

Évangélisme et politique dans la jeune République

Lucia BERGAMASCO

L'ÉTUDE DES LIENS ENTRE MOUVEMENT ÉVANGÉLIQUE et politique nous conduit au cœur même de la culture américaine dans les décennies qui précèdent la guerre de Sécession. Annoncé depuis trente ans par des études partielles, ce thème réunit par définition plusieurs champs d'investigation en même temps qu'il crée des ramifications dans plusieurs directions.

Les questions concernant les liens entre évangélisme et politique proviennent en effet de champs historiographiques distincts et vastes, dont les principaux sont celui relatif à la culture religieuse, depuis l'époque coloniale jusqu'au moins la fin du deuxième Grand Réveil — *Second Great Awakening* (ca1800-ca1840) —, et celui concernant la naissance des partis politiques et les nouveaux comportements électoraux. A ces deux pôles historiographiques, on doit ajouter les nombreuses études sur l'abolitionnisme, mouvement qui, à lui seul, représente le moment le plus important et, probablement, le plus intense des liens entre politique et religion ; ou, mieux, qui représente l'exemple extrême d'un comportement politique dicté par des convictions religieuses. (Sewell, Kraut, Magdol 1986). Enfin, des études récentes ont intégré le champ de la culture religieuse à celui des l'idéologie et du comportement politique, offrant une nouvelle conceptualisation de la question des liens entre évangélisme et politique et ouvrant de nouvelles pistes de recherche (Howe 1979, 1997 ; Carwardine 1978, 1993).

Parmi les nombreuses études sur la culture religieuse, sujet qui a donné lieu à une véritable floraison de problématiques dans les trente dernières années, il convient de signaler les études sur l'évangélisme colonial et post-colonial qui traitent de l'imprégnation du discours révolutionnaire par des thèmes religieux ou des sympathies politiques des groupes dont on étudie le comportement religieux (Bonomi, Gaustad, Marini, Hoffman & Albert).

Sidney Mead et Alan Heimert furent parmi les premiers à repérer l'émergence d'un élan démocratique dans la ferveur évangélique du *First Great Awakening* (1740-42), élan qui aurait été réactivé lors de l'engagement révolutionnaire une génération plus tard. Mead proposait aussi une riche discussion sur les affinités psychologiques (visées antidoctrinaires et élans messianiques) des révolutionnaires et des évangéliques de l'époque révolutionnaire et du tournant du XIX^e siècle (Heimert, Mead). Henry May, puis Nathan Hatch, apportèrent une critique nuancée à cette thèse, l'élan anti-autoritaire et l'action révolutionnaire trouvant leur origine, à leur avis, dans les multiples contingences socio-économiques, et bien sûr dans des facteurs culturels, précédant le Réveil religieux (May ; Hatch 1984, chap. 2 et n°79, 255).

Ceci étant, la question des rapports entre élan évangélique et élan « démocratique » post-révolutionnaire demeure ouverte ; c'est d'ailleurs dans ce sens que s'était engagé Hatch dans son ouvrage sur les groupes et sectes d'origine populaire qui se multiplient dans les premières décennies du XIX^e siècle (Hatch 1989). A la différence des « démocrates religieux » de Hatch qui, dans l'ensemble, ont tendance à rejeter la tradition (théologique, culturelle, ou autre), le témoignage de William Manning (1747-1814), proto-démocrate du Massachusetts, publié récemment, montre une préférence, à première vue surprenante, pour le calvinisme de Jonathan Edwards — issu du Grand Réveil et fortement théologique — face à l'arminianisme du pasteur de sa congrégation. Que le dit pasteur ait manifesté des sympathies pour les fédéralistes et que Manning ait été un promoteur des *democratic-republican societies* n'explique pas entièrement cette préférence religieuse. Les éditeurs des écrits de Manning trouvent en effet, que la doctrine edwardsienne de la bienveillance désintéressée — *disinterested benevolence* — inspirée par la Grâce, en dépit de son absolutisme spirituel et de son pessimisme anthropologique, s'était diffusée parmi les fermiers et les artisans de la Nouvelle-Angleterre, car elle se traduisait par un esprit de solidarité communautaire ; cette éthique s'harmonisait bien avec l'idéologie

démocratique naissante (Merrill & Wilentz). C'est une question qui invite à des recherches ultérieures.

Nathan Hatch et Mark Noll sont aujourd'hui parmi les auteurs les plus prolifiques publiant ouvrages et collections d'essais sur les rapports entre religion et politique (Noll 1990 ; Noll, Bebbington, Rawlik 1994). Cependant, dans son ouvrage sur les groupes et sectes d'origine populaire, Hatch n'explore pas les liens de celles-ci avec le monde des partis politiques. Il postule néanmoins l'émergence d'un élan « démocratique » voire « populiste », fortement anti-traditionnaliste et anti-institutionnel dans la sphère de la culture religieuse populaire, qui, à son avis, aurait aidé à la démocratisation du pays et qui, on peut le supposer, indique un penchant probable pour le Parti démocrate (Hatch 1989).

Du côté des études des comportements politiques et depuis les pistes ouvertes par Richard Hofstadter, nombre d'historiens ont pris en compte la dimension religieuse en explorant l'arrière-plan culturel des groupes dont ils étudiaient le comportement électoral (Hofstadter, Benson, Formisano 1971, 1983, Hammond, Holt, Kelley, Kleppner, Kloppenberg, McKivigan, Swierenga 1990).

Grâce à cette approche « ethno-culturelle » ou « ethno-religieuse », dès le début des années 1970, un nombre considérable de travaux nous ont appris que les méthodistes, les baptistes et les catholiques — irlandais de préférence — plus un certain nombre de luthériens allemands, préféraient nettement le parti démocrate, alors que congrégationalistes, presbytériens et certains épiscopaliens (ceux de tendance évangélique) dans le nord-est de préférence, mais aussi bien dans le Mid-West ou le Sud, embrassaient l'idéologie whig avec ferveur. Ces études nous ont également appris que ces préférences politiques pouvaient changer au gré des situations régionales, et qu'elles changèrent au fil du temps en raison du conflit croissant sur la question de l'esclavage — son extension dans les territoires de l'ouest, ou en termes absolus (Heale, Brock, Gienapp). C'est ainsi que les Églises baptistes et méthodistes du nord se rallièrent d'abord au parti *Free Soil* et ensuite, plus massivement, au parti Républicain, alors même qu'au début des années 1850, des milliers de protestants de base, au nord comme au sud, rejoignaient le parti nativiste et farouchement philo-protestant (*American* ou *Know Nothing Party*, parti qui connut d'ailleurs une vie assez brève) en réaction à la vague d'immigration irlandaise des années 1840.

Un groupe d'études récentes porte sur la dimension idéologique, ou, plus généralement sur la culture politique. Un exemple brillant est l'étude

de Daniel Howe sur le parti whig, qui met l'accent sur le système de valeurs, et les référents culturels fortement imprégnés du protestantisme réformé, qui sous-tendent cette tradition politique (Howe 1979, Morehead, Davis 1969, 1979).

L'ouvrage de Howe sur l'idéologie whig mérite que l'on s'y arrête. Après la parution de nombreux travaux sur le parti démocrate et sur ses sacro-saintes aspirations libertaires, ce travail nous familiarise avec la culture whig, traditionnellement considérée comme peu attrayante, et ses représentants majeurs (l'ouvrage brosse le portrait politico-intellectuel de douze whigs éminents). Spécialiste d'histoire culturelle (avec un solide ancrage dans l'histoire intellectuelle), Howe manie avec aisance l'histoire religieuse, ce qui n'est pas habituellement le lot des historiens du politique. Il peut donc dresser un bilan riche d'un point de vue conceptuel de ce qu'il appelle la culture politique des whigs, issue notamment de la fusion de la tradition de la Réforme avec la pensée philosophique whig anglaise du XVIII^e. Ce faisant, et comme l'a suggéré David Brion Davis, Howe associe les idéaux de vertu civique issus de la tradition républicaine classique (Aristote et Polybe réinterprétés à la Renaissance par Machiavel), qui selon J. G. A. Pocock avaient inspirés whigs anglais et patriotes américains au XVIII^e siècle, aux idéaux des Puritains anglais fondateurs de Nouvelle-Angleterre. Le référent idéologique puritain était en effet tout aussi crucial que le républicanisme classique, car, pour la majeure partie des whigs américains du XIX^e siècle, la réalisation d'une république protestante s'envisageait comme une revitalisation de la Réforme (Pocock 1975, Davis 1969, 75). En fait, la Réforme, plus encore que la Révolution, représentait pour les whigs le moment inaugural à l'origine du progrès des libertés pour l'humanité, et du rôle providentiel du peuple américain dans la rédemption du monde. Comme l'a affirmé David B. Davis :

We have not sufficiently appreciated that for many Americans Protestants, the Reformation, even more than the Revolution, was the model of a timeless, archetypal experience that had to be reenacted, in almost ritualistic fashion, if freedom was to be preserved. (Davis 1969, 75)

Une telle vision exigeait l'extension au pays tout entier du système socio-culturel de Nouvelle-Angleterre, lieu où, après Genève, les idéaux réformés avaient connu leur réalisation la plus complète. En outre, le référent religieux ouvrait des horizons de progrès illimité par rapport à la vision républicaine classique. Celle-ci, depuis la Renaissance, avait exprimé un certain pessimisme quant aux vertus intrinsèques des hommes et une méfiance à l'égard de l'expansion démesurée des sociétés. Dans le projet

d'une république véritablement protestante, les whigs, comme le pasteur évangélique Lyman Beecher, pouvaient injecter un optimisme messianique d'origine scripturaire, fondé dans l'expérience de régénération évangélique que Beecher avait lui-même vu à l'œuvre dans le *Second Great Awakening*. « Behold, I make all things new » (*Apocalypse*, 21, 5), citait Beecher devant la Chambre des représentants du Connecticut, en annonçant un projet providentiel pour la nation américaine et le monde entier (cité par Howe 1979, 152).

A la différence du premier Grand Réveil du XVIII^e siècle, qui avait vu un regain du calvinisme, les *revivals* du début du XIX^e siècle avaient sécrété une conception « arminienne » du salut qui conférait à l'homme toute sa responsabilité dans le processus de régénération. L'individu considéré maintenant comme a *free moral agent* capable de « vouloir » son salut et d'œuvrer pour y parvenir, était ainsi chargé de responsabilités morales vis-à-vis de lui-même, de sa famille et de son environnement, il se devait d'infléchir l'avenir de son pays. La responsabilité morale des évangéliques vis-à-vis de la société, faisait en sorte que même les questions économiques étaient perçues et souvent débattues en termes moraux, voire religieux. Comme l'affirme Howe, le *Benevolent Empire* des organisations évangéliques du nord-est (*Mission, Temperance, Sunday School, Bible, Education Societies*) fut le corrélatif, ou l'équivalent culturel, du système de liens organiques qui devaient exister entre l'économie, la société et l'État — l'*American System* conçu par Henry Clay. Dans les deux cas, il s'agissait d'associations à étendue et à visées nationales, conçues par des citoyens actifs, capables de programmer à un moment historique (1820-30) où le pays était très faiblement organisé et très peu institutionnalisé.

Les associations évangéliques (*Disciplined Moral Militia* comme les avait définies Lyman Beecher, leur promoteur le plus infatigable) occupaient aussi, en quelque sorte, la place des partis politiques chez les évangéliques du nord-est, ce qui contribua à entretenir chez eux une méfiance fondamentale et durable pour le monde de la politique perçu foncièrement comme le lieu du compromis, de l'intérêt personnel et de l'expression de l'avidité du pouvoir ; défauts, ou tares, qu'ils attribuaient volontiers au parti Démocrate. Attitude pré-politique ou pré-moderne ? Nostalgie pour l'harmonisation utopique des intérêts qu'avaient prônée les fondateurs de la république américaine ? La vision sociale des whigs était à la fois tournée vers l'archétype de la Réforme et le futur du *millénium*, et ce avec l'esprit le plus pragmatique et le plus optimiste qui soit. En effet, leur

vision de la société était optimiste, car organique. Pour les whigs, par exemple, capitalistes et travailleurs étaient unis dans un même effort en faveur du développement et du progrès, en vue d'une harmonisation des intérêts sous-tendue par une culture religieuse commune et un système de valeurs commun. Cette prétendue communauté d'intérêts entre capitalistes et travailleurs, dénoncée comme hypocrisie ou dangereuse illusion par les démocrates, représentait l'essence même des liens sociaux pour les whigs.

Par rapport à ces historiens qui n'ont vu que volonté de contrôle social dans l'alliance entre évangélisme réformateur et whigs, Howe souligne et analyse la notion d'auto-discipline, d'auto-contrôle, d'auto-édification intellectuelle et morale que la culture protestante réformée (calviniste) prônait passionnément, thème qu'il développe d'ailleurs plus pleinement dans son dernier ouvrage (Howe 1997) Si tant d'artisans, de petits commerçants et de fermiers votèrent pour le parti whig, c'est que justement cet ensemble de valeurs répondait à une exigence de réforme, de valorisation et de progrès individuel et collectif de la part de vastes strates de la population protestante. C'est aussi que le programme économique du parti whig, *l'American System* d'Henry Clay, correspondait aux attentes de ces évangéliques post-millénaristes qui embrassaient avec enthousiasme la modernité. Le progrès technologique, économique et moral, fondé sur l'œuvre de l'individu responsable et volontaire, et sous l'égide bienveillante de l'État, représentait pour eux une rédemption de la société ; il ouvrait la voie à l'épanouissement des institutions républicaines et la nation chrétienne en attendant le retour du Christ. La discussion sur l'idéologie whig est riche en implications et imbrications culturelles.

En 1991, Howe publiait un important essai historiographique dans le *Journal of American History*, où il faisait le point sur l'historiographie concernant l'évangélisme et la politique dans la période *antebellum* (Howe 1991). Limité au nord des États-Unis, ce travail dressait le bilan des études ethno-politiques et de celles portant sur l'abolitionnisme, soulevait nombre de questions conceptuelles et méthodologiques et appelait à un élargissement de l'exploration historiographique aux groupes exclus du processus électoral, telles les femmes.

Si les historiens du parti démocrate se sont peu penchés sur la culture religieuse de cet électorat, c'est que chez les démocrates l'expression des convictions religieuses concernait les individus et n'entraînait pas dans leur vision du rôle de la politique. C'est ainsi que dans sa belle étude des démocrates du Nord, Jean Baker peut se permettre de ne pas analyser leur

culture religieuse. Sean Wilentz qui, en revanche, prend en compte cette dimension chez les démocrates new-yorkais, obtient des résultats fort intéressants qui révèlent une variété d'opinions et de filiations religieuses (Baker, Wilentz 1984).

Le fait est que les politiciens et l'électorat démocrates préféraient, en effet, garder bien séparées les sphères du politique et du religieux. Pour eux, la séparation de l'Église et de l'État était un acquis précieux de la démocratie à défendre à tout prix. En outre, bien qu'empruntant aussi au vocabulaire religieux de l'époque (la notion de Providence était récurrente), ils ne concevaient point de projet politico-religieux pour la société. Liberté économique, religieuse et culturelle en général, égalitarisme et profonde aversion à l'égard de toute sorte de monopole économique (banques, tarifs, corporations) ou culturel (lois anti-alcooliques, abolition du courrier le dimanche, etc.) étaient les piliers du discours de ces évangéliques qui se reconnaissaient dans le parti démocrate. Toutefois, dans le nord, cette vigoureuse tradition libertaire, en riposte aux « provocations » des esclavagistes du Sud, finit par produire des antiesclavagistes (et anti-sudistes) aussi indomptables que n'importe quel abolitionniste pro-whig. Ces démocrates radicaux finirent par se rallier au parti républicain, auquel ils apportèrent d'ailleurs une force et une passion pour le travail politique bien caractéristique des démocrates (Kelley, Wilentz 1996, Pessen 1967)¹.

L'abolitionnisme représente un champ d'investigation à part, qui réunit d'emblée histoire religieuse et politique, et qui s'est développé comme l'aile d'un édifice — celui des rapports entre évangélisme et politique — encore en construction. Rappelons que l'abolitionnisme se développe comme une branche radicale parmi les évangéliques du nord-est, se faisant le porte-parole d'instances morales absolues. La branche principale en est l'immédiatisme, ou la nécessité de réclamer une émancipation immédiate des esclaves, sans compensation ni négociation, faute de quoi la nation tout entière aurait été vouée à sa perte morale et politique. Des positions d'une telle intransigeance rendaient presque impossible l'intégration des objectifs abolitionnistes par les partis politiques. D'ailleurs, William L. Garrison et ses associés à Boston et à

¹ Pour un exemple étonnant d'anti-esclavagisme chez un Démocrate, voir le dialogue entre Louis Tappan évangélique et abolitionniste de New York, whig convaincu, puis membre du *Liberty Party*, et son frère Démocrate anti-esclavagiste (Feller).

Philadelphie se faisaient un point d'honneur de rejeter tout contact avec le monde des partis politiques. Cependant, l'agitation abolitionniste, bon gré, mal gré, conduisit ses militants à une politisation croissante et, finalement, à un engagement direct d'une partie du mouvement dans la sphère d'action des partis politiques.

Parmi les études les plus importantes du mouvement et de sa signification politique, il faut retenir celles d'Edward Magdol, de Nancy Hewitt et l'anthologie d'essais d'Alan Kraut, qui tracent le profil social de militants ordinaires au niveau local, et qui apportent des données d'importance capitale pour la compréhension des sensibilités religieuses et culturelles, et de l'orientation politique de ces gens d'origine modeste qui s'engageaient dans la campagne contre l'esclavage. Aux côtés des représentants des classes moyennes, artisans et *mechanics* signèrent par milliers des pétitions adressées aux gouvernements des États et au Congrès (412 000 pétitions, entre 1837 et 1840, dont 182 000 contre l'annexion du Texas (Magdol 1983, 1986, Hewitt). Magdol met également en garde contre une prétendue hostilité vis-à-vis de l'abolitionnisme de la part des partis ouvriers naissants, car la morale du travail et la théorie même de la valeur-travail qu'ils développaient dans ces années, poussaient aussi certains d'entre eux à réclamer l'abolition de l'esclavage. A ce sujet, l'étude d'Edward Pessen sur l'aile radicale du mouvement ouvrier, nous offre des renseignements éclairants (Pessen).

L'entrée en politique de l'abolitionnisme est minutieusement étudiée par Richard Sewell, qui trace l'évolution du mouvement dans l'État de New York et dans le mid-West : dès la fin des années 1830, cette aile du mouvement se démarque des positions anti-institutionnelles de William L. Garrison et choisit l'engagement dans l'arène politique. Ce choix se fit par étapes, à travers les tactiques de l'*interrogation* des candidats des partis démocrate et whig (on leur envoyait un questionnaire sur leur position concernant l'esclavage), puis de la nomination de candidats indépendants, jusqu'à la formation du *Liberty Party* en 1840. Cette transformation du mouvement en parti politique, contrairement à ce que l'on a déploré jusqu'ici, ne transforma pas ces abolitionnistes moraux en politiciens désabusés, et même lors de la fusion avec le *Free Soil Party* en 1848. Sewell, dont le travail est extrêmement fouillé, trouve en effet que la ferveur religieuse, l'absolutisme moral et la pureté d'intentions des abolitionnistes ne faiblirent pas avec leur participation à l'action politique. En fait, ces évangéliques conçurent leur parti comme un pseudo-parti fondé sur des

valeurs morales absolues, ayant pour but d'exercer un rôle de purification du processus politique, une sorte d'expédient temporaire visant à éclairer et à éduquer l'électorat (Sewell).

Tout aussi importantes pour la compréhension des « mentalités », des sensibilités évangélico-politiques et du climat politique de l'époque, les belles études sur le militantisme des femmes de Jean Fagan Yellin et, tout récemment de Julie Roy Jeffrey, apportent de nouvelles données concernant l'engagement, voire la véritable acculturation politique des femmes abolitionnistes. Unanimément évangéliques, ces femmes sont capables d'exprimer de façon claire le sens de leur engagement, depuis les plus humbles militantes jusqu'aux *leaders* (Yellin). Membres d'une communauté en voie de politisation, car elles ne votent pas encore, ces femmes constituent un groupe de pression indirecte aussi bien que directe, notamment dans le travail, éprouvant, qui consiste à faire circuler et signer des centaines de pétitions adressées aux gouvernements locaux et au Congrès (Jeffrey). Cette activité, qui impliquait du porte-à-porte et une confrontation directe avec des personnes souvent d'opinion contraire, exigeait des femmes courage et capacité de conceptualisation du discours abolitionniste : elles devenaient ainsi des propagandistes de terrain. Si le travail était dur, il était néanmoins fait pour défendre une cause juste et morale, c'était du « work for Jesus », conviction religieuse et sentiment d'accomplir un devoir de citoyennes se renforçant l'un l'autre. Lorsqu'elles abandonnent cette activité, ou bien lorsque la campagne de pétitions s'épuise, souvent les femmes s'engagent dans d'autres tâches, plus féminines et plus paisibles, mais durables, comme les cercles de couture (*anti-slavery sewing circles* qui incluent la confection de vêtements pour l'aide aux fugitifs), ou bien la préparation des foires et bazars abolitionnistes qui servent le double objectif de récolter des fonds et de diffuser un discours et une image positive, presque domestique, de l'abolitionnisme. L'étude des activités abolitionnistes féminines montre avec éloquence la façon dont les femmes du nord, mettant en pratique les impératifs moraux de l'évangélisme, participèrent tout aussi bien à la politisation croissante de la société, qu'à la construction d'une identité culturelle (Yellin & Van Horne 1994, Yellin, 1990, Jeffrey, Yee ; voir Wendy Hamand Venet).

Venons-en aux études plus récentes qui traitent explicitement des rapports entre évangélisme et politique. Le livre *Evangelicals and Politics in Antebellum America* (1993, réédité en 1997), de Richard Carwardine —

historien anglais de l'évangélisme anglo-américain —, est l'ouvrage qui permet de synthétiser les précédentes investigations partielles. Faisant suite à divers articles du même auteur, l'ouvrage apporte la vision la plus complète et approfondie des rapports entre sphère religieuse et politique, dans les années précédant la guerre de Sécession (Carwardine 1993, 1978, 1994).

En étudiant les comportements et les réactions des représentants des Églises lors des grands tournants électoraux (en 1840, 1848, 1856 et 1860), Carwardine a couvert le territoire national, du nord, de l'ouest et du sud et a ainsi accompli un véritable tour de force. Comme il l'affirme dans le chapitre sur les « Patterns of Electoral Response », par rapport à l'approche quantitative des historiens ethno-culturels des comportements politiques, habitués à rechercher des corrélations entre données démographiques et sociales et réponse électorale, il a choisi de donner la parole aux évangéliques eux-mêmes. Il a ainsi réuni une documentation impressionnante qui comporte des journaux intimes, des mémoires, des correspondances, et, surtout, de la presse et des publications des différentes Églises, sources qu'il met à la disposition du lecteur dans de riches notes et dans un essai bibliographique. Il s'agit de sources certes peu quantifiables, mais abondantes et extrêmement éloquentes. Les organes officiels des grandes dénominations nationales, constituent notamment des documents de première importance, car ils influaient sur l'opinion publique et, en tant que porte-parole des grandes assemblées religieuses nationales, permettaient de mettre en relation les situations régionales et les micro-climats locaux avec la dimension nationale. L'analyse de ce type de sources ne remplace pas le travail des historiens ethno-culturels : en revanche l'exploration d'une telle masse de documents enrichit considérablement les données quantitatives qu'ils avaient élaborées jusqu'ici.

Carwardine, comme nombre d'autres historiens qui l'ont précédé, attribue un rôle hégémonique au discours religieux dans la culture nationale. Il insiste en effet sur le transfert de ferveur de la sphère spirituelle du *Second Great Awakening*, à celle du politique, au fur et à mesure que le temps passe et que le Réveil décline, comme dans les années 1840 (dans cette décennie, par exemple, les *camps meetings* dans le sud cessent d'être des événements à échelle régionale, pour se réduire à des meetings locaux). Le programme politique de ceux qui se font les champions de la tradition morale réformée et de son projet de société, les whigs, puis les républicains, ne pouvait qu'intégrer le langage et les

symboles de l'évangélisme réformateur qui avait émergé dans les deux premières décennies du siècle dans le nord-est — ce qui n'empêcha pas que nombre d'Églises et de pasteurs du sud l'embrassent aussi, tout au moins pendant un certain temps.

Ceci étant, si les whigs eurent en quelque sorte le monopole du discours religieux, les démocrates — dont une portion de l'électorat adhéraient aux Églises évangéliques méthodiste et baptiste — firent également appel aux critères traditionnels fondés dans la religion et la morale tout au moins pour présenter leurs candidats à la présidence : aux élections de 1844, James Polk était défendu comme un paragon de moralité chrétienne, s'abstenant de consommer de l'alcool, traitant humainement ses esclaves, refusant le duel ; en 1856, James Buchanan présentait des *religious credentials* impeccables.

D'emblée Carwardine attribue les réactions et choix politiques de la population américaine à une attitude religieuse à la base piétiste ou calviniste, intégrant ainsi la définition (anthropologique et sociologique) de George Marsden. Dans son célèbre ouvrage sur le fondamentalisme, celui-ci voyait dans la tradition calviniste (toujours à l'œuvre dans le nord-est et parmi les congrégationalistes et presbytériens au niveau national) une propension à l'engagement politique et au rapprochement entre l'État et l'Église, alors que la posture piétiste aurait favorisé le repliement sur soi et sur le groupe restreint, assorti du rejet de tout lien institutionnel avec l'État (Marsden). Selon Carwardine, l'attitude « calviniste » fut la plus diffuse, car, mise à part l'évolution des positions face à l'escalade de l'arrogance esclavagiste et face au « danger » catholique, il trouve que les dirigeants de toutes les dénominations, exception faite pour les très minoritaires et anti-institutionnels *Primitive Baptists* du sud et de l'ouest, encouragèrent généralement la participation électorale de leurs fidèles. Tous les incitèrent à mettre en avant des critères moraux, indépendamment du choix partisan, et mettaient l'accent sur le choix d'un candidat honnête, au profil moral irréprochable, et capable d'œuvrer pour le progrès d'une société chrétienne, ou tout au moins à ne pas contrer. Cette insistance sur le vote selon la conscience, au fil des événements, favorisa le transfert de votes d'un parti à l'autre.

Notons que dans son essai historiographique, Howe avait adopté les notions respectivement de « confessionnalistes » et « d'évangéliques » pour ces groupes que Carwardine appelle piétistes et calvinistes, ce qui peut entraîner une certaine confusion quant aux évangéliques « populaires »,

méthodistes et baptistes, qui auraient assumé tantôt l'une tantôt l'autre de ces positions selon les périodes et les régions (confusion qu'entretenait aussi Robert Kelley dans son ouvrage de synthèse de 1979). Dans le même essai, Howe empruntait en outre à Ronald Formisano les notions de *core* (ou *main-stream*, représenté par l'évangélisme réformateur des congrégationalistes et presbytériens, en l'absence d'une Église établie comme en Angleterre) et de *periphery* (baptistes, méthodistes, *Old School Presbyterians*, méthodistes, luthériens, catholiques et autres groupes nouveaux comme les *Christians* et *Campbellites*), une donnée sociologique caractéristique de la jeune république américaine qui aiderait à conceptualiser les comportements politiques (Howe 1991, 1226)². Ces deux attitudes, ayant pour origine des traditions socio-religieuses distinctes, auraient produit des loyautés politiques durables qui cependant, selon les données des historiens ethno-culturels évoquées plus haut, ne résistèrent pas à la montée du conflit concernant l'esclavage, ni à la réaction suscitée par l'irruption massive d'immigrants catholiques.

Carwardine permet de combler les lacunes présentes dans les travaux des historiens ethno-culturels. En particulier, grâce à son analyse des textes issus des dénominations religieuses à l'échelle nationale, il peut recomposer la mosaïque de leurs diverses prises de position à travers les deux décennies précédant la guerre de Sécession.

En effet, Carwardine présente essentiellement, et ce n'est pas une mince affaire, l'activisme et les positions du clergé. A mesure que le conflit nord-sud s'intensifie, Carwardine vérifie les changements de ton, de langage et d'allégeance politique du clergé évangélique, surtout chez ceux du nord qui votaient traditionnellement pour le parti démocrate, mais aussi chez les représentants des Églises du sud, car, en 1845, en vue de la guerre contre le Mexique, les presbytériens pro-whig, au nord comme au sud, s'étaient unis en chœur de protestations véhémentes contre cette guerre. Ce changement avait débuté en 1840, lors de la grande campagne présidentielle qui vit le triomphe du parti whig, puis il s'était affirmait à travers le conflit croissant autour de l'annexion du Texas, de la guerre contre le Mexique et du grand Compromis de 1850 ; le réalignement politique se confirma enfin dans les années 1850, face à l'escalade des

² Pour un panorama des diverses définitions empruntées par les historiens «éthnoreligieux», Swierenga 1990, note 25.

victoires du sud esclavagiste et des démocrates du nord qui les favorisèrent, comme en témoigne la loi sur le Kansas-Nebraska et la violence armée qui s'ensuivit dans ce territoire.

Si la question centrale de l'extension de l'esclavage provoqua des ruptures dramatiques et durables à l'échelle nationale au sein des Églises, et causa des réalignements politiques conséquents au cours des années 1840, l'arrivée massive d'immigrants catholiques dans le nord suscita également une forte préoccupation parmi les évangéliques. La question d'une école publique protestante imposée à la minorité catholique devint un enjeu électoral de taille, assorti d'un renouvellement de la préoccupation anti-alcoolique. Dès lors, réconciliés, les évangéliques du nord eurent tendance à serrer les rangs contre l'ennemi commun représenté par le peuple catholique. C'est ainsi qu'au nord comme au sud, pendant quelques années au début des années 1850, de nombreux pasteurs et des milliers de travailleurs protestants se rallièrent au parti nativiste. Jouant le rôle du champion national de la religion protestante, l'*American Party* ne résista pas plus que le parti whig aux pressions provenant du conflit entre nord et sud concernant l'esclavage.

Tout l'ouvrage est une mine d'informations sur le nord, l'ouest, le sud. Parfois anecdotiques, les citations corroborent toujours avec acuité et pertinence l'interprétation de l'auteur. Là où Carwardine comble véritablement des lacunes et où il engage le dialogue avec les historiens ethno-culturels, c'est dans le chapitre où il analyse les comportements électoraux « Patterns of Electoral Response » et où il nous renseigne utilement sur les écarts régionaux, et les exceptions à la règle. Ainsi nous rencontrons un pasteur méthodiste du Tennessee engagé dans le parti whig ou des baptistes en Caroline du Nord qui embrassent également la cause whig (Robert Kelley avait déjà signalé une forte présence whig dans la vaste région des Appalaches (179)) ; ou des presbytériens qui votent initialement démocrate en Nouvelle-Angleterre pour des raisons d'opposition historique aux congrégationalistes, puis, plus tard, se rallient au parti whig ; ou bien des *Old School Presbyterians*, conservateurs, d'origine écossaise et souvent d'origine modeste qui préfèrent voter démocrate car les presbytériens évangéliques (*New School*) votent whig et comptent bon nombre d'abolitionnistes dans leurs rangs. En 1837 a d'ailleurs lieu une rupture durable sur bases doctrinales, mais où la question de l'abolitionnisme joue un rôle crucial, entre presbytériens *Old School* et *New School*. Ces mêmes presbytériens conservateurs vont adhérer

au parti nativiste dans les années 1850 avant de rejoindre le parti républicain.

En fait, comme le remarquait un baptiste du Massachusetts, au cours des années 1830, la question de la séparation de l'Église et de l'État avait progressivement perdu de sa force en faveur de nouvelles questions (Carwardine 1993, 128). En outre, des Églises populaires comme les baptistes et les méthodistes étaient entre-temps devenues respectables et peuplées de citoyens de classe moyenne ou supérieure, d'où un changement de mentalité et d'optique sociale, donc d'orientation politique.

Pour nombre de baptistes du nord et, surtout dans le camp méthodiste, ce fut la question de l'esclavage qui poussa les fidèles et leurs pasteurs à voter contre un parti démocrate de plus en plus discrédité du point de vue moral. Là aussi, la vieille question des rapports entre l'Église et l'État n'avait plus cours face aux plus graves dangers pour la démocratie que représentaient les prétentions du Sud et les compromis corrompus obtenus par leurs alliés démocrates du nord. Lors des élections de 1856, le parti républicain fut ainsi célébré par les évangéliques comme la nouvelle organisation politique capable de mobiliser la nation sur la base de véritables valeurs morales (protestantes) en défense des libertés républicaines. Comme le proclamait un vieux pasteur méthodiste du mid-west, le parti républicain était le parti « of free grace, free seats, free speech, a free press, and free territory » (Carwardine 1993, 267).

Concernant la montée du conflit et de l'animosité entre régions, nous devons à Carwardine une analyse approfondie et originale de la guerre qui sévit dans l'Église méthodiste dans la région des *border states* (Kentucky, Tennessee, Missouri, Maryland et Delaware) après la rupture de 1844 sur la question de l'esclavage, car nulle autre Église dut faire face à un conflit aussi haineux et aussi prolongé (presbytériens et baptistes connurent aussi une rupture durable) et qui, dans certains cas, provoqua des recours en justice (Carwardine 1993, 159-66 ; 2000). Insistant sur le caractère territorial et physique de cet affrontement, car les « circuits » méthodistes franchissaient la frontière entre États esclavagistes et « libres » englobant des portions de territoires dans les deux secteurs, Carwardine y voit une sorte de prélude au conflit entre population du nord et du sud qui allait éclater dix ans plus tard (Carwardine 2000). Il examine également cette rupture en ce qui concerne l'évolution des Églises du sud. Passant d'une sorte de prise de distance initiale vis-à-vis du monde politique, justifiée par la nature « spirituelle » de l'Église et de ses fonctions — position qui avait aisément

permis la tolérance de l'esclavage —, les Églises du sud assument progressivement une position défensive ou neutre, tandis qu'elles proclament leur attachement à l'Union. Dès la fin des années 1840, elles déploient enfin une attitude agressive vis-à-vis des Églises du nord, et proclament la défense scripturaire de l'esclavage. Dès lors, on pourra parler d'un évangélisme du sud entièrement loyal à la cause confédérée.

Quant à l'évangélisme du nord, dans les années 1850, il évolue rapidement. Lors des élections de 1852 et 1856 se produit une recomposition électorale définitive lorsque les évangéliques réformateurs, déçus par l'incapacité du parti whig à donner satisfaction sur la question de l'esclavage, mais aussi sur la question de l'éducation publique protestante et sur la lutte antialcoolique, et non sans avoir répondu entre-temps à l'appel du parti nativiste, transfèrent leurs voix au profit du nouveau parti républicain. Le clergé évangélique fut en première ligne dans cette transformation, ne cachant point, revendiquant même comme un devoir de nature religieuse, l'engagement politique, attitude que les démocrates dénonçaient avec virulence (à Philadelphie, en 1856, un journal de campagne des démocrates s'intitulait *Political Priestcraft Exposed*). Souvent, néanmoins, les orientations politiques des pasteurs ne furent que partiellement suivies par les congrégations, et Carwardine est obligé de tempérer ses conclusions sur la radicalité du changement chez les évangéliques populaires par les résultats électoraux dans les comtés méridionaux du mid-west ou de certaines régions de la Nouvelle-Angleterre, où les méthodistes de base continuèrent — au moins en partie — à voter démocrate en dépit de l'engagement républicain de leurs pasteurs. Carwardine n'ayant pu englober dans son étude les opinions et les choix politiques des membres de base des Églises, le dernier mot sur cette « base » revient en définitive, une fois de plus aux historiens des comportements électoraux.

Comme l'affirme un des nombreux réviseurs du livre, *Evangelicals and Politics*, c'est de l'histoire traditionnelle analytico-narrative, dans sa forme la plus intéressante (Swierenga 1994).

L'étendue de cette étude, son caractère exhaustif et les sources foisonnantes que l'auteur met à disposition, doivent inspirer les chercheurs à venir. Il reste beaucoup à faire concernant, par exemple, les démocrates du nord et du sud, au niveau national comme au niveau local. L'étude de la culture religieuse des évangéliques démocrates — si tant est qu'elle existe — sur le mode du travail mené par Daniel Howe sur les whigs, reste,

me semble-t-il, encore largement à faire. Des études plus approfondies s'imposent également, notamment d'un point de vue anthropologique, sur l'attitude vis-à-vis de la société et de la nation des nombreuses sectes étudiée par Nathan Hatch. Les textes étudiés par Carwardine, mais également ceux cités par Hatch, appellent, enfin, à une analyse sémantique et textuelle plus fine. Loin d'avoir épuisé un sujet aussi vaste, Carwardine indique de très nombreuses pistes pour des recherches futures.

Ouvrages cités

- Baker, Jean H. *Affairs of Party : The Political Culture of Northern Democrats in the Mid-Nineteenth Century America*. Ithaca : Cornell UP, 1983.
- Benson, Lee. *The Concept of Jacksonian Democracy : New York as a Test Case*. Princeton, N.J : Princeton UP, 1961.
- Bonomi, Patricia U. « Religious Dissent and the Case for American Exceptionalism ». Ed. Hoffman & Albert. 31-51.
- Brock, William R. *Parties and Political Conscience : American Dilemmas, 1840-1850*. Millwood, NY : KTO, 1979.
- Carwardine, Richard. *Evangelicals and Politics in Antebellum America*. New Haven : Yale UP, 1993.
- Carwardine, Richard. *Transatlantic Revivalism : Popular Evangelicalism in Britain and America, 1790-1865*. Westport, Conn. : Greenwood, 1978.
- Carwardine, Richard. « Evangelicals, Politics, and the Coming of the American Civil War : A Transatlantic Perspective » Eds. Noll, Bebbington, Rawlyk. 198-218.
- Carwardine, Richard. « Methodists, Politics, and the Coming of the American Civil War ». *Church History* 56 (September 2000) : 578-609.
- Davis, David Brion. *The Slave Power Conspiracy and the Paranoid Style*. Baton Rouge : Louisiana State UP, 1969.
- Davis, David Brion. *Antebellum American Culture, An Interpretative Anthology*. Lexington, MA., D.C. Heath & Co., 1979.
- Feller, Daniel. « A Brother in Arms : Benjamin Tappan and the Antislavery Democracy. » *Journal of American History*, (June 2001) : 48-74.
- Formisano, Ronald P. *The Birth of Mass Political Parties : Michigan, 1827-1861*. Princeton, N.J. : Princeton UP, 1971.
- Formisano, Ronald P. *The Transformation of Political Culture : Massachusetts Parties, 1790-1840*. New York : Oxford UP, 1983.
- Gienapp, William E. *The Origins of the Republican Party, 1853-1856*. New York : Oxford UP, 1987.
- Gaustad, Edwin S. « Religious Tests, Constitutions, and 'Christian Nation' ». Ed. Hoffman & Albert. 218-235.
- Hammond, John L. *The Politics of Benevolence : Revival, Religion and Voting Behavior*. Norwood, NJ : Abbey, 1979.
- Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Religion*. New Haven : Yale UP, 1989.

- Hatch, Nathan O. « The Democratization of Christianity and the Character of American Politics ». Ed. Noll. 92-120.
- Heale, Michael G. *The Presidential Quest : Candidates and Images in American Political Culture, 1781-1852*. Londres : Longman, 1982.
- Heimert, Alan. *Religion and the American Mind, From the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, MA. : Harvard UP, 1966.
- Hewitt, Nancy. « The Social Origins of Women's Antislavery Politics in Western New York ». Ed. Kraut. 205-233.
- Hoffman, Ronald & Peter J. Albert, eds. *Religion in a Revolutionary Age*. Charlottesville : University Press of Virginia, 1994.
- Hofstadter, Richard. *The American Political Tradition*. New York : Knopf, 1948.
- Holt, Michael. *Forging a Majority : The Formation of the Republican Party in Pittsburgh*. New Haven : Yale UP, 1969.
- Howe, Daniel W. *The Political Culture of the American Whigs*. Chicago : Chicago UP, 1979 .
- Howe, Daniel W. *The Unitarian Conscience : Harvard Moral Philosophy, 1805-1861*. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1970.
- Howe, Daniel W, ed. *Victorian America*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1976.
- Howe, Daniel W. « The Evangelical Movement and Political Culture, The North during the Second Party System ». *Journal of American History* 77 (March 1991) : 1216-39.
- Howe, Daniel W. *Making the American Self : Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Cambridge. Mass. : Harvard UP, 1997.
- Jeffrey, Julie Roy. *The Great Silent Army of Abolitionism, Ordinary Women in the Antislavery Movement*. Chapel Hill, NC : University of North Carolina Press, 1998.
- Kelley, Robert. *The Cultural Pattern in American Politics, the First Century*. New York : Knopf, 1979.
- Kleppner, Paul. *The Cross of Culture : A Social Analysis of Midwestern Politics*. New York : Free Press, 1970.
- Kloppenber, James T. « The Virtues of Liberalism : Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse. » *Journal of American History* 74 (June 1987) : 9-33.
- Kraut, Alan M. ed. *Crusaders and Compromisers. Essays on the Relationship of the Antislavery Struggle to the Antebellum Party System*. Westport, Conn. : Greenwood, 1983.

- Magdol, Edward. *The Antislavery Rank and File : A Social Profile of the Abolitionists' Constituency*. Westport, Conn. : Greenwood, 1986.
- Magdol, Edward. « A Window on the Abolitionist Constituency : Antislavery Petitions, 1836-1839 ». Ed. Kraut. 45-70.
- Marini, Stephen A. « Religion, Politics, and Ratification ». Ed. Hoffman & Albert. 184-217.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture : the Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York : Oxford UP, 1980.
- May, Henry F. *The Enlightenment in America*. New York : Oxford UP, 1976.
- McKivigan, John R. « Vote as you Pray and Pray as you vote : Church Oriented Abolitionism and Antislavery Politics ». Ed. Kraut 179-203.
- Mead, Sidney. « American Protestantism During the Revolutionary Period. » *The Lively Experiment : The Shaping of Christianity in America*. New York : Harper & Row, 1963. 38-54.
- Merrill, Michael & Sean Wilentz. *The Key of Liberty, The Life and Democratic Writings of William Manning, "A Laborer", 1747-1814*. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1993.
- Morehead, James H. *American Apocalypse : Yankee Protestants and the Civil War, 1860-1869*. New Haven : Yale UP, 1978.
- Noll, Mark A., ed. *Religion and American Politics : From The Colonial Period to the 1980s*. New York : Oxford U.P., 1990.
- Noll, Mark A., David W Bebbington., George A. Rawlik, eds. *Evangelicalism : Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles and Beyond, 1700-1990*. New York : Oxford UP, 1994.
- Pessen, Edward. *Most Uncommon Jacksonians : The Radical Leaders of the Early Labor Movement*. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1967.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition*. Princeton, N.J. : Princeton UP, 1975.
- Sewell, Richard H. *Ballots for Freedom, Antislavery Politics in the United States, 1837-1860*. New York : Norton, 1980.
- Stokes, Melvyn & Stephen Conway, eds. *The Market Revolution in America : Social, Political and Religious Expressions, 1800-1880*. Charlottesville : University of Virginia Press, 1996.
- Swierenga, Robert P. « Book Reviews ». *Civil War History* 40 (September 1994) : 253-55.

- Swierenga, Robert P. « Ethnoreligious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century : Voting, Values, Cultures ». Ed. Noll. 146-165.
- Venet, Wendy Hamand. *Neither Ballots Nor Bullets : Women Abolitionists and Emancipation During the Civil War*. Charlottesville, Va. : University of Virginia Press, 1991.
- Wilentz, Sean. *Chant Democratic : New York City and the Rise of the American Working Class*. New York : Oxford UP, 1984.
- Wilentz, Sean. « Slavery, Antislavery, and Jacksonian Democracy ». Ed. Stokes & Conway. 202-23.
- Yee, Shirley J. *Black Women Abolitionists : a Study in Activism, 1828-1860*. Knoxville, Tenn. : University of Tennessee Press, 1992.
- Yellin, Jean Fagan. *Women and Sisters : Antislavery Feminists in American Culture*. New Haven : Yale UP, 1990.
- Yellin, Jean Fagan & John C Van Horne, eds. *The Abolitionist Sisterhood, Women's Political Culture in Antebellum America*. Ithaca : Cornell UP, 1994.