

Ariane Zambiras

La politique inspirée

Controverses publiques
et religion aux États-Unis



Recherches internationales

KARTHALA

Les tensions qui se développent dans les démocraties contemporaines autour de l'articulation entre le religieux et le politique sont l'un des grands défis adressés à nos sociétés. Ces tensions nous invitent à penser les conditions du vivre-ensemble qui constituent notre socle démocratique, et à repenser les critères sur lesquels repose l'accord autour du bien commun, en cet âge de pluralisme culturel.

Les États-Unis sont régulièrement le théâtre de controverses publiques où s'affrontent plusieurs répertoires d'évaluation de la construction d'un sens de la justice : avortement, peine de mort, mariage gay, réchauffement de la planète et immigration sont tour à tour examinés pour comprendre les régimes de justification qui les sous-tendent.

Quel est le rôle joué par la religion dans la formation du jugement politique des Américains ordinaires ? Quels sont les effets politiques des croyances sur les individus ? Comment l'enchevêtrement des socialisations religieuse et politique, et l'hybridation des imaginaires qui en résulte, opèrent-ils ? Ce sont quelques-unes des questions que soulève l'auteur, au fil d'une exploration ethnographique dans un pays où l'éthique performante inspire la démocratie, mais qui interroge très directement le débat sur la laïcité française.

Ariane Zambiras, sociologue (Berkeley, Université de Californie), a notamment publié La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César, en collaboration avec Jean-François Bayart (Karthala, 2014).

Recherches internationales

Une collection



SciencesPo.

CERI
CNRS

dirigée par Jean-François Bayart

LA POLITIQUE INSPIRÉE

Cet ouvrage a été préparé éditorialement par Judith Burko.

KARTHALA sur internet :
www.karthala.com

Le CERI sur internet :
www.ceri-sciences-po.org

© Éditions KARTHALA, 2016
(Première édition papier, 2014)
ISBN : 978-2-8111-1356-8

Ariane Zambiras

La politique inspirée

Controverses publiques et religion aux États-Unis

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS

« Recherches internationales » est une collection du CERI, dirigée par Jean-François Bayart.

Elle accueille des essais traitant des mutations du système international et des sociétés politiques, à l'heure de la globalisation. Elle met l'accent sur la donnée fondamentale de notre temps : l'interface entre les relations internationales ou transnationales et les processus internes des sociétés politiques, que peut symboliser le fameux ruban de Möbius. Elle propose des analyses inédites et rigoureuses, intellectuellement exigeantes, écrites dans une langue claire, indépendantes des modes et des pouvoirs.

Le CERI (Centre d'études et de recherches internationales) est une unité mixte de la Fondation nationale des sciences politiques et du CNRS.

Introduction

Religion, laïcité et énergie démocratique

« Nous découvrons que la religion est une part normale – pas nécessairement vertueuse ni conflictuelle, ni exordinairement influente, décorative ou inefficace – mais une part normale de la vie civile américaine. »

Paul Lichterman et C. Brady Potts¹

Pour les observateurs français, la saturation religieuse de l'espace public étasunien suscite le scepticisme : les États-Unis sont-ils vraiment un pays laïc ? Comment expliquer la persistance des controverses à propos de la théorie de l'évolution ou d'autres sujets enterrés en France depuis bien longtemps ? Comment qualifier la proximité de grandes figures politiques avec leurs conseillers évangéliques ?

Réciproquement, les observateurs étasuniens sont perplexes vis-à-vis de certaines décisions de l'État français, comme lors du passage de la loi du 15 mars 2004 interdisant le port de signes religieux dans les écoles, collèges et lycées publics. Ils s'interrogent : comment justifier qu'une dimension aussi fondamentale de l'identité individuelle (la croyance religieuse) ne

1. *The Civic Life of American Religion*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 2.

puisse s'exprimer en public ? Est-ce vraiment défendre l'autonomie des jeunes femmes que leur imposer un code vestimentaire ? Pourquoi la neutralité de l'espace public impliquerait-elle l'invisibilité des appartenances religieuses ?

Ces incompréhensions mutuelles renvoient à deux modèles bien distincts d'appréhension des rapports entre religion et politique, qui rendent courantes les erreurs d'interprétation d'un pays à l'autre. Le modèle français de la laïcité, s'il connaît des infléchissements², privilégie le refoulement des attaches religieuses hors de la sphère publique. L'État exige de ses citoyens un détachement théorique de tout lien à des communautés intermédiaires entre la collectivité nationale et eux. Ces attaches intermédiaires, qu'elles soient ethniques ou religieuses, sont perçues comme faisant obstacle à une bonne citoyenneté, et parfois soupçonnées de promouvoir l'apathie démocratique.

Le modèle étasunien valorise au contraire ces attaches. Les appartenances religieuses ou les identités dites « culturelles » sont perçues comme des ancrages des citoyens dans des communautés locales d'appartenance desquelles ils sont supposés tirer bien-être et énergie démocratique. L'expression publique de ces attaches est donc pensée comme compatible avec l'appartenance à la nation américaine, et c'est plutôt l'absence d'ancrage qui suscite la suspicion.

Ce traitement contrasté de l'appartenance religieuse dans la sphère publique peut être rapporté au processus de formation sociohistorique de l'État dans les deux pays. Un bref rappel des grandes lignes de la construction de l'autonomie politique en France et aux États-Unis permet d'éclairer le paysage politico-religieux contemporain.

En France, l'affirmation de la capacité politique du citoyen et la constitution de son autonomie politique sont accomplies à partir du moment où l'individu cesse d'être hors du monde, identifié par son rapport à Dieu. Robert Castel et Claudine Haroche³ retracent

2. P. Portier, « La régulation étatique du religieux en France (1880-2008). Essai de périodisation », in F. Foret (dir.), *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2009.

3. R. Castel et C. Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi : entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

les étapes de ce « rapatriement » de l'individu dans le monde, qui passe d'abord par la propriété privée, et le fait sortir de l'État féodal. La propriété privée assure à l'individu un état de non-dépendance et donc de propriété de soi. La propriété sociale permet ensuite de « lester » l'individu, de l'extraire des statuts assignés (notamment religieux) et d'accomplir ainsi son « abstraction » dans la modernité. L'individu cesse d'exister à travers un rapport de dépendance, et la capacité politique du citoyen est affirmée hors de l'institution religieuse. La figure du citoyen est alors saisie indépendamment des déterminations autres que son attachement à la collectivité nationale. Le principe de souveraineté politique s'est construit contre l'emprise de l'Église catholique sur la société française, une fondation conflictuelle qui laissera son empreinte sur l'articulation des relations entre religion et politique en France pendant des siècles. C'est dans ce processus complexe de formation de l'État que le modèle d'intégration français plonge ses racines, un ancrage qui rend suspect et potentiellement régressif tout signe d'appartenance à une communauté intermédiaire entre le citoyen et la nation.

La trajectoire étasunienne de constitution de l'autonomie politique est l'héritière de la Réforme protestante, qui pose la construction de l'individualité *à partir* de la sphère religieuse, plutôt que *contre* elle. Que ce soit dans sa veine luthérienne ou calviniste, la Réforme dénonce les médiations institutionnelles qui caractérisent le fonctionnement de l'Église catholique et replace l'individu seul face à Dieu. L'affirmation et l'exercice du libre-examen ne se font pas contre l'Église comme en France, mais à partir de la sphère religieuse qui replace l'individu seul face à la possibilité d'obtenir ou non le salut. Les aspirations à la liberté politique et religieuse se sont ainsi entremêlées dès la guerre d'Indépendance, les pasteurs des nombreuses communautés alors implantées sur le territoire américain ayant prêché avec ferveur « en faveur de la liberté politique en soulignant la similitude existant entre l'oppresseur anglais et le Malin »⁴.

4. C. Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2009, p. 24.

Ces modèles contrastés de formation de l'autonomie politique, très schématiquement résumés ici, éclairent les perceptions communes des rapports entre religion et politique dans les deux pays. En France, où l'autonomie politique des individus s'est construite principalement contre l'Église catholique, les identités religieuses sont souvent appréhendées comme détournant le citoyen du royaume de la raison, et l'empêchant de penser par lui-même. Aux États-Unis au contraire, la croyance religieuse est entendue comme faisant partie de l'équipement civique nécessaire au bon citoyen, puisqu'elle est perçue à la fois comme le lieu de la conquête de l'autonomie et comme facilitant singulièrement l'usage de la liberté⁵.

Une des difficultés inhérentes à notre démarche est d'aborder la situation étasunienne non pas à travers les catégories de pensées forgées à partir de l'observation de la société française, mais de mobiliser les outils d'analyse qui permettront de l'aborder dans sa spécificité et d'en reconstituer toute la complexité. Mon objectif est d'étudier le pouvoir structurant de l'imaginaire religieux dans la vie politique américaine à partir d'une enquête de terrain réalisée entre 2005 et 2008, dans trois églises catholique et protestantes.

La forte présence d'une rhétorique religieuse dans la sphère politique outre-Atlantique est couramment interprétée, en particulier par les observateurs étrangers, comme un manque d'autonomie de l'espace politique par rapport au religieux. J'entends questionner cette perception et interroger l'autonomie de la sphère politique étasunienne à partir de l'étude des formes de présence du répertoire religieux dans celui-ci. J'accorde une attention toute particulière à la mise en œuvre des principes normatifs portés par les institutions religieuses, à leur capacité à structurer les discours et inspirer les pratiques.

Ainsi, je m'intéresserai aux rapports entre religion et politique non du point de vue des institutions, ni de celui de l'intervention du clergé dans la vie politique étasunienne, mais du point de vue de ceux qui fréquentent les institutions religieuses, qui les critiquent et les font vivre. Les frontières

5. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, Vol. 1, 1981 [1835], p. 398.

empiriques du sujet imposent une définition large de la « politique », non circonscrite à l'activité électorale, et attentive aux imaginaires qui viennent inspirer les affaires de la cité.

Le soupçon théocratique

La nature des liens entre le religieux et le politique aux États-Unis fait l'objet d'une attention continue tant dans le pays que de la part des observateurs étrangers. Ainsi Denis Lacorne écrit-il :

« Nous croyons presque tout savoir de l'exubérance religieuse américaine, les “faits”, aime-t-on à dire, sont suffisamment parlants pour nous conforter dans des jugements de valeur souvent condescendants. »⁶

La principale source du soupçon théocratique qui pèse sur les États-Unis est sans doute la récurrence de controverses politico-juridiques qui agitent régulièrement le monde médiatique. Ces controverses font la part belle aux arguments portés par des groupes religieux, ou par des forces politiques qui empruntent leur rhétorique aux prédicateurs : la dimension sacrée de la vie est mise en avant par les groupes *pro-life* qui s'opposent à l'avortement, l'accomplissement de la volonté divine par ceux qui s'opposent au mariage des couples homosexuels, il en va de même avec l'enseignement du créationnisme, la présence de crèches de Noël ou des dix commandements dans les lieux publics. Ces débats cristallisent pour l'opinion américaine, et au-delà, le pouvoir structurant des valeurs religieuses, et en particulier celui d'un certain protestantisme évangélique⁷. Il ne reste qu'un petit pas souvent franchi

6. D. Lacorne, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 10.

7. J'entends « évangélique » au sens donné à ce terme par Sébastien Fath : « Un protestantisme qui valorise la centralité de la Bible et du Christ, la

pour conclure que la saturation de l'espace public par le religieux reflète celle des esprits.

La présidence de George W. Bush a été à cet égard un moment phare de cette saturation, comme en témoigne le florilège d'ouvrages parus à ce sujet⁸. Plusieurs événements de haute visibilité médiatique se sont succédés à un rythme soutenu et ont contribué à sceller l'image d'un président agissant selon les ordres directs du Tout-Puissant. Sans dresser une liste exhaustive, on se souviendra de quelques moments forts : en 2000, pendant la campagne pour l'investiture du parti républicain, Bush explique que Jésus Christ est « son philosophe préféré » ; en janvier 2001, il crée le White House Office of Faith-Based and Community Initiatives qui attribue des subventions fédérales à des initiatives sociales et religieuses ; au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, il lance une « croisade » contre « l'axe du Mal » ; il adopte en novembre 2003 une loi interdisant le recours à l'avortement pendant le deuxième tiers de la grossesse (Partial-Birth Abortion Act) ; en 2005 il interrompt ses vacances au Texas pour avaliser une proposition de loi spécifiquement destinée à maintenir en vie Terri Schiavo (*private bill*) intitulée Palm Sunday Compromise (« le compromis du dimanche des Rameaux »)⁹.

Beaucoup interprètent la présidence de Barack Obama comme un retour de balancier, une ère « d'hostilité contre les institutions religieuses », à cause notamment de la réforme du système de santé (Patient Protection and Affordable Care Act) qui prévoit la prise en charge obligatoire des frais liés à la

conversion individuelle et l'engagement dans des fraternités électives », in S. Fath, *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 2004, p. 7.

8. M. J. Rozell et G. Whitney, *Religion and the American Presidency*, New York, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 215.

9. Terri Schiavo était une Américaine qu'un arrêt cardiaque avait plongée dans un état végétatif permanent en 1991. En 1998, son mari demanda à ce qu'on arrête de la nourrir, ce à quoi s'opposèrent les parents de la jeune femme. La proposition de loi présentée par le Congrès et signée en urgence par le Président a fait passer le cas de Terry Schiavo de la juridiction de l'État de Floride vers le système judiciaire fédéral afin d'étendre les possibilités pour ses parents de faire appel, tous les recours au niveau fédéré ayant été épuisés.

contraception et aux avortements par les compagnies d'assurance (*contraceptive mandate*). On pourra cependant remarquer que le bureau des affaires confessionnelles (*faith-based initiatives*) instauré par George W. Bush pour renforcer les actions d'aide sociale animées par les associations confessionnelles a été maintenu par Barack Obama, et que le niveau des subventions fédérales qui leur est accordé est en augmentation¹⁰.

Que ce soit sous un président républicain ou démocrate, les références à Dieu prolifèrent dans l'espace public, lors des débats les plus visibles de la sphère politique, comme sur les pare-chocs des voitures où s'affichent le symbole chrétien du poisson ou autre autocollant prosélyte. Comment, à l'issue de ce constat, ne pas donner raison à l'hypothèse d'une république théocratique ?

Un bref retour vers les textes fondateurs de la République américaine montre que cette prolifération est trompeuse à bien des égards. Il semble opportun d'ouvrir cet ouvrage en rappelant les fondations institutionnelles qui font des États-Unis une république laïque.

Les fondements d'une république laïque

L'idée d'une exception étasunienne est entretenue à la fois par les observateurs bienveillants du pays et par ses détracteurs¹¹. Cette exception aurait deux composantes principales : l'absence de courant socialiste d'une ampleur comparable à celle du courant européen, et la surprésence de la religion, comme en témoignent les taux de pratique élevés et le foisonnement de nouveaux mouvements religieux¹². C'est la seconde

10. S. Mencimer, « What war on religion? », Mother Jones, disponible sur : <http://www.motherjones.com/politics/2012/02/what-war-religion-obama-catholic-charities> (consulté le 10 septembre 2014).

11. S. M. Lipset, *American Exceptionalism : A Double-Edged Sword*, New York, W.W. Norton, 1996.

12. D'après les résultats du rapport *U.S. Religious Landscape Survey* réalisé par le Pew Forum en 2008, 92 % des Américains déclarent croire en Dieu, 54 % assister au moins une fois par mois à un service religieux (ils sont 15 % à déclarer s'y rendre plus d'une fois par semaine), 74 % croire en la vie après la mort, 74 % également croire au paradis et seulement 59 % à l'enfer.

composante qui m'intéresse ici, résumée en quelques lignes pas Denis Lacorne :

« Les États-Unis, selon une opinion communément admise, seraient le pays le plus religieux du monde occidental. La pratique religieuse y est exceptionnellement élevée et le discours politique reste imprégné de valeurs et de références religieuses. Un nombre impressionnant d'élus – des membres du Congrès, mais aussi des ministres ou des présidents comme Jimmy Carter ou George W. Bush – ont prétendu avoir eu des rapports singuliers avec le Tout-Puissant, à la suite d'une expérience mémorable de conversion vécue à l'âge adulte. »¹³

Plusieurs auteurs se sont attachés à contrecarrer les interprétations qui font des États-Unis un État quasi-théocratique¹⁴. Il me semble essentiel d'insister avec eux sur les fondements juridiques qui y établissent une véritable séparation entre religion et politique¹⁵.

Les deux piliers de la laïcité, à savoir la liberté religieuse et la séparation de l'Église et de l'État, furent très tôt garantis au niveau fédéral. C'est d'abord la Constitution, adoptée en 1787, dont l'article VI interdit qu'un critère religieux soit utilisé pour conditionner l'accès à une charge publique, qui inscrit dans le fonctionnement des institutions fédérales le principe de tolérance religieuse. Le texte constitutionnel ne comporte aucune référence à Dieu ni à un Être suprême¹⁶, et

13. D. Lacorne, *De la religion en Amérique*, op. cit., p. 9.

14. C. Froidevaux-Metterie, « États-Unis : comprendre l'énigme théocratico-laïque », *Critique internationale*, n° 36, 2007, pp. 105-133 ; D. Lacorne, « La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis : les paradoxes d'une laïcité philo-cléricale », *Le Débat*, n° 127, 2003.

15. Pour une analyse détaillée des conditions historiques de la mise en place du principe de laïcité dans les premières années de la République, on pourra se reporter à D. Lacorne, *De la religion en Amérique*, op. cit., pp. 204-218 ; C. Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux États-Unis*, op. cit., I. Richet, *La Religion aux États-Unis*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, pp. 94-111.

16. On pourra remarquer que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, intégrée dans le Préambule de la première Constitution adoptée en France en 1791, fait explicitement référence à un Être suprême

la religion n'y est abordée que de manière négative dans ce même article.

Le principe de tolérance religieuse est réaffirmé de façon positive dans le 1^{er} amendement à la Constitution dont la Free-Exercise Clause (1791) garantit la libre pratique de toutes les religions¹⁷. Cet impératif inscrit dans les textes fondateurs de la République américaine traduit la pluriconfessionnalité qui règne dans les colonies à l'époque, avec plus de trois mille cultes issus du protestantisme présents sur le territoire à la fin du XVIII^e siècle.

Le deuxième pilier laïc au niveau fédéral – la séparation des Églises et de l'État – est lui aussi contenu dans le 1^{er} amendement à la Constitution avec la Non-establishment Clause, qui interdit au Congrès d'instaurer une religion nationale ainsi que la préférence d'un culte par rapport à un autre. Ce principe traduit lui aussi une réalité historique, celle du refus du modèle anglais d'une religion d'État. Un régime de séparation strict est ainsi prévu par les textes fondateurs de la République américaine (Constitution de 1787 et Bill of Rights de 1791), au niveau fédéral.

Il faut cependant garder à l'esprit le hiatus temporel qu'il y a entre l'instauration de la séparation au niveau fédéral, et son incorporation dans le droit des États fédérés. C'est seulement dans les années 1940 que le principe de tolérance religieuse et celui de séparation ont été incorporés dans le droit des États fédérés, grâce à deux arrêts de la Cour suprême (*Cantwell v. Connecticut* en 1940, et *Everson v. Board of Education* en 1947).

Cette étape d'inscription de la laïcité au niveau des États fédérés a eu pour conséquence principale un regain d'investissement dans la sphère sociale par les groupes religieux pour compenser la perte subie, notamment à travers les mobilisations pour le contenu des programmes scolaires. Ces tentatives sont

dans son premier paragraphe : « L'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen ».

17. La Cour suprême est cependant intervenue pour interdire certaines pratiques associées au culte, comme par exemple la polygamie pour un membre de l'Église de Jésus-Christ et des saints des derniers jours (*Reynolds v. United States*, 1879).

restées infructueuses, en particulier grâce au rôle de la Cour suprême¹⁸, qui, par ses nombreux arrêts, interdisant par exemple les prières dans les écoles publiques et les crèches dans les municipalités, n'a eu de cesse de réaffirmer les deux principes de la laïcité.

Laïcisation ne veut pas pour autant dire sécularisation. En effet, si la laïcisation concerne comme l'écrit Danièle Hervieu-Léger « le mouvement par lequel les institutions politiques et civiles se sont émancipées de la tutelle des institutions religieuses »¹⁹, les États-Unis sont bien un pays laïc comme nous venons de le voir. Le processus de sécularisation est plus large, et désigne :

« Le mouvement par lequel les différentes sphères de l'activité humaine acquièrent leur autonomie, non seulement par rapport aux normes prescrites par les institutions religieuses, mais par rapport à toute référence à une "grande transcendance" supposée gouverner la vie des hommes. »²⁰

C'est une interrogation à propos de ce processus-là qui a fourni l'impulsion première à ma recherche, qui cherche à élucider jusqu'à quel point le jugement politique s'est libéré de cette référence à une « grande transcendance ».

Tradition, religion et modernité

Au seuil de ma démonstration, il n'est pas superflu de rappeler, avec Peter Berger, que la sociologie de la religion ne se donne pas pour objet l'élucidation de la nature du divin²¹. Max Weber soulignait déjà dans les premières pages de sa *Sociologie de la religion* que :

18. E. Zoller, « Laïcité in the United States or the separation of church and state in a pluralist society », *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13, n° 2, 2006, p. 573.

19. D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 90.

20. *Ibid.*

21. P. L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1969.

« Ce qui nous importe ici n'est absolument pas "l'essence" de la religion, mais les conditions et les effets d'un certain type d'action communautaire dont la compréhension ne peut être atteinte, une fois encore, qu'en partant du vécu subjectif, des représentations et des finalités des individus – du "sens". »²²

Ce n'est pas l'analyse de la religion en soi qui intéresse le sociologue, mais plutôt la façon dont les transformations de l'univers religieux influencent et sont influencées par les transformations de l'univers social auquel elles se rapportent. Une fois cette précaution méthodologique rappelée, il convient d'adopter une stratégie analytique qui permette d'aborder sociologiquement l'objet religieux, sans prétendre élucider sa dimension irréductible, et, en premier lieu, de proposer une définition de ce que l'on entend par « religion ».

Il n'y a pas lieu ici de reprendre l'historique des débats qui entourent le problème de la définition de l'objet de la sociologie des religions, qui ont longtemps oscillé entre la problématique de la perte et celle de la dispersion²³. La définition que je retiens, élaborée par Danièle Hervieu-Léger, saisit l'objet de façon dynamique, dans le contexte d'une modernité en mouvement :

« Une "religion" est un dispositif idéologique, pratique et symbolique, par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière. »²⁴

Cette définition permet de dépasser les idées reçues qui font de la religion une force « démodernisante » et nous invite au contraire à complexifier l'analyse du rapport à la tradition dans le contexte d'une société « moderne » et donc émancipée de l'impératif de continuité entre le passé et le présent²⁵. Dans les

22. M. Weber, *Sociologie de la religion*, Flammarion, 2006, p. 79.

23. Pour une analyse détaillée de ces débats, on pourra se reporter à D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.

24. *Ibid.*, p. 119.

25. Il faut bien distinguer « tradition » et « ancienneté ». La tradition correspond à « l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes etc. qu'un groupe ou une société accepte

sociétés dominées par l'impératif du changement, la dynamique de la tradition ne disparaît pas :

« L'univers de la tradition et l'univers de la modernité ne sont pas des réalités closes, s'opposant absolument l'une à l'autre. Il s'agit en fait de deux dynamiques intriquées, l'une privilégiant l'ordre, l'autre le mouvement. »²⁶

C'est la présence de la tradition dans la modernité, le rapport à la tradition dans les sociétés modernes qui m'intéressent ici, et en particulier le rapport de l'univers politique à la tradition portée par deux religions historiques, catholicisme et protestantisme. Définir ainsi la religion par son ancrage dans la dynamique de la tradition dans un contexte dominé par l'impératif du changement n'implique pas que la religion soit muette. La définition implique plutôt que la religion puisse être socialement créatrice en fournissant un imaginaire dans lequel les personnes aient la possibilité de puiser pour élucider des questions présentes en activant l'autorité du passé, cette activation étant signifiante dans le présent.

Cette définition de la religion condense ainsi trois dimensions : « l'expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire, c'est-à-dire à une tradition »²⁷. La référence à la lignée croyante fonctionne comme « référence imaginaire, légitimatrice de la croyance »²⁸, qui est une matrice de sens parmi d'autres. L'enquête que je présente ici se propose d'identifier le fonctionnement de cette matrice, le recours aux matrices concurrentes et les compromis entre ces différents réservoirs de sens.

Ces arrangements entre différentes matrices rendent inopérante pour ce travail la référence à un « champ religieux », puisque ce qui m'intéresse c'est justement de saisir les processus d'hybridation entre différentes matrices, plutôt que de

au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent » (*Ibid.*, p. 127). L'ancienneté ne fait que renforcer la tradition.

26. *Ibid.*, p. 124.

27. *Ibid.*, p. 142.

28. *Ibid.*, p. 119.

rendre compte des dynamiques de pouvoir au sein d'un espace proprement religieux²⁹.

Puisque l'enquête se déroule dans trois sites qui sont affiliés à deux religions historiques (catholicisme et protestantisme), c'est moins dans le repérage des pratiques religieuses que dans l'analyse des argumentaires déployés par les personnes que la définition adoptée sera opérationnalisée. Quels sont ceux qui font référence à l'autorité de la tradition ? Comment cette autorité est-elle rendue opératoire dans le contexte d'une société moderne ?

La définition de ce que j'entends par « religion » étant ainsi clarifiée, il convient de préciser le sens donné à la notion de « sécularisation ». Puisque la présence de la religion dans les sociétés modernes est comparable à une dynamique (celle de la tradition) imbriquée à la dynamique de modernité (impératif du changement), la question qui se pose n'est pas tant celle de l'évolution des pratiques ou de la fréquentation des lieux de cultes. Ce qui va plutôt retenir mon attention, ce sont les conséquences du travail de sécularisation, c'est-à-dire les formes prises par cette hybridation entre religion et modernité, identifiées en premier lieu par la « rupture du lien stable entre croyance et pratique »³⁰. À partir du double constat de la dissémination du religieux et de l'individualisation du croire, la question que je pose est celle de la capacité de ce religieux disséminé à influencer la formation du jugement politique dans une société de modernité avancée. L'individualisation du croire³¹

29. J'évoquerai toutefois la question de la répartition de l'autorité au sein de l'institution dans le chapitre traitant du processus de socialisation politique dans les églises (chapitre 1).

30. D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, op. cit., p. 44.

31. Ce processus rejoint ce que Karel Dobbelaere désigne par « sécularisation individuelle », dont il écrit qu'elle « ne signifie pas forcément un déclin religieux en tant que tel, ni le recul des pratiques et de la piété individuelles. Ce qui en effet est central dans cette définition, c'est la perte de contrôle des autorités religieuses institutionnelles sur la religiosité individuelle. La persistance de la sensibilité individuelle ne s'inscrit pas en faux contre la théorie de la sécularisation. Bien au contraire, elle viendrait la confirmer puisque c'est précisément la sécularisation qui rend possible cette individuation religieuse ». Voir K. Dobbelaere, « Laïcisation, forme manifeste de la sécularisation », in F. Foret, *Politique et religion en France et en Belgique*, op. cit., p. 41.

dans les sociétés sécularisées a en effet une limite. Pour qu'il y ait des « effets de sens »³², il faut qu'il y ait partage collectif du sens. L'enquête vise à repérer les effets de cette oscillation entre individualisation du croire (résultant de sa désinstitutionnalisation) et validation collective du sens dans les communautés religieuses observées. Les communautés volontaires sont l'un des lieux privilégiés de cette validation qui n'est plus prise en charge par les institutions religieuses, mais qui a lieu à proximité, dans les communautés affinitaires qui leur sont adjacentes.

Le soupçon théocratique qui se retrouve chez bien des observateurs des États-Unis est donc, nous venons de le voir, infondé, et d'un point de vue institutionnel, le mur de séparation est bien réel entre institutions religieuses et politiques. Qu'en est-il des personnes ? Quel rôle joue la religion dans la formation du jugement politique des citoyens américains ? Quel est l'impact de la croyance et de la fréquentation d'une église sur les imaginaires politiques des individus ? Quels sont les effets de réalité des imaginaires religieux sur les comportements politiques ?

Les approches théoriques des relations entre religion et politique

Étudions pour commencer la réponse que propose la littérature existante à la question du rôle joué par la religion des individus dans la formation de leur jugement politique.

L'influence de la croyance sur les comportements politiques

Un premier ensemble de travaux qui prend pour objet les relations entre religion et politique s'appuie sur des enquêtes d'opinion par sondage afin de mesurer la force du lien entre le facteur religieux, recodé en variables indépendantes, et le comportement politique, transcrit en variables dépendantes. Les

32. *Ibid.*, p. 37.

travaux produits par les politistes américains, notamment, calculent la force explicative de l'appartenance à une congrégation, ou de l'intensité de la fréquentation d'un lieu de culte, sur des indicateurs de politisation ou de participation politique³³. Bien que je ne fasse pas usage dans mon analyse de ces outils, une présentation rapide de leurs résultats fournit un bon point d'entrée vers les grandes questions qui structurent le champ d'analyse des rapports entre religion et politique, et me permet de montrer en quoi la démarche qualitative que j'adopte peut contribuer modestement aux interrogations soulevées par cette littérature.

L'un des thèmes les plus explorés par les études quantitatives est celui de la convergence entre les croyants évangéliques et le parti républicain³⁴. Ce rapprochement est une conséquence directe de la stratégie sudiste du parti républicain, menée avec succès au lendemain de la signature des lois sur les droits civiques³⁵. Le Civil Rights Act de 1964, voté par les démocrates en faveur de la déségrégation, a en effet déclenché un réalignement politique des électeurs des États du grand Sud, qui ont renoncé à leur affiliation politique traditionnelle (démocrate) pour se tourner vers le parti républicain. La consolidation de l'alliance entre ce dernier et les électeurs religieux conservateurs s'est poursuivie dans les années 1980 et 1990 avec

33. Pour une démarche comparable sur le terrain français, on citera parmi beaucoup d'autres les travaux de Pierre Bréchon, Claude Dargent, Guy Michelat et Michel Simon. On pourra se reporter par exemple aux deux premiers chapitres de l'ouvrage dirigé par François Foret *Politique et religion en France et en Belgique*, *op. cit.*, dans lesquels Pierre Bréchon montre l'affaiblissement au cours du temps de la relation entre intégration au catholicisme et politisation, et Guy Michelat témoigne de ce que l'influence négative de l'intégration religieuse sur la permissivité sexuelle a subsisté au long des trente dernières années.

34. C. Brooks et J. Manza, « The social and ideological bases of middle-class political realignment in the United States, 1972 to 1992 », *American Sociological Review* 62, n° 2, 1997, p. 137 ; D. S. Hillygus et T. G. Shields, « Moral issues and voter decision making in the 2004 presidential election », *Political Science and Politics* 38, n° 2, 2005, pp. 201-209 ; J. Manza et C. Brooks, *Social Cleavages and Political Change. Voter Alignments and U.S. Party Coalitions*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1999.

35. Pour l'analyse de ce moment crucial de l'histoire religieuse et politique des États-Unis, on peut se reporter à D. Lacorne, *De la religion en Amérique*, *op. cit.*, pp. 188-194.

l'entrée en politique de groupes évangéliques conservateurs. Ces groupes, qui se tenaient auparavant loin de la sphère politique pour se concentrer sur la quête du salut à partir de l'organisation de la vie dans leur communauté de foi, ont alors commencé à se mobiliser autour des évolutions perçues comme menaçant l'ordre traditionnel de la famille : la révolution sexuelle, le féminisme, l'avortement, et celles menaçant la place de la religion dans les écoles³⁶. Ce sont d'ailleurs peu ou prou les mêmes sujets que l'on retrouve aujourd'hui parmi les controverses qui agitent le paysage politique étasunien, et qui ont servi de point d'appui aux entretiens.

Parmi ces études quantitatives, une série de travaux cherche à établir l'impact politique réel de ce réalignment, et la nature de la contribution politique des évangéliques au parti républicain. Un premier résultat, établi par Clem Brooks et Jeff Manza, démontre que la fréquentation élevée d'une église évangélique accroît la probabilité d'un vote républicain. Les auteurs soulignent que le « réalignment » politique des évangéliques s'est d'abord transcrit dans leur comportement électoral (augmentation du vote pour les candidats républicains) puis dans leur identification partisane³⁷.

Plusieurs auteurs montrent cependant qu'il ne faut pas surestimer la capacité politique des groupes religieux conservateurs. L'ouvrage de William Hixson, *Search for the American Right Wing*³⁸, explique que les membres du clergé conservateur s'étaient déjà rassemblés en réseau d'intérêt avant d'être mobilisés par les organisations comme la Moral Majority. Hixson remarque que c'est donc principalement grâce à leur capacité de mobilisation que les groupes de la droite chrétienne ont un impact politique, mais qu'ils n'ont pas « converti » des

36. S. Hart, *What Does the Lord Require ? How American Christians Think about Economic Justice*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1996, p. 76.

37. C. Brooks et J. Manza, « A great divide ? Religion and political change in U.S. national elections, 1972-2000 », *The Sociological Quarterly* 45, n° 3, 2004, p. 434.

38. W. B. Hixson, *Search for the American Right Wing. An Analysis of the Social Science Record, 1955-1987*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992.

personnes à leur cause. Camille Froidevaux-Metterie montre qu'en dépit de la mobilisation des évangéliques aux cotés de candidats républicains, l'agenda chrétien conservateur ne s'est jamais transcrit dans le droit³⁹. C'est donc le parti républicain qui sort bénéficiaire de cette alliance qui n'a jamais rapporté de profit politique significatif aux évangéliques conservateurs.

L'approche qualitative adoptée ici confirme et explique en partie ces résultats. Comme je le montrerai dans la présentation de l'enquête, les individus choisissent de fréquenter une communauté religieuse dont l'atmosphère politique correspond à leur orientation idéologique. L'enquête de terrain me permet de remonter au-delà du résultat de Brooks et Manza en explicitant la réalité des processus sociaux qui entourent le choix d'une église à l'âge adulte, étant entendu que celle qui est fréquentée lors de la socialisation primaire correspond en général au choix parental. Les individus qui cherchent une communauté de foi après une interruption de leur pratique, ou après un déménagement, se montrent attentifs à l'atmosphère politique et idéologique des églises qu'ils visitent. Les chrétiens conservateurs vont donc choisir de fréquenter des églises conservatrices, et réciproquement pour leurs homologues progressistes. Les membres des communautés religieuses les plus actifs en politique peuvent alors mobiliser leurs coreligionnaires, en s'appuyant sur une homogénéité idéologique, autour d'actions pétitionnaires ou manifestantes, comme le montre l'enquête. La capacité de mobilisation des communautés religieuses tient surtout à la forte intégration de leurs membres, qui en font une « source fertile d'activistes » et un « forum puissant » pour la diffusion d'idées politiques⁴⁰.

Kenneth Wald et ses co-auteurs⁴¹ soulignent la contingence du lien entre religion et politique à l'échelle nationale, un lien

39. C. Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux États-Unis*, op. cit., pp. 90-94.

40. J. C. Green, M. J. Rozell et C. C. Wilcox, *Prayers in the Precincts : The Christian Right in the 1998 Elections*, Washington, Georgetown University Press, 2000, p. 3.

41. K. D. Wald, A. L. Silverman et K. S. Fridy, « Making sense of religion in political life », *Annual Review of Political Science* 8, 2005, pp. 121-143.

qui dépend d'une conjonction favorable entre les ressources internes aux groupes religieux et le contexte politique dans lequel ils évoluent. Ils analysent les conditions de mobilisation politique des groupes religieux, et les moyens dont ils disposent pour faciliter l'action politique. Ils soulignent l'ambivalence inhérente à la mobilisation de groupes religieux. En tant qu'espaces indépendants du politique, l'autonomie et la marge de manœuvre des groupes religieux sont accrues. Toutefois, cette indépendance a au moins deux revers. Le premier est lié à cette même autonomie, puisque l'hétérogénéité relative des groupes les uns par rapport aux autres amoindrit la possibilité d'une mobilisation conjointe. Les auteurs prennent pour exemple le groupe de la Moral Majority, mené dans les années 1980 par Jerry Falwell, dont le siège national ne put exercer qu'un contrôle très limité sur les sections locales. Nous verrons dans le premier chapitre que d'autres exigences sont à prendre en compte. Des contraintes fiscales tout d'abord, qui limitent les prises de position politique des Églises, ainsi que des obligations qui ont trait à la nécessité de préserver l'harmonie de la communauté, et qui limitent ainsi l'expression d'opinions politiques potentiellement porteuses de discorde. Kenneth Wald identifie d'autres limites : certaines communautés peuvent considérer l'action politique comme incompatible avec leur mission spirituelle⁴² ; il souligne aussi que la participation active dans les organisations religieuses peut représenter une concurrence qui détournerait de l'engagement en politique.

Un autre résultat, établi par une série de travaux quantitatifs et qui nourrit mon enquête, est illustré par les travaux de Kenneth Wald, ceux de Paul Djupe et Tobin Grant, ou encore de Robert Putnam. Wald souligne que grâce au prestige social élevé dont les organisations religieuses bénéficient aux États-Unis, à leur mode d'organisation interne stable, réglé par une fréquentation de membres réguliers, des activités de groupes organisées à l'avance, des dispositifs de communication interne efficaces, les églises sont des organisations « naturellement politiques »⁴³. Le

42. K. D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 4^e éd., 2003, p. 37.

43. *Ibid.*, p. 35.

célèbre ouvrage de Robert Putnam, *Bowling Alone*, compare les églises à des « incubateurs de compétences civiques »⁴⁴ qui renforcent la confiance interpersonnelle, la coopération, l'échange d'informations qui forment la base de tout système politique démocratique. Djupe et Grant ont ainsi montré que ce sont surtout les compétences civiques acquises dans le cadre de la participation à une communauté religieuse que les gens mobilisent ensuite pour un engagement politique⁴⁵. Ils expliquent que la fréquentation d'un lieu de culte permet d'acquérir des compétences organisationnelles mobilisables dans la sphère politique⁴⁶. Parmi ceux qui sont actifs dans leur église au-delà de la simple assiduité au service, par exemple en soumettant des articles au bulletin hebdomadaire ou en prenant en charge l'organisation d'un ministère, 75 % prennent part à au moins une activité politique. Pour ceux qui se contentent d'être présents lors de la messe ou du culte, seulement 53 % ont une activité politique. Verba et ses co-auteurs⁴⁷ établissent d'ailleurs un lien direct entre le manque d'occasions de s'investir des laïcs dans les paroisses catholiques, et la faiblesse de la mobilisation politique des catholiques par rapport à celle des protestants.

En ce qui concerne plus généralement le comportement politique des catholiques, les travaux statistiques questionnent surtout l'affaiblissement de leur lien avec le parti démocrate⁴⁸.

44. R. D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon & Schuster, 2000, p. 66.

45. P. A. Djupe et J. T. Grant, « Religious institutions and political participation in America », *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, n° 2, 2001, p. 303.

46. Sidney Verba et ses co-auteurs montrent que les ressources sociales transmises par la fréquentation des lieux de culte jouent un rôle particulièrement important dans l'intégration des groupes de populations qui en sont peu pourvues, comme c'est le cas aux États-Unis des Afro-américains et des Latinos. Voir S. Verba (dir.), « Race, ethnicity and political resources : participation in the United States », *British Journal of Political Science* 23, n° 4, 1993, pp. 453-497.

47. S. Verba, K. L. Schlozman et H. E. Brady, *Voice and Equality : Civic Voluntarism in American Politics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.

48. J. Manza et C. Brooks, *Social Cleavages and Political Change*, *op. cit.*, pp. 116 et 125.

Après un niveau record d'apport de voix catholiques au candidat démocrate John F. Kennedy en 1960, leur soutien se maintient, malgré les efforts poussés du parti républicain pour courtiser ces votes, notamment en utilisant la question de l'avortement⁴⁹. L'arrêt *Roe v. Wade* rendu par la Cour suprême en 1973, qui fait de l'accès à l'interruption volontaire de grossesse un droit constitutionnel, a propulsé cette question sur le devant de la scène politique, et suscité une forte mobilisation de la part du clergé catholique. Les évêques ont publié en 1975 un « Pastoral Plan for Pro-Life Activities » afin d'inciter la mise en place dans chaque circonscription électorale d'unités anti-avortement⁵⁰. L'engagement clair de la hiérarchie catholique n'est cependant pas suivi mécaniquement par les laïcs qui sont nombreux à considérer que le recours à la procédure peut être compréhensible, et que l'Église catholique ne devrait pas exercer de pressions sur des questions qui relèvent du domaine de la politique publique⁵¹. On voit ici apparaître le thème de la disjonction entre la doctrine de l'Église et les pratiques individuelles qui est transversal à mon étude, et qui sera abordé en particulier dans le chapitre consacré à l'avortement et à la peine de mort.

Un des sujets que j'explore et qui est pour l'instant peu présent dans la littérature quantitative, est celui de la mobilisation politique des chrétiens progressistes. Le protocole d'enquête que j'ai adopté vise justement à rendre compte de la façon dont des chrétiens issus d'un même substrat théologique élaborent des visions du monde politique, et en particulier un sens de la justice, qui les rapprochent de pôles opposés de l'échiquier politique. Les chrétiens progressistes et conservateurs puisent dans un même substrat théologique pour en arriver à justifier des prises de position politiques souvent en contradiction directe les unes des autres. De plus, nous le verrons, contrairement à l'hypothèse des « guerres culturelles », ces visions du monde ne se répartissent pas clairement en deux

49. K. D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, op. cit., p. 164.

50. F. S. Jaffe, B. L. Lindheim, et P. R. Lee, *Abortion Politics : Private Morality and Public Policy*, New York, McGraw-Hill, 1981, p. 75.

51. E. A. Cook, T. G. Jelen, et W. C. Wilcox, *Between Two Absolutes : Public Opinion and the Politics of Abortion*, Boulder, Westview Press, 1992.

camps opposés, mais une même personne peut mobiliser des arguments progressistes à propos d'une question, et des arguments conservateurs à propos d'une autre.

Face à une droite chrétienne disposant de ressources matérielles et politiques qui lui ont permis de devenir un acteur important de la vie publique américaine, mais dont la prédominance semble aujourd'hui s'essouffler avec l'âge avancé de ses leaders charismatiques et l'émergence du mouvement conservateur du Tea Party (qui a fait peu de cas des questions ayant traditionnellement préoccupé la droite chrétienne), la question de l'émergence d'une gauche chrétienne semble particulièrement pertinente. Je fais l'hypothèse que cette émergence se traduit moins par une évolution du positionnement des chrétiens à l'égard des questions « morales » que par la montée en visibilité de nouveaux thèmes et par leur formulation en tant que « questions de foi », comme je le montrerai dans le chapitre consacré au réchauffement de la planète. L'analyse des données disponibles montre qu'il y a peu de différences sociodémographiques (âge, sexe, niveau et type d'éducation) entre gauche et droite chrétienne. Les deux groupes insistent dans les mêmes proportions (91 % et 92 % respectivement) sur le fait que leur foi influence fortement leur comportement politique⁵².

Nancy Tatom Ammerman, dans son étude sur les congrégations américaines, montre que les églises « activistes » se trouvent plutôt du côté progressiste que du côté conservateur, et que l'activisme y passe par des groupes de réflexion qui éduquent et mobilisent les membres pour des actions ponctuelles⁵³. Les églises dans lesquelles j'ai mené mon enquête correspondent à ce schéma, avec un activisme important dans l'église progressiste, et une atmosphère politique beaucoup plus diffuse dans les deux autres.

Le type d'approche décrit jusqu'à présent, dont il est utile de proposer une cartographie synthétique pour comprendre

52. C. F. Hall, « The Christian left : who are they and how are they different from the Christian right ? », *Review of Religious Research* 39, n° 1, 1997, pp. 36-39.

53. N. T. Ammerman, *Pillars of Faith : American Congregations and their Partners*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 125.

comment est balisé l'espace des interrogations sur les rapports entre religion et politique notamment dans le champ de la science politique étasunienne, fait à quelques exceptions près⁵⁴ porter l'analyse de manière unidirectionnelle sur l'influence que la pratique religieuse exerce sur le comportement politique. Elle tend aussi à entretenir l'illusion, relevée par Jean-François Bayart, selon laquelle « chacun des deux phénomènes est homogène, représente un ordre de significations cohérentes et constitue en soi un facteur d'explication univoque »⁵⁵.

Je pense qu'il est nécessaire d'utiliser des outils d'analyse qui permettent de rendre compte de l'enchevêtrement des socialisations politique et religieuse, et de dépasser le postulat d'une « relation d'extériorité entre la religion et la politique, là où ont toujours prévalu des échanges et des interdépendances, fût-ce sur le mode de l'antagonisme ou de l'ambivalence »⁵⁶. Sans remettre en cause la pertinence de l'approche statistique, il me semble utile de la compléter avec une approche qualitative qui observe au plus près de la réalité sociale la « zone grise où des médiations religieuses se confondent, au moins partiellement, au moins temporairement, avec les processus d'innovation politique et économique »⁵⁷.

Une deuxième limite à laquelle se heurte l'approche quantitative tient à ce qu'elle tend à favoriser une lecture culturaliste des rapports entre religion et politique, un écueil vis-à-vis duquel Yves Déloye nous met en garde en citant Alexis de Tocqueville qui soutenait à tort en 1835 qu'« à côté de chaque religion se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe »⁵⁸. Les auteurs d'une publication statistique, dont le résultat principal établit que « l'identité religieuse a en soi peu

54. M. Hout et C. Fischer, « Why more Americans have no religious preference : politics and generations », *American Sociological Review* 67, n° 2, 2002, p. 181.

55. J.-F. Bayart, *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 299.

56. *Ibid.*, p. 300.

57. *Ibid.*

58. Y. Déloye, *Les Voix de Dieu. Pour une autre histoire du suffrage électoral, le clergé catholique français et le vote, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2006, p. 56.

d'effets nets sur les attitudes politiques »⁵⁹, concluent sur le caractère intrinsèquement limité et partiel de ce type de modélisations⁶⁰, et expliquent leur ubiquité dans la science politique américaine par la recherche d'explications simples et élégantes qui permettent de renforcer la visibilité de leur auteur dans le champ académique⁶¹.

Les deux limites ainsi évoquées, le caractère unidirectionnel de la relation de causalité (religion → politique) et la lecture culturaliste (à chaque congrégation correspond un comportement politique), tiennent plus à la façon dont les outils sont utilisés qu'aux outils eux-mêmes. Il me paraît utile de mobiliser un second ensemble de travaux pour rendre compte de la complexité du processus de formation du jugement politique, du rôle de la religion comme matrice de ce processus, et de l'enchevêtrement des socialisations religieuse et politique.

Des socialisations indissociablement religieuses et politiques

La plupart des analyses qui s'intéressent à l'articulation du politique et du religieux prennent comme point de départ l'étude d'un groupe social et s'interrogent sur l'importance de la pratique religieuse de ses membres, comme par exemple l'étude de Kristin Luker qui retrace les parcours religieux des militantes pro- et anti-avortement⁶². J'inverse la démarche, en

59. S. Brint et S. Abrutyn, « Who's right about the right ? Comparing competing explanations of the link between white evangelicals and conservative politics in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion* 49, n° 2, 2010, p. 329.

60. Soulignant un résultat équivalent sur le terrain français, Pierre Bréchon écrit ainsi : « L'intégration au catholicisme demeure une dimension explicative importante des systèmes de pensée [...] Mais cette dimension n'est pas une clef universelle qui expliquerait tout ». Voir P. Bréchon, « Intégration au catholicisme et valeurs politiques en France », in C. Dargent, B. Duriez, et R. Liogier (dir.), *Religion et valeurs en France et en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 44.

61. M. Lamont, *How Professors Think : Inside the Curious World of Academic Judgment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.

62. K. Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 196.

partant de communautés religieuses, analysant dans le premier moment les modalités pratiques des socialisations politique et religieuse qui s'y déploient, et dans le deuxième les visions du monde politique produites par ces socialisations imbriquées.

Il faut ici ajouter que ce déplacement de focale par rapport aux approches statistiques implique aussi une recatégorisation du « politique ». Les études par sondage décrites plus haut sont bien adaptées à l'analyse de la variation des indicateurs de participation politique : la propension à voter ou la participation protestataire par exemple. Mais le vote ne résume pas le rapport au politique⁶³. Se pose alors la difficile question de savoir comment repérer ce qui relève de l'univers politique, entre deux postures extrêmes, celle du « tout politique » ou celle, inverse, diluant toute activité politique dans le social.

Je suis ici l'analyse d'un article que Jean Leca a consacré à la question du « repérage politique »⁶⁴, qui propose des outils très utiles pour le sociologue du politique. Pourquoi considérer que les débats entourant la question de l'avortement, du mariage homosexuel ou des hypothèses expliquant la création du monde sont des controverses *politiques* plutôt que des débats de société ? L'article de Leca offre un outillage qui permet d'élaborer une réponse. Il débute son analyse en écartant d'emblée l'approche qui consiste à identifier le politique à un type de faits ou de phénomènes. Refusant les définitions substantielles qui repèrent le politique « par des faits qui sont irréductibles à d'autres faits », il considère que « tous les faits sociaux sont plus ou moins chargés de politique, car l'univers politique relève d'un type de relations et non de faits ». Cette définition invite à garder à l'esprit que les frontières entre le politique et son environnement, le social, ne sont pas figées, et que leur tracé fait en lui-même l'objet de luttes ; et surtout, cette définition implique que si tout est potentiellement politique,

« [...] c'est le rapport de force entre les différents groupes qui fournissent chacun leur propre détermination, qui fait surgir

63. M.-C. Lavabre et F. Haegel, *Destins ordinaires. Identité singulière et mémoire partagée*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

64. J. Leca, « Le repérage du politique », *Projet*, n° 71, 1973, pp. 11-24.

la détermination objective de ses frontières. Autrement dit, si un groupe n'est pas suffisamment puissant pour faire entrer une interaction ou une situation dans le camp politique, celle-ci reste à l'extérieur, quelle que soit la justesse des positions de ce groupe sur un plan moral ou autre. »⁶⁵

En suivant cette grille de lecture, je considère qu'aux États-Unis, les rapports de forces qui mettent en tension des arguments contrastés, ainsi que les personnes qui portent ces arguments autour des controverses comme le mariage des couples homosexuels ou l'avortement entre autres, font de ces questions des questions *politiques*.

Je reconnais que les analyses proposées ici sont partielles en ce qu'elles ne rendent compte de l'état des rapports de forces qu'à un moment très précis, celui auquel l'enquête s'est déroulée, entre 2005 et 2008, et qu'il faudrait pour chaque controverse faire le travail de mise en perspective historique des catégories de jugement qui, selon Yves Déloye, rend « pensable le désencastrement du "politique" par rapport aux autres activités ou secteurs sociaux et ainsi son repérage »⁶⁶. Je me saisis de ces controverses en tant qu'elles sont déjà constituées en questions politiques, en reconnaissant parfaitement qu'il n'en a pas été ainsi de tout temps, et qu'il faudrait prolonger ces

65. *Ibid.*, p. 16.

66. Pour chaque controverse étudiée, je me suis appuyée sur les ouvrages faisant ce travail de mise en perspective historique qui me permet de montrer que certaines questions font l'objet de luttes politiques dans des configurations particulières du débat public, mais pas continuellement au cours du temps. Cette mise en perspective historique permet aussi de garder à l'esprit que les catégories de jugement qui apparaissent dans les entretiens correspondent à la configuration politique qui prévalait pendant l'enquête, et que les mêmes questions ont été abordées différemment au fil du temps. Pour ne citer qu'un exemple, l'ouvrage de Kristin Luker sur l'avortement montre qu'il a été tour à tour pensé comme une question de santé publique, un frein démographique teinté de nativisme, un enjeu de statut pour les professions médicales, une question liée au féminisme, et, très récemment, comme un meurtre. Voir K. Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood*, *op. cit.* À une échelle très réduite, j'ai pu observer une transformation de l'espace occupé dans le champ politique par la question de l'environnement, très peu présente pendant la première partie de l'enquête (2005-2007) mais très présente pendant la seconde (2007-2008).

analyses par l'« analyse des conditions historiques et culturelles de production, puis de diffusion (au sens de la socialisation notamment) de catégories de jugement »⁶⁷.

En contrepoint des lectures mécanistes qui font du contenu de la théologie la matrice surdéterminante des comportements politiques, la démarche que j'ai choisie valorise le repérage de la pluralité des pratiques et des opinions politiques nées d'un fond théologique commun. Les politistes américains cherchent souvent par exemple à établir des modèles mettant en relation le nombre d'évangéliques dans une circonscription électorale et la probabilité de victoire des candidats républicains dans ces circonscriptions. Au contraire, je prends comme point de départ le fait que le croyant « est toujours en situation, et donc en interaction, et que son acceptation du dogme est énonciative. En d'autres termes, plus familiers, il n'en fait qu'à sa tête, c'est-à-dire à sa raison, fût-ce celle du cœur »⁶⁸.

Les approches qui permettent ainsi de contribuer à une meilleure compréhension des liens entre religion et politique prennent comme point de départ l'enchevêtrement des socialisations politique et religieuse. Dans son étude de « l'affaire des catéchismes augmentés » dans la France des XIX^e et XX^e siècles, Yves Déloye souligne :

« [...] la difficulté à différencier aisément la socialisation politique des autres types de socialisation. C'est ainsi que, pour nombre de citoyens français à la fin du 19^e siècle, la socialisation civique est étroitement imbriquée avec la socialisation religieuse qui continue durablement à servir de matrice, tant cognitive qu'identitaire, à la socialisation politique. »⁶⁹

67. Y. Déloye, « Pour une sociologie historique de la compétence à opiner "politiquement". Quelques hypothèses de travail à partir de l'histoire électorale française », *Revue française de science politique* 57, n° 6, 2007, p. 778.

68. J.-F. Bayart, *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 420.

69. Y. Déloye, « Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des "catéchismes augmentés" (19^e-20^e siècles) », *Revue française de science politique* 52, n° 2-3, 2002, p. 180.

Faire porter l'analyse sur l'imbrication des deux types de socialisations (politique et religieuse), comme le fait Déloye dans le contexte bien particulier d'une France où le catholicisme est la référence religieuse principale, invite à s'interroger sur la socialisation religieuse comme « matrice » cognitive et identitaire de la socialisation politique. L'idée d'imbrication est fructueuse car elle permet de penser le mouvement dialectique de ces deux types de socialisation, et de dépasser l'approche trop réductrice d'une influence unidirectionnelle de la socialisation religieuse qui donnerait entièrement corps à la socialisation politique. Plutôt que de rechercher une modélisation simplificatrice des pratiques qui isolerait deux ensembles de variables (religieuses et politiques), cette approche saisit dans un mouvement englobant les processus d'hybridation entre les deux régimes⁷⁰. Cette posture me permettra d'établir des liens tout au long de cette étude entre les résultats obtenus grâce à l'enquête, et des questions théoriques larges, comme la construction d'un sens de la justice, les conditions d'appartenance à la communauté politique, la définition de la citoyenneté et le rapport à la nature des chrétiens rencontrés lors de ce travail.

Que l'on parle de « tissage »⁷¹ ou « d'hybridation »⁷² entre les deux régimes, celui du politique et celui du religieux, ce qui m'intéresse ici est de dépasser la simple considération d'une instrumentalisation réciproque entre deux types de discours – un personnel politique qui utilise une rhétorique religieuse pour légitimer son action, un personnel ecclésiastique qui se sert de la société contemporaine comme repoussoir contre lequel promouvoir ses idées. La focale est ainsi déplacée vers un questionnement sur la nature des affinités, au sens wébérien du

70. Je donne une préférence à l'utilisation du terme de « régime » plutôt qu'à celui de « sphère » pour exprimer des manières d'être dans l'action plutôt que des univers hermétiquement clos sur eux-mêmes. Voir M. Bax, « Religious regimes and state-formation : toward a research perspective », *Anthropological Quarterly* 60, n° 1, 1987, pp. 1-11 ; L. Thévenot, « L'action comme engagement », in J.-M. Barbier (dir.), *L'Analyse de la singularité de l'action*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

71. D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit.

72. J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 8.

terme⁷³, entre les deux régimes, affinités qui s'inscrivent dans les discours mais aussi dans les pratiques, et qui ont des effets de réalité dans la construction d'un « soi » indissociablement politique et religieux.

Imaginaires et controverses

La démarche choisie pour rendre compte de ces affinités combine observation ethnographique et entretiens semi-directifs. Ceux-ci évoquent tour à tour les controverses politiques, juridiques et sociales présentes dans le débat politique étasunien, controverses qui rendent explicites les normes sociales généralement implicites, comme le souligne Eric Fassin dans ses travaux d'ethnographie de l'espace public⁷⁴. Il ne s'agit pas de proposer une résolution de ces controverses, ni d'y prendre position, mais de « saisir les principes d'évaluation qui opèrent dans le monde social, les processus par lesquels ces principes sont mis en pratique, et les justifications proposées pour rendre compte des différences entre ce qui est et ce qui devrait être »⁷⁵. Pour ce faire, je m'appuie aussi bien sur l'ethnographie des pratiques quotidiennes dans les églises étudiées que sur l'analyse des

73. Max Weber propose un cadre paradigmatique des rapports entre religion et politique, dont je reprends l'idée « d'enchevêtrements d'influences », la notion « d'affinités électives », et le lien entre matérialité et forme d'organisation sociale et politique. « En face de l'énorme enchevêtrement d'influences réciproques entre bases matérielles, formes d'organisations sociales et politiques, teneur spirituelle des époques de Réforme, force nous est de commencer par rechercher si certaines "affinités électives" sont perceptibles entre les formes de la croyance religieuse et l'éthique professionnelle. En même temps, il nous faudra élucider, dans la mesure du possible, de quelle façon et dans quelle direction le mouvement religieux, par suite de ces affinités électives, a influencé le développement de la civilisation matérielle. », in M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 [1904-1905], p. 82.

74. On pourra également se reporter à J. Rennes, « Analyser une controverse. Les apports de l'étude argumentative à la science politique », in S. Bonnafous et M. Temmar (dir.), *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Ophrys, 2007.

75. E. Fassin, « Beyond good and evil ? Questioning the anthropological discomfort with morals », *Anthropological Theory* 8, 2008, p. 334.