premièrement les groupes religieux eux-mêmes, la régulation se faisant de manière particulière par l'État à travers la sphère juridique.

Finalement, et toujours à propos de la politisation des questions morales et religieuses voulue par certains groupes religieux, on reviendra sur quelques affaires juridiques rendant compte des défis que rencontrent les principes de la laïcité états-unienne. On proposera alors de reposer la question de « l'exception religieuse » au regard de la régulation juridique contemporaine des conflits d'ordre religieux.

1. De la sécularisation comme distinction ?

L'analyse des rapports entre le secteur institutionnel de la religion et la société a nourri la thèse d'une « singularité américaine ». La proposition fut largement acquise des deux côtés de l'Atlantique. Dans un article publié dans les *Archives de Sociologie des Religions*, T. Parsons observait : « Comme en maint autre domaine, dès le début de leur histoire de nation indépendante, les États-Unis ont présenté, soit dans leur Constitution, soit dans d'autres domaines, un exemple assez nouveau et remarquable de relations entre religion organisée et société. Au plan constitutionnel, l'innovation frappante fut la répudiation de l'ancienne institution européenne de l'Établissement par la séparation de l'Église et de l'État tant au niveau fédéral qu'au niveau de chaque État. [...] Sur un plan non formel, l'innovation frappante fut d'accepter ce que l'on pourrait appeler un 'pluralisme dénominationnel', c'est-à-dire, la coexistence, avec droits sociaux égaux, d'innombrables collectivités religieuses ou 'Églises' en compétition [...] La liberté pour l'individu d'appartenir ou d'apporter son soutien à l'un quelconque de ces groupes 'dénominationnels' impliquait aussi sa liberté de se soustraire à tous. [...] Pour autant que cela relevait de l'autorité politique, la religion cessait d'être un objet d'intérêt public et se trouvait reléguée dans le domaine des affaires privées. [...] Ce schéma contraste avec la tradition européenne en général, dont on peut affirmer que l'institution dominante fut celle de l'*église établie* » (3).

Bien qu'articulée différemment, la démonstration parsonnienne rejoint celle, devenue classique, d'A. de Tocqueville : à travers le prisme de la révolution américaine, les pays européens présentent les vestiges d'un modèle ancien dominé par une tradition de monopole religieux et par une confusion conflictuelle des dimensions politique et religieuse.

L'une des marques les plus « notoires » de ce « système ancien » que représenterait l'Europe est selon T. Parsons, « la tendance permanente à constituer des partis politiques sur des bases religieuses » (4), orientation qui soutient par contraste l'hypothèse que, dans le monde anglo-saxon et notamment états-unien, « toute polarisation d'un organisme politique par des perspectives religieuses s'avère étrangère à leur mentalité » (5).

Le propos fait écho aux observations menées en son temps par A. de Tocqueville qui, s'agissant des États-Unis, s'étonnait inversement de voir les prêtres « se séparer avec soin de tous les partis, et en fuir le contact avec toute l'ardeur de l'intérêt personnel » (6) et convenait que « les incrédules d'Europe poursuivent les chrétiens comme des ennemis politiques, plutôt que comme des adversaires religieux : ils haïssent la foi comme l'opinion d'un parti, bien plus que comme une croyance erronée ; et c'est moins le représentant de Dieu qu'ils repoussent dans le prêtre, que l'ami du pouvoir » (7).

(3) Talcott PARSONS, « Réflexions sur les organisations religieuses aux États-Unis », *Archives de Sociologie des Religions*, 3, 1957, p. 21.

(4) *Ibid.*, p. 22.

(5) *Ibid.*

(6) Alexis de TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 438.

(7) *Ibid.*, p. 439.

Se dégage de chez les deux auteurs une même idée d'une « singularité » états-unienne en matière de religion. Celle-ci implique la sphère du politique. Elle repose, dans leurs analyses respectives, sur une dissociation des Églises et de l'État, séparation que l'un et l'autre s'accordent à référer pour une part aux convictions politico-religieuses des premières sectes d'inspiration calviniste qui fondèrent les colonies.

Le cœur de l'argumentation est analogue, même s'il s'agit pour A. de Tocqueville d'établir une affinité historique entre la logique du christianisme et le modèle démocratique et de voir dans les États-Unis le théâtre d'un accomplissement naturel de la modernité politique de la pensée chrétienne.

L'interprétation fait valoir la thèse selon laquelle l'évolution interne du protestantisme en faveur d'une relation du chrétien à son Dieu qui soit intime, directe et personnelle promet – voire fonde pour A. de Tocqueville – non seulement les bases d'une égalité civile entre les hommes mais aussi la séparation des Églises et de l'État, les deux piliers de la démocratie américaine.

Plus que de concordance entre deux logiques, l'une chrétienne, l'autre démocratique et républicaine, la relation qui lie la religion, sous sa forme puritaine, au système sociopolitique des États-Unis est, dans la perspective tocquevillienne, celle d'une implication naturelle ayant valeur de quasi-causalité. La religion est perçue comme fondatrice de l'ordre socioculturel. Tenu pour être en substance « démocratique et républicain », le christianisme implanté en Amérique engendre un système qui ne peut être qu'à son image : « La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse ; ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurais mieux peindre qu'en l'appelant démocratique et républicain : ceci favorisera singulièrement l'établissement de la république et de la démocratie dans les affaires. Dès le principe, la politique et la religion se trouvèrent d'accord, et depuis elles n'ont cessé de l'être » (8).

Matrice de la société, la religion lui paraît aussi imprégner et traverser l'intégrité du champ social : « C'est la religion qui a donné naissance aux sociétés anglo-américaines : il ne faut pas l'oublier ; aux États-Unis, la religion se confond donc avec toutes les habitudes nationales et tous les sentiments que la patrie fait naître ; cela lui donne une force particulière » (9).

Par ces propos, A. de Tocqueville a assurément contribué à concevoir l'Amérique états-unienne comme une « exception » au plan religieux. La thèse de l'exceptionnalisme qu'il suscite retient deux perspectives : celle d'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.

À l'instar de ces perspectives, qui ont marqué durablement les représentations des États-Unis, la thèse de l'exception a connu une heureuse fortune, se précisant sans longtemps être réellement mise en question. T. Parsons a contribué à son développement mais aussi à son inflexion en concentrant l'analyse sur les dynamiques de la sécularisation.

(8) *Ibid.*, p. 427.

(9) Alexis de TOCQUEVILLE, *op. cit.*, vol 2, p. 17.

Reconsidérant le contexte de l'Indépendance et l'épisode constitutionnel, T. Parsons insiste sur les transformations des relations entre la religion et la société. De même qu'A. de Tocqueville, il souligne la séparation auparavant inédite de l'Église et de l'État, mais rappelle pour sa part l'impact de la diversité religieuse historique où aucun groupe n'était en mesure d'imposer sa domination ni ne voulait prendre le risque de l'établissement d'une Église autre que la sienne. Cette mise en perspective contextuelle met l'accent sur l'affirmation d'un « pluralisme dénominatif » concurrentiel et sur le repli, dans le domaine privé, de la religion qui « pour autant que cela relevait de l'autorité politique, cessait d'être un objet d'« intérêt public » » (10).

La configuration que forment ces trois évolutions – le désétablissement, la privatisation et le pluralisme religieux – est perçue comme particulière, étrangère au modèle des pays européens traditionnellement héritiers d'une religion nettement dominante. Elle traduit selon T. Parsons une « différenciation structurelle » précoce et plus poussée qu'ailleurs qui conforte l'idée d'une singularité américaine en matière de religion tout en renouvelant la compréhension de celle-ci : la « différenciation de structure » est à la base d'un processus de sécularisation qui devient le paradigme explicatif clé de la distinction américaine.

Mais la « sécularisation » ici envisagée s'avère particulière. Elle ne se conforme pas aux attentes des théories classiques prévoyant qu'une avancée en modernité s'accompagne d'un recul inexorable de la religion.

À plus d'un siècle de distance, T. Parsons observe comme A. de Tocqueville un épisode de « réveil religieux » qui dément ce pronostic. Au lieu de souscrire aux interprétations de ce regain en termes d'aspirations séculières masquées, il propose du phénomène une lecture qui rend compte d'un « nouvel équilibre dans les relations entre les éléments religieux et 'séculiers' de l'édifice social » : « On a vu apparaître aux États-Unis – même si le phénomène n'est pas encore arrivé à pleine maturité – une nouvelle manière d'institutionnaliser les relations entre religion et société ; il s'agit d'une « sécularisation » non pas dans le sens où celle-ci viserait à *éliminer* toute religion organisée *du* domaine de la vie sociale, mais bien plutôt dans le sens d'un effort pour reconsidérer la place qui revient à cette religion *dans* ce domaine social. Le récent « réveil religieux » américain, dont on a beaucoup parlé, fournit un témoignage important à l'appui de cette thèse. » (11)

Que les rapports de la religion au social se transforment en modernité et que le phénomène religieux vienne à prospérer dans ces transformations n'avaient pas échappé à A. de Tocqueville. L'Amérique lui apparaissait à ces égards figurer un cas édifiant, voire exemplaire pour une Europe où il observait un refroidissement du sentiment religieux. Et, s'il dit ignorer « ce qu'il faudrait faire pour rendre au christianisme d'Europe l'énergie de sa jeunesse » (12), il trouve dans le modèle américain la source de ce mal européen qu'il impute à une confusion structurelle entre la politique et la religion : « En Europe, le christianisme a permis qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts : coupez les liens qui le retiennent, et il se relève. » (13)

(10) Talcott PARSONS, *op.cit.*, p. 21.

(11) *Ibid.*, p. 23

(12) Alexis de TOCQUEVILLE, *op. cit.*, vol. 1, p. 445.

(13) *Ibid.*

L'Amérique est tenue pour preuve de ce qu'« en diminuant la force apparente d'une religion, on vint à augmenter sa puissance réelle » (14). A. de Tocqueville conçoit de plus que, libérée de ses liens avec l'État, la religion s'est affirmée aux États-Unis, bien qu'elle puisse y paraître affaiblie, dans une relation nouvelle à la société, plus circonscrite mais aussi plus pénétrante : « En Amérique, la religion est peut-être moins puissante qu'elle ne l'a été dans certains temps et chez certains peuples, mais son influence est plus durable. Elle s'est réduite à ses propres forces, que nul ne saurait lui enlever ; elle n'agit que dans un cercle unique, mais elle le parcourt tout entier et y domine sans efforts » (15). Les États-Unis conservent à ses yeux la particularité d'être « encore le lieu du monde où la religion chrétienne a conservé le plus de véritables pouvoirs sur les âmes » (16). Il observe que la religion y « dirige les mœurs » et qu'« en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser » (17). Aussi conclut-il que « 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 » (18).

Sans démentir ces observations tocquevilliennes qui soulignent la fonction sociale de la religion aux États-Unis comme force structurante des mentalités et régulatrice du lien social, T. Parsons a contribué à en offrir une interprétation qui met en relief les filiations avec le modèle européen, empêchant de faire trop radicalement de la relation de la religion à la société américaine une « 'curiosité' exotique » (19).

Pour autant, l'idée d'une « singularité » demeure, mais sous un angle qui n'est plus seulement celui d'une société « hyper-religieuse ».

C'est, nous l'avons vu, dans la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes et dans les processus de sécularisation que T. Parsons situe la distinction d'avec l'Europe. Cette perspective prolonge les remarques d'A. de Tocqueville sur la fonction régulatrice de la religion dans l'ordre social états-unien mais en propose une interprétation plus complexe.

Tout en convenant que « tenir la religion à l'écart de la politique est devenu dans l'ensemble une des constantes de la vie sociale américaine » (20), T. Parsons observe que la religion organisée n'a pas tout perdu de ses fonctions sociales dans le processus de différenciation structurelle qu'elle a subi.

Elle demeure, selon lui, au principe des valeurs fondamentales de la société américaine et conserve par ce biais un rôle déterminant dans l'équilibre du jeu des forces sociales qui opposent les défenseurs d'un point de vue « séculier » aux représentants des conceptions religieuses. Elle est tenue – même réduite à un statut d'opinion – pour être partie prenante de la conception américaine d'une « société bonne », laquelle reposerait précisément sur l'équilibre entre les sphères religieuse et séculière. T. Parsons observe ainsi que « la religion en est arrivé au point où elle

(14) *Ibid.*, p. 438.

(15) *Ibid.*, p. 442.

(16) *Ibid.*, p. 431.

(17) *Ibid.*, p. 433.

(18) *Ibid.*

(19) Talcott PARSONS, *op. cit.*, p. 36.

(20) Talcott PARSONS, *op. cit.*, p. 28.

est légalement définie comme une « bonne chose » mais non l'unique bonne chose, et ce qu'elle a de « bon » s'est vu assigner un domaine assez nettement déterminé » (21).

S'il participe, selon T. Parsons, du processus de sécularisation des sociétés occidentales, ce modèle d'entrecroisement et de régulation réciproque des forces religieuses et séculières distingue aussi la position américaine. Assurant une « juste compétition plutôt qu'« un état de guerre' » (22), il est opposé à la rigidité d'un « sécularisme », notamment français, où les questions religieuses sont perçues comme venant polariser la scène politique.

Ni la dilution de l'unité religieuse dans une pluralité dénominationnelle, ni la privatisation de la religion n'auraient ainsi suffi à séculariser totalement la société américaine. Celle-ci aurait en fait présenté la particularité de connaître une sécularisation de ses structures sans sécularisation analogue de ses valeurs, lesquelles seraient demeurées invariées et puiseraient toujours à un noyau central de croyances religieuses héritées du temps des colonies. L'inquiétude pour le maintien du lien social et pour le devenir de l'espace public dans une société individualisée, privatisée et plurielle motive néanmoins T. Parsons à interroger la solidité de ce noyau de même que celle d'une « religion civile » qui s'en serait nourrie. La question est dès lors posée : que devient, face aux théories assimilationnistes du *melting pot*, le rôle de transformation identitaire et d'intégration jusque-là reconnu à la religion comme facteur d'adhésion à une « américanité » exprimant l'esprit de la société civile ?

Ces représentations de la sécularisation américaine ont trouvé en France un certain écho dans la thèse d'une « laïcité incertaine » développée par J. Rovet (23). Elles ont contribué à ce que l'éventuelle « singularité » des États-Unis soit saisie en termes de modèle de laïcisation. Mais la question de « l'exception » n'en reste pas à cette approche favorisée par un regain d'intérêt dans les années 1980 pour la philosophie politique états-unienne.

À la même période, des travaux en histoire américaine viennent réinterroger et renouveler la perspective d'une « singularité » en matière de religion.

2. La vitalité religieuse et le pluralisme des États-Unis : une exception mythique ?

Ainsi, l'historien J. Butler (24) révisé la dimension chrétienne de l'Amérique révolutionnaire. Un nouveau tableau religieux des États-Unis se dessine : contrairement aux représentations convenues d'un peuple tout entier gagné à la cause d'une

(21) *Ibid.*, p. 36.

(22) *Ibid.*, p. 35.

(23) Jeanine ROVET, « Un peuple presque élu : la laïcité incertaine aux États-Unis », *Philosophie politique*, 7, 1995, pp. 43-62.

(24) Jon BUTLER, « Why Revolutionary America Wasn't a "Christian Nation" », in James HUTTON, *Religion and the New Republic. Faith in the Founding of America*, Boston (Md.), Rowman & Littlefield, 2000, pp. 187-202.

mission divine à accomplir dans le Nouveau Monde, la nation naissante aurait connu une indifférence et une inertie spirituelles.

Ces perspectives réenvisagent parallèlement la réalité et le sens de l'établissement religieux en place dans différentes colonies. Renforcé à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècles, ce dernier traduirait moins un état supérieur qu'une - faiblesse en religiosité de la population (25). Et si l'établissement institutionnel de la religion devait contribuer à supporter le sentiment religieux du peuple, R. Fink et R. Stark soutiennent qu'il eut l'effet inverse (26). Viennent à l'appui de cette thèse, les taux d'adhésion religieuse qui auraient été plus faibles là où une Église était établie ; même la réputation de la religiosité exceptionnelle de la Nouvelle-Angleterre serait à revoir.

Étayées par l'exploitation nouvelle de fonds d'archives, ces perspectives ne sont cependant pas totalement inédites. Nous l'avons vu, A. de Tocqueville concevait déjà qu'en séparant l'Église de l'État, « on en vint à augmenter sa puissance réelle ». La séparation lui apparaissait comme un facteur de vigueur de la religion, à l'inverse des situations d'Églises officielles dont il soulignait l'aspect religieusement contre-productif : « Aussi longtemps qu'une religion trouve sa force dans des sentiments, des instincts, des passions qu'on voit se reproduire de la même manière à toutes les époques de l'histoire, elle brave l'effort du temps, ou du moins elle ne saurait être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut s'appuyer sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l'immortalité ; liée à des pouvoirs éphémères, elle suit leur fortune, et tombe souvent avec les passions d'un jour qui les soutiennent. [...] Ainsi donc, en s'alliant à un pouvoir politique, la religion augmente sa puissance sur quelques-uns, et perd l'espérance de régner sur tous. [...] En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leurs secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir. » (27)

Ces propos qui en filigrane conçoivent une régulation stimulante de la religion par une concurrence entre les seuls groupes religieux revêtent un accent très contemporain. On peut y voir une certaine anticipation des critiques des théories de la sécularisation (28) mais aussi, plus avant, une intuition des perspectives actuelles marquées, ainsi que le souligne le sociologue S. Warner, par un véritable tournant interprétatif de l'analyse socio-historique des dynamiques entre la religion et la société américaine (29). Un changement de paradigme reflète ce virage conceptuel : le « pluralisme » devient la notion centrale qui décentre la perception du caractère présumé exceptionnel de la situation religieuse états-unienne. C'est alors moins la sécularisation, discutée, qui fait exception que le pluralisme opposé au modèle du monopole religieux attribué à l'Europe.

(25) *Ibid.*

(26) Roger FINKE, Rodney STARK, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1992.

(27) Alexis de TOCQUEVILLE, *op. cit.*, vol. 1, pp. 440-441.

(28) Edward TIRYAKIAN, « L'exceptionnelle vitalité religieuse aux États-Unis : une relecture de Protestant-Catholic-Jew », *Social Compass* 38, 3, 1991, p. 217, observe à juste titre qu'A. de Tocqueville peut être considéré comme « l'un des premiers critiques perspicaces de la 'théorie de la sécularisation' ».

(29) Stephen WARNER, « Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States », *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 5, 1993, pp. 1044-1093.

La conception de la diversité religieuse comme modalité participant à la « singularité » américaine n'est certes pas nouvelle : A. de Tocqueville et M. Weber s'étaient étonnés de cette variété de groupes religieux distincts. Et T. Parsons, parlant de « pluralisme dénominationnel », avait insisté sur la compréhension novatrice aux États-Unis de la pluralité religieuse comme une valeur positive institutionnalisée par la clause constitutionnelle du désétablissement. Il omettait toutefois de souligner l'émergence d'un courant de pensée fédéraliste qui contribua à ce que le non-établissement n'engage tout d'abord que le gouvernement fédéral à travers sa constitution.

La perspective d'une rupture exceptionnelle de l'Amérique d'avec le modèle européen, qu'auraient inaugurée les clauses religieuses de la Constitution, a cependant été révisée.

Des travaux contemporains, principalement en histoire et en sciences politiques, reviennent sur la perception de cette rupture comme un événement décisif et définitif. Ils soulignent, à juste titre, que des situations d'établissement religieux ont pu se maintenir jusque dans la première moitié du XIX^e siècle, même si au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, nombreuses étaient les colonies à avoir convenu d'Actes de tolérance.

Il convient à ce propos de rappeler l'importance du fédéralisme, pris dans le sens contemporain du terme, dans la vie politique états-unienne. Le courant antifédéraliste qui se manifeste à la fin du XVIII^e siècle (30), lors du débat autour de la ratification de la Constitution, a inauguré une tradition politique de défiance envers le gouvernement fédéral qui, ainsi que le souligne F. Vergniolle de Chantal, constitue « une clef de lecture déterminante de la vie politique outre-Atlantique » (31). Si la Déclaration des droits portée par les antifédéralistes et adoptée en 1791, prévient par le 1^{er} amendement la tyrannie d'un pouvoir fédéral en matière de religion, elle préserve aussi, dans ce domaine, l'autonomie des gouvernements fédérés. La transposition des principes constitutionnels de libre exercice et de non-établissement religieux de l'État fédéral à l'ensemble des États fédérés n'est pas immédiate. Cette extension témoigne d'une évolution des conceptions des droits inaliénables du citoyen en république. Ce processus évolutif, freiné par le fédéralisme qui tend à résoudre la tension structurelle entre le pouvoir fédéral et le droit des États au profit des unités fédérées et de leurs champs de compétences, implique la sphère judiciaire et se poursuit depuis le XIX^e siècle. Il est sanctionné, au plan constitutionnel, par l'adoption en 1868, à l'issue de la guerre de Sécession, du 14^e amendement qui permettra que le libre exercice de la religion soit incorporé aux « privilèges et immunités des citoyens américains » contre lesquels « aucun État ne promulguera de lois ». Cependant, l'autonomie des États fédérés reste grande, et il faudra pour cela attendre l'évolution des arbitrages de la Cour suprême en matière de libertés

(30) Dissipons toute confusion éventuelle sur l'acceptation du terme « antifédéraliste ». Je l'emploie ici en référence à l'opposition des Républicains jeffersoniens que rencontrent les thèses du parti fédéraliste promues par Alexandre HAMILTON dans les années 1790s. Pour faire court : au niveau terminologique, le fédéralisme contemporain renvoie à la notion d'antifédéralisme de la fin du XVIII^e siècle.

(31) François VERGNIOLLE DE CHANTAL, « Le sentiment antigouvernemental aux États-Unis : essai de généalogie », *Esprit*, nov. 2000, p. 122. L'auteur revient sur la constitution historique et l'influence durable de la pensée fédéraliste dans la vie politique des États-Unis en soulignant la souscription aux thèses de Montesquieu.

individuelles, laquelle n'aboutira de façon déterminante que dans les années 1940. Deux décisions clés de la Cour suprême viendront entériner cette évolution : *Cantwell v. Connecticut* en 1940 et *Everson v. Board of Education* en 1947 (32).

Par-delà ces hésitations historiques en matière d'acceptation de la diversité religieuse et de la liberté de religion, le pluralisme ne s'est pas moins affirmé comme un principe interprétatif premier. Les théories d'une économie religieuse ont grandement contribué à cette compréhension (33) : la régulation du secteur du religieux par la concurrence dans un marché ouvert conforte, sous un jour nouveau, la thèse de l'unicité du dynamisme du religieux aux États-Unis ; unicité qui tiendrait à deux caractéristiques : le foisonnement des mouvements religieux et la propension à une religiosité radicale qu'épanouissent des épisodes de revivalisme présentés comme une réponse à la sécularisation interne des courants religieux.

Largement accréditées, ces représentations sont aussi mises en question. Le regard sur les phénomènes de désinstitutionnalisation et de subjectivisation du croire dans les sociétés modernes mais aussi sur les échanges transnationaux et la pluralisation religieuse de l'Europe suscitent un certain renversement de perspective. Le titre de l'article de C. Froidevaux, « Dieu et les Américains : la fin d'une exception ? » (34) est révélateur de ce changement d'optique.

L'approche comparée, qui, traditionnellement, oppose à la dérégulation des institutions religieuses et à l'individualisation de la religion observées en Europe le haut degré de croyance et d'adhésion culturelle des Américains, est débattue et repose la question de la sécularisation des États-Unis. L'Amérique états-unienne et l'Europe ne connaîtraient-elles pas dorénavant, dans le domaine religieux, les mêmes processus d'évolution ?

3. Convergences ou effets de perspective ?

Tout en reprenant, à propos des phénomènes sectaires et à partir de la dialectique monopole/pluralisme, la perspective d'une opposition historique entre les terrains du religieux français et américain, D. Hervieu-Léger a suggéré récemment la perte de pertinence de cette approche antinomique au regard des processus contemporains opérant dans l'un et l'autre pays (35).

(32) Le premier jugement, qui implique les témoins de Jéhovah dans leurs activités de démarchage et de prédication publique, décide de l'incorporation du « libre exercice », le second, de celui du « non-établissement » à partir de la question de la distribution de subventions scolaires aux écoles publiques et religieuses.

(33) Rodney STARK et William BAINBRIDGE en sont deux représentants majeurs, voir *The Future of Religion. Secularization, revival, and cult Formation*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1985, et *A Theory of Religion*, New York, NY, Peter Lang, 1987.

(34) Camille FROIDEVAUX, « Dieu et les Américains : la fin d'une exception ? », *Le débat*, n° 108, janv.-fév. 2000, pp. 116-133.

(35) Danièle HERVIEU-LÉGER, « Prolifération américaine, sécheresse française », in Françoise CHAMPION, Martine COHEN, eds., *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, pp. 86-102.

L'intitulé de la contribution « Prolifération américaine, sécheresse française » peut paraître trompeur. Il semble reconduire l'opposition typique qui a prévalu dans la lecture comparée des deux pays. Mais le propos qui envisage le dépassement actuel de cette perspective participe aussi à une révision des conceptions des exceptions en matière de religion – notamment de celle qui, défendue par S. Lipset, tend à voir dans les États-Unis, le seul pays où la préférence des fidèles irait au modèle sectaire alors que l'adhésion privilégierait partout ailleurs le principe de l'Église (36).

S'effacerait ainsi le contraste entre d'une part, le modèle socioreligieux américain où s'est imposée une logique de type Secte, au sens troeltschien du terme, reconduite par une propension structurelle du protestantisme à une division continue des groupes religieux et catalysée par un marché libre et compétitif des biens spirituels et, d'autre part, le modèle français caractérisé par l'héritage d'une logique de type Église, monopoliste, réfractaire à une libéralisation de l'espace religieux et réceptive aux prédominances religieuses passées.

L'évolution du champ socioreligieux que connaît la France depuis ces dernières décennies défierait ces représentations anciennes. L'expérience, à l'ère de la culture de soi et de l'autonomisation du sujet, d'une diversité culturelle et religieuse sans précédent portée par la montée dans l'espace social français de groupes minoritaires rapprocherait le contexte de la France de celui des États-Unis, lui-même en mutation.

Le modèle américain s'émanciperait pour sa part de la tradition sectaire historique. Sont avancés à l'appui de cette thèse, l'inclination, notamment des Nouveaux Mouvements Religieux, aux syncrétismes et la « psychologisation des significations religieuses » mais aussi l'engagement volontariste et explicitement politique du protestantisme évangélique fondamentaliste qui aurait déserté en la matière tout activisme ayant une portée externe jusqu'aux années 1970.

Ces observations, qui décentrent les perceptions des singularités nationales en matière de culture religieuse et soulignent des « lignes d'évolutions communes » de la modernité religieuse au sein des sociétés occidentales, ont fait école (37). Elles trahissent également une certaine fidélité aux compréhensions traditionnelles des distinctions entre les tableaux français et états-unien apportées par A. de Tocqueville et T. Parsons.

Souscrivant à une différence dans les interactions entre le religieux et le politique en France et aux États-Unis, elles confortent aussi l'idée selon laquelle ce dernier pays serait, contrairement à la situation française, demeuré longtemps étranger à une cristallisation politique des questions morales et religieuses.

Elles conçoivent, ce faisant, les années 1970 et les connections sans fard qui s'affirment entre les courants dits fondamentalistes et les partis conservateurs comme une rupture majeure dans le modèle politico-religieux états-unien.

(36) Seymour Martin LIPSET, *American exceptionalism. A Double-Edged Sword*, New-York, Norton, 1996.

(37) En France, Camille FROIDEVAUX, *op. cit.*, les a poursuivies en soutenant plus spécifiquement que les États-Unis n'échappent pas aux processus contemporains de sécularisation : déchristianisation, recul et individualisation du croire ; évolutions qui souligneraient, dans le domaine de la religion, les limites du modèle de l'exception américaine développé notamment par Seymour Martin LIPSET, *op. cit.*

Cependant, s'il ne se traduisait pas par une équation directe entre groupe religieux et famille politique, l'engagement politique de mouvements religieux n'en existait pas moins avant ces années. Et ce, au-delà de la mission sociopolitique que les premières communautés coloniales ont pu, en raison de leurs convictions religieuses, se reconnaître à l'égard du Nouveau Monde, terre promise d'une nouvelle Jérusalem à construire.

On pourra se rappeler les revendications explicites de certains groupes religieux, en tête desquels les baptistes, en faveur d'une loi constitutionnelle de séparation totale entre les Églises et l'État. S'il fut âprement remporté avec l'appui sans faille de J. Madison, le succès politique de T. Jefferson est aussi indissociable de l'implication de tels groupes.

Il aura en outre failli à A. de Tocqueville et à T. Parsons d'observer que se manifestent des affinités entre politique et religion dès la formation des premiers partis politiques américains : les *Whigs* qui s'opposent aux Démocrates menés par A. Jackson à partir de 1830 recueillent le soutien étroit de protestants.

Il ne faut pas non plus attendre la fin des années 1970 et l'avènement d'alliances politico-religieuses telles que celles favorisées par la « Majorité Morale » de J. Falwell et, plus tard, par la « Coalition Chrétienne » de P. Robertson, pour que des groupes évangéliques se saisissent de la défense des valeurs traditionnelles qu'ils estiment menacées par l'évolution socioculturelle des États-Unis. Ce combat des évangéliques pour une Amérique régénérée, vertueuse, lavée des maux d'une société en mutation, qu'ils s'appellent la « sauvagerie » des frontières, le matérialisme, l'esclavagisme (qui divise les dénominations), l'alcoolisme, le travail des enfants, les thèses évolutionnistes et leur engagement dans les enjeux sociaux s'affirment dès le milieu du XIX^e siècle.

Le développement d'organismes à buts moraux et humanitaires tels que *The Evangelical Alliance* ou encore la *Convention of Christian Worker*, témoigne de cette implication des Églises et de la vocation sociétale qu'elles se reconnaissent. Et les manifestes, véritables credos sociaux, adoptés au début du XX^e siècle notamment par la Fédération des Églises protestantes confirment cet élan sociopolitique d'institutions religieuses.

En réaction aux tendances libérales d'un « Social Gospel », se structure parallèlement une réponse protestante intégraliste, antimoderniste. La *Niagara Bible Conference* de 1895 rassemble cette tendance et détermine en cinq points, réhabilitant l'infailibilité de la Bible et le retour imminent du Christ, la plate-forme doctrinale qui inspirera *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, douze volumes rédigés à partir de 1910 qui constituent une réelle résolution dogmatique définissant le « fondamentalisme ».

Une militance sociopolitique des groupes religieux, tournés vers l'extérieur, et non seulement à l'adresse des seuls convertis, n'est donc pas, à l'aube des années 1980, un phénomène sans précédent dans la culture américaine. Certes, l'association mouvement religieux-parti politique et le recours aux moyens de communication les plus modernes confèrent à l'activisme religieux conservateur contemporain un caractère particulier. Mais celui-ci participe aussi d'une forme de « réveil social » qui s'inscrit dans une longue tradition américaine de revivalisme, laquelle

commence à la fin des années 1730 en s'appuyant de façon inédite sur des campagnes d'évangélisation de masse (38).

Par ailleurs, nombre des combats actuels, menés notamment par les fondamentalistes, viennent reconduire des luttes anciennes dont la jurisprudence conserve l'histoire. Ils réactivent le capital thématique d'un certain radicalisme moral conservateur qui, de longue date, occupe la scène juridique en jouant d'une double tension, celle relative à la souveraineté partagée entre les niveaux fédéral et fédérés – faisant valoir le droit des États contre le pouvoir central (39) – et celle inhérente aux deux clauses religieuses du 1^{er} amendement ; le libre exercice religieux revendiqué par les uns pouvant être interprété par les autres comme une tentative d'établissement religieux et le non-établissement comme une entrave à la liberté religieuse.

La lutte, toujours d'actualité, pour la défense des écoles religieuses connaît un tournant décisif dès les années 1920 dans un contexte général défavorable à l'immigration notamment catholique. Après avoir en 1923 donné raison à une congrégation luthérienne évangélique dans le procès *Meyer v. State of Nebraska* en condamnant des restrictions en matière d'enseignement des langues étrangères, contraignant, de fait, l'activité des écoles privées et religieuses, la Cour suprême invalide en 1925, dans *Pierce v. Society of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary*, une disposition de l'État de l'Oregon obligeant les parents à envoyer leurs enfants dans les seules écoles publiques ; et satisfait ce faisant l'institution catholique en reconnaissant le droit de celle-ci à gérer ses propres écoles.

Les thèmes phares de l'activisme évangélique contemporain que constituent la question du soutien des écoles confessionnelles et des activités parareligieuses par des fonds gouvernementaux, celle de la prière dans les établissements scolaires publics, ou encore celle de l'enseignement des thèses créationnistes, réhabilitant la Genèse contre la théorie de l'évolution des espèces, sont également récurrents. Ils traversent le XX^e siècle et s'enracinent dans l'histoire des conflits socioreligieux que connaissent les États-Unis.

(38) Ce qui ne veut pas dire qu'il s'apparente en tout point aux réveils du passé. S'inscrivant dans le débat sur la nature du mouvement évangélique contemporain, Phillip HAMMOND a pu souligner, à partir d'A. de Tocqueville et de ses critères interprétatifs, les ruptures et les continuités entre l'évangélisme actuel et le « Grand Réveil » du début du XIX^e siècle. Cf. Phillip HAMMOND, « Is America Experiencing Another Religious Revival: What Would Tocqueville Say? », *Social Compass*, 3, sept. 1991, pp. 239-256. A. de Tocqueville, contemporain de ce deuxième réveil lors de son séjour aux États-Unis, ne l'a cependant pas perçu comme traduisant une dynamique religieuse proprement états-unienne. Cette dimension lui a échappé.

(39) Un jugement majeur de la Cour suprême rendu en 1997 dans l'affaire *City of Boerne versus P. F. Flores* rend pleinement compte de cette tension vive qui met en jeu l'équilibre entre les sphères de compétences du gouvernement fédéral et de chaque État. Dans cette affaire, qui oppose un archevêque d'une Église catholique du Texas aux autorités en charge de l'occupation des sols à propos d'un projet d'agrandissement de l'Église sur un site historique, les juges ont renversé le *Religious Freedom Restoration Act* décidé en 1993 par le Congrès, loi qui entendait rétablir l'obligation d'accommodement législatif en faveur des groupes religieux dont la pratique est empêchée par une loi à caractère général ne pouvant se prévaloir de répondre à l'intérêt supérieur de l'État. Cette loi fut invalidée en vertu du droit des États : les pratiques religieuses peuvent effectivement être contraintes par une loi générale et l'accommodation de la législation ne peut être considérée comme requise par la Constitution des États-Unis. L'accommodement tend depuis à être laissé à la discrétion des Cours de justice de chacun des États, Cours auxquelles il revient aussi d'apprécier la neutralité religieuse et le caractère général des lois discutées.

L'expression et la médiatisation de ces revendications soutiennent l'image d'une nation régulièrement tentée par un conservatisme moral et religieux intransigeant dont les ramifications politiques actuelles seraient sans précédent. Mais suivre l'aboutissement des positions fondamentalistes conduit aussi à interroger la portée de cette intrication avec les instances politiques.

L'État américain et le modèle de laïcité et de pluralisme qu'il incarne semble, de prime abord, résister aux offensives des nostalgiques d'une République chrétienne forte. Au niveau fédéral, ni le législatif ni le judiciaire ne se sont faits un relais efficace des convictions évangéliques, et ce même après les élections en 1980 et 1984 de R. Reagan à la présidence des États-Unis, avec le soutien explicite de J. Falwell et de sa « Majorité morale ».

La Cour suprême fédérale n'est pas revenue sur les décisions prises au début des années 1960 (40) d'interdire la prière et la lecture de la Bible dans les écoles publiques. Et en 1982, le Sénat rejette, faute d'obtenir une approbation des deux tiers, le *School-Prayer Amendment*, promu par R. Reagan, qui aurait permis une forme de prière facultative et de contenu libre dans les écoles publiques. En 1985, la Cour suprême prend une décision qui va dans le même sens. Elle dénonce dans *Wallace v. Jaffrey*, une loi qui permettait en Alabama un moment de silence pour « la méditation ou une prière volontaire », voyant dans la mention « prière volontaire », ajoutée à la possibilité de la méditation, une tentative de ramener la prière à l'école.

La contestation de l'humanisme séculier, que transmettraient globalement les programmes scolaires, ne porte pas plus. Les groupes religieux conservateurs se voient refuser le retrait demandé de 44 manuels scolaires jugés « séculiers » ainsi que le droit de dispenser leurs enfants des enseignements tenus pour tendancieux (41). Et, depuis le « procès du singe » qui en 1925 condamne T. Scopes pour avoir enseigné les théories de l'évolution aux élèves de Dayton dans le Tennessee, les fondamentalistes peinent à imposer à l'école les théories créationnistes. Malgré des campagnes virulentes, des projets législatifs favorables dans de nombreux États et les propos de R. Reagan déclarant lors d'une conférence de presse en 1980 que le récit biblique de la création pouvait être enseigné au même titre que la théorie de l'évolution, la cause de l'enseignement du créationnisme est perdue devant la Cour suprême des États-Unis qui, en 1987, déclare inconstitutionnelle la loi de l'État de Louisiane favorable à une présentation égale des théories de l'évolution et de la création dans les écoles (42).

Autre échec dans le secteur de l'enseignement : la Cour suprême de Virginie refuse en 1991 à l'Université de J. Falwell, *Liberty University*, le droit de bénéficier des possibilités d'exemption de taxe pour sa construction, jugeant l'établissement « *pervasively sectarian* ».

(40) Ces décisions renvoient aux affaires, *Engel v. Vitale*, 1962, et, *Abington School District v. Schempp*, 1963.

(41) Voir les jugements *Smith v. Board of Commissioners of Mobile County schools* et *Mozert v. Hawkins County Board of Education* rendus respectivement par les Cours d'Appel du 11^{ème} circuit et du 6^{ème} circuit en 1987.

(42) *Edwards v. Aguillard*, 1987. Voir au sujet des croisades créationnistes aux États-Unis, l'analyse édifiante de Dominique LECOURT, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, PUF, 1992. La décision de 1987 fut confirmée par la Cour en 2000.

Ces revers judiciaires, ajoutés aux déconvenues politiques des fondamentalistes, n'annoncent pas pour autant la mort de l'engagement social d'un ultra-conservatisme religieux. Les mobilisations restent vives au sujet de l'école mais aussi de l'avortement et des droits des homosexuels, domaines dans lesquels des restrictions législatives sont tentées dans différents États.

Et, bien qu'elle constitue un principe fort et contraignant – comme en témoigne la Cour suprême qui a reconduit bon nombre des décisions « laïcistes » des jugements des années 1960, 1970 – la séparation des Églises et de l'État peut paraître aussi fragile et équivoque.

En 1992, la Haute cour confirme son opposition à la prière à l'école en sanctionnant le concours des autorités publiques d'un collège dans l'organisation d'une prière accompagnant la cérémonie de remise des diplômes, moment hautement symbolique de socialité écolière (43). Cependant, la décision est enlevée à une courte majorité de 5 voix contre 4. Et, çà et là, des juridictions inférieures ont par la suite permis que des actions de grâce puissent être exprimées lors d'événements scolaires tels que des rencontres sportives.

Ces permissions soulèvent néanmoins des réactions, notamment au Texas. En 1995, deux mères d'élèves, l'une membre des Mormons, l'autre de l'Église romaine catholique, dénoncent en justice une loi locale autorisant les invocations religieuses en ouverture de matchs scolaires. Portée en appel, l'affaire est finalement examinée par la Cour suprême des États-Unis qui, en 2000 (44), approuve l'invalidation de la pratique convenue précédemment par la Cour du 5^e circuit.

Il est reconnu que le règlement, qui laisse à un élève élu par ses pairs le droit de procéder à une « invocation » avant les matchs, ne permet pas de considérer que le message religieux ainsi délivré relève purement de l'expression privée et perd son caractère public. La décision établit en outre que l'élection d'un élève porte-parole est, contre la clause constitutionnelle de « non-établissement », susceptible de favoriser les courants de croyance dominants.

Mais le jugement qui, *a priori*, satisfait les organismes défendant une position laïque stricte, notamment l'*Americans United for Separation of Church and State*, laisse aussi en suspens la question de la constitutionnalité des bénédictions religieuses organisées par les élèves pour les remises des diplômes scolaires, disposition qu'assurait aussi la loi du district du Texas.

Le refus des juges de se prononcer sur ce sujet constitue-t-il une brèche ouverte dans le mur de séparation ?

Ce silence de la Cour peut paraître vouloir éviter de contrer une tendance qui, depuis les années 1980, semble plus favorable aux initiatives privées d'ordre religieux menées au sein des établissements publics.

En 1981, la Cour suprême statue en faveur d'un groupe d'étudiants chrétien évangélique interdit de réunion sur le campus par l'Université du Missouri (45). Elle juge qu'il y a discrimination contre la religion et entorse à la liberté d'expression, l'université autorisant en ses lieux des manifestations estudiantines de tout

(43) *Lee v. Weisman*, 1992.

(44) *Santa Fe Independent School District v. Doe*.

(45) *Widmar v. Vincent*, 1981.

type. Elle conçoit par ailleurs que la diversité même du forum des étudiants empêche que l'expression du club évangélique puisse être interprétée comme un soutien ou un endossement de la religion par une autorité publique.

Ces positions devaient-elles valoir pour les établissements de l'enseignement secondaire ? Le Congrès tranche la question en 1984 en adoptant l'*Equal Access Act* qui étend ces dispositions aux lycées. Cette acception d'une égalité de liberté pour l'expression des clubs religieux dans les établissements publics allait par la suite favoriser l'usage des bâtiments scolaires par les groupes religieux. Se référant à ce principe, la Cour suprême invalide, en 1993, le refus opposé à une Église évangélique qui souhaitait utiliser, après les cours, les salles d'une école pour diffuser des films traitant de la famille ; le règlement scolaire autorisait un tel usage de ces locaux pour des associations extérieures à vocation sociale ou civique (46). Était-ce créer un précédent invitant à considérer l'enceinte de l'école comme une tribune possible pour l'expression des groupes religieux, voire pour des actions d'évangélisation ?

Une décision récente de la Cour suprême accrédite cette compréhension (47). En juin dernier, les juges satisfont la requête des responsables d'un *Good News Club* – engagé dans l'instruction religieuse des enfants de six à douze ans et sponsorisé par le groupe *Child Evangelism Fellowship* – qui dénonçaient leur exclusion d'une école ouverte par ailleurs à diverses organisations et aux activités non scolaires après les heures de classe.

La logique qui vise d'une part à ne pas distinguer entre les points de vue religieux et les autres représentations possibles du monde, et, d'autre part, à traiter de façon égale les associations religieuses et non-religieuses interroge le modèle de la laïcité états-unienne. Elle travaille les conceptions des frontières entre les sphères du religieux et du politique et semble actuellement faciliter l'accès de la religion non seulement aux espaces publics, mais aussi aux programmes d'aides gouvernementales, notamment financières. En 1995, cette logique conduit précisément la Cour suprême, dans l'affaire *Rosenberger v. Rector and Visitors of University of Virginia*, à permettre qu'une revue d'étudiants d'orientation religieuse – « *Wide Awake* » d'inspiration chrétienne évangélique – puisse bénéficier du même soutien financier que celui alloué aux autres publications estudiantines à partir d'un fonds spécifique de l'université.

Les débats de la Cour sont cependant prudents face à une interprétation qui pourrait sembler annuler la mesure historique interdisant l'usage de l'impôt public pour le soutien de la religion – principe qui a fait date, notamment en Virginie à la fin du XVIII^e siècle, dans les controverses à propos des relations Églises-État. Il a été ainsi souligné que l'aide universitaire provenait des cotisations des étudiants et non des ressources publiques et consistait non en un versement à une association religieuse mais en un règlement, aux services concernés, des frais occasionnés par la publication d'un journal ayant un point de vue religieux.

Malgré ces nuances et réserves, le jugement pose la question du soutien financier gouvernemental des activités religieuses, au motif d'un traitement égal de la religion. Une limite tendrait-elle à être franchie qui permettrait d'envisager un

(46) *Lamb's Chapel v. Center Moriches School District*, 1993.

(47) *Good News Club vet al. V. Milford Central School*.

financement public direct ? Le Président G. Bush semblait le penser qui, dès son arrivée à la Maison Blanche, annonce un programme d'aide gouvernementale pour les opérations caritatives et les services sociaux rendus par les institutions religieuses. Mais l'opposition au projet se fait vive, révélant notamment la façon dont les groupes religieux peuvent se percevoir en concurrence les uns par rapport aux autres.

La droite chrétienne conservatrice, que l'on pouvait croire satisfaite par le programme, résiste, craignant de voir l'Église de Scientologie, les groupes islamiques, Hare Krishna ou encore les adeptes de Moon étendre, par cette manne gouvernementale, leur influence dans l'espace social. Anticipant le nouvel équilibre entre les forces religieuses que le projet pourrait entraîner, elle dénonce la condition de non-prosélytisme, associée à la perception du financement, comme une mesure explicite, discriminatoire à l'encontre des activités des groupes évangéliques. Portée à considérer l'engagement « généreux » du gouvernement comme une menace à sa vitalité, elle rejoint les conceptions « laïques », traditionnelles au sein du protestantisme américain, selon lesquelles la régulation du secteur du religieux par l'intervention du gouvernement est néfaste, pour la religion elle-même et pour l'équité en ce domaine.

Le protestantisme de tendance évangélique intègre ainsi pleinement dans son positionnement social l'existence d'une pluralité religieuse par rapport à laquelle il s'adapte. Les démêlés récents dont il est partie prenante témoigneraient en fait moins d'un mouvement en marge des autres groupes religieux, que d'un mouvement qui, derrière l'intransigeance affichée de celui qui se considère comme le seul garant de l'ordre moral, participe aussi, bien qu'il soit atypique par ses revendications à vocation politique, au système laïque américain dans lequel la religion est en principe régulée par la concurrence.

Et si, de par sa prospérité présumée, le mouvement peut sembler constituer une singularité, ce n'est pas au sens classique de « l'exception américaine » : il paraît en effet peiner à s'inscrire dans la ligne des réveils qui, associés à la promotion d'une religion civile, ont précisément nourri la compréhension du caractère exceptionnel du tableau religieux états-unien où revivalismes et modernité, loin de s'exclurent, sont liés de façon historique.

Ces perspectives, ajoutées à celles qui soulignent les convergences des dynamiques du religieux des deux côtés de l'Atlantique, peuvent sembler conforter la thèse d'un effacement des exceptions nationales au plan du religieux. Mais, les interactions entre le politique, les religions et le juridique invitent aussi à ne pas trop vite congédier le thème des « exceptions ». Elles demandent plus d'en décentrer la perception.

La judiciarisation de l'espace européen, la sollicitation, notamment en France, des gouvernements pour légiférer dans le domaine de la religion, l'entrée massive de pays traditionnellement « monopolistes » dans l'ère de la diversité des cultes, n'excluent pas que se dessinent de nouvelles formes de « singularités » liées aux diverses façons de gérer la pluralité religieuse et de comprendre les libertés en matière de religion.

L'existence de traditions de pensée et de pratiques politiques et juridiques différentes en Europe et en Amérique du Nord et leur impact sur la manière de tenter de concilier d'une part, l'exigence d'une loi commune valable pour tous et, d'autre

part, le respect des libertés de conscience et de conduites religieuses individuelles confèrent à la question de l'exception une pertinence renouvelée. Et ce d'autant plus que l'idée même d'exception participe de certaines de ces traditions.

Les États-Unis, dont la philosophie politique intègre la représentation d'une nation investie par un principe divin d'une mission d'humanisation et de démocratie à l'égard du monde, sont portés à se concevoir comme un modèle en matière de libertés et notamment de liberté religieuse érigée en « first freedom ». L'*International Religious Freedom Act*, signé en 1998 par le Président américain, témoigne de cette propension. Simple reflet d'une pensée politique particulière, réelle prétention interventionniste ou concession stratégique de la classe dirigeante aux forces religieuses dominantes, cette loi réactive le thème de « l'exemplarité positive ».

Il s'agit officiellement de s'appuyer sur l'expérience américaine de la liberté religieuse pour accomplir la promesse de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme d'un monde où « all human beings are born free and equal in dignity and rights ». Les rapports qu'émet chaque année le Département d'État sur la situation des libertés religieuses dans les différents pays constituent une façon indirecte de faire valoir une « exception » des États-Unis, comme figure emblématique historique du progrès démocratique que permet le libre exercice de la religion.

Mais on semble loin des principes certains attenants à la notion de modèle : les tensions entre les groupes religieux, les clivages autour des valeurs fondamentales américaines, les variations de la jurisprudence, dont nous avons donné quelques exemples, plaident en faveur d'une Amérique qui se cherche en matière de laïcité et de pluralisme.

Ces zones d'incertitude redoublées par les transformations du paysage religieux, de part et d'autre de l'Atlantique, et par la redéfinition des espaces juridiques et politiques, plus spécifiquement en Europe, laissent en suspens la question de la convergence éventuelle des systèmes de relations entre les Églises et les États et, avec elle, celle de nouvelles particularités.

Il y aura à l'avenir un intérêt tout particulier à confronter l'expression et la résolution des conflits ayant trait aux libertés religieuses en Europe et aux États-Unis. Que les controverses tendent sur le vieux Continent à devenir des questions de droit, comme l'observait A. de Tocqueville au sujet des États-Unis, ne signifie pas, qu'en matière d'appréhension juridique des questions religieuses, l'évolution aille dans le même sens. Et si la confrontation de principes interprétatifs différents concourt à l'édification de nouvelles normes, elle tend aussi à faire valoir de nouvelles exceptions.

Fabienne RANDAXHE
 GSRL – CNRS-EPHE – Université Saint-Étienne

Résumé

Nourrie par les observations premières du français A. de Tocqueville, la thèse d'une « exception religieuse » américaine, réenvisagée à plus d'un siècle de distance du point de vue américain de T. Parsons, reste en débat. Le propos revient sur les représentations de ces deux auteurs qui ont contribué à percevoir dans la vitalité et la diversité des religions, dans le revivalisme, le désétablissement et la religion civile la marque d'une exception états-unienne. Corrélatrice aux dynamiques qui travaillent le champ du religieux en Europe et aux États-Unis, cette thèse perdrait-elle de sa pertinence ? Certains l'envisagent et conçoivent un rapprochement des terrains états-unien et européen à la lumière de facteurs que l'on retrace ici. On se propose finalement de mettre l'accent sur la perspective de la cristallisation politique des questions morales et religieuses, centrale à la thèse de l'exception, pour souligner qu'un tel processus n'a pas épargné les États-Unis. Une exception états-unienne serait moins dans l'absence d'une telle cristallisation que dans le mode de régulation des conflits qui sollicite l'intervention de l'État via le juridique.

Abstract

Born from the french observer A. de Tocqueville, the thesis of an american "religious exception" reconsidered, more than a century later, through an american eye, T. Parson's, remains controversial. The paper goes back over their understanding of religious diversity and vitality, of revivalism, of disestablishment and of civil religion as marks of an exception regarding the United States. To what extent do the dynamics within the religious fields, american and european, act against the thesis? What elements uphold the reverse theory of converging moves? The paper emphasizes the core question of the politicization of religious and moral issues, supporting that such a process has been existing in the United States for long. It suggests that the "exceptional case" of the United States regarding the religious field lies less in the absence of such a process than in the regulation of religious conflicts by the State intervention through the judiciary.

Resumen

La tesis sobre la « excepción religiosa » norteamericana, impulsada por los comentarios pioneros del francés A. de Tocqueville y retomada, un siglo largo después por T. Parsons desde un punto de vista norteamericano, está todavía en debate. Se trata aquí de retomar las representaciones de estos dos autores que han contribuido a percibir la marca que una excepción estadounidense en la vitalidad y la diversidad de las religiones, en el revivalismo, en el disestablishment y en la religión civil. En correlación con las dinámicas que trabajan desde adentro el campo religioso en Europa y en los Estados Unidos ¿esta tesis perdería su pertinencia? Hay quien le piensa así i concibe un acercamiento de los terrenos estadounidense y europeo a la luz de los factores que se exponen en éste artículo. Lo que estas páginas proponen es poner el acento sobre la perspectiva de la cristalización política – central en la tesis sobre la excepción – de las cuestiones morales y religiosas, para subrayar que los Estados Unidos no han evitado este proceso. La excepción estadounidense estaría menos en la ausencia de la tal cristalización que en el modo de regulación de los conflictos que necesita la intervención des Estado a través de lo jurídico.

