

E-rea

Revue électronique d'études sur le monde anglophone

19.2 | 2022

1. *Relating* / L'Écosse en relation / 2. Religion & civil society in Britain and the English-speaking world – What's the English for “*laïcité*”?

2. Religion & civil society in Britain and the English-speaking world – What's the English for “*laïcité*”? / *Religion et société en Grande-Bretagne et dans le monde anglophone – Comment dit-on « laïcité » en anglais ?*

III. La religion modérée par l'Etat / *When the State sets limits to religion*

La religiosité chrétienne de l'espace public aux États-Unis : histoire d'un enjeu politique

BLANDINE CHELINI-PONT ET ROBIN PRESTHUS

<https://doi.org/10.4000/erea.14438>

Résumés

Français English

La modernité politique américaine peut paraître paradoxale. Elle repose sur un ordre constitutionnel et politique élaboré dans le cadre d'un libéralisme a-religieux et pourtant elle reconnaît l'autonomie religieuse de sa société et se met en scène dans un décorum et une narration nationale à tonalité fortement chrétienne. Cet article retrace la difficile déchristianisation de l'espace public américain, qui apparaît à la fois lente et inachevée, donnant ces dernières années de multiples signes de résistance et de crispation face à la dissociation qui s'opère inexorablement entre « espace public » et religiosité chrétienne.



American political modernity may seem paradoxical. It is based on a constitutional and political order elaborated within the framework of an a-religious liberalism and yet, it favours the religious autonomy of its society and stages itself in a decorum and national narrative both Christian-coloured. This article traces the difficult de-Christianization of the American public sphere, which appears both slow and incomplete, showing in recent years multiple signs of resistance and tension confronting the inexorable dissociation between public sphere and Christian religiosity.

Entrées d'index

Mots-clés : Constitution, liberté religieuse, religion civile, libéralisme, christianisme

Keywords: Constitution, religious freedom, civil religion, liberalism, Christianity

Texte intégral

- 1 Il existe depuis les origines de la Constitution fédérale des États-Unis une ambiguïté sur la nature de la modernité politique américaine. Elle tient au paradoxe d'un ordre constitutionnel libéral mûrement réfléchi par les Pères fondateurs hors du régime de chrétienté, phénomène que Camille Froidevaux-Metterie (2005, 89-97) a appelé « l'esprit de laïcité américain »¹, mais qui s'est volontairement reposé sur deux « piliers de religiosité » pour le soutenir : le premier est celui de sa religion civile nationale, dont la ritualité et les usages sont empreints de sacralité chrétienne, sans compter sa narration qui recourt à un imaginaire biblique de l'Alliance et de la bénédiction de Dieu, imaginaire développé dans le passé colonial par les fondateurs puritains de Nouvelle Angleterre (Fath). Le second pilier est l'intentionnalité pro-religieuse prêtée au premier amendement, malgré la fin de la religion établie, comme protection de la liberté de tous les cultes chrétiens et la reconnaissance de l'autonomie religieuse de la société. Tout ceci participe de ce que Camille Froidevaux-Metterie (2007, 105-133) a appelé, en opposition à l'esprit de laïcité, « l'esprit de religion » de la République américaine (1).
- 2 L'arrangement historique et spécifique des États-Unis a largement ménagé une forte religiosité publique – c'est-à-dire l'expressivité religieusement codifiée de la vie collective - faisant écho à l'évolution d'une population devenant de plus en plus pratiquante et affiliée entre le XIX^e et le XX^e siècle. Le mélange américain a ainsi permis le long maintien d'un Protestant Establishment, de la Révolution aux années 1930, comme adéquate coutumière entre la religiosité des institutions des États et de l'État fédéral, et la forte religiosité de la société américaine. Il en a résulté la longue domination d'un esprit de religion au tempérament protestant, avec le soutien des Églises mainline et de leurs concurrentes évangéliques, qui ont continué à véhiculer une vision divine du pouvoir, et à défendre l'idée que l'État américain était bien un agent moral actif sous la gouvernance de Dieu (Harp).
- 3 Ce maintien a cependant été contesté, dès les années 1840, par le développement de dissidences sectaires – dont les Adventistes, les Mormons et les Témoins de Jéhovah - mais aussi des communautés non protestantes, juives et catholiques à la fin du XIX^e siècle, qui vont forcer les juridictions à « élargir » la protection de la liberté de culte en protection de la liberté religieuse (Barb 2018) et à réorienter la compréhension de la Séparation constitutionnelle. Entre ces efforts juridictionnels et la militance au long cours des libres-penseurs héritiers de Thomas Paine et grands serviteurs de la Séparation, un seuil de laïcisation – pour reprendre l'expression de Jean Baubérot (2013, chapitres IV et VII) – est atteint entre les années 1940 et les

années 1960, transformant l'esprit protestant des institutions et de l'Etat (local comme fédéral) en principe de neutralité. Cette étape a également correspondu à une forte, quoique partielle, libéralisation des mœurs américaines (2).

- 4 À peine atteints, ces seuils de laïcisation et de sécularisation ont été contestés par la constitution du conservatisme chrétien, comme mouvement politique propre, à travers l'émergence de la droite religieuse dans les années 1970. Cette droite a fini par phagocytter le parti républicain, le transformant à l'orée des années 2000 en véritable parti chrétien, exigeant le retour à un ordre constitutionnel et public chrétien à travers une série de mobilisations connues sous le nom de guerres culturelles. Quel bilan finalement tirer de cette histoire tumultueuse ? Y-a-t-il une religiosité publique éventuellement commune dans la vie politique et sociale des États-Unis ? Une religiosité qui maintiendrait encore l'équilibre des origines, en pratiquant une inclusion toujours plus large de toutes les composantes de la société américaine, tout en conservant ses référents chrétiens historiques ? Avons-nous au contraire basculé dans un temps de crise aigüe et qui finira par briser l'unité nationale, avec d'un côté une résistance acharnée et nostalgique envers un modèle dépassé par la démographie, la sécularisation et l'évolution des mœurs et de l'autre la modélisation d'une religion civile sécularisée et libérale, qui représenterait le nouveau visage de la Nation américaine ?

1. Un arrangement historique paradoxal

- 5 Une tradition politique et historiographique bien établie (Lambert ; Bernstein ; Kowalski), quant aux origines de la Constitution américaine et donc quant à la définition de son esprit, pose que la Constitution, votée au 17 septembre 1787, a été élaborée par les *Fathers*, comme une expérimentation libérale, de droit naturel moderne et volontairement rédigée sans texture religieuse. En effet le Préambule de la Constitution déclare : « Nous, Peuple des États-Unis, en vue de former une Union plus parfaite, d'établir la justice, de faire régner la paix intérieure, de pourvoir à la défense commune, de développer le bien-être général et d'assurer les bienfaits de la liberté à nous-mêmes et à notre postérité, nous décrétons et établissons cette Constitution pour les États-Unis d'Amérique »². Pas d'invocation divine, ni de rappel à l'Être Suprême dans ce texte. Dans le texte le plus important qui précède le texte de la Constitution fédérale, c'est-à-dire la Déclaration d'indépendance de 1776 – les Articles de la Confédération et de l'Union perpétuelle de novembre 1777 élaborés par le Second Congrès continental ne font allusion à rien – le Peuple américain se place sous les lois de la nature et d'un « Dieu de la nature » et récapitule tous les droits donnés aux hommes par leur « Créateur ». La Déclaration ne fait pas une liste exhaustive des droits en question, mais en évoque certains inaliénables, parmi lesquels, après avoir fait référence à l'idée d'indépendance et d'égalité, elle cite « la vie, la liberté et la recherche du bonheur ».

1.1 La référence déiste des institutions

- 6 Le commentaire fait habituellement quant à la définition du « Créateur », « Dieu de la nature » de la Déclaration, est que cette dernière s'ancre dans une philosophie déiste alors en pleine maturité en Angleterre et en France (Taylor 222-269, 270-295). Jacqueline Lagrée a rappelé les conséquences immenses de l'idée de « religion naturelle » dans la postérité des Lumières en ce qu'elle a permis d'inventer le rapport subjectif à Dieu, tout en maintenant de manière pratique une croyance lâche et

commune en son existence, sans référence biblique (Lagrée 1991, 2010). Avec le déïsme, trois principes sont apparus selon le politiste Philippe Portier, à partir desquels l'humanisme séculier a pu se construire: 1. le principe de création par un Dieu suprême et suffisamment lointain pour ne plus y être impliqué ; 2. le principe d'autonomie du laïc vis-à-vis des cléricatures ; 3. le principe d'une vérité intérieure qui ne doit rien à la révélation transmise. Le déïsme a permis l'idée d'une vérité qui se construit à partir de sa propre conscience. La configuration déiste du rapport au religieux renverse donc le rapport politique, « elle organise un espace d'hétérogénéité religieuse qui oblige à une hétérogénéité politique. Elle produit un écheveau d'actions et d'acteurs qui, à partir du terreau déiste, aboutissent à la sécularisation politique. Elle permet de sortir de la théologie politique » (Portier).

- 7 Les rédacteurs de la Constitution fédérale (Thomas Jefferson, James Madison, Benjamin Franklin, John Adams, John Jay, Alexander Hamilton, George Washington) ont justement voulu sortir de la théologie politique. Ils ont voulu fonder un ordre politiquement neuf, rompant avec le gouvernement de Chrétienté à l'europpéenne, comme l'explique très clairement Gabriel Fragnière (Fragnière 111-123). À titre personnel ils n'étaient pas des chrétiens fervents. Madison croyait par exemple que plus ou moins partout « la chrétienté avait produit indolence et vanité dans le clergé, ignorance et cupidité dans le peuple, et ensemble superstition, fanatisme et persécution » (Alley 237). Jefferson considérait que le *Livre de l'Apocalypse* était un délire de maniaque (*raving of maniac*) et prédisait le jour où « l'engendrement du Christ par la Vierge Marie, allait faire partie des fables au même titre que la naissance de Minerve de la cuisse de Jupiter » (Holmes 2006, 126). Franklin allait même plus loin en se déclarant vrai déiste (Alley 76). Hamilton, quoique connu pour son orthodoxie religieuse, n'a pas fait une seule allusion à sa foi dans la préparation de la Constitution ni non plus pour en assurer la ratification. Le document lui-même, nous l'avons vu, reste de manière fameuse silencieux sur Dieu, comme le sont les essais des *Federalist Papers* (1788) écrits par Hamilton, Madison et Jay. Ces trois grands auteurs voulaient convaincre les citoyens américains d'accepter une Constitution fédérale qui n'avait pas d'autre philosophie que sa propre fonctionnalité pratique, pour réaliser auprès des citoyens du nouvel État, les buts assignés par le Préambule. La foi, selon les auteurs des *Federalists Papers* devait être bien séparée des questions de gouvernance. Enfin, le Traité de Tripoli de 1797 signé par Washington, soutenu par Adams et unanimement ratifié par le Sénat, déclare sans détour : « Le gouvernement des États-Unis d'Amérique n'est en aucun cas (*in any sense*) fondé sur la religion chrétienne ». On ne pouvait être plus clair.

1.2 Une Séparation au service des cultes

- 8 Cependant, chassée de l'ordre politique, la religion chrétienne n'a pas été « chassée » de la société ni de l'imaginaire national. Le projet politique américain intègre l'autonomie religieuse et sociale de sa société civile, et partant la recherche du système le plus adéquat pour imposer définitivement aux États la tolérance religieuse. Ainsi, les idées et le système de liberté totale de culte imaginé par le baptiste Roger Williams, fondateur du Rhode Island, en tant que dissident de la colonie puritaine du Massachusetts (Fragnière 123-131), et l'autre système de liberté religieuse mis en place par William Penn dans sa propre colonie, la Pennsylvanie, ont inspiré les Pères fondateurs qui ont pour certains élaboré et instauré dans leurs ex-colonies devenues des nouveaux États, un statut de liberté religieuse voire de liberté de conscience comme Jefferson en Virginie, avec la rédaction en 1779 du *Virginia Statute of Religious Freedom*, adopté par l'Assemblée générale de Virginie en 1786. Beaucoup a été écrit sur la solution extraordinairement « simple » du premier amendement du *Bill of Rights* (Déclaration des droits) de la

Constitution fédérale. La formule choisie « *Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof* » n'a jamais empêché les débats sur sa vraie signification, et ce, dès le commencement. Chacun connaît le commentaire donné par Thomas Jefferson dans sa lettre collective aux pasteurs baptistes du Connecticut en janvier 1802 (*Danbury Letter*). Dans ce texte bref, Jefferson insiste sur le caractère sacré de la conscience et de ses droits (« *religion is a matter which lies solely between Man and his God, that he owes account to none other for his faith or his worship* »), pour expliquer que c'est précisément en vue de protéger les droits de la conscience que la législature du Congrès a construit un mur de séparation entre l'Église et l'État. Mais la question restait ouverte de savoir si la séparation avait comme but de protéger les citoyens d'une religion étatique, de protéger l'État d'une religion en particulier ou de la religion en général, ou au contraire de protéger en priorité la conscience libre des citoyens. Et cette question correspond à ce que nous définirions comme le caractère plastique du premier amendement américain, évoluant au fur et à mesure des contextes nouveaux, des conflits et des enjeux politiques qui s'y mêlent. Le premier amendement de la Constitution américaine a d'abord visé la protection de la liberté de culte des citoyens américains, en interdisant à l'État fédéral d'établir la moindre religion et d'empêcher quiconque de pratiquer son culte particulier, faisant en même temps de la religiosité communautaire une valeur éminemment civique et de l'athéisme ou irreligion un crime social (Barb 2011, 2).

1.3 Une religion civile chrétienne

9 Le dernier aspect de l'*American way of modernity* est bien la fabrique d'une religion civile – ce double mélange de décorum institutionnel-politique et de narration patriotique – qui s'est quasi-entièrement appuyé sur des références bibliques et chrétiennes (Bordes). Les Pères fondateurs, à défaut d'être de grands chrétiens, étaient des lecteurs assidus des philosophes des Lumières y compris françaises, notamment de Jean-Jacques Rousseau, à l'instar de Jefferson et de l'équipe des *Federalist Papers*. Or, cette expression de « religion civile » a été initialement théorisée dans le *Contrat social* de Rousseau. Il était bien nécessaire que l'État instaure une religion civile qui fasse « aimer ses devoirs » à chaque citoyen. Elle se comprenait, selon Rousseau, comme « une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles », profession justifiée par le fait qu'une part de transcendance et d'affectivité était nécessaire à toute communauté politique. À côté de la transcendance et de sa pompe proprement liturgique, la religion civile a pour vocation de susciter un sentiment d'appartenance et d'attachement national-patriotique (Anderson). Elle est donc l'ensemble du *decorum* qui organise la vie civile d'une Nation, par une liturgie publique, des cérémonies collectives, des rites et symboles qui provoquent et manifestent indistinctement, l'attachement des citoyens tout à la fois à leurs institutions politiques et à leur pays, personnifié dans la chimère politique de la Nation. Comme l'écrit Jean-Paul Willaime, « toute souveraineté politique inclut des dimensions imaginaires et affectives qui tendent à la sacraliser » (Willaime 77).

10 De nombreuses recherches ont mis en évidence la force mais aussi le caractère chrétien de la liturgie institutionnelle et de la narration nationale américaines, leur évolution et enrichissement au contact des grands événements nationaux : Devise religieuse sur la monnaie, de manière partielle dès 1864, générale en 1938, serment d'allégeance de 1892, salut au drapeau de 1923, Moto national religieux en 1956, etc. Denis Lacorne en a fait une synthèse magistrale dans *De la religion en Amérique*, paru chez Gallimard à la fin des années 2000. Camille Froidevaux-Metterie, a également mis en lumière cette généalogie dans *Politique et Religion aux États-Unis* (2009) tout comme, antérieurement, la grande historienne Elise Marienstras dans *Les*

Mythes fondateurs de la Nation américaine (1976) et *Nous le Peuple : les origines du nationalisme américain* (1988). D'autres auteurs plus récents, comme Mark Bennett McNaught ou Maxence Guillemin en ont tracé l'évolution contemporaine et l'influence, dans l'interprétation même de la Constitution. La sacralité de l'appareil institutionnel, de son calendrier électoral, de ses usages symboliques dont celui de l'investiture présidentielle, s'adosent en effet à la révérence envers la Constitution et les droits énoncés. Une mythologie entoure ces textes qui excède largement leur sens littéral. Un mélange historique, nourri par les périodes de crises et de guerres, à commencer par celle de l'Indépendance, s'est sédimenté autour du lyrisme des Pères fondateurs, sûrs de donner naissance à un régime politique proprement unique dans l'histoire.

- 11 Le Président des États-Unis, dans cet entrelacs symbolique puissant, n'est pas tant le *Chief Executive* d'une Union organisée par pragmatisme et nécessité depuis 1787. Il est le vicaire de la religion civile américaine, elle-même construite autour de sa légende nationale. Le serment d'investiture puis le discours personnel du Président sont centraux. Ils placent ce dernier au cœur de la fabrique narrative. Il est le porte-voix et l'incarnation de la Nation. Avec lui, la légende nationale prend corps et se raconte. George Washington, général en chef de l'Armée des patriotes, premier des Présidents à tous les égards, a représenté aisément la figure de Moïse libérateur, divinement choisi pour conduire le Peuple élu hors de la tyrannie (britannique). C'est lui qui a prononcé le premier discours d'investiture et laissé un discours d'adieu, resté dans les annales. Alors que la guerre civile est en train de briser le pays, Abraham Lincoln qui a fait de la préservation sacrée de l'Union l'engagement de son investiture (mars 1861), transforme le conflit fratricide en sacrifice salvateur pour la renaissance de la Nation, dans son discours à Gettysburg (novembre 1863). Lors de son deuxième discours d'investiture (mars 1865), il présente la guerre comme une conséquence du péché de l'esclavage. Il implore ses concitoyens de pratiquer la charité réciproque et la réconciliation. Mark Noll a écrit que ce discours-là était « l'un de ces rares textes à moitié sacrés par lesquels les Américains conçoivent leur place dans le monde » (Noll 1982, 45). Lincoln a « fini » d'expié les péchés cumulés du fratricide américain par son propre sacrifice – son assassinat – quelques jours après la fin de la guerre (Elmore).

2. Du *Protestant Establishment* à la neutralité

- 12 Entre la fin du XVIII^e siècle et les années 1970, la laïcité philo-cléricale des États-Unis, comme la définit Denis Lacorne, a évolué par un double questionnement sur les clauses du premier amendement (Lacorne 2003). Le premier s'est construit autour de la position de l'État américain vis-à-vis de la clause de non-établissement d'une religion, position qui s'est difficilement imposée comme étant strictement séparée et nécessairement neutre, au sens français du terme. Le deuxième questionnement, tout aussi intense, s'est construit autour de l'extension de la clause de libre-exercice des cultes, hors du premier cercle des dénominations protestantes « légitimes », en réaction au sort des minorités religieuses et des « petits » cultes (Barb 2016). Elle a donné naissance ou a permis de concourir à la construction signifiante quoiqu'également tardive de la liberté religieuse comme mère des libertés américaines (McCauliff).

2.1 L'esprit « protestant » des institutions

- 13 Dans les premières décennies qui ont suivi l'adoption de la Constitution fédérale, les nouveaux États fédérés se sont divisés sur l'applicabilité du *Bill of Rights* fédéral dans leur propre système constitutionnel. La plupart ont ratifié les dix amendements. Ils ont admis la liberté de conscience et de culte et proclamé le désétablissement, sans que tous les États ne l'adoptent cependant, puisque la Géorgie (1798) le Connecticut (1818) et le Massachusetts (1833) ont gardé leurs Églises établies et ont pu maintenir des interdictions de culte, notamment pour les catholiques, jusqu'à ces mêmes dates.
- 14 Cependant, la compréhension que les États fédérés ont eue de leur « séparation » réelle a été extrêmement variable pour ne pas dire relative jusqu'à la fin du XIX^e siècle et encore au XX^e siècle. Il allait par exemple de soi que les écoles publiques enseignassent la religion calviniste dans la Bible du roi Jacques. L'une des grandes batailles des diocèses catholiques a été à cette période de mettre sur pied des écoles paroissiales gratuites, non sans avoir dénoncé la partialité confessionnelle des pouvoirs publics.
- 15 La deuxième clause du premier amendement a également fait l'objet d'une reconnaissance tout aussi progressive comme clause de la liberté religieuse. Les contentieux existants au XIX^e siècle concernent la propension des États à interdire de liberté les petits cultes ou des cultes « honnis » ou encore l'agnosticisme. Les adeptes concernés se défendent alors en utilisant cette clause. Le *Protestant Establishment*, culturel et législatif, s'est substitué pendant longtemps au renoncement aux Églises établies. Les contraintes les plus diverses sont inscrites dans la législation, comme le devoir de prêter serment sur la Bible pour entrer dans la fonction publique, l'interdiction du blasphème passible de peine de mort dans plusieurs États, la lecture obligatoire des Dix Commandements et de la Bible dans les écoles publiques, etc. En 1838, l'État du Massachusetts condamne par exemple un prédicateur devenu panthéiste à soixante jours d'emprisonnement pour avoir « volontairement blasphémé le saint nom de Dieu » en remettant en question la vision biblique de Dieu et la divinité du Christ. L'accusé, Abner Kneeland, accuse la loi anti-blasphème du Massachusetts de violer le premier amendement de la Déclaration des droits de l'État, ce que les juges rejettent. Le panthéiste est condamné à de la prison ferme. Les *Blue Laws* appelées aussi *Sunday Laws* – qui instituent le dimanche comme jour chômé consacré au culte et interdit de toute forme de travail, particulièrement commerçant – constituent un autre barrage solide contre les demandes d'exemption, notamment de la part des juifs et des adventistes. De très nombreux litiges finissent devant les juridictions où ils sont tout aussi régulièrement rejetés en ce que, selon l'attendu de l'affaire *City of Charleston v. Benjamin* de 1846, « le jour du Seigneur, le jour de la Résurrection [...] correspond au Sabbat du Seigneur – sa rigoureuse observance dans une communauté chrétienne est celle qui devrait être exigée » (Green).

2.2 Une vision religieuse de l'Etat et de son rôle

- 16 Outre la sinieuse mise en place de la séparation américaine, l'histoire religieuse des États-Unis nous rappelle aussi l'ambivalence des Églises protestantes à son endroit, tandis que leur apport théologique a été souvent valorisé comme essentiel dans la fabrique de la liberté politique et de l'individualisme démocratique du XIX^e siècle américain. Ces Églises ont tout autant contribué au maintien d'un fort conservatisme politique, dans lequel l'ordre créé par Dieu et le principe de délégation de son autorité ne cessaient d'être rappelés.
- 17 Dans la somme qu'il a consacrée à la question, Gillis J. Harp a mis au jour la riche veine du profond conservatisme des Églises américaines des XVIII^e et XIX^e siècles. Les protestants coloniaux, puis les loyalistes de l'époque révolutionnaire, puis les sceptiques du fédéralisme à l'ère de l'Antebellum – période ainsi appelée par les historiens américains qui précède la guerre de

Sécession – ont continué à imbriquer le sacré dans le séculaire de la « sainte communauté ». La théologie protestante supposait encore un ordre social hiérarchique et organique, une prévalence nécessaire de l'autorité face à la nature humaine et une déférence forte envers l'État, un État considéré comme l'agent moral actif de la volonté divine. Cette tradition de l'État comme institution divine a été, selon Harp, maintenue de la Révolution jusqu'à la guerre civile par les Églises américaines. Dans les années 1830, les presbytériens de Nouvelle-Angleterre et du Connecticut, derrière Lyman Beecher, se sont énergiquement défendus contre le désétablissement de leur Église. La religion établie était pour eux le meilleur régime des sociétés chrétiennes. Ils évoquaient le *Protestant Establishment*, en estimant qu'il était l'esprit de leurs lois et celui du premier amendement fédéral.

- 18 Après la guerre de Sécession, les idées conservatrices défendues par des responsables et théologiens des Églises dites aujourd'hui *mainstream* – presbytériens, épiscopaliens, luthériens, réformés, baptistes, méthodistes – ont connu un transvasement vers leurs répliques évangéliques, elles-mêmes nées des différents réveils religieux anglo-américains. Les protestants *mainstream* se sont libéralisés, religieusement et politiquement. Quant aux Églises évangéliques, plutôt libérales et abolitionnistes dans le Nord et l'inverse dans le Sud, elles sont devenues à la fois majoritaires au sein des dénominations protestantes puis majoritairement conservatrices sur les cent ans qui ont suivi la guerre civile (Kidd, Noll & Bebbington 2019). Elles ont tranché leurs propres différends théologico-politiques entre Nord et Sud à la faveur d'un regroupement politique commun au début des années 1960. Tout d'abord résolu à empêcher la victoire du catholique John F. Kennedy à la présidence des États-Unis, ce regroupement a profité de la désaffection des évangéliques du Sud envers leur « parti de toujours », le parti démocrate, à cause de son engagement en faveur de la déségrégation. Ce regroupement est rejoint par les fondamentalistes protestants, nés au début du XXe siècle du refus du libéralisme théologique. Ces derniers reviennent à la mobilisation, après une première manifestation d'engagement politique dans les années 1920, contre l'enseignement de l'évolution à l'école. La nouvelle cause qui anime les fondamentalistes et rejaillit sur tous les conservateurs protestants est la guerre contre 'l'athéisme' de l'État libéral, après les deux arrêts de la Cour Suprême, celui de 1962, mettant fin aux prières obligatoires dans les écoles et celui de 1963 y interdisant la lecture de la Bible. Leur élan se porte en 1964 sur la candidature républicaine de Barry Goldwater à la présidentielle, avec une campagne ouvertement antilibérale et pro-chrétienne (Middendorf).

2.3 Une tardive neutralité

- 19 Rappeler la « résistance » scandalisée d'une partie des chrétiens américains aux jurisprudences de la Cour Suprême qui pose, entre les années 1940 et 1960, ce que les Français appelleraient le principe de neutralité de l'Etat et de ses services, nous permet de dater son apparition. C'est en effet autour de l'école publique et de son lien au protestantisme que la plupart des contentieux vont pousser la Cour Suprême à formuler progressivement une doctrine de neutralité. Dans l'arrêt célèbre, *Everson v. Board of Education* (1947)³, qui décrète par ailleurs l'application de la clause fédérale du non-établissement à tous les États selon le procédé dit d'incorporation – ce qui en dit long sur la résistance de nombreux États à l'encontre de la Séparation - le principe est fermement rappelé

[qu'] aucun État non plus que le gouvernement fédéral ne peut mettre en place une Église. Ni passer des lois qui aident une religion, toutes les religions ou qui préfèrent une religion par rapport à une autre. Ni forcer à ou influencer une personne pour aller ou ne pas aller à l'Église contre sa volonté ni la forcer à professer une croyance ou une non-croyance dans une religion. Aucune personne ne peut être punie pour nourrir ou professer des croyances ou une non-croyance, une pratique religieuse ou

une absence de pratique. Aucune taxe d'aucun montant, grand ou petit, ne peut être levée pour supporter des activités ou des institutions religieuses, quel que soit le nom qu'on leur donne [...] Aucun État ni le gouvernement fédéral ne peut ouvertement ou secrètement, participer aux affaires d'aucune organisation religieuse ou groupe ou vice versa. *Dans les mots de Jefferson*, la clause contre l'établissement par la loi d'une religion a été décidée pour ériger un mur de séparation entre l'Église et l'État ! (Everson Board of Education, 330, US, 1, 1947)

- 20 À sa suite, la décision du juge Earl Warren, *Engel v. Vitale* de juin 1962, qui interdit les prières obligatoires dans les écoles publiques, au nom du Premier Amendement, est un véritable tournant. L'année suivante, avec les arrêts *Schempp v. Abington* et *Murray v. Curlett*, la Cour Suprême considère tout type de prière, y compris occasionnelle, ainsi que la lecture de la Bible dans les écoles publiques comme une violation du premier amendement, sauf quand elle se fait dans les cours de littérature, d'histoire et d'enseignement comparé des religions. Beaucoup de commentateurs dans le spectre politique et religieux critiquent alors cette décision. Certains s'en offusquent, en rappelant l'affirmation du vénérable juge William O. Douglas dans l'affaire *Zorach v. Clauson* de 1952 : « Nous sommes un peuple religieux dont les institutions présupposent l'existence d'un Être Suprême » (343 U.S 306, 1952). Las, la Cour réitère son interprétation en 1971 dans la fameuse affaire *Lemon v. Kurtzman* qui établit trois règles définissant la neutralité étatique : l'action de l'État doit avoir un objectif séculier ; ses principaux effets ne visent ni à avantager ni à désavantager une religion ; elle ne favorise aucune intrication (*entanglement*) entre gouvernement et religion. Au début des années 1980, la juge Sandra Day O' Connor développe en opinion complémentaire la doctrine du contrôle d'approbation (*endorsement test*) qui interdit à l'État toute action qui paraît approuver une religion⁴. En somme, l'État n'a pas de religion, ne professe aucune religion et ne manifeste aucune préférence religieuse.

3. Refus du *Naked Public Square* et République chrétienne

- 21 À cette neutralité nouvelle de l'État à laquelle la Cour Suprême s'est rendue dans les années soixante, a succédé une autre forme de tournant libéral de sa part. La Cour a également manifesté une réticence objective à se considérer comme un « agent moral actif » dans la vie des concitoyens américains en matière de sexualité et de reproduction à partir des années 1970.

3.1 Origines chrétiennes de la Constitution

- 22 Ce tournant commence avec une décision en 1965 sur l'autorisation de la contraception chimique – *Griswold versus Connecticut* – qui considère la loi du Connecticut l'interdisant entre époux comme inconstitutionnelle, sur la base des amendements 9 et 14, protégeant le droit à la vie privée. Deux autres jurisprudences célèbres de 1973 – *Roe v. Wade* et *Doe v. Bolton* – ont déclaré comme inconstitutionnelles les lois texane et géorgienne interdisant et pénalisant l'avortement sans raison autorisée, comme le viol ou la mise en danger de la vie maternelle, sur la base du droit constitutionnel à la vie privée, tel qu'il avait été dégagé de la jurisprudence *Griswold* et d'une autre jurisprudence très débattue de l'année précédente – *Eisentadt v. Baird* – sur le libre accès de toutes les femmes, mariées ou non, à la contraception.
- 23 La polémique conservatrice qui a commencé avec le rejet de la neutralité défendue par la Cour Suprême contre les prières dans les écoles ou la lecture de la Bible, s'est amplifiée face au tournant de cette autre neutralité, morale-sexuelle cette fois,

qu'elle a professée dans les années 1970. La constitution du réseau *Moral Majority* à l'orée des années 1980 est une réponse directe à ce double mouvement. Elle correspond à une véritable levée de boucliers pour mettre fin à la nouveauté de la neutralité « athéistique » des institutions américaines. Ce front a cherché à reconstruire une métaphysique de la Constitution américaine, mieux, une théologie politique de cette Constitution et du projet politique des États-Unis. L'effort de refondation a conduit au projet d'un amendement constitutionnel, le *God amendment*, censé sécuriser le fondement chrétien de la Loi américaine et permettre ce faisant de « protéger » l'identité chrétienne de sa société et de ses mœurs. Cet amendement, déposé une quarantaine de fois, n'a jamais abouti. Parti pour interdire sans possibilité de recours l'avortement précoce et la liberté sexuelle, au risque de porter atteinte au pacte civil de ce grand pays, le combat a rebondi sur l'apparence d'un « abandon » de la religiosité publique.

24 En effet la <militance des valeurs transformée en cause politique et élargie au rejet des droits des femmes et à celui de la normalisation juridique et sociale de l'homosexualité, s'est accompagnée d'une résistance et dénonciation parallèles à la déchristianisation de l'espace public. Le refus du *naked public square*, expression inventée par le théologien et penseur politique Richard John Neuhaus en 1984, a fait partie d'une réinterprétation de la Constitution américaine, appelée *originalisme constitutionnel*, considérant que le projet des Pères fondateurs était bien d'établir une Constitution et un ordre public chrétiens (Chelini-Pont, 2013). S'en est suivie une série d'affaires jurisprudentielles et une succession de législations fédérales de plus en plus favorables à défendre la « liberté religieuse en danger » comme celles autour de l'emplacement des monuments *Dix commandements* dans les tribunaux américains (Chelini-Pont 2006). Cette série se termine sur les grands débats des années 2010 autour du droit d'exemption et d'objection de la conscience chrétienne face aux lois et jurisprudences « immorales » sur le mariage homosexuel et la prise en charge de la contraception dans la couverture santé de la loi fédérale surnommée l'*Obamacare* (Chelini-Pont & Mose 2017). L'ensemble a révélé l'ampleur de la bataille culturelle et institutionnelle provoquée par la « neutralité » institutionnelle. Elle est cependant farouchement défendue par des associations dévouées au principe de séparation et à la promotion de l'athéisme, héritières de la libre-pensée américaine comme l'*American Humanist Association*, l'*Human Inquiry*, la *Freedom From Religion Foundation*, la *Secular Student Alliance*, accusant les lobbies chrétiens de vouloir revenir à un système de religion établie (Barb 2012). Entre les deux polarités, la population sans religion grossit de manière exponentielle (Smith).

3.2 L'identité chrétienne du peuple américain

25 Pour finir, dans les années 2010, la montée du ressentiment chrétien s'est accentuée. Deux raisons l'ont motivée. 1. Le choc des attentats du 11 septembre 2001 qui ont provoqué une profonde défiance vis-à-vis de l'Islam bientôt confondu avec le terrorisme (Marzouki). 2. Le recul de l'influence ou de la normalité majoritaire de la population pratiquante. Le début du XXI^e siècle signale la fin patente de l'unanimité nationale autour des valeurs religieuses communes, reliant le Peuple à ses institutions, dans la déférence à la Constitution et à la bénédiction divine. Le résultat est une crise culturelle et politique supplémentaire, provoquant une crispation identitaire chrétienne qui a profité à l'élection de Donald Trump en 2016. Les discours de Trump ont ensuite radicalisé le *God gap* : c'est le christianisme, voire la chrétienté tout entière qui étaient en péril après huit années de présidence démocrate, auxquelles le rajout d'une présidence Clinton allait asséner l'estocade finale. À l'université chrétienne Dordt de l'Iowa en janvier 2016, il déclare : « Le christianisme est assiégé de partout (...) les chrétiens

sont de moins en moins puissants en tant que religion, et en tant que force ». Il propose « d'unir le peuple chrétien pour qu'il exerce le pouvoir qu'il devrait exercer conformément à sa population », car « les politiciens ne pourront rien faire contre (les chrétiens) s'(ils) s'unissent ». Trump promet que s'il est élu, « (les chrétiens) auront le pouvoir, [...] beaucoup de pouvoir. (Ils) n'ont besoin de personne d'autre. (Ils) auront quelqu'un qui va (les) représenter très, très bien. Qu'ils s'en souviennent ! » (Trump, janvier 2016). Au rassemblement des *Values Voters*, il promet à son auditoire qu'avec une « administration Trump, notre héritage chrétien sera traité comme quelque chose de précieux, protégé, défendu, comme jamais auparavant » (Trump, septembre 2016). Au sommet de la *Faith and Freedom Coalition*, il s'engage à « rétablir le respect envers les croyants qui élèvent leurs enfants, respectent nos lois. Il faut vraiment que nous en prenions soin », tout en ajoutant que lui « rendrait à la foi sa place de marque dans la société ». « C'est ce que nous devons faire et nous le ferons bientôt. Nous respecterons et défendrons les Américains chrétiens. Les Américains chrétiens ! » (Trump, juin 2016). De fait, la présidence de Donald Trump a été un temps de réenchancement sans précédent dans la connivence des institutions publiques avec la militance chrétienne des valeurs (Gayte et Chelini-Pont).

Conclusion : une reconfiguration de la religion civile américaine ?

- 26 Dans l'analyse de Robert Bellah sur la religion civile aux États-Unis, la période qui s'est ouverte depuis les années 1960 est celle d'une déperdition due à la déconnexion entre l'imaginaire national et la déchristianisation progressive de la société américaine. Et il est vrai que la symbolique même de la religion civile américaine, dont un des repères essentiels reste la protection de Dieu, a été particulièrement affectée par la sécularisation de la population et la concurrence d'autres représentations nationales, comme celle du *melting pot*, de l'*American way of life*, de la liberté individuelle. Aujourd'hui, le recul des références au divin s'accompagne d'une guerre culturelle sur la nature profonde de l'identité américaine, libérale ouverte ou chrétienne exclusive. Alors qu'elle avait vocation à rassembler les individus, la religion civile contemporaine des États-Unis finit par exclure une grande partie de la nation – elle excluait déjà les Amérindiens et les Afro-américains de la promesse et a eu du mal à y intégrer tous les nouveaux arrivés – et permet à sa population chrétienne de se sentir et de se revendiquer comme la plus américaine.
- 27 Y a-t-il un avenir possible encore pour une représentation nationale qui *de facto* se retrouve aujourd'hui alignée aux prétentions de la défense identitaire ? Le nouveau président des États-Unis tente de montrer que sa mythologie reste unifiante. Depuis les années 1960, hormis le premier discours d'Obama, que Robert Bellah a commenté comme absolument conforme à sa fonction symbolique (Gordon, 2009), aucune adresse autre que la sienne n'a été aussi près de sa fonction rassembleuse au jour de l'investiture du 20 janvier 2021⁵, fonction rendue d'autant plus nécessaire après les événements du 6 janvier. Après quatre ans de déshérence symbolique et de déconstruction de la fonction par un président jouant au magicien d'Oz, le portrait dessiné par Biden d'une Amérique blessée et malade, au sens physique et intérieur, l'a transformé en Pharaon thérapeute. Le rappel du caractère précieux mais fragile de la démocratie américaine a été recouvert ensuite des sûres bénédictions octroyées à la Nation indivisible : une Nation résiliente, forte, celle d'un peuple de bonnes personnes, qui sait se réparer et se reconstruire. Ce faisant, la coloration théologique que Joe Biden a projetée dans ce discours n'a pas puisé dans l'imaginaire de la faute expiée ou

de la brebis égarée que le pasteur vigilant ramène au bercail. Biden, catholique lui-même, a plutôt utilisé la catholique expression de la souffrance et de l'affliction, éprouvées et surmontées dans la guérison. Il a aussi invoqué la force de la famille. Paraphrasant le psaume 30 : « Au soir arrivent les pleurs et au matin l'allégresse », quand il évoque la joie du petit matin, le nouveau président a en fait administré à ses concitoyens une onction de guérison. Il a également appelé ses citoyens à prier pour les morts de la pandémie, arrachés à leur famille et membres de la grande famille des Américains. Il a rappelé le lien entre unité et vérité, désunion et mensonge, puis invoqué encore l'unité recouvrée, comme une guérison certaine. La Nation a enduré l'épreuve de sa désunion et elle va surmonter maladie et blessures, parce que la guérison-résurrection ne manque jamais d'advenir.

28 Biden a proposé ce schème de la rémission comme nouvelle variable de la narration nationale, après celle de la libération du Peuple ou celle du sacrifice salvateur. Penser le corps blessé de l'Amérique-nation et son âme tourmentée, avoir foi en la grâce de sa guérison-rédemption, est un schéma de rétablissement assurément très catholique. Que la nouvelle Israël, la Terre bénie et le Peuple saint d'Amérique, la *City upon a Hill*, puisse s'énoncer comme une famille solidaire et être rassurée par la parole d'un président thaumaturge, opère pour le moins un virage symbolique de la foi civile et patriotique des États-Unis. Il n'est cependant pas certain que cette nouvelle version de l'imaginaire national soit suffisante pour rétablir l'unité symbolique de la Nation. Les États-Unis se retrouvent comme la France au milieu d'un gué identitaire où la fragmentation du corps social et politique s'accompagne d'une captation nationaliste-chrétienne exclusive de l'imaginaire national. Est-il possible d'envisager alors une autre religiosité publique à partager ? Peut-être cette dernière, comme paradigme historique, est-elle très difficilement transformable et vouée à ne pouvoir jamais être parfaitement inclusive ni représentative de l'ensemble du corps sociétal ? Peut-être, au contraire, va-t-elle finir par se réorienter, tout simplement parce que les imaginaires nationaux évoluent et qu'ils se recontextualisent de manière incessante.

Bibliographie

Alley, Robert J., editor. *James Madison on Religious Liberty*. Amherst, NY: Prometheus Book, 1985.

Anderson, Benedict. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996.

Barb, Amandine. "An Atheistic American is a Contradiction in Terms: Religion, Civic Belonging and Collective Identity in the United States". *European Journal of American Studies* 1 (2011). <https://doi.org/10.4000/ejas.8865>
DOI : 10.4000/ejas.8865

Barb, Amandine. « 'You can be good without God': Non-Believers in 21st Century's America ». *AMNIS, Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, novembre 2012. <https://doi.org/10.4000/amnis.1787>
DOI : 10.4000/amnis.1787

Barb, Amandine. « Une laïcité ouverte aux religions ? Le modèle américain ». *Études* 1 (janvier 2016): 19-34.

Barb, Amandine. *Entre Dieu et César, Histoire des accommodements religieux aux États-Unis*. Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2018.

Bernstein, Richard B. *The Founding Fathers Reconsidered*. Oxford: Oxford UP, 2009.
DOI : 10.1093/acprof:osobl/9780199832576.001.0001

Bordes, Candice. « La religion civile américaine ». *Revue du droit des religions* 6 (2018): 101-116. <https://doi.org/10.4000/rdr.333>
DOI : 10.4000/rdr.333

- Chelini-Pont, Blandine. « Our Law comes from God: les Dix Commandements devant la Cour Suprême des États-Unis ». *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme* (2006): 689-712.
- Chelini-Pont, Blandine. « Peut-on parler de laïcité américaine? ». *Laïcité, Enjeux et Pratiques*, édité par Singaravelou. Bruxelles : Presses Universitaires de Bruxelles, 2007, pp. 321-346.
- Chelini-Pont, Blandine. « L'origine chrétienne de la Constitution américaine ? Un débat politico-juridique issu du conservatisme ». *CIAJ* 55 (2013) : 265-295.
- Chelini-Pont, Blandine et Gregory Mose. « La laïcité américaine aujourd'hui ou la bataille du premier amendement ». *Revue du droit des religions* 4 (2017): 83-103. <https://doi.org/10.4000/rdr.704>
DOI : 10.4000/rdr.704
- Elmore, A. E. *Lincoln Gettysburg's Address: Echoes of the Bible and Book of the Common Prayer*. Carbondale, IL: Southern Illinois UP, 2009.
- Fath, Sébastien. *Dieu bénisse l'Amérique, la religion de la Maison Blanche*. Paris : Seuil, 2004.
- Fagnière, Gabriel. *La religion et le pouvoir : La chrétienté, l'Occident et la démocratie*. Bern : Peter Lang, 2005.
- Froidevaux-Metterie, Camille. « Les États-Unis une République laïque ». *La conception américaine de la laïcité*, édité par Elisabeth Zoller. Paris : Dalloz, 2005, pp. 89-97.
- Froidevaux-Metterie, Camille. « États-Unis. Comprendre l'énigme théocratique-laïque ». *Critique internationale* 36 (2007): 105-133.
- Froidevaux-Metterie, Camille. *Politique et Religion aux États-Unis*. Paris : La Découverte, 2009.
- Gayte, Marie, Chelini-Pont, Blandine. « La politique chrétienne aux États-Unis de Donald Trump à Joe Biden ». *Revue Internationale de Politique comparée*. 1/2. 28 (2021): 85-109.
- Green, S. K. *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford UP, 2010.
- Guillemin, Maxence. *La religion civile américaine. Une théorie de droit constitutionnel*. Paris : L'Harmattan, 2017. Harp, Gillis J. *Protestants and American Conservatism, A Short History*. Oxford: Oxford UP, 2019.
- Kidd, Thomas S. *Who Is an Evangelical? The History of a Movement in Crisis*. New Haven: Yale UP, 2019.
DOI : 10.12987/9780300249040
- Kowalski, Gary. *Revolutionary Spirit: The Enlightened Faith of America's Founding Fathers*. Katonah, NY: BlueBrigde, 2010.
- Lacorne, Denis. « La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis, les paradoxes d'une laïcité philo-cléricale ». *Le Débat* 127 (novembre-décembre 2003): 63-79.
- Lacorne, Denis. *De la religion en Amérique, Essai d'histoire politique*. Paris : Gallimard, 2007.
- Lagrée, Jacqueline. *La religion naturelle*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
DOI : 10.3917/puf.lagre.1991.01
- Lagrée, Jacqueline. « Herbert de Cherbury et la religion naturelle ». *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, édité par Ph. Portier et Jacqueline Lagrée. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 57-66.
- Lambert, Frank. *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*. Princeton: Princeton UP, 2003.
DOI : 10.1515/9781400825530
- Marienstras, Elise. *Les Mythes fondateurs de la Nation américaine*. Paris : Maspero, 1976.
- Mariantras, Elise. *Nous le Peuple : les origines du nationalisme américain*. Paris : NRF Gallimard, 1988.
- Marzouki, Nadia. *L'Islam, une religion américaine ?* Paris : Seuil, 2013.
- McCauliff, Catherine. « Religion and the Secular State in the United States? ». *La religion et l'État laïque : Rapports nationaux*, édité par Javier Martinez-Torron et W. Cole Durham Jr. Madrid : Universidad Complutense Publicaciones, 2015, pp. 793-812.

McNaught, Mark B. *La religion civile américaine. De Reagan à Obama*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2009.

Middendorf, William J. *Glorious Disaster: Barry Goldwater's Presidential Campaign and The Origins of the Conservative Movement*. New York: Basic Books, 2006.

Noll, Mark A. "The Image of the United States as a Biblical Nation, 1776-1865." *The Bible in America: Essays in Cultural History*, édité par Nathan O. Hatch et Mark A. Noll. Oxford: Oxford UP, 1982, pp. 39-58.

Noll, Mark et Bebbington David B. *Evangelicals: Who They Have Been, Are Now, and Could Be*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2019.
DOI : 10.1093/oxfordhb/9780195369441.003.0002

Portier, Philippe. « L'essence religieuse de la modernité politique. Éléments pour un renouvellement de la théorie de la laïcité ». *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, édité par Ph. Portier et Jacqueline Lagrée. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 7-23.

Rigal-Cellard, Bernadette. « Comment le premier amendement de la Constitution américaine définit la laïcité outre-Atlantique ». *Politeia* 29 (2016): 243-252.

Smith, Gregory A. "About Three-in-Ten U.S. Adults Are Now Religiously Unaffiliated." Pew Research Center. 14 décembre 2021. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/12/14/about-three-in-ten-u-s-adults-are-now-religiously-unaffiliated/>. Consulté le 15 avril 2022.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
DOI : 10.4159/9780674044289

Willaime, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France, QSJ. 3e éd, 2004.
DOI : 10.3917/puf.willa.2017.01

Notes

1 Voir également Rigal-Cellard (243-252) et Chelini-Pont (2007, 341-346).

2 Sauf mention contraire, toutes les traductions de l'article sont de Blandine Chelini-Pont.

3 Un contribuable de la commune d'Ewing dans le New Jersey avait fait un recours contre l'extension du transport des bus scolaires aux écoles paroissiales catholiques. Il estimait que cette extension était une violation de la Constitution du New Jersey ; ayant perdu en appel et devant la Cour suprême du New Jersey, son affaire est portée devant la Cour suprême qui n'estima pas qu'il y avait eu violation (car les aides au transport étaient versées aux familles et non pas aux écoles) et qui dégaga à l'occasion sa doctrine fondatrice sur la clause.

4 *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668 (1984).

5 <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2021/01/20/inaugural-address-by-president-joseph-r-biden-jr/> Consulté le 15 avril 2022.

Pour citer cet article

Référence électronique

Blandine CHELINI-PONT et Robin PRESTHUS, « La religiosité chrétienne de l'espace public aux États-Unis : histoire d'un enjeu politique », *E-rea* [En ligne], 19.2 | 2022, mis en ligne le 06 juin 2022, consulté le 12 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/erea/14438> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/erea.14438>

Auteurs

Blandine CHELINI-PONT

Université d'Aix-Marseille
blandine.chelini-pont@univ-amu.fr

Professeur des universités en Histoire contemporaine et docteur en Droit. Spécialiste des relations droit, politique et religion aux États-Unis. A co-dirigé en 2022 aux éditions Palgrave MacMillan *Catholics and US Politics After the 2020 Elections. Biden Chases the 'Swing Vote'*, en collaboration avec Marie Gayte et Mark Rozell.

Robin PRESTHUS

Université d'Aix-Marseille
rprethus@gmail.com

Docteur en sciences politiques, il a soutenu sa thèse en 2022 à l'université d'Aix-Marseille sur « Une perspective néo-institutionnaliste sur la divergence des modèles de séparation Église-État : Une analyse comparative des approches française et américaine en tant que paradigmes politiques ».

Droits d'auteur



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>