USPC
Université Sorbonne
Paris Cité

PARIS DIDEROT
université
PARIS 7

Thèse de doctorat de l'Université Sorbonne Paris Cité

Préparée à l'Université Paris Diderot

ECOLE DOCTORALE : Ecole Doctorale 131.
LAboratoire de **R**echerches sur les **C**ultures **A**nglophones

THESE DE DOCTORAT.
Langue et cultures des sociétés anglophones.

Isabelle SICARD.

« Vers la tolérance religieuse : le Massachusetts de l'intolérance à la séparation entre Église et État dans la période post-révolutionnaire : 1776-1833 »

"Towards religious toleration: Massachusetts from intolerance to the separation between church and state in the post-revolutionary period: 1776-1833"

Thèse dirigée par Marie-Jeanne ROSSIGNOL / Lucia BERGAMASCO

Présentée et soutenue publiquement à Paris le 18 novembre 2016.

Président du jury : **POTOFSKY, Allan, Professeur, Paris-Diderot.**

Rapporteurs : **HUGUES, Gérard, Professeur, Aix-Marseille Université**

SARSON, Steven, Professeur, Lyon III

Directrice de thèse : **ROSSIGNOL, Marie-Jeanne, Professeur, Paris-Diderot**

Co-directrice de thèse : **BERGAMASCO, Lucia, Université d'Orléans.**

Membre invité : **HENNETON, Lauric, Maître de Conférences, Université Versailles St-Quentin**

Titre : « **Vers la tolérance religieuse : le Massachusetts de l'intolérance à la séparation entre Église et État dans la période post-révolutionnaire, 1776-1833 ».**

Résumé : Le Massachusetts, colonie fondée et exclusivement dirigée jusqu'en 1684 par des Puritains organisés en Églises congrégationalistes, est le dernier État à supprimer l'impôt pour le culte de son texte constitutionnel. Bien que les critères de citoyenneté élargissent le droit de vote dès la fin du XVIIIe siècle, la nature des liens entre Églises et État demeure jusqu'en 1829 une question qui mobilise les citoyens du Massachusetts au travers de leur appartenance à une Église. Cette logique d'Église s'impose quelles que puissent être les autres convictions personnelles. Par conséquent, le Massachusetts, dont la majorité des Églises relève toujours du système congrégationaliste en 1829 – contrairement à un paysage religieux beaucoup plus diversifié dans les autres États – s'en tient au *statu quo* sur l'impôt cultuel (et l'obligation d'assistance au culte, inscrite dans sa Constitution) jusqu'au début des années 1830. L'objectif de cette thèse est de montrer que la campagne de pétitions de 1829-1832 demandant l'abrogation de l'impôt cultuel constitue une démarche citoyenne et personnelle qui s'affranchit non seulement des logiques partisanes mais plus encore de tout cadre confessionnel.

Mots clefs : **Église ; État ; démocratie ; pétitions ; impôt cultuel ; tolérance ; apolitique ; pluri-confessionnel.**

Title : **"Towards religious toleration: Massachusetts from intolerance to the separation between church and state in the post-revolutionary period: 1776-1833"**

Abstract : The Massachusetts Bay Colony was founded by Puritans and up to 1684 only men who had been accepted into a Church covenant could vote. The Massachusetts churches were organized in a congregational system which remained the main denomination in the State until 1833, the end of our period of study. Even though the right to vote was extended at the end of the 17th century, the citizens' position on the relation between Church and State remained that of their Church. Thus, in spite of opposition from the Baptists, who were only a small minority when the citizens ratified the Constitution in 1780, the Massachusetts Constitution allowed towns to tax residents in order to support churches and ministers. Up to 1829, despite the proliferation of religious denominations, there was no public debate about the church tax beyond the circle of church leaders. No record exists of any petition or bill emanating from private citizens to abolish the tax. However, all the other States in the Union had already abolished the system. The aim of this thesis is to show that the 1829-1832 campaign of petitions calling for the end of the church tax was the result of popular and individual activity which had freed itself from any political or Church discipline.

Keywords : **Church ; State ; democracy ; petitions ; tax for the Church ; toleration ; mobilization apolitical, multiconfessional.**

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais tout d'abord remercier mes directrices de thèse, Mesdames les Professeurs Marie-Jeanne Rossignol et Lucia Bergamasco. Je leur suis profondément reconnaissante pour leurs relectures régulières de ces différents chapitres, articles et communications, pour leurs suggestions de corrections ou de lectures, leurs nombreux conseils, tant en matière de méthodologie que de planification du travail, pour tout le temps qu'elles ont consacré à mes travaux. Je les remercie vivement pour leur grande disponibilité et leur soutien au cours de ces cinq années. Je voudrais également leur adresser ma vive gratitude de m'avoir incitée à participer à différents colloques et congrès. Ceux-ci m'ont permis de développer des aspects ciblés de ma thèse, d'échanger parfois avec des personnes travaillant sur des sujets différents, parfois avec des spécialistes de sujets très proches du mien et de faire ainsi mûrir ma réflexion, d'approfondir certains points, de lire de nouveaux travaux. Tous ces échanges, avec mes directrices comme lors des présentations que j'ai faites ou auxquelles j'ai assisté, ont été de réels facteurs de stimulation.

Je souhaite également exprimer mes sincères remerciements à Frédéric Roulier, maître de conférences à l'UFR d'histoire-géographie de l'Université de Picardie Jules Verne pour le temps qu'il a consacré à m'initier au logiciel de cartographie QGIS. Après avoir beaucoup déploré l'absence de cartes présentant le paysage religieux du Massachusetts ou montrant son évolution, j'ai pensé que la réalisation de ces cartes ainsi que d'autres, qui présenteraient l'origine puis la diffusion de la campagne de pétitions au cœur de cette thèse, pourrait être un atout. Frédéric Roulier a consacré plusieurs heures à me montrer comment me servir du logiciel et à répondre à mes questions à mesure que je créais ces cartes.

Je tiens à remercier également Lauric Henneton et Messieurs les Professeurs Allan Potofsky, Gérard Hugues et Steve Sarson d'avoir accepté de faire partie de mon jury.

Je remercie l'Institut des Etudes Doctorales de l'Université Paris-Diderot pour la bourse « aires culturelles » accordée en 2012. Elle m'a permis d'effectuer un premier séjour de recherche à Boston durant l'été 2012. Je remercie également la région Ile-de-France qui, à travers la bourse « Mobi'doc 2012 », m'a aidée à financer un second séjour de recherche dans les archives du Massachusetts pendant l'été 2013.

Je remercie également l'Université de Picardie Jules Verne pour le mi-temps accordé lors de l'année universitaire 2015-2016. PRCE au sein du département d'anglais de cette université depuis septembre 2012, il m'aurait été impossible de soutenir dans ces délais sans un aménagement de service.

Enfin, je remercie vivement Monsieur Christian Mouychard pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée à la mise en forme de cette thèse.

TABLE des Matières

INTRODUCTION GENERALE. 9

PREMIERE PARTIE : le Massachusetts aux XVIIe et XVIII^{e} siècles. Prologue historique et processus constitutionnel. 33

Chapitre I. Aperçu historique : les liens entre Église et État dans le Massachusetts à l'époque coloniale 35

1 Une « dictature de l'élite religieuse » ? La colonie de la Baie du Massachusetts jusqu'à la révocation de sa première charte. 36
- i. La vie politique et religieuse dominée par des laïcs membres de l'Église des Saints. 37
- ii. La gestion de la dissidence et la formation d'une union entre Églises de la Nouvelle Angleterre. . 44
- iii. La mise en place des codes législatifs dans la colonie. 54
- iv. Influence et intervention de la Couronne dans la situation de la Baie. 59

2 La période provinciale : vers un assouplissement des rapports entre Église et État et une croissance de la dissidence. 65
- i. La nouvelle charte et la mise en place d'un système d'*establishment*. 65
- ii. Le Grand Réveil et son bouleversement politique et sociétal. 74

Chapitre II. Rôle crucial de la religion inscrit au cœur du projet constitutionnel de 1780 mais divergences confessionnelles quant à l'intervention de l'État en matière cultuelle. 92

1 Période révolutionnaire, réflexion constitutionnelle et militantisme baptiste. 93
- i. Un paysage religieux relativement homogène à l'époque révolutionnaire. 93
- ii. Les Baptistes, quoique très minoritaires, font poids par leur opposition concertée au pouvoir. ... 98
- iii. Un projet à contre-courant dans le Massachusetts. 110

2 La Constitution de 1780. 119
- i. L'élaboration de la Constitution et son III^{e} article à la Déclaration des Droits. 119
- ii. Les réactions populaires. 130
- iii. L'ambiguïté de cet article. 150

Conclusion sur la première partie. 154

DEUXIEME PARTIE : Passage officieux à un système de contribution volontaire. 157

Chapitre III. La controverse unitarienne. 159

1 L'histoire intellectuelle. 160
- i. Les origines de l'unitarisme. 160
- ii. La controverse publique unitarienne dans le Massachusetts : ses enjeux. 166
- iii. La guerre des pamphlets. 174

2 Du dénominationalisme aux divisions internes : la création d'associations. 188
- i. L'organisation d'associations. 188
- ii. La dimension sociale. 201

3 La coalition calviniste et le mouvement de réforme de la société. 208
- i. Présentation de la coalition calviniste. 210
- ii. L'ouverture au dialogue : une tolérance croissante au sein de la coalition. 213
- iii. Quelle est la force de cette coalition : consiste-t-elle en un « establishment » ? 215

Chapitre IV. Judiciarisation et politisation du conflit : vers un antagonisme croissant entre Unitariens et Trinitaires. 220

1 L'autorité de l'Etat en matière de législation cultuelle. 221
i. Lois adoptées entre 1780 et 1800 pour s'assurer de l'application de la Constitution. 221
ii. Pétitions et lois d'incorporation. 223
iii. Une disposition constitutionnelle obscure. 228

2 La contestation de décisions jugées partisanes. 229
i. Jugements contradictoires sur la nécessité d'incorporation des Eglises : le cas des Eglises dissidentes. 229
ii. La loi de 1800 adoptée suite à différents procès à l'Article III. 232
iii. Incorporation et congrégationalisme. 233

3 Une alliance politique fragile mais préservée pendant le premier système de partis. 238
i. Congrégationalisme et fédéralisme ; dissidence et républicanisme. 239
ii. Les projets de loi concernant les relations entre Eglise et Etat portés par le parti Démocrate-Républicain. 248
iii. De la collaboration au sein d'un parti à un militantisme politique, fondé sur des convictions religieuses : la formation d'associations caritatives et leur défense. 254

4 Le verdict de Dedham, un tournant dans les relations entre Trinitaires et Unitariens Congrégationalistes. 256

Chapitre V. La Convention Constitutionnelle de 1820, chant du cygne du Congrégationalisme comme religion d'Etat? 265

1 La révision des articles de la Convention. 266
i. La réunion d'une Convention jugée requise par la population. 266
ii. Le statut de l'université d'Harvard 268
iii. La prestation de serment. 270

2 Le III^e^ article à la Déclaration des Droits, objet de débats virulents. 272
i. Abrogation de l'obligation d'assistance au culte. 272
ii. L'influence de la loi de 1811 sur la Convention. 273
iii. Les Baptistes, principaux acteurs du débat sur la séparation entre Eglise et Etat. 276
iv. Congrégationalisme et statu quo. 282
v. Divergences entre Trinitaires et Unitariens : vers une reconnaissance constitutionnelle ? 284

3 La loi de 1824, autorisant les Trinitaires et Unitariens à subvenir aux besoins financiers de leur pasteur (point débattu pendant la Convention de 1820). 291

Conclusion sur la deuxième partie. 295

TROISIEME PARTIE : le mouvement citoyen. 298

Chapitre VI. Un système officiellement satisfaisant ? 1820-1828. 301

1 Un militantisme confessionnel. 301
i. Le militantisme Universaliste. 303
ii. Le désaccord ancestral des Baptistes par rapport à l'impôt pour le culte. 308
iii. La position des Congrégationalistes trinitaires. 314

2 Les actions de l'État en matière religieuse. 320
i. La législation en matière de culte. 320
ii. Les réticences à un amendement de l'article III à la Constitution. 328

3 Partis politiques et religion. 329
i. L'ère industrielle et les changements sociétaux. 330

ii. Parti antimaçonnique et religion. 332
iii. La libre pensée, un mouvement marginal dans le Massachusetts. 337

Chapitre VII. Les prémices de la mobilisation populaire, 1829 – printemps 1831.....341

1 1829, l'année zéro.....344
i. Mai 1829, la première pétition pour la suppression de l'impôt cultuel : un mouvement *a priori* non confessionnel. 344
ii. La justification de cette demande. 347
iii. Le pasteur universaliste, chef de file de ce mouvement. 348

2 1830, un mouvement qui dépasse les frontières du comté. 352
i. Deux nouvelles pétitions du Worcester. 353
ii. Un mouvement qui s'étend: la mobilisation du Barnstable. 361
iii. Des répercussions incidentes ou la propagation volontaire du mouvement ? 367

3 1831, un mouvement qui se structure. 370
i. L'organisation d'une contre-offensive. 371
ii. Les sept autres pétitions : un militantisme croissant pour la suppression de l'impôt cultuel. 374
iii. La réaction du gouvernement face au mouvement citoyen. 380

Chapitre VIII.Août 1831-mai 1832 : une campagne transpartisane et transdénominationnelle. 388

1 Les conséquences de cette campagne populaire dans les médias religieux et politiques. .389
i. Printemps 1831 : la mobilisation des Universalistes par le biais de leur journal confessionnel. .. 389
ii. La lutte contre l'impôt cultuel inscrite au programme du parti démocrate jacksonien. 394
iii. La lutte contre toute récupération politique : la réaction du parti National Republican. 398
iv. La cristallisation des débats autour du vote du Sénat : décision prise par souci de mener un examen approfondi de l'amendement ou refus du projet populaire ?..... 402
v. L'antimaçonnisme dans l'arène politique : la mise en garde des deux principaux partis politiques à l'encontre de ce mouvement émergent. 406

2 La volonté de mobiliser la population à travers tout l'État, au-delà des convictions politiques ou religieuses, pour contrer l'opposition du Sénat. 409
i. Le Sénat, dénoncé comme l'organe de l'aristocratie financière, en décalage sinon en opposition avec la volonté du peuple. 409
ii. Faciliter la mobilisation populaire : la rédaction d'une circulaire. 410
iii. Un procédé de diffusion aconfessionnel et apolitique. 417
iv. Maintenir la population en alerte : le militantisme universaliste par le biais de leur journal confessionnel. 419

3 Les conséquences de la mobilisation populaire sur le pouvoir législatif. 422
i. L'afflux de pétitions à la Chambre des Représentants. 422
ii. La rédaction et l'adoption de l'amendement en 1832. 449
iii. La ratification de l'amendement en 1833. 459

Conclusion sur la troisième partie. 463

Conclusion générale 467

ANNEXES.....474

A-1. DONNÉES CHIFFRÉES SUR L'APPARTENANCE AUX ÉGLISES. 474
A-2. LOIS CONCERNANT UN IMPÔT SUR LA RELIGION. 478
A-3. CONSTITUTION DE 1780 – ARTICLE III DE LA DÉCLARATION DES DROITS. 480
A-4. LISTE DES GOUVERNEURS DU MASSACHUSETTS ET AFFILIATIONS POLITIQUES. 481
A-5. MINUTES OF THE GENERAL ASSOCIATION OF MASSACHUSETTS. 482
A-6. AN ACT RESPECTING PUBLIC WORSHIP AND RELIGIOUS FREEDOM (1811). 486

A-7. CONVENTION CONSTITUTIONNELLE DE 1820. 487
A-8. FRISE CHRONOLOGIQUE – ADOPTION DE L'AMENDEMENT AU IIIe ARTICLE. 489
A-9. PROPORTION DES ÉGLISES PAR VILLES DANS LE MASSACHUSETTS DE 1802 À 1832 491
A-10. ÉVOLUTION DES ÉGLISES BAPTISTES DANS LE MASSACHUSETTS 1802-1832 492
A-11. ÉVOLUTION DES ÉGLISES MÉTHODISTES DANS LE MASSACHUSETTS 1802-1832 494
A-12. ÉVOLUTION DES ÉGLISES UNIVERSALISTES DANS LE MASSACHUSETTS 1802-1832 495
A-13. RAPPORT DU COMITÉ DU CONGRÈS DU MASSACHUSETTS SUR LE IIIE ARTICLE (1827). 497
A-14. PÉTITION DE WESTMINSTER, 1829. 498
A-15. RUBRIQUE NECROLOGIQUE de MOSES WAITE, ... 500
A-16. PÉTITION de HUBBARDSTON (1830) 502
A-17. PÉTITION de WESTMINSTER – datée de janvier 1830. 504
A-18. PÉTITION d'ORLEANS – 1830 506
A-19. PÉTITION de BROOKFIELD, signée en 1830. 507
A-20. PÉTITION D'EASTHAM – signée en 1830. 509
A-21. PROPORTION DES ÉGLISES PAR COMTES EN 1831. 510
A-22. PÉTITION MODÈLE 1 (ici celle d'Acton Congregational Society). 511
A-23. PÉTITION D'ACTON (1831) – demande de suppression de l'article III. 512
A-24. 1831 – RAPPORT DU COMITÉ CHARGÉ D'EXAMINER LA NÉCESSITÉ D'AMENDER LE IIIe ARTICLE À LA DÉCLARATION DES DROITS. 513
A-25. PROPOSITION D'AMENDEMENT DE THOMAS WHITTEMORE, ADOPTÉE PAR LA CHAMBRE LE 16 JUIN 1831. 514
A-26. CIRCULAIRE ET PÉTITION "MODÈLE 2". 515
A-27. MEMBRES DU COMITE CHARGE D'EXAMINER LE IIIE ARTICLE A LA DECLARATION DES DROITS, JANVIER-FEVRIER 1832. 517
A-28. PETITION DES BAPTISTES DE MONTAGUE ET SUNDERLAND, 1832. 518
A-29. PÉTITION DE NORWICH (document 42) - 1832 – 520
A-30. AFFILIATIONS POLITIQUES DES MEMBRES DU CONGRÈS DU MASSACHUSETTS - 1832. 524
A-31. MOBILISATION PAR COMTÉS (pétitions et signatures) entre 1829 et 1832. 526
A-32. CLASSEMENT DES PÉTITIONS PAR REPRÉSENTANTS À LA CHAMBRE. 528
A-33. PROPOSITION D'AMENDEMENT DE THOMAS WHITTEMORE, ... 535
A-34. AMENDEMENT ADOPTÉ PAR LA CHAMBRE LE 10 FÉVRIER 1832. 535
A-35. RATIFICATION DE LA PROPOSITION D'AMENDEMENT PAR LA CHAMBRE LE 10 FEVRIER 1832. 536
A-36. COMPARAISON DES VOTES DE LA CHAMBRE ENTRE LE 16 JUIN 1831 ET LE 10 FEVRIER 1832. 537
A-37. VOTE DES REPRÉSENTANTS PAR AFFILIATIONS POLITIQUES ET PAR COMTÉS – 10 FEVRIER 1832. 538
A-38. COMPARAISON DES REPRÉSENTANTS AYANT VOTÉ CONTRE L'AMENDEMENT ET ÉLUS EN 1831 ET 1832. 539

BIBLIOGRAPHIE. 540

--- TABLES --- 569

--- INDEX --- 571

INTRODUCTION GENERALE.

- **Genèse du projet.**

Mon travail de master, intitulé « Révolution américaine et séparation entre l'Église et l'État : contribution de la Virginie » a été mené entre septembre 2004 et juin 2006. A l'origine je voulais comprendre comment des générations de juges à la Cour Suprême pouvaient rendre des décisions contradictoires sur les droits découlant de la liberté de conscience en s'appuyant sur le même document à savoir le premier amendement à la Constitution des États-Unis.

Pour ce faire, il m'avait semblé fondamental d'examiner les circonstances de la rédaction de ce texte. Cependant, il n'existe pas d'écrit rapportant les débats au sein du comité chargé de la rédaction du *Bill of Rights* dont James Madison était le président (aucun compte-rendu des sessions n'a été fait). Les seuls éléments officiels dont nous disposons sont les vingt propositions qui ont précédé la version définitive du premier amendement dont une bonne partie émane avec certitude de Virginiens (pour six d'entre elles) ou ont été inspirées par l'article 16 de la Déclaration des Droits de Virginie. Cette Déclaration fait partie de la Constitution de l'État et célèbre la liberté de culte alors que les dissidents faisaient l'objet de châtiments avant la Révolution. Elle affirme également le devoir de tolérance[1] et dispose que la religion est non pas

[1] « all men are equally entitled to the free exercise of religion » ; « it is the mutual duty of all to practice Christian

un lien entre un homme et l'État ou un homme et le pouvoir mais entre l'homme et son « Créateur ». Par conséquent, il m'a paru crucial de m'intéresser à cette colonie puis à cet État, le plus étendu, économiquement le plus riche et le plus peuplé, parce qu'il a eu tant d'influence sur la rédaction du premier amendement alors même que la colonie de Virginie obéissait, jusqu'à la Révolution, au système *cujus regio, ejus religio* (l'Église d'Angleterre y était l'Église officielle).

Ainsi, je me suis penchée sur la façon dont les membres de cette colonie et son élite intellectuelle en étaient arrivés à ratifier ce seizième article de la Déclaration des Droits ainsi que la Loi sur la Liberté Religieuse de 1786 qui abolit le système d'Église d'État et interdit au gouvernement d'adopter une législation pouvant exercer une pression sur les consciences.

Dans un premier temps, ce travail de master recherche a donc examiné la situation initiale des différentes colonies afin de bien percevoir le rôle de la religion dans leur fondation et leurs modes de fonctionnement. J'ai ensuite étudié l'apport de la Virginie, colonie modèle dans le débat sur la liberté de conscience et la séparation entre l'Église et l'État (une Virginie dont est originaire James Madison, probablement l'auteur de la version finale du premier amendement). Enfin, je me suis intéressée aux débats qui sont intervenus au niveau fédéral, c'est-à-dire au contexte dans lequel le premier amendement, à la signification si controversée, a été rédigé. J'ai alors analysé les différentes clauses qui ont conduit à la version définitive de cet amendement à la Constitution fédérale.

Cette prise en compte montre qu'il ne peut y avoir dans l'esprit des pères fondateurs stricte séparation ou « mur » entre Église et État. Ce n'est là ni le vœu de cette population fervente, attachée à la culture protestante, ni celui de ses dirigeants. Ces derniers cherchent au contraire,

forbearance, love and charity towards each other », http://avalon.law.yale.edu/18th_century/virginia.asp, consulté le 08/09/2016.

qu'ils soient déistes comme Jefferson ou pratiquants comme Madison, à protéger grâce à la religion un mode de gouvernement aussi fragile qu'une république des excès toujours possibles d'une liberté installée au cœur même du système institutionnel. La religion est donc pour eux un puissant allié, comme le souligne Washington avec force dans son discours d'adieu et que ne manque pas de noter ultérieurement un observateur aussi avisé qu'Alexis de Tocqueville :

> « On peut dire qu'aux Etats-Unis il n'y a pas une seule doctrine religieuse qui se montre hostile aux institutions démocratiques et républicaines. Tous les clergés y tiennent le même langage ; les opinions y sont d'accord avec les lois, et il y règne pour ainsi dire qu'un seul courant dans l'esprit humain »[2].

La religion, en conséquence, offre un soutien indispensable à la démocratie comme rempart moralisateur et frein aux excès libertaires sans s'immiscer dans les affaires politiques. On parvient ainsi à un compromis entre convictions religieuses qui relèvent de la sphère privée et fonction civique de la religion : « Je ne sais si tous les Américains ont foi dans leur religion, car qui peut lire au fond des cœurs ? Mais je suis sûr qu'ils la croient nécessaire au maintien de la république» affirme de Tocqueville en 1831[3]. Ainsi, mon premier projet de recherche m'a plongée dans une réflexion sur religion, république et démocratie, que j'ai souhaité approfondir par la suite.

A la suite de mon mémoire, j'ai voulu poursuivre ma réflexion sur la tolérance religieuse aux États-Unis, en m'intéressant à un État auquel on pense d'ordinaire moins qu'à la Virginie en ce domaine. Je me suis intéressée à une autre colonie puis État qui a fait l'objet d'une littérature abondante sur le sujet de la religion : le Massachusetts. L'entrée par la religion me semble

[2] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *1835-1840,* GF Flammarion, Paris, 1981, p.394.
[3] Alexis de Tocqueville, *op.cit*.

justifiée dans la mesure où plusieurs colonies ont été fondées par des dissidents de l'Église d'Angleterre, persécutés dans leur mère patrie. En effet, les Puritains qui sont à l'origine de la fondation du Massachusetts avaient fui une Angleterre intolérante et fondé une colonie elle-même intolérante. D'après la littérature, cette intolérance semble persister jusqu'en 1833, date à laquelle est supprimé l'impôt pour le culte (ce qui est tard par rapport aux autres États, le Massachusetts étant le dernier à garder la mention du prélèvement d'un impôt cultuel dans sa Constitution). Se pose alors la question de la circulation des idées et des pratiques au sein du nouvel État fédéral. En effet, si la séparation de l'Église et de l'État fut instituée dans la Constitution fédérale de 1787, chaque État dut progressivement se libérer des entraves du passé. La Virginie avait donné l'exemple de la plus grande tolérance avant même la Constitution fédérale, et l'on peut s'interroger sur le rôle que l'exemple virginien joua dans la diffusion des idées de tolérance à travers le pays.

Au départ, ce qui m'a intéressée dans ce nouveau travail de recherche a été l'examen du processus conduisant à la suppression de l'impôt cultuel de 1833. En Virginie, la séparation résultait de l'union entre dissidents persécutés (baptistes, méthodistes, presbytériens) et élite intellectuelle déiste. Mais en ce qui concerne le Massachusetts, qu'en est-il ? Car la tolérance religieuse qui s'établit en Virginie au moment de la Révolution américaine doit se comprendre dans le contexte d'un calme relatif pour les mouvements religieux en Amérique, alors que les pères fondateurs s'apprêtent à rédiger un *Bill of Rights* fédéral, conformément aux promesses des Fédéralistes. S'il est bien présent à l'esprit des délégués à la Convention que les droits fondamentaux et individuels sont du ressort des différents États, et en aucun cas du gouvernement fédéral, l'absence d'une déclaration de droits est l'arme favorite utilisée par les « Antifédéralistes » et d'une façon plus générale par les opposants à la ratification de la constitution. Les délégués vont donc statuer sur la religion. S'unissent alors sur la scène nationale déistes et unitariens afin de demander la séparation entre Église et État. Cependant,

la situation dans le Massachusetts diffère et la nouvelle constitution de 1780 instaure, au cœur de sa Déclaration des Droits, un impôt pour le financement du culte. La population de cet État est partie prenante de cette décision. L'exceptionnalisme du Massachusetts en matière de participation à la vie institutionnelle est communément souligné. En effet, comme nous le verrons, le Massachusetts est le seul État demandant à sa population de ratifier sa Constitution suite à la Révolution et à systématiquement la solliciter pour l'adoption d'amendements. Les citoyens du Massachusetts acceptent donc que l'État, par le biais des villes, prélève un impôt pour le culte et veille à la présence des citoyens au culte. Alors que la moitié des Églises répertoriées par les Registres du Massachusetts en 1833 apparaissent comme Congrégationalistes, l'homogénéité de son paysage religieux consiste en un autre facteur caractéristique de cet État. En effet, contrairement aux autres États, la majorité des congrégations religieuses du Massachusetts appartient à une même Église, organisée selon le modèle congrégationaliste. Nous verrons que ce nom est notamment donné aux Églises de la Baie du Massachusetts en 1648 et qu'il implique, à l'origine, leur adhésion à un même document, la *Cambridge Platform*, qui définit à la fois les relations entre Églises (et l'absence de lien hiérarchique) ainsi qu'un certain nombre de points doctrinaux. Le Massachusetts fait donc figure d'exception à l'heure où le premier puis second Grand Réveil conduisent à une multiplication des Églises dans les colonies anglaises puis États nord-américains. Pourquoi donc ce changement en 1833 ? Qui en est à l'origine ? Et dans quel contexte cet amendement à la Constitution du Massachusetts a-t-il été passé ? Telles furent les questions que je me suis initialement posées.

- **Historiographie générale sur le sujet de la religion et de la tolérance dans le Massachusetts.**

La littérature sur la religion et la vie politique dans le Massachusetts et plus généralement la Nouvelle Angleterre est abondante. De nombreux chercheurs se sont intéressés au Massachusetts, abondant, questionnant ou remettant en question l'affirmation de John Quincy Adams selon laquelle les fondations de la démocratie américaine remonteraient au *Mayflower Compact*. Ce contrat, signé en novembre 1820 par les « Pères pèlerins » en accostant à Plymouth, Nouvelle Angleterre, aurait été source d'inspiration lors de la Déclaration d'Indépendance voire lors de la rédaction de la Constitution fédérale. Si ce contrat rappelait les liens unissant la colonie à la métropole, il définissait surtout la forme du futur gouvernement de la colonie : une organisation collective fondée sur le consentement mutuel. Ce mythe démocratique des origines des États-Unis a cependant fait l'objet de nombreuses interrogations. Les études sur le Puritanisme, à la source du mode de gouvernement du Massachusetts, peuvent guider une réflexion sur les liens entre religion et mode d'organisation de la société à l'époque coloniale. Et le Massachusetts reste un champ d'investigation favori des chercheurs qui s'interrogent sur les rapports entre religion et politique dans la jeune Amérique.

De ce fait, les études analysant spécifiquement les rapports entre Église et État dans le Massachusetts à l'ère coloniale sont nombreuses. De Martha Reed, *Church and State in Massachusetts, 1691-1740*, Urbana, University of Illinois, 1914, à Lauric Henneton, *Liberté, inégalité, autorité : Politique, société et construction identitaire du Massachusetts au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009, de nombreux chercheurs ont porté leur attention sur la complexité des relations entre institutions civile et religieuse, faisant évoluer la désignation de

la colonie de « théocratie »[4] à « République aristocratique »[5], à « Bible Commonwealth »[6], à « oligarchie puritaine »[7] puis à « théocentrisme »[8] - autant de termes qui renvoient à l'abondante historiographie existant sur les rapports entre sphères politique et ecclésiastique et la nature des codes législatifs.

Jacob Meyer, dans *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833: a Chapter in the History of the Development of Individual Freedom* (1930), s'est concentré sur la période allant du premier Grand Réveil, que nous définirons dans notre premier chapitre, à la suppression de l'impôt cultuel. Cependant, la période couverte – près d'un siècle – en si peu de pages (276) engendre des raccourcis qui peuvent être regrettables. L'historien consacre ainsi moins de vingt pages à ce qu'il appelle le « dernier combat » - celui qui aboutit à la suppression de l'impôt pour le culte – en ne faisant qu'une simple allusion à l'existence de pétitions réclamant la suppression de l'impôt. Comme nous le verrons, le recours aux pétitions est très fréquent dans le Massachusetts comme dans l'ensemble de la Jeune République (et des colonies) et l'on regrette de ne pas savoir pourquoi cette campagne, qui n'est pas datée de façon précise, aboutit à la rédaction d'un amendement quand d'autres demandes par pétitions ont auparavant échoué. Mais l'intérêt de cet ouvrage, ancien, est qu'il a brossé, certes à grands traits, plusieurs

[4] S.M. REED, *Church and State in Massachusetts, 1691-1740*, University of Illinois, 1914, p.7 ; John Winthrop Platner, William W. Fenn, George Edwin Horr, Rufus Matthew Jones, George Hodges, William Edwards Huntington, John Coleman Adams, William L. Worcester, *The Religious History of New England ; Kings Chapel Lectures*, Cambridge, Harvard University Press, 1917, p.6 ;

[5] Samuel Eliot Morison, *A History of the Constitution of Massachusetts*, Reprinted from the Manual for the Constitutional Convention of 1917. Boston, Wright and Potter Printing Co, 1917, p.8.

[6] Francis Bremer, *Shaping New Englands, Puritan Clerymen in Seventeenth Century England and New England,* Pattie Cowell, General Editor, Twayne Publishers, New York, 1994, p.9.

[7] Jean-Pierre Martin, *Le puritanisme américain en Nouvelle-Angleterre (1620-1693)*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989, pp.33-34.

[8] Liliane Crété, « Le Puritanisme : John Cotton et la théologie de l'Alliance », *Évangile et Liberté*, n°238 (avril 2010) ; Lauric Henneton, dans *Liberté, inégalité, autorité, op.cit.*, discute de l'utilisation de ces différents termes au sein de son chapitre intitulé « La démocratie des meilleurs : le Calvinisme entre démocratie et aristocratie » et préfère le terme « théocentrisme » à « théocratie » (p.202) en expliquant, à partir d'une citation de John Wiswall (1638) : « Le but à atteindre est une société sans péché, une cité habitée (ou au moins contrôlée) exclusivement par d'authentiques chrétiens aux mœurs irréprochables, qui suivent la Bible et sont fidèles à la théologie puritaine. On voit donc qu'il ne peut pas y avoir de séparation nette du politique, du social et du religieux, même si dans certains domaines cela reste possible », p.205.

caractéristiques essentielles à notre sujet, de la diversification religieuse à l'époque du Grand Réveil, à la réflexion constitutionnelle de 1780 et à sa première révision en 1820, en passant par une division intestine finalement irréconciliable au sein de l'Église congrégationaliste, majoritaire dans le Massachusetts tant à l'époque coloniale qu'aux débuts de la Jeune République. Ceci a permis une première approche du sujet sur la période couverte par cette thèse, avec une problématique proche.

De nombreux chercheurs ont travaillé sur les relations entre Église et État dans le Massachusetts dans la période délimitée par le sujet de cette thèse – 1776, date de la Déclaration d'Indépendance et du lancement d'une réflexion constitutionnelle dans de nombreux États (nous verrons que dès 1776 des citoyens du Massachusetts réclament la rédaction d'une constitution pour leur nouvel État) et 1833, année au cours de laquelle l'impôt cultuel est supprimé. Les historiens ont généralement choisi un angle spécifique. Nous aborderons, de façon plus ou moins détaillée selon la pertinence avec notre sujet, l'historiographie qui existe sur les principaux thèmes de cette thèse au fil des chapitres.

A ce jour, seuls deux historiens expliquent et analysent le procédé par lequel l'amendement constitutionnel entérinant la suppression de l'impôt cultuel a été adopté dans le Massachusetts en 1833. Plusieurs chercheurs – nous reviendrons rapidement à William McLoughlin – évoquent la position des Églises dissidentes par rapport à cet impôt ou commentent, à l'instar de Steven Green (2010), la multiplication des procès induits par l'interprétation de l'article qui l'inscrit dans la Constitution du Massachusetts en 1780. D'autres, comme Peter Field (1998), soulignent la fracture grandissante au sein de l'Église congrégationaliste, majoritaire, et l'incidence de l'arrêt de Dedham en 1821. Cette décision aliène de façon durable et finalement irréversible les deux courants de l'Église majoritaire (les Congrégationalistes trinitaires et unitariens) ; leur unité empêchait jusque là toute révision constitutionnelle. Jonathan Sassi, dans *A Republic of Righteousness. The Public Christianity of the Post-Revolutionary New England*

Clergy (2001), s'intéresse, par le prisme du « christianisme public », c'est-à-dire en établissant un lien entre foi et vie sociale, aux dissidents ainsi qu'au clergé congrégationaliste. Il y explique que la coalition évangélique, composée notamment des Congrégationalistes trinitaires et de certaines Églises dissidentes, unie aux Universalistes, a raison de l'*establishment*[9], les Congrégationalistes unitariens restant les seuls à défendre un système d'Église d'État. Néanmoins, nous regrettons à la fois que Jonathan Sassi n'explique pas comment naît cette alliance entre Évangéliques et Universalistes – deux camps pourtant hostiles – ni comment cette alliance conduit à la rédaction puis à la ratification de l'amendement supprimant le prélèvement d'un impôt cultuel.

Par conséquent, plusieurs chercheurs se sont intéressés à certains des facteurs ayant conduit à la séparation entre Église et État. Des analyses ont été menées sur les arguments des dissidents justifiant la nécessité de séparer Église et État, sur le conflit entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens incitant les Trinitaires à finalement rejeter un système d'impôt pour le culte et finalement sur la redéfinition du rôle du clergé congrégationaliste, trinitaire comme unitarien, au sein de la société afin de maintenir un idéal de société vertueuse en dépit de leur distanciation de la vie politique[10]. Cependant, très peu d'historiens semblent avoir examiné les dernières années d'application de l'article III (texte complet en Annexe A-3 page 480) qui inscrit cet impôt pour le culte dans le texte constitutionnel et la façon dont celui-ci est finalement amendé.

[9] Nous définirons ce terme au Chapitre I.2i.2) en page 62

[10] Jonathan Sassi explique que l'arrivée des Démocrates-républicains au pouvoir conduit les membres du clergé congrégationaliste à se retrancher de la vie politique et à redéfinir leur rôle sur la scène sociale du Massachusetts.

- **Problématisation.**

Un travail de recherche conduit dans les archives de l'État du Massachusetts m'a permis de consulter près de 200 pétitions, signées entre 1829 et 1832 par plus de 10 150 citoyens, répartis dans tout le Massachusetts. Au fil de la lecture de ces pétitions, qui incitent le pouvoir législatif à rédiger un projet d'amendement supprimant l'obligation de présence au culte et le prélèvement d'un impôt cultuel, pétitions qui ont ensuite raison des réticences du Sénat de l'État à adopter l'amendement, la problématique qui m'a paru la plus pertinente a été « démocratie et montée de la tolérance ». L'historiographie est insatisfaisante sur cette question.

Il semble que seuls Jack Larkin, en 1967, puis William McLoughlin, en 1971, aient cherché à comprendre pourquoi le XI[e] amendement à la Constitution du Massachusetts n'a été adopté qu'en 1833 et n'entre en vigueur que l'année suivante. En dehors des travaux de ces deux historiens, on observe un réel silence sur ce processus, bien que quelques historiens fassent allusion à l'existence de pétitions, sans pour autant s'y intéresser[11].

Le travail de Jack Larkin n'est pas publié mais est disponible en accès libre sur internet[12]. Il semble que ce soit le fruit d'un mémoire rédigé en 1967, intitulé « The Decline of the Congregational Establishment in Massachusetts to 1833 ». Cet historien se fonde principalement sur la lecture de journaux confessionnels de l'époque[13] ainsi que sur les lois

[11] Ainsi, Steven Green, dans *The Second Disestablishment. Church and State in Nineteenth-century America*, Oxford University Press, 2010, mentionne l'arrivée massive de pétitions à partir de 1829, qui sont analysées par le pouvoir législatif entre 1831 et 1833, mais il ne se livre à aucune analyse ni ne fournit davantage de détails : « Beginning in 1829, petitions calling for the abolition of all religious taxes were filed in the legislature. Some of the petitions raised ideological arguments ; others, primarily pragmatic ones », (p.143). Il se base sur les ouvrages de William McLoughlin (1971) et de Conrad Meyer. Pourtant, *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833. A Chapter in the History of the Development of Individual Freedom*, Cleveland, Western Reserve University Press, 1930, ne mentionne aucune pétition. Conrad Meyer justifie la suppression de l'impôt pour le culte essentiellement par le militantisme des Universalistes, position que les Trinitaires rallient, dans leur opposition aux Unitariens.

[12] http://resources.osv.org/explore_learn/document_viewer.php?Action=View&DocID=954, consulté le 29/10/2013.

[13] Jack Larkin s'appuie notamment sur *Christian Register* et *Christian Examiner*, deux journaux unitariens ; sur *Spirit of the Pilgrims* et *Boston Recorder*, deux journaux trinitaires ; sur *Christian Watchman*, journal baptiste ; sur *Universalist and Trumpet Magazine*, journal universaliste.

adoptées par le Congrès du Massachusetts, les comptes rendus de sa Convention Constitutionnelle de 1820 et les comptes rendus du Congrès entre 1820 et 1833. Il n'aborde les pétitions, qui lancent le processus de suppression de l'impôt cultuel, que par le biais des comptes rendus du Congrès et des articles dans les journaux. Il ne fait aucune analyse de ces pétitions ni n'émet d'hypothèse sur la façon dont le mouvement s'est organisé[14].

Le travail de William McLoughlin est monumental. Après des recherches pendant une vingtaine d'années sur les Baptistes en Nouvelle Angleterre à l'époque coloniale et la publication de plusieurs ouvrages – nous citerons différents passages de sa monographie sur Isaac Backus – William McLoughlin a publié en 1971 *New England Dissent, 1630-1833 : the Baptists and the Separation of Church and State*. Cet ouvrage de plus de 1300 pages a été récompensé du prix Frederic C. Melcher en 1972[15]. Bien que William McLoughlin analyse l'histoire de la séparation entre Église et État par le prisme de l'Église baptiste, il consacre quatre des cinq derniers chapitres de son ouvrage au mouvement conduisant à la suppression de l'impôt cultuel, mouvement initialement inspiré par différentes mobilisations baptistes. Il s'intéresse dans ses ultimes développements aux Congrégationalistes trinitaires et aux Universalistes, consacrant

[14] Jack Larkin n'a qu'une connaissance très approximative du mouvement de pétitions. Dans un premier temps, il affirme que la question de l'impôt cultuel n'est pas soulevée entre 1824 et 1831 alors que nous verrons qu'un mouvement naît et se met en place entre 1829 et 1831 : « After the « poll parish » act of 1824, political agitation on the question of church and state was quiet until 1831 ». Puis de façon contradictoire, il affirme quelques paragraphes plus loin (parlant de la période avant la campagne de 1832): « Towns and groups of individuals had previously sent petitions to the legislature asking for the repeal of the Third Article, but there had never been more than ten in a year ». Par rapport à la campagne de 1832, il dit : "In 1832 the clerks of the House and Senate were overwhelmed by more than one hundred and forty petitions, with over six thousand signatures". Il semble qu'il ait compté ces pétitions en se basant sur leur mention dans les comptes rendus du Congrès. Nous verrons toutefois que ces comptes rendus sont lacunaires, omettant d'inscrire certaines pétitions.

[15] C.C. Goen parle du travail de William McLoughlin sur les Baptistes : « Scholars acquainted with the work of Brown University's prolific professor of United States social history know that he has been living with the Baptists of colonial New England for the better part of twenty years", C.C. Goen, "Review of New England Dissent", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol.28, N°4 (Oct.1971), pp.664-666, p.664. Dans son hommage à William McLoughlin, John L. Thomas mentionne les récompenses attribuées ou susceptibles de l'être à l'ouvrage *New England Dissent* : "He [William McLoughlin] was awarded the Frederic C. Melcher Prize for the best book on religion in America and was nominated for the National Book Award for New England Dissent in that same year", John L. Thomas, "In Memoriam: William McLoughlin, *American Quarterly*, Vol.45, N°3 (Sept.1993), pp.425-428, pp.427-428.

un chapitre à chacune de ces Églises[16]. Comme Jack Larkin, il fonde sa réflexion sur leurs journaux confessionnels, ayant déjà fait une utilisation abondante des journaux politiques, souvent liés à des Églises. Contrairement à Jack Larkin, il a examiné certaines pétitions. Nous verrons dans notre dernier chapitre qu'il ne les a cependant pas toutes eues entre les mains. Par exemple, il ne mentionne pas celle de 1829, qui nous semble être la matrice du modèle qui circule dans tout l'État en 1831 et surtout celle qui lance le mouvement.

La classification des pétitions explique certainement ce problème. Tandis que l'immense majorité des pétitions (148) est classée dans les archives du Massachusetts dans « House/Senate passed », dont on a connaissance grâce au titre « Resolves ch.LVI 1833 », nom de la résolution prise suite à la ratification de l'amendement par les deux chambres du Congrès de l'État, 29 autres pétitions sont classées dans « House of Representatives – unpassed. Archives of the Commonwealth. Catalogue and index House documents. Papers 1808 to 1836. Volume 2 » (microfilm) et 17 dans « Senate – Unpassed » (microfilm). William McLoughlin ne semble pas avoir eu connaissance des pétitions classées dans « House unpassed ». Il mentionne la pétition de Westminster de 1830, classée dans « Senate Unpassed » comme étant la première, or nous démontrerons qu'il ne s'agit que de la deuxième (la première ayant été signée en 1829). Ainsi, le travail que j'ai mené au sein des Archives à Boston en 2013 en m'amenant à recueillir l'ensemble des pétitions que j'ai ensuite pu analyser, innove-t-il de manière décisive sur ce point.

[16] Les quatre chapitres de la XIII[e] et dernière partie de son ouvrage concernant le mouvement vers la suppression de l'impôt pour le culte sont les chapitres 60 à 63. Le 61[ème] chapitre porte sur les Trinitaires tandis que le 62[ème] est en partie consacré aux Universalistes.

- **Présentation du plan.**

Afin de comprendre au mieux à quel point cette campagne populaire de 1829-1832 consiste en un parachèvement de l'expression démocratique, dans la mesure où des mesures législatives portant sur des questions religieuses sont débattues et suscitent l'adhésion de citoyens au-delà de leurs appartenances à une Église et des animosités que ces divergences engendrent, il m'a paru indispensable de remonter aux origines des rapports entre Église et État dans la société du Massachusetts (première partie), puis à la période révolutionnaire qui voit s'amorcer le débat et l'évolution vers une séparation de l'Église et de l'État (deuxième partie). J'ai consacré la troisième partie à exposer mes recherches les plus originales, à savoir la présentation d'une étude raisonnée des pétitions et une cartographie de la montée du mouvement démocratique.

L'intolérance se définit par le fait de ne pas supporter des opinions ou des croyances divergentes. Nous verrons, au cours de cette thèse, que la colonie de la Baie du Massachusetts est dirigée, jusqu'en 1684, par des hommes reconnus « saints ». Ceux-ci ont fait part de leur expérience de conversion, de l'œuvre de la grâce divine en eux ; leur attitude aussi irréprochable que possible est également une preuve qu'ils appartiennent au petit nombre des élus, ceux qui seront sauvés. Les Églises du Massachusetts sont ainsi exclusives. Elles n'admettent que ces « saints » comme membres à part entière ayant accès aux sacrements (et notamment à la Communion). Jusqu'en 1684, seuls ces saints peuvent prendre part à la gestion de la colonie et tous ceux qui ont des opinions divergentes sont chassés. La dissidence est donc sanctionnée par l'exclusion voire la pendaison, mais nous y reviendrons. Toutes les Églises de la colonie sont donc nécessairement orthodoxes et sont financées par un impôt prélevé par les villes, sauf à Boston où les habitants contribuent de façon volontaire au financement du culte.

L'étude de ces liens entre Église et État à l'ère coloniale et les réactions face à la dissidence et à une hétérogénéité croissante suite au premier Grand Réveil font l'objet de notre premier chapitre. Prologue historique, il dresse un rapide portrait de l'évolution du paysage religieux et de la législation en matière cultuelle. Il permettra de montrer les tensions initiales entre la volonté d'un gouvernement colonial confié aux saints et celle de faire adhérer les habitants aux décisions votées en leur confiant un droit d'expression au niveau local. Ce prologue abordera également l'évolution du regard porté sur les dissidents, notamment après le Grand Réveil. Le second chapitre montrera que la Constitution du Massachusetts scelle en son sein l'alliance entre Église et État. Les habitants du Massachusetts acceptent à près de 60% le III^{e} article à la Déclaration des Droits imposant un impôt pour le culte et présentant la piété comme garante de la pérennité du gouvernement. Toutefois, aucun sujet ne suscite autant de débats que ce III^{e} article. La virulence des propos et l'analyse des pamphlets baptistes témoigneront des vives hostilités entre l'Église congrégationaliste et l'Église dissidente majoritaire qui, par son organisation interne et son comité de doléances, révèle au grand jour les exactions dont elle s'estime victime.

La ratification de la Constitution et celle de son III^{e} article à la Déclaration des Droits proclamées, l'Église baptiste abandonne l'idée de faire supprimer l'impôt cultuel. Nous verrons en effet que par cet article les habitants du Massachusetts acceptent que les villes prélèvent un impôt pour le culte. Nous soulignerons l'ambiguïté de ce IIIe article qui favorise implicitement l'Église congrégationaliste, bien que son nom n'apparaisse pas davantage dans cet article de la Déclaration des Droits que dans les lois coloniales, contrairement à l'identification précise et explicite des Églises dissidentes. Toutefois, ce IIIe article autorise les dissidents à l'Église congrégationaliste à demander que l'impôt soit versé à leur Église. Alors que 80% de la population se considère congrégationaliste en 1780 et que la moitié des Églises sont affiliées à cette dénomination en 1833, pourquoi la population ratifie-t-elle dans son immense majorité le

onzième amendement à la Constitution du Massachusetts qui abolit la collecte de l'impôt cultuel dans tout l'État ?

L'objectif de la deuxième partie est de démontrer qu'officiellement il existe un *statu quo* sur la question des rapports qu'Église et État doivent entretenir à partir de la ratification de la Constitution. Alors que bien d'autres États sont agités par des débats conduisant à la suppression de l'impôt cultuel, les positions semblent figées dans le Massachusetts, comme en témoignent la Convention Constitutionnelle de 1820 et le maintien du III^{e} article à sa Déclaration des Droits. Toutefois, au-delà de cette question de fond – l'État est-il fondé à autoriser les villes à prélever un impôt pour le culte – les lignes de démarcation évoluent. Certaines unités volent en éclat et de nouvelles alliances se composent. Ainsi, l'Église congrégationaliste se scinde en deux camps principaux, les Trinitaires et les Unitariens, dont les hostilités vont croissantes pour s'avérer irréconciliables. Nous étudierons au sein de cette deuxième partie les raisons de cette division ainsi que la formation d'une alliance entre d'anciens ennemis : les Congrégationalistes (trinitaires) et les Baptistes notamment, sous la bannière de la coalition évangélique. Nous verrons que ces Évangéliques sont dénoncés par leurs opposants (les Unitariens et les Universalistes) comme intolérants, car gardiens d'une foi qu'ils prétendent orthodoxe et qui ne saurait transiger en matière doctrinale. De leur côté, les Unitariens revendiquent une grande tolérance et leur ouverture en matière religieuse. Ils sont toutefois opposés à toute suppression de l'impôt cultuel. De là un premier paradoxe pour notre sujet : les Unitariens concilient tolérance et collusion entre Église et État notamment par le biais du prélèvement d'un impôt pour le culte. Dans le même temps, les Églises qui composent la coalition évangélique ne se prononcent officiellement pas pour la suppression de l'impôt cultuel, même si certains membres de ces Églises, comme les pasteurs John Leland (baptiste) puis Lyman Beecher (presbytérien puis congrégationaliste), y sont favorables.

Alors que ces thèmes sont abordés dans de nombreuses études, très peu d'historiens expliquent le passage de cette situation qui semble verrouillée – le jeu des alliances s'est modifié mais aucune Église ne remet officiellement en question l'article III en dehors de la Convention Constitutionnelle de 1820 – à l'adoption du XI^{e} amendement par le pouvoir législatif puis à sa ratification par les citoyens. Notre troisième partie portera précisément sur ce point. Le mouvement de suppression de l'impôt cultuel, qui commence en 1829 et se conclut par le XI^{e} amendement ratifié en 1833, ne trouve pas son origine dans un projet du pouvoir législatif mais dans une démarche populaire. La volonté de fédérer, au-delà des appartenances confessionnelles et des clivages politiques, explique le succès de ce mouvement populaire qui a raison d'un système bicentenaire. Dans le même temps, l'anonymat recherché par les principaux acteurs et initiateurs de ce mouvement rend plus complexe le travail du chercheur qui veut comprendre la façon dont ce mouvement s'est structuré. La classification erratique des pétitions ne fait qu'augmenter la difficulté du travail sur ces sources primaires. Néanmoins, ce travail d'archives permet de mettre en évidence qu'à la source du XI^{e} amendement à la Constitution du Massachusetts supprimant l'impôt cultuel, il y a bien une alliance de citoyens au-delà des clivages confessionnaux au niveau local. Les citoyens signent les pétitions et ratifient l'amendement selon leurs convictions personnelles. Les hostilités entre Évangéliques et Unitariens ou Universalistes n'en disparaissent pas pour autant.

- **Organisation de la recherche.**

Un premier séjour de recherche de six semaines à Boston (été 2012) m'a permis de me familiariser avec les arguments du pasteur baptiste Isaac Backus, fervent militant de la séparation entre Église et État, la Massachusetts Historical Society possédant les microfilms de ses écrits. Par la Boston Public Library, j'ai eu accès à la base Readex à partir de laquelle j'ai

lu de nombreux articles de journaux portant sur la ratification de la Constitution en 1779-1780 notamment. Enfin, j'ai commencé à examiner les lois adoptées en matière de culte à la Massachusetts State Library lors de ce premier séjour – et ai continué ce travail depuis la France grâce à un accès libre à ces documents numérisés[17].

Lors du second séjour de six semaines l'été suivant (2013), j'ai essentiellement travaillé dans les archives du Massachusetts. J'ai tout d'abord lu les comptes rendus quotidiens (manuscrits) de la Chambre des Représentants et du Sénat du Massachusetts en 1832 (puis 1831). J'ai ainsi eu connaissance de l'existence de pétitions et de la réaction que leur afflux engendrait au Congrès du Massachusetts. Après avoir répertorié les 148 pétitions classées sous « Resolves ch.LVI 1833 », recopié et photographié celles qui étaient différentes, j'ai consulté différents microfilms afin de savoir s'il n'existait pas d'autres documents en lien avec les mots Église, État, amendement et liberté religieuse – en sachant que certaines pétitions mentionnées dans les comptes rendus de la Chambre des Représentants du Massachusetts ne figuraient pas parmi les 148 pétitions mises à disposition. Comme je l'ai évoqué précédemment, le classement des documents aux Archives du Massachusetts pose problème. Plusieurs historiens m'en ont parlé ou me l'ont écrit suite au congrès de la Society for Historians of the Early American Republic de 2016 où j'ai présenté ce travail sur les pétitions. Tous les projets de lois qui n'ont pas été adoptés mais ont été débattus soit à la Chambre (des Représentants) soit au Sénat figurent sur microfilms. C'est ainsi que j'ai trouvé 17 pétitions se rapportant à la campagne de 1829-1832 dans « Senate Unpassed » et 29 autres dans « House of Representatives - unpassed. Archives of the Commonwealth. Catalogue and index House documents. Papers 1808 to 1836. Volume 2 » alors que l'ensemble de ces pétitions a conduit à l'adoption du XI^{e} amendement à la Constitution.

[17] http://www.mass.gov/anf/research-and-tech/oversight-agencies/lib/massachusetts-acts-and-resolves-1692-to-1959.html

J'ai ensuite procédé au travail de dépouillement. Comme préalablement mentionné, je souhaitais comprendre la façon dont cette campagne s'est organisée et structurée, alors que William McLoughlin évoque la difficulté d'analyser ce processus : "In the absence of any description of this petition campaign, either in the newspapers or by any of its organizers, the only method of analyzing its procedure is by means of the addresses on the back of the page containing the petition"[18]. Par un faisceau d'analyses et la consultation de toutes les pétitions qui existent *a priori* dans les Archives du Massachusetts, j'ai cherché à savoir qui étaient les rédacteurs du modèle qui circule en 1831, bien que William McLoughlin présente leur identification comme ardue :

> « The petition campaign (…) was begun by calling a meeting of some of the leading supporters of the amendment to inaugurate a state-wide effort to circularize a standard petition. This meeting in Boston was early in August 1831. Precisely who was asked to attend and how many did so the *Universalist Trumpet* never said, nor did any other source. But the group's work indicated that experienced leadership was available in drawing up a circular letter and a petition and setting on foot a coordinated campaign of political action designed to flood the legislature with petitions when it reconvened in January 1832 for its winter session »[19].

L'analyse détaillée de ces pétitions, de 1829 à 1832, permet d'élaborer de nombreuses hypothèses et de les vérifier grâce aux informations parues dans les journaux. Ainsi, comme nous le verrons, le classement des pétitions par villes, par l'affiliation politique des Représentants qui les portent à la Chambre, de même que les recherches biographiques indiquant les affiliations religieuses de différents signataires révèlent l'existence d'un mouvement apolitique et pluri-confessionnel. La classification des pétitions par Représentants

[18] William McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833 : The Baptists and the Separation of Church and State*, Volume II, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p.1248.
[19] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.,* p.1246

est particulièrement précieuse puisqu'elle permet d'en déduire qui sont les hommes à la tête de ce mouvement et vraisemblablement à l'origine de la circulaire. Les recherches sur les appartenances confessionnelles de ces acteurs font également apparaître une union qui transcende les profondes animosités qui existent entre les Évangéliques d'une part et les Universalistes d'autre part. Alors que William McLoughlin parle d'un mouvement « confédéré » et non « coordonné » en raison de ces fortes antipathies, nous démontrerons le contraire au sujet de l'adoption de cet amendement :

> « The fight for the adoption of the Eleventh Amendment to the Massachusetts Constitution was therefore a confederated and not a coordinated one. Its supporters fought with different weapons, from different motives, from different principles, and for different ends. And while the petitions against Article Three were signed by men of all sects and of no sect, there was no unity beyond the immediate abolition of compulsory religious taxes »[20].

Je pense que les rédacteurs de la circulaire sont ces Représentants particulièrement dynamiques, qui appartiennent à toutes les Églises de l'État. Leur mouvement est bien coordonné. En effet, la lecture de chacune de ces pétitions fait apparaître que seule une dizaine des 173 pétitions de 1832 ne copient pas le modèle envoyé dans tout l'État. Dans les rares cas où les pétitions ont été explicitement signées par des citoyens d'une même Église, ces pétitions sont toutes des copies de ce modèle.

En outre, l'utilisation de la cartographie, jusque là inexistante sur ce sujet, témoigne de la diffusion du mouvement. Alors que certaines cartes montrent le développement parfois exponentiel des Églises dissidentes, notamment des Méthodistes (en Annexe A-11 page 494)

[20] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1237.

mais également des Universalistes, d'autres représentent la propagation de ce mouvement populaire (Annexes A-10 à A-12 pages 492 à 495).

Des chercheurs continuent à consulter ces pétitions et se heurtent aux difficultés du classement des Archives du Massachusetts. Robert Gross les a récemment parcourues afin de savoir si la ville de Concord, à propos de laquelle il écrit une histoire sociale, s'était mobilisée. Daniel Cohen, dans le cadre d'un chapitre sur la réaction des différents journaux de Boston après l'incendie du couvent des Ursulines en 1834, s'intéresse également à la mobilisation de la ville de Westminster lors de cette campagne de pétitions et au rôle qu'ont joué les pasteurs universalistes Thomas Whittemore et Charles Hudson (le premier éditant le journal universaliste de l'État du Massachusetts). Ainsi, il semblerait que ces pétitions continuent à être lues par des chercheurs, mais dans des buts spécifiques (concentration sur la mobilisation d'une ville) plutôt que dans le but d'une compréhension de la campagne en tant que telle.

Après ce travail de dépouillement et de classification des pétitions, j'ai voulu découvrir les affiliations des membres du Congrès, notamment en 1832, afin de savoir si les Représentants ayant déposé les pétitions à la Chambre appartenaient exclusivement à un parti ou non. Une bibliothécaire a aimablement accepté de recopier les données d'un CDrom.

Ensuite, afin de connaître les affiliations religieuses de plusieurs acteurs clés de cette campagne populaire, j'ai contacté différentes sociétés historiques locales ou Églises pour savoir si elles accepteraient de regarder dans leurs registres si les noms que je recherchais y figuraient. Comme je le mentionne dans la troisième partie de cette thèse, plusieurs sociétés historiques ont volontiers prêté leur concours, comme Eugene Michalenko, de la bibliothèque d'Adams, Nancy Gray Garvin, de la société historique d'Ashfield, John Fallon, de la société historique de Boxborough, Wayne Noah, de la bibliothèque publique de Marlborough, Gordon Harris et Tamsen Cornell pour la société historique de la ville d'Orleans, Jim Miller, de la société

historique de Sheffield, Cliff McCarthy, de la bibliothèque de Springfield, Ashley Cataldo, de la société des antiquaires américains de Worcester. Les Églises, souvent par manque de personnel, ont peu répondu présentes. Toutefois, j'ai échangé plusieurs messages avec le Réverend James Gustafson, de l'Église West Parish d'Haverhill et Lynn Smith de la section bibliothèque et archives du diocèse épiscopal du Massachusetts. Les principales bibliothèques de Boston ont également envoyé des informations, notamment par le biais d'Andrea Cronin, de la Massachusetts Historical Library et John J.Devine, Jr, de la Boston Public Library.

Je tiens à souligner que la numérisation de nombreuses sources primaires m'a grandement facilité le travail : que ce soit pour les articles des journaux disponibles sur la base Readex, les pamphlets ou histoires des villes du Massachusetts en accès libre sur www.archive.org ou encore des cartes géographiques comme celle de 1830 que j'ai utilisées pour créer mes propres cartes car les limites géographiques de chaque ville y étaient représentées (carte mise en ligne par la Massachusetts Historical Society et en accès libre)[21]. De même, la possibilité de lire des ouvrages ou articles de journaux par mots-clés (ce qu'offre la base Readex) est très précieuse. L'accès à JSTOR, par les universités Paris-Diderot et Jules Verne, m'a également permis de lire de nombreux articles (sources secondaires) en lien avec mon sujet.

Enfin, outre la rédaction du texte, j'ai créé des cartes afin d'y faire apparaître les résultats de ce travail sur les pétitions. J'ai également souhaité montrer l'évolution du paysage religieux dans le Massachusetts, d'un État très largement dominé par une Église à la démultiplication des dénominations religieuses (en annexe A-9 page 491). Frédéric Roulier, maître de conférences à l'Unité de Formation et de Recherche d'histoire-géographie de l'Université de Picardie Jules Verne, m'a fait découvrir le logiciel QGIS et m'a appris à m'en servir.

[21] http://maps.bpl.org/id/10647

- **Colloques et congrès.**

J'ai présenté mes travaux, au fur et à mesure de l'évolution de la rédaction (qui a commencé par la première partie et s'est terminée par la dernière), lors de différents colloques et congrès.

Le tout premier congrès auquel j'ai participé était celui de l'Association Française d'Études Américaines, en mai 2013. Dans le cadre du thème « religion et spiritualité », Madame le Professeur Lucia Bergamasco a organisé un atelier intitulé « La religion face à l'État entre 1640 et 1914 ». Ma communication avait pour titre « Le Massachusetts et le troisième article à la Déclaration des Droits ». L'objectif était d'analyser les changements induits par cet article constitutionnel dans les relations entre Église et État. Après avoir brossé les liens entre ces deux sphères à l'époque coloniale, j'ai notamment examiné la réaction des dissidents de l'Église congrégationaliste, au premier rang desquels les Baptistes. Ceux-ci se plaignent de la simple tolérance accordée par cet article, qui, comme nous le verrons, autorise ceux qui ne sont pas membres de l'Église congrégationaliste à demander à ce que l'impôt cultuel soit versé à leur Église.

Dans le cadre du colloque « Religion et contestation », organisé en avril 2014 à Clermont-Ferrand par Jérôme Grosclaude avec le soutien de l'Équipe d'Accueil 1087 Espaces Humains et Interactions Culturelles, je me suis concentrée sur l'Église congrégationaliste dans le Massachusetts de l'époque coloniale à la suppression de l'impôt cultuel en 1833. L'intitulé de ma communication, qui a donné lieu à un article, était « L'Église congrégationaliste et la contestation de l'ordre établi ». J'y examinais le passage de la domination politique des membres de l'Église à l'époque coloniale à la division interne de l'Église qui conduit une partie de ses membres à s'allier aux contestataires de l'ordre établi pour aboutir à l'amendement supprimant l'impôt cultuel.

En janvier 2015, le thème du colloque annuel de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVII^{e}-XVIII^{e} était « aurea mediocritas ». J'y ai présenté une communication, ensuite remaniée en article, « L'implication populaire du Massachusetts dans le processus de ratification constitutionnelle ». Je me suis concentrée sur l'exceptionnalisme du Massachusetts en matière de participation populaire au processus constitutionnel. Comme nous l'analyserons, les citoyens du Massachusetts sont systématiquement consultés, que ce soit pour l'ouverture d'une convention constitutionnelle, la ratification de la Loi suprême de l'État ou tout amendement qui y est fait. La nouvelle charte de 1691 ouvre l'accès à la citoyenneté à tous ceux qui ne sont pas membres à part entière de l'Église congrégationaliste. Intervient ensuite un premier processus de démocratisation sous l'effet du Grand Réveil. Puis les citoyens, notamment les Baptistes, prennent une part active dans la ratification du III^{e} article à la Déclaration des Droits en 1780.

En juin 2016, j'ai participé aux rencontres doctorales de l'Université Paris-Diderot dont le thème était « Origine/origines ». Ma communication, qui devrait être publiée sous le titre « Les origines de la démocratie américaine : le cas du Massachusetts » expose l'idée que les fondements de l'expression démocratique du Massachusetts résident dans le droit de pétitionner. Ce droit est hérité de la mère patrie et n'était pas limité aux seuls citoyens – permettant ainsi aux femmes, aux esclaves ou aux prisonniers d'envoyer des requêtes aux titulaires du pouvoir. Cette expression se parachève dans la campagne populaire de 1829-1832 pour la suppression de l'impôt cultuel et est basée sur une adhésion qui transcende les appartenances confessionnelles alors même que le sujet débattu porte sur la place de la religion.

En juillet 2016 je me suis rendue à New Haven, Connecticut, pour le congrès annuel de la Society for Historians of the Early American Republic. J'ai communiqué au sein de l'atelier « Petitions, Religion and Public Life in the Early Republic ». Mon intervention s'intitulait « Petitioning and the Separation of Church and State in Massachusetts, 1829-1832 ». J'y

examinais tout particulièrement la campagne de pétitions de 1829-1832, alors que les chercheurs n'en ont à ce jour qu'une vision partielle.

Enfin, en décembre 2016, dans le cadre de European Early American Studies Association, sous le thème « Space, Mobility, and Power in Early America and the Atlantic World, 1650-1850", je ferai une communication portant sur "Religious disestablishment in Massachusetts: a major victory of the periphery after decades of Boston hegemony".

PREMIERE PARTIE :

le Massachusetts aux XVIIe et XVIIIe siècles. Prologue historique et processus constitutionnel.

L'objectif de notre première partie est de dresser un panorama historique des liens entre Église et État dans le Massachusetts au cours de ses deux premiers siècles d'existence. Le Massachusetts étant une colonie qui a fait l'objet de très nombreuses études, nous souhaitons simplement présenter la place de la religion au cœur de la vie sociétale et les rapports de force qui se développent aux XVIIe et XVIIIe siècles. La première partie de cette présentation, qui se veut succinte et n'ambitionne pas d'être une étude d'ordre théologique notamment sur des points aussi épineux que le Puritanisme, la « half-way covenant » ou le Grand Réveil, brosse un tableau rapide sur l'influence de la religion au cœur de la vie sociale et politique de la colonie, bien que le rôle des religieux soit officiellement encadré et que le Commonwealth ne forme de fait jamais une théocratie. La seconde s'attache à présenter les Églises qui souhaitent perpétuer les liens entre Église et État et celles qui militent pour un changement lors de la rédaction de la constitution de l'État.

Par conséquent, dans un exposé en deux chapitres, nous dresserons tout d'abord un portrait du Massachusetts à l'époque coloniale. L'objectif de cette thèse étant d'expliquer comment l'État du Massachusetts supprime – tardivement par rapport aux autres États – son impôt cultuel en

1833, nous commencerons par examiner pourquoi et comment la colonie l'instaure. Dans la dernière partie de cette thèse, nous examinerons le rôle déterminant des citoyens en 1829-1833 lors de la suppression de cette disposition constitutionnelle. Ainsi, il convient dès le début de notre travail de nous intéresser à la place des habitants du Massachusetts dans la vie politique à l'échelle locale et coloniale. Nous verrons donc l'étroitesse des liens qui existent entre droits politiques et convictions religieuses et l'évolution de la législation sous l'effet d'évènements politiques comme l'abrogation de la première charte et l'octroi d'une nouvelle (1691) et lors d'évènements religieux comme le premier Grand Réveil.

Dans un second temps, nous nous intéresserons à la réflexion constitutionnelle impulsée par la Révolution américaine. L'indépendance amène de nombreux États à rédiger une constitution. Dans le Massachusetts, nous montrerons que si tout le monde s'accorde sur le rôle crucial de la religion pour garantir une vie sociale pacifique, de bonnes mœurs et le respect des institutions, des voix s'élèvent contre l'intervention de l'État en matière cultuelle. Nous verrons que les Baptistes notamment militent contre le prélèvement d'un impôt cultuel et sont particulièrement actifs lors du processus de ratification constitutionnelle. Ils ne forment cependant qu'une petite minorité et n'obtiendront pas gain de cause. Toutefois, nous examinerons avec attention leurs arguments dans la mesure où ils seront réutilisés avec force en 1829-1832.

Chapitre I. Aperçu historique : les liens entre Église et État dans le Massachusetts à l'époque coloniale.

Au cours de ce premier chapitre, il est important de présenter la place qu'occupe l'Église dite congrégationaliste. Comme nous le verrons, son nom remonte au synode de Cambridge, dans le Massachusetts, en 1648. Cette Église est la seule à être autorisée lors de la fondation de la colonie et demeure majoritaire par son nombre de congrégations (il n'existe aucune donnée chiffrée des membres) jusqu'en 1833, fin de notre période d'étude. Comme nous le soulignerons dans notre deuxième chapitre, cette Église est la principale bénéficiaire de l'ingérence de l'État en matière religieuse – situation qui connaît un coup d'arrêt par l'adoption du XIe amendement à la Constitution du Massachusetts en 1833. L'objectif de notre travail est de montrer comment on aboutit à l'adoption de cet amendement alors que la majorité de la population reste congrégationaliste au début du XIXe siècle et que la population a majoritairement voté en faveur de l'adoption de l'article constitutionnel en 1780, montrant ainsi son attachement à cette Église et au-delà à cette tradition religieuse et culturelle.

Par conséquent, nous nous intéresserons particulièrement aux lois en matière cultuelle afin d'exposer la nature des liens entre Église et État depuis la fondation de la colonie.

Dans un premier temps, nous analyserons la grande proximité entre les sphères religieuse et politique, notamment au travers des élites, tout comme dans l'obtention du droit de vote pour les affaires coloniales jusqu'à la révocation de la première charte, en 1684. Nous examinerons également la gestion de la dissidence dès ce XVIIe siècle. Si les dissidents sont très marginaux

à cette époque, formant, comme nous le verrons, cinq pour cent des Églises de la colonie, leur nombre va croître notamment lors du premier Grand Réveil au XVIII[e] siècle.

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous examinerons la façon dont l'octroi de la nouvelle charte en 1691, qui coïncide avec le début du règne de Guillaume III et Marie en Angleterre et la Loi de Tolérance, conduit à des changements dans les rapports entre Église et État dans le Massachusetts, en particulier par la suppression des critères religieux pour l'obtention du droit de vote. Les dissidents, en proportion croissante, commencent à se mobiliser en envoyant des requêtes au pouvoir législatif afin d'être exemptés de l'impôt cultuel. Ce mouvement préfigure, comme nous le soulignerons dans notre deuxième chapitre, la formation d'un mouvement d'Églises : les coreligionnaires s'assemblent à l'échelle de l'État pour demander le droit de vote. La période provinciale, qui débute en 1691 et qui se termine à la Révolution, est donc caractérisée par l'affirmation d'un lien privilégié entre congrégationalisme et État et par l'intensification de la dissidence qui entraîne des conflits sociétaux et la formation d'un militantisme remettant progressivement en question la nature de ces liens.

1 Une « dictature de l'élite religieuse » ? La colonie de la Baie du Massachusetts jusqu'à la révocation de sa première charte.

Perry Miller, dans *The New England Mind : From Colony to Province* (1953) parle d'une dictature de l'élite religieuse pour qualifier le Massachusetts à l'époque coloniale[22]. Nous souhaitons montrer, au cours de ce premier sous-chapitre, dans quelle mesure l'élite religieuse

[22] « Leaders [of colonial Massachusetts] (…) had created an order upon a Congregational basis on the proposition that a major part of the inhabitants should be excluded from church membership and from government. In the face of all common sense (…) they had proved that a dictatorship of the visible elect could subdue dissent, conduct war and diplomacy, enlist the loyalty of a people, and vindicate God's laws to man », Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province*, Boston, Beacon Press, 1961, p.10.

domine la vie politique de la colonie tout en permettant, dès 1634, l'implication d'un grand nombre d'hommes dans la gestion des affaires locales. Nous verrons, notamment avec Samuel Morison et Michael Zuckerman, l'atypisme du Massachusetts dans ce domaine et la justification de la volonté de s'assurer de l'adhésion de la population aux décisions locales. Toute dissidence représente ainsi une menace. Cela conduit à la formation de synodes qui définissent, comme celui de Cambridge, le type d'organisation des Églises et la nature de leur lien, ainsi qu'à l'adoption de lois réprimant sévèrement la présence de dissidents.

Précisons dès maintenant que notre objectif n'est pas de présenter la colonie de la Baie de façon détaillée mais simplement de faire allusion à quelques points qui nous paraissent pertinents à la compréhension des liens entre Église et État à partir de la Révolution.

i. La vie politique et religieuse dominée par des laïcs membres de l'Église des Saints.

1) *L'évolution du droit de vote : de critères fonciers à des critères religieux.*

En 1829, le roi Charles Ier octroie une charte à la *Massachusetts Bay Company*, société commerciale. La plupart de ses membres sont Puritains[23] et exposés à des mesures répressives

[23] Les Puritains sont des Protestants qui s'engagent dans un mouvement spirituel et dévotionnel de réforme doctrinale et ecclésiale au sein de l'Église d'Angleterre. Nous n'entrerons pas dans l'historiographie abondante qui existe sur la question du puritanisme. Nous pouvons simplement mentionner les travaux de William Haller, *The Rise of Puritanism*, New York, Columbia University Press, 1938, ceux de Perry Miller (notamment *The New England Mind* (1953) et auparavant *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1950*, Boston, Beacon Press Hill, 1933) ; Charles Hambrick-Stowe*, The Practice of Piety. Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982 ; Patrick Collinson, *The Religion of Protestants. The Church in English Society, 1559-1625*, Oxford, Clarendon Press, 1982 ; Richard Cohen, *God's Caress, The Psychology of Puritan Religious Experience*, New York, Oxford University Press, 1985 et son article « The Post-Puritan Paradigm of Early American Religious History », *William and Mary Quarterly*, Oct.1997 ; Stephen Foster, *The Long Argument, English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700*, Chapel Hill, N.C., The University of North Carolina Press, 1991; Francis Bremer, *The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*, Hanover and London, University Press of New England, 1995 (première édition St Marin's Press, 1976) ainsi que Francis Bremer, *Shaping New Englands, Puritan Clerymen in Seventeenth Century England and New England,* Pattie Cowell, General Editor, Twayne Publishers, New York, 1994. A propos de la dominance des Puritains dans la société Massachusetts Bay Company, Jean-Pierre Martin,

de plus en plus sévères de la part de William Laud, évêque de Londres puis archevêque de Canterbury à partir de 1633. Ces actionnaires puritains signent le *Cambridge Agreement* en août 1629 par lequel ils s'engagent à émigrer avec le gouvernement de la colonie (finalement tous ne migrent pas). La colonie va dès lors être dirigée de Nouvelle Angleterre et jouir d'une grande latitude dans sa mise en place et son organisation structurelle.

Tout d'abord, les anciens actionnaires devenus colons font évoluer les dispositions administratives de la société par actions afin de s'adapter à la situation rencontrée sur le nouveau continent. Du système de représentation directe de tous les actionnaires lors de l'assemblée générale prévu par la charte, on passe à la mise en place d'une députation (par villes) puis d'un système bicaméral (composé d'une chambre basse représentant le peuple et d'une chambre haute élue par ces représentants du peuple)[24]. En dehors de la désignation initiale du gouverneur, vice-gouverneur et de leurs dix-huit premiers adjoints par le roi, la charte octroyait aux actionnaires le droit d'élire annuellement les instances dirigeantes de la société, ce qui signifiait qu'initialement le droit de prendre part aux décisions dépendait de critères fonciers[25]. En octobre 1630, la notion de citoyenneté reçoit une nouvelle définition. Désormais, jusqu'en mai 1631, tous les hommes peuvent demander à l'organe décisionnel, la *General Court* (composée du gouverneur, vice-gouverneur et des neuf « *Assistants* » ayant émigré), le droit de

---

dans *Le Puritanisme américain en Nouvelle-Angleterre (1620-1693),* Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989, parle des actionnaires : « cent vingt au total, qui comprennent des pasteurs, des membres du Parlement, des marchands, des hobereaux – pour la plupart Puritains riches et modérés », pp.36-37.

[24] Samuel E. Morison, dans *A History of the Constitution of Massachusetts*, Boston, Wright & Potter, 1917, souligne que le bicaméralisme américain naît dans le Massachusetts (« The bicameral system in America had its origin in Massachusetts. It is here we find the specific mode and the successive steps by which it took its rise », p.7). Cette chambre haute disposait initialement, outre du pouvoir législatif exercé conjointement avec la House of Deputies, du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire. Toutefois, l'organisation progressive de la colonie conduit à donner davantage de pouvoir aux citoyens. Si les premiers « Assistants » sont les actionnaires de la *Massachusetts Bay Company*, un système d'élection voit le jour en 1649. Les candidats sont désormais désignés par la population et sont, de fait, des « Deputies » qui se sont distingués. L'élection de ces Assistants demeure cependant différente de celle des Deputies dans la mesure où les citoyens sont amenés annuellement non pas à élire une nouvelle chambre mais à se prononcer sur le renouvellement de chacun de ses membres. Ainsi, Edward M. Hartwell estime que dans près de 91 % des élections il s'agit de réelection des membres - « Elections in Massachusetts 1640-1694 », *Proceedings of the American Political Science Association*, Vol.7, (1940), p.222.

[25] Les « freemen », qui avaient le droit de vote, étaient exclusivement des actionnaires de la société. La charte nomme vingt-six citoyens qui peuvent donc prendre part aux affaires de la société - http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass03.asp

vote. L'initiative de la décision revient à la *General Court*. C'est elle qui propose de modifier les critères d'appartenance au corps des citoyens (« *freemen* »). D'après les archives, la citoyenneté repose désormais sur le volontariat ; les hommes voulant rejoindre ce corps donnent leur nom[26]. Nous ne trouvons jusqu'en mai 1631, date de la nouvelle réunion de la *General Court*, aucune clause restreignant le droit de vote en fonction de critères financiers ou religieux. Lauric Henneton, s'appuyant notamment sur les écrits de Winthrop, explique que la décision procède du fait que les hommes « pussent consentir aux décisions des magistrats. Ce consentement serait un gage de leur sujétion et de leur obéissance et l'ouverture de la *franchise* promise en octobre et effectuée en mai 1631 aurait donc eu pour finalité le souci de la cohésion sociale, du consensus »[27]. Par conséquent, l'évolution de la citoyenneté procède de la volonté d'un gouvernement par adhésion. Ainsi, le paysage politique de la Baie évolue très rapidement, d'un nombre très minoritaire d'électeurs (neuf) à cent dix-huit (cent neuf hommes donnant leur nom). Il est également décidé, au cours de cette séance, que les pouvoirs de l'Assemblée, aux réunions annuelles, ne seront pas uniquement judiciaires mais également législatifs[28].

Quelques semaines auparavant, le 23 août 1630, alors qu'a lieu la première réunion de la *Massachusetts Bay Company* sur le nouveau continent, la question de la rétribution des pasteurs est soulevée. Est alors décidé que les colons financent à la fois la construction de leurs lieux d'habitation et leur versent un salaire (toutefois il n'est pas précisé comment cet argent sera récolté)[29]. Par conséquent, dès cette première réunion, l'État ainsi constitué prend en charge les questions religieuses.

---

26 Le citoyen, d'après le terme « *freeman* », est donc l'homme qui a le droit de voter pour désigner les *assistants*, c'est-à-dire les hommes en charge des affaires judiciaires et législatives. « The Names of such as desire to be made Freemen », *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay, op.cit.*, p.79.

27 Lauric Henneton, *Liberté, inégalité, autorité : Politique, société et construction identitaire du Massachusetts au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009, p.436.

28 « For the establishinge of the govm'. It was ppounded if it were not the best course that the ffreemen should haue the power of chuseing Assistants when there are to be chosen, & the Assistants from amongst themselues Elections, to chuse a Gofln"" & Deputy Govln", whoe w" the Assistants should haue the power of makeing lawes & chuseing officers to execute the same », *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay, op.cit.*, p.79.

29 « it was ppounded howe the ministers should be maintained, M' Wilson & M' Phillips onely ppounded. It was

Quelques mois plus tard, les critères de citoyenneté évoluent de nouveau. Désormais, à partir du 18 mai 1631, seuls les membres d'une des Églises de la colonie peuvent être élus ou demander à faire partie du corps des citoyens. Stephen Foster justifie cette restriction du droit de vote aux membres de ce que le synode de Cambridge va définir comme l'Église des Saints (c'est-à-dire aux personnes reçues dans l'Église et qui ont accès aux sacrements suite à leur confession de foi devant leur congrégation et leur attitude irréprochable) par la nécessité d'empêcher les hommes mauvais de prendre part à la gestion de la colonie[30]. Par ailleurs, contrairement à d'autres colonies, le droit de vote n'est pas limité aux hommes, ce qui permet aux veuves propriétaires terriennes de voter dans certaines villes[31].

2) *Le droit de vote basé sur l'appartenance à l'Église : caractéristiques de ces Églises.*

La première Église fondée par les Puritains de la *Massachusetts Bay Company* est celle de Salem, en 1629. Se pose pour nous un problème de vocabulaire. On ne peut parler de la mise en place d'une « Église puritaine » puisque les Puritains n'ont d'autre souhait que de réformer l'Église d'Angleterre de l'intérieur, d'où leur différence avec les Séparatistes. Les Séparatistes

ordered, that houses should be built for them with convenient speede, att the publique charge. (…). It was ppounded what should be their psent maynetenance », *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay, op.cit.*, p.73.

[30] « In 1631 the General Court, such as it was, had restricted the franchise to church members, though almost certainly as a means of keeping the few really wicked from the reins of power rather than as a way of placing the right to vote exclusively in the hands of the few really deserving. At the time only a handful churches had actually been founded and no very restrictive tests for admission had been laid down », Stephen Foster, *op.cit.,* p.159. Lauric Henneton justifie l'utilisation de critères religieux par le même argument, expliquant que le système congrégationaliste n'est mis en place que sous l'impulsion de John Cotton (qui arrive en 1633) et de Thomas Shepard, arrivé 3 ans plus tard. L'idée est « simplement » de « faire en sorte que seuls les bons chrétiens eussent accès à la chose publique, à l'exception des dépravés et autres gens de mauvaise vie », Lauric Henneton, *Liberté, inégalité, autorité, op.cit.*, p.437. Andrews explique qu'à partir de 1631, la citoyenneté est basée sur l'appartenance à l'Église des Saints : « A Freeman of this colony was a member of the body politic and as such entitled to exercise the right of suffrage and to hold office. As early as 1631, in order to become a freeman, it was required that the applicant produce evidence that he was a member of the Congregational church », *List of Freemen, Massachusetts Bay Colony*, *from 1630 to 1691*, arranged by Hon.H.F. Andrews, 1906, p.9.

[31] « Women were barred expressly [to vote] in several colonies, including Virginia, but statutes elswhere made no reference to gender, and in at least a few Massachusetts towns and New York counties propertied widows did legally vote »Alexander Kesser, *The Right to vote : the Contested History of Democracy in the United States,* Basic Books, 2000 – p.5.

fondent la colonie de Plymouth. Un tiers des 200 passagers du *Mayflower* qui arrive en 1620 à Provincetown Harbor, au Nord de la Virginie, sont Séparatistes, c'est-à-dire que ce sont des Protestants qui forment des Églises en marge de l'Église d'Angleterre, contrairement aux Puritains qui souhaitent la réformer en son sein. On devrait donc considérer l'Église de Salem comme étant la première Église d'Angleterre en Nouvelle Angleterre. Mais son organisation, qui nie toute structure hiérarchique, est bien différente de l'Église officielle anglaise. L'Église de Salem repose sur un contrat entre ses membres dans lequel chacun s'engage, aux côtés du reste de la communauté, à agir en conformité avec les Écritures[32]. Nous ne trouvons dans ce court document aucune référence à une communauté plus large, qui inclurait les membres de l'Église d'Angleterre ; ainsi, ceux qui sont reconnus membres de cette Église sont exclusivement ceux qui signent ce contrat. Si ce texte n'est pas plus explicite quant au fonctionnement de la communauté, les historiens notent les nombreux points communs avec le fonctionnement des Églises séparatistes. Stephen Foster souligne ainsi une forte analogie entre les Puritains du Massachusetts et les Séparatistes. Francis Bremer l'explique par l'absence de différence théologique entre Puritains et Séparatistes, les convictions doctrinales calvinistes étant les mêmes et la principale différence résidant dans le lien avec l'Église d'Angleterre[33].

L'un des deux premiers pasteurs de Salem écrit ainsi : « We do not go to New England as separatists from the church of England, though we cannot but separate from corruptions of it »[34]. Les liens entre cette première Église de Salem et les Séparatistes sont d'autant plus forts

32 « We Covenant with the Lord and one with another; and do bind ourselves in the presence of God, to walk together in all his waies, according as he is pleased to reveale himselfe unto us in his Blessed word of truth », http://teachingamericanhistory.org/library/document/salem-covenant-of-1629/.

33 « On most points of theology and church polity the Separatists were in full agreement with Cartwright, Perkins, Ames, and the other leaders of Puritan dissent (…). Primarily, the two bodies of dissenting thought differed as to the nature of the English church: the Puritans remained within the Anglican church because they believed it to be a true church, though corrupted ; the Separatists denied that it was a true church and severed all relations with it and its members », Francis Bremer, *opus cité*, p.30 ; Stephen Foster écrit de la même façon : « In an odd twist of fate, men who had originally cited chapter and verse from anti-Separatist writers ended up within ten years sounding very like their erstwhile opponents », *opus cité*, p.155.

34 Joseph Sylvester Clark, *A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts from 1620 to 1858*, Boston, Congregational Board of Publication, 1858, réédité par BiblioLife, p.7.

que Samuel Fuller, le médecin de Plymouth, vient à Salem pour soigner les colons lors de leur premier hiver. Les échanges entre Fuller et les Puritains sont nombreux et Francis Bremer explique que ces discussions, entre autre entre le gouverneur John Endecott et Fuller, font tomber nombre de préjugés des Puritains à l'égard des Séparatistes[35]. Joseph Clark note que le même mode de fonctionnement est adopté par la première église de Dorchester, fondée le 6 juin 1630. Ses pasteurs, bien qu'ordonnés par un évêque en Angleterre, sont de nouveau ordonnés. Cependant, d'après une lettre du médecin Fuller, les Puritains acceptent des membres qui ne sont pas régénérés. Aux yeux de ce Séparatiste ceci est une hérésie ; cela peut signifier que la porte n'est pas fermée aux membres de l'Église d'Angleterre – voire qu'il y a peut-être communion avec l'Église d'Angleterre.

En ce qui concerne la première Église de Boston, elle est également fondée sur une alliance entre ses membres[36]. Cette fois, l'alliance est bien exclusive dans la mesure où elle n'est conclue qu'entre ses membres rachetés par le sacrifice du Christ. Le lien entre les Églises (également appelées congrégations) n'est pas explicite. Aucune communion avec l'Église d'Angleterre n'est ici mentionnée, ne nous permettant pas de savoir si ses membres refusent ceux qui se présenteraient comme membres de l'Église d'Angleterre.

En fait, selon Stephen Foster, l'idéal puritain demeure : en Nouvelle Angleterre, la publication de sermons à destination de la mère patrie, la correspondance régulière avec les Puritains

35 L'extrait d'une lettre d'Endecott à Bradford, gouverneur de Plymouth, est en cela révélateur : « I acknowledge myself much bound to you for your kind love and care in sending Mr. Fuller amongst us, and rejoice much that I am by him satisfied touching your form of outward worship ; it is no other, as I can gather, than is warranted by the evidence of truth, - being far from the common report that hath been spread of you », Joseph Sylvester Clark, *A Historical Sketch of the Congregational Churches, op.cit.*, p.7.

36 « In the Name of our Lord Jesus Christ, and in Obedience to his holy Will and Divine Ordinance, We whose Names are here under written, being by his most wise and good providence brought together into this part of America in the Bay of Massachusetts, and desirous to unite ourselves into one Congregation or Church under the Lord Jesus Christ our Head, in such sort as becometh all those whom he hath redeemed, and sanctified to himself, DO hereby solemnly and religiously (as in his most holy Presence) promise and bind ourselves, to walk in all our ways according to the Rule of the Gospel, and in all sincere Conformity to his holy Ordinances, and in mutual Love and Respect each to other, so near as God shall give us Grace. John Winthrop | Thomas Dudley | Isaac Johnson | John Wilson | &c | &c », http://www.constitution.org/primarysources/covenants.html, téléchargé le 11/06/2014.

anglais et la circulation de colons (notamment au moment de la Guerre Civile anglaise) sont autant de preuve de la volonté des Puritains de réformer l'Église nationale. Ainsi, pour Stephen Foster, le terme de « Séparatiste » ne peut être appliqué aux habitants du Massachusetts[37]. Il souligne toutefois que le Massachusetts évolue vers le Séparatisme dans sa recherche d'une Église purifiée et d'éloignement par rapport à une Angleterre dominée par Laud, mouvement qui aboutit à un séparatisme de fait[38].

Par ailleurs, comme nous le verrons, le vocable d'Église congrégationaliste a été adopté *a posteriori* afin de désigner le type d'organisation des Églises mises en place dans le Massachusetts. Ce n'est que lors du synode de Cambridge, dans le Massachusetts, en 1648, que ce nom est donné. Les Puritains, pensant qu'il n'y a qu'une foi et qu'une façon appropriée de rendre un culte, n'utilisent que le terme de « *church* » pour parler de leur Église. Ainsi, dans les lois comme dans la constitution de 1780 que nous analyserons par la suite, nous ne trouvons que l'utilisation de l'adjectif ou substantif « *orthodox* » ; il ne peut y avoir, aux yeux des Puritains, qu'une seule orthodoxie possible. Tous ceux qui n'adhèrent pas à ces croyances sont non seulement privés du droit de vote mais encore exclus de la colonie – si ce n'est exécutés lorsqu'ils tentent d'y revenir.

37 « Much of the intellectual energy of early New England went into denying this accusation, which nonetheless contained an uncomfortable element of truth. Separatists maintained as their defining tenet that the Church of England was too corrupted by its Romish « dross » to be a true church, and on this point the New Englanders did maintain a proper charity toward the English churches as their official stance (…). But Separatism also, as a result of its first principle, involved indifference or hostility to the basic Puritan goal of using the combined ressources of church and state to Christianize and civilize the English people », Stephen Foster, *op. cit.*, pp.155/156.

38 « New Englanders continued to find saving graces in at least some English parishes, but increasingly old and new Puritans adopted a de facto Separatism in their concept of the parochial system », Stephen Foster, *op. cit.*, p.158 ; Stephen Foster donne également l'exemple de John Cotton qui compare en 1640 la bête maritime de l'Apocalypse à l'Église d'Angleterre, exhortant les membres de sa congrégation à ne pas la rejoindre s'ils retournent en Angleterre.

ii. La gestion de la dissidence et la formation d'une union entre Églises de la Nouvelle Angleterre.

1) *Les premiers dissidents officiellement dénoncés : Roger Williams, Anne Hutchinson et les Quakers.*

Dans la Baie du Massachusetts tout embryon de dissidence est réprimé. La dissidence présente un danger car non seulement cet état d'esprit est en contradiction avec celui recherché par les Puritains lors de leur migration mais également parce que sur un territoire où les ennemis et risques sont nombreux, où beaucoup de colons meurent (la moitié des passagers du *Mayflower* ne survivent pas au premier hiver à Plymouth), constituer un corps uni est crucial[39]. La notion d'alliance religieuse est centrale à la Réforme protestante et indissociable du Congrégationalisme puisque chaque Église congrégationaliste repose sur l'alliance des Saints, comme nous l'avons indiqué à propos de la constitution des Églises de Salem et Boston et comme nous le verrons avec la *Cambridge Platform*[40].

Celui qui remet en cause les termes de ce contrat présente une menace d'autant plus grande qu'il n'y a pas d'organe hiérarchique fort, ni au sein de l'Église (nous avons vu que dès la constitution des premières Églises aucun lien explicite entre Églises n'était mentionné ; nous verrons également que les synodes sont uniquement consultatifs, il n'y a pas de hiérarchie au sein du congrégationalisme), ni au niveau du gouvernement civil[41]. Lauric Henneton, dans *Liberté, inégalité, autorité : Politique, société et construction identitaire du Massachusetts au XVIIe*

39 Fédérer l'ensemble des hommes autour d'un gouvernement est l'objectif du *Mayflower Compact*. Le discours « A Modell of Christian Charity » (1630) de John Winthrop, à bord de l'*Arbella*, l'un des bateaux en partance pour la Nouvelle Angleterre, utilise également le champ lexical de l'unité.

40 *The Cambridge and Saybrook Platforms*, 6e point du 2e chapitre.

41 Nous avons vu que la charte de la Baie du Massachusetts instituait un renouvellement annuel du gouverneur et que la décision de donner le droit de vote aux membres des Églises et non, comme en Angleterre, à une élite foncière, procédait de la volonté de s'assurer l'adhésion des gouvernés.

siècle[42], souligne ainsi les menaces d'implosion que Roger Williams, Anne Hutchinson et les Quakers font courir à la colonie de la Baie du Massachusetts.

Roger Williams, pasteur anglican et Puritain, arrive dans la Baie en 1631. Après un séjour à Plymouth, il s'installe à Salem où il devient pasteur de l'Église. Il y milite pour que seules les personnes « régénérées » puissent en devenir membres[43]. Il défend également l'idée que la religion ne doit pas avoir de lien avec le pouvoir civil, dénonçant ainsi l'obligation d'être membre de l'Église pour être citoyen de la Baie. Une telle interférence est nuisible aux deux institutions, privant l'une des talents de personnes qui ne sont pas chrétiennes et risquant de corrompre l'autre[44]. Il s'attaque ainsi au mode de fonctionnement institutionnel de la colonie. Plus grave encore, il dénonce l'autorité du roi en matière religieuse et politique. Non seulement l'Église d'Angleterre, dont le roi est le dirigeant, est « antichrétienne » mais il le qualifie de « menteur »[45]. Une telle accusation est grave et risque d'attirer les foudres de la mère patrie sur la colonie. Au sein même de la Baie, son incitation à refuser de reconnaître l'autorité du magistrat qui n'a pas reçu la « grâce divine » et à « conteste[r] la validité de la Charte »[46] de 1629 sont des positions subversives et séditieuses, susceptibles de gangréner la colonie. Ainsi, pour Francis Bremer, la condamnation de Williams n'est pas tant le fruit de ses opinions divergentes personnelles que de son militantisme et de sa remise en cause publique (notamment

42Lauric Henneton, *Liberté, inégalité, autorité : Politique, société et construction identitaire du Massachusetts au XVIIe siècle*, Honoré Champion, Paris, 2009.

43 Selon Edmund Morgan, nous ne sommes pas en mesure de dire à quel point il militait pour le séparatisme d'avec l'Église d'Angleterre, Edmund S. Morgan, *Roger Williams. The Church and the State*, W.W.Norton&Company, New York, London, 1967, p.38.

44 « It was foolish to look for rulers among Christians, to require as Massachusetts did that magistrates be chosen from church members »; « even worse for the state than the withholding of political talent was the harnessing of government to a religious purpose. Although Williams' principal concern in the separation of church and state was to preserve the church from wordly contamination, he also believed that government suffered when diverted from its proper functions by the church », Edmund S. Morgan, *Roger Williams, op.cit.*, p.118.

45 Edmund S. Morgan, *Roger Williams, op.cit.*, p.494 et 493.

46 Pour Williams, la charte royale n'a aucune légitimité car le roi ne possède pas ces territoires ; il estime que seuls les Indiens peuvent céder la terre.

en chaire) des fondements du gouvernement de la Baie. La condamnation à l'exil qui s'ensuit fait ainsi écho à la réaction des Provinces-Unies envers les dissidents militants[47].

Anne Hutchinson présente de la même façon un danger aux yeux des autorités de la colonie de la Baie. Tant que ses critiques à l'égard du clergé se limitent à un cercle restreint d'auditeurs, elle n'est pas inquiétée. Mais l'afflux croissant de Bostoniens dans son salon pour des relectures des sermons du dimanche acquiert, aux yeux du gouvernement, une dimension publique. Ainsi, sa dénonciation de la spiritualité du clergé de la Baie comme étant fondé sur la dévotion et non sur l'œuvre de la Grâce est condamnée. Plus préoccupant au regard de la paix de la colonie est la constitution de factions au sein de la ville de Boston[48] et son aliénation par rapport au reste de la colonie. Lauric Henneton note que l'Église de Boston se divise sous l'influence de ces critiques et que les tensions remontent jusqu'à l'organe politique (la *General Court*) dont le fonctionnement s'en trouve perturbé[49] et où la ville de Boston est marginalisée. Le bannissement d'Anne Hutchinson et de son beau-frère, le pasteur Wheelwright, autre protagoniste du conflit, met fin à cette controverse dite antinomienne[50].

Ainsi, le remède au risque d'infection que la dissidence représente est l'expulsion de ces membres. Lorsque les Quakers arrivent dans le Massachusetts en 1656, les autorités réagissent

47 La cour du Massachusetts déclare en octobre 1635 qu'il cherche à répandre « new and dangerous opinions » et le condamne ainsi à quitter la Baie du Massachusetts. La Nouvelle-Néerlande chassera de la même façon les Quakers quelques années plus tard ; Evan Haefli explique que la dissidence est tolérée tant aux Provinces-Unies qu'en Nouvelle-Néerlande aussi longtemps que ceux qui ne font pas partie de l'Église réformée hollandaise ne revendiquent pas officiellement leur appartenance à une autre Église et exercent un culte dans un cadre privé.

48 Joseph Clark fait mention des luttes au sommet du pouvoir civil et religieux de la colonie, entre d'une part John Cotton (pasteur / « teacher » de Boston) et Henry Vane, gouverneur de la Baie, et d'autre part John Wilson (pasteur de l'Église de Boston) et John Winthrop, ancien – et futur – gouverneur : « It is sad to think of Wilson and Cotton, in the highest ranks of the ministry, and of Winthrop and Vane, among the chief magistrates, assailing each other with such [legalists and Antinomians] missiles », Joseph Clark, *op. cit.*, p.25.

49 « Le 17 mai (…) Winthrop écrit qu'il « y eut un grand danger de tumulte ce jour-là ». (…) Les Bostoniens s'étaient attiré l'hostilité inquiète du reste de la colonie », Lauric Henneton, *Politique, société et construction identitaire, op. cit.*, p.500.

50 « La colonie, jeune, fragile et soumise à des menaces externes, ne pouvait se permettre d'être en proie à des menaces internes. A plusieurs reprises, elle parut au bord de l'implosion, notamment à la General Court de mai, où des coups furent échangés », Lauric Henneton, *Politique, société et construction identitaire, op. cit.*, p.501. L'antinomisme, dont l'étymologie signifie contre la loi, est la doctrine selon laquelle l'Esprit Saint qui agit dans le cœur du croyant le dispense d'obéir à la loi.

de façon très virulente, allant du bannissement à la pendaison pour ceux qui persistent à revenir en dépit d'une première condamnation[51].

2) *La structuration des Églises en Nouvelle-Angleterre.*

a) La Westminster Confession of Faith (1646) : communion des Églises de la Baie avec l'Église d'Angleterre.

Si nous avons vu que le lien entre les premières Églises implantées dans la Baie du Massachusetts n'est pas défini, l'organisation religieuse progressive à l'échelle du Massachusetts puis de la Nouvelle Angleterre aboutit à la mise en place de la *New England Way*. L'un des documents fondateurs de cette alliance entre Églises de Nouvelle Angleterre est la *Cambridge Platform*, qui elle-même adopte la *Confession of Faith* dessinée par la *Westminster Assembly* et ratifiée en 1646. Dans cette *Westminster Confession of Faith*, la séparation entre Église et État apparaît très clairement. L'ingérence du pouvoir civil en matière religieuse est strictement proscrite[52]. Le magistrat ne peut ni prêcher ni donner de sacrement. Il doit cependant protéger l'Église et ne peut favoriser une dénomination par rapport à une autre[53].

En outre, le système préconisé par ce document anglais est de type presbytérien. A la tête de ces Églises se trouvent les synodes, convoqués à la demande des pasteurs, et chargés de régler les dissensions théologiques, liturgiques et les questions propres à l'organisation au sein des Églises. Les décisions rendues font autorité. Une fois encore, la juridiction religieuse est

[51] Les Quakers comme les Baptistes forment des communautés qui émanent du Puritanisme mais en présentent des forms radicales: « The fragmentation of English Puritanism into Congregationalists, Presbyterians, Baptists, Quakers and a multiplicity of other sects posed threats to the Congregational way of New England », Francis Bremer, *op. cit.*, p.139.

[52] Cette ingérence est proscrite au chapitre 23, « Of the Civil Magistrate » (*Westminster Confession of Faith*).

[53] « Civil magistrates may not assume to themselves the administration of the Word and sacraments; or the power of the keys of the kingdom of heaven; or, in the least, interfere in matters of faith. Yet, as nursing fathers, it is the duty of civil magistrates to protect the church of our common Lord, without giving the preference to any denomination of Christians above the rest, in such a manner that all ecclesiastical persons whatever shall enjoy the full, free, and unquestioned liberty of discharging every part of their sacred functions, without violence or danger », http://www.opc.org/wcf.html#Chapter_23

strictement limitée à cette sphère religieuse et ne saurait interférer en matière civile. Ainsi, la *Confession of Faith* de Westminster dresse une stricte séparation entre domaine religieux et domaine civil. Le religieux ne peut prendre part de son propre chef aux affaires de la cité. Par l'adhésion à cette *Confession of Faith*, les Églises de Nouvelle Angleterre se reconnaissent en communion avec celles d'Angleterre.

b) La convocation de synodes en réponse aux menaces religieuses et politiques.

En fait, la première association formelle entre les Églises de Nouvelle Angleterre semblerait être celle qui a été créée en réaction à la controverse antinomienne. L'enjeu de cette controverse est, selon Francis Bremer, de définir ce qu'est l'orthodoxie. A l'apparition de chaque nouvelle question théologique susceptible de provoquer une rupture ou un schisme au sein des Églises, l'exigence est la défense systématique d'une position, à l'encontre d'une autre, comme étant la seule « vraie »[54]. Cette idée est cruciale dans la mesure où, comme cela a été indiqué, toute répression est justifiée par l'hérésie de l'opposant. Ainsi, considérer, à la suite de Francis Bremer et de Stephen Foster, que les Quakers puis les Baptistes sont des dénominations émanant du Puritanisme permet de souligner que l'enjeu de l'apparition, du développement et de la répression de ces courants dits hérétiques est bien de se prétendre le gardien de la vraie foi alors même que les fondements théologiques sont identiques. Comme nous le verrons, ce sera exactement la position défendue par les Trinitaires du Massachusetts au XIXe siècle, dans leur opposition à leurs coreligionnaires unitariens – controverse qui mène à la séparation entre Église et État en 1833.

En juillet 1637, Lord Ley arrive d'Angleterre, missionné par le roi, pour observer la colonie. Est annoncé le 23 qu'un gouvernement pour la Nouvelle Angleterre doit être formé, par ordre

54 A propos de la crise antinomienne, Francis Bremer dit ainsi : « The struggle was over which of two competing views would be crowned and enforced as New England orthodoxy », *op. cit.*, p.67.

royal[55]. En pleine controverse antinomienne et guerre avec les Indiens (Pequods), la raison justifiant la suppression de la charte de la Baie est de rétablir l'unité. Les colons sont hostiles à cette ingérence du régime laudien dans les affaires de la colonie. *The Ecclesiastical History of New England*, histoire présentée sous forme d'un journal (« *diary* »), mentionne le fait que le 5 août des délégués de différentes villes se retrouvent à Boston pour y préparer un synode. Il s'agit bien là d'une réunion de plusieurs figures centrales de Nouvelle Angleterre, à savoir de la Baie, mais également de Plymouth et du Connecticut. Le but est d'adopter une réponse commune face à la menace anglaise alors que l'objectif de la Couronne est d'endiguer le non-conformisme qui se manifeste au sein des Églises du Massachusetts[56]. Finalement, comme les délais de préparation sont trop courts, le synode discute exclusivement de points doctrinaux et en arrive à la dénonciation de 82 points de doctrine jugés hérétiques[57] - en réaction à la récente controverse antinomienne qui a secoué la Baie. En outre, John Winthrop émet l'idée qu'une telle organisation (synodale et commune à la Nouvelle Angleterre) se réunisse annuellement, demande qui reçoit l'approbation de ses membres mais nécessite mûre réflexion[58].

55 A cette époque, ni le Connecticut, ni New Haven, ni le Rhode Island n'ont de charte.

56 « In view of the fixed purpose, entertained, by the royal party in England, to eradicate every vestige of Congregationalism, wherever extant on our soil, and of other perils, needing the united energies of all New England, a proposal is made for a confederation between Massachusetts, Connecticut, and Plymouth. But on account of the short notice which the last colony had, they could not conveniently send delegates. Therefore the magistrates and ministers of Connecticut, and such of the Bay, convened in Boston, for so great and needful a purpose, conclude to defer it till a more favorable opportunity », J.B. Felt, *The Ecclesiastical History of New England, comprising not only religious, but also moral, and other relations*, Congregational Library Association and Congregational Board of Publication, Boston, 1855 ; http://books.google.fr/books?id=eBhBAAAAcAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true., p.311.

57 Il est intéressant de noter que les hommes d'Église ne sont pas les seuls à faire partie de ce synode : « The number present are about twenty-five godly ministers of Christ, besides many other graciously-eminent servants of his », *ibid*, pp.311/312.

58 « When the synod had closed their business (…), Governor Winthrop proposed whether, as the effects of their deliberations appeared so salutary, it would not be best to hold such a convocation annually, or, at least, the next year, to settle remaining differences. Though his proposal was approved by all, yet they concluded to defer compliance with it for the present », *ibid*, p.319.

c) Le synode de Cambridge, Massachusetts (1648) : la définition du congrégationalisme.

En 1648, un nouveau synode se rassemble à Cambridge. Le fruit de sa réflexion n'est pas la condamnation de points jugés hérétiques mais le moyen d'inscrire les Églises de Nouvelle Angleterre dans une communion mutuelle. La préface de cette *Cambridge Platform* dispose ainsi que l'objectif est de maintenir formellement un lien entre les différentes Églises constituées[59]. Pour Joseph Clark comme pour Francis Bremer, le dessein n'est pas tant doctrinal ou structurel que relationnel[60]. Ainsi, alors que le premier des dix-sept chapitres rappelle que toute organisation ne peut que se conformer à la Bible (Dieu régit le fonctionnement de Sa maison), le second définit la nature de l'Église et de ses membres et les liens qui les unissent[61]. Il apparaît que seules les personnes régénérées, donc habitées par la Grâce et sauvées par Dieu de la mort et de la damnation éternelle, sont membres de ce corps. Ce corps est universel et l'ensemble constitue l'Église. Celle-ci reçoit la dénomination de « *congregational* », tout autre terme étant rejeté[62]. Nous y retrouvons les notions pivot d'alliance et de membres effectifs, à savoir ceux qui, après un long parcours de conversion, se reconnaissent et sont reconnus par les membres effectifs de l'Église comme étant habités par la Grâce. Ce sont les *Visible Saints*[63].

59 « The setting forth of the Publick Confession of the Faith of Churches hath a double end, & both tending to publick edification. First the maintainenance of the faith entire within it self: secondly the holding forth of Unity & Harmony, both amongst, & with other Churches », *Cambridge Platform*, http://www.stillfaithful.org/cpint.htm.

60 « At length they come together, not to enact a code of ecclesiastical laws, not even to construct an original system of church polity ; but simply to compare notes and usages, and commit to writing that system which had already sprung up into use among them », Joseph Clark, *op. cit.*, p.40.

61 « 1. The catholic church is the whole company of those that are elected, redeemed, and in time effectually called from the state of sin and death, unto a state of grace and salvation in Jesus Christ », *The Cambridge Platform of Church Discipline, gathered out of the Word of God, and agreed upon by the Elders and Messengers of the Churches assembled in Synod, 1648*, p.50.

62 « 6. A Congregational church is by the institution of Christ a part of the militant visible church, consisting of a company of saints by calling, united into one body by a holy covenant, for the public worship of God, and the mutual edification one of another, in the fellowship of the Lord Jesus », *The Cambridge Platform of Church Discipline, op.cit.,* p.51. Les autres termes sont « *Independent* » - comme les Puritains sous le régime de Cromwell ; « *national* » pour l'Église d'Angleterre ; « *provincial* » ou « *classical* » - type d'organisation mis en place par les Puritains à l'époque élisabethaine.

63 Les membres convertis, ou membres à part entière, sont ceux ayant relaté leur expérience de conversion non seulement aux autres convertis, les « *full members* » de l'Église, mais également à toute la congrégation, et dont l'attitude a été examinée pour s'assurer de leur vie et conduite morale. Patricia Bonomi examine pages 158/159 les différentes étapes menant à l'admission comme membre de l'Église à part entière dans *Under the*

Le vocable d'Église (celle d'un lieu) et d'Églises (qui désigne plusieurs congrégations) est retenu par cette *Cambridge Platform* comme étant celui qui a été utilisé au début de l'ère chrétienne, en conformité avec la définition paulinienne de l'assemblée des Saints[64]. En outre, l'union entre ces Églises n'est en aucun cas de nature hiérarchique[65]. Il ne saurait y avoir de congrégation supérieure à une autre ou responsable en aucune façon des agissements d'une autre. Au contraire, les congrégations n'ont aucun pouvoir les unes sur les autres. Elles ne peuvent que s'admonester en cas d'erreur, ou s'aider c'est-à-dire se donner des conseils, recommander le choix de membres à d'autres congrégations, participer à la communion (*Lord's Supper*) les unes avec les autres, offrir les services de leurs pasteurs en cas d'absence ou de maladie au sein d'une autre congrégation. Toutefois, les Églises sont invitées à suivre les résolutions prises par les synodes, comme émanant de la volonté divine[66]. Par conséquent, la *Cambridge Platform* instaure une organisation entre les Églises de la Nouvelle Angleterre. Si chacune est indépendante et a pleine autorité au sein de sa congrégation, les échanges de membres sont possibles et les réunions entre leurs délégués, laïcs comme membres du clergé, ont vocation à sceller un lien, résoudre des conflits de doctrine et réfléchir aux problèmes qui peuvent se poser.

d) La *Half-Way Covenant* (1662) : ses implications religieuses et politiques.

Au sein de la Nouvelle Angleterre, les synodes sont donc de type consultatif, contrairement au

Cope of Heaven, *Religion, Society, and Politics in Colonial America*, updated Edition, Oxford, University Press, 2003 (première édition 1986).

64 « Hence when the holy Scripture makes mention of the saints combined into a church-estate, in a town or city where was but one congregation, it usually calleth those saints The Church, in the singular number ; as, The church of the Thessalonians, The church of Smyrna, Philadelphia, and the like ; but when it speaketh of the saints in a nation or province, wherein there were sundry congregations, it frequently and usually calleth them by the name of Churches, in the plural number, as the churches of Asia, Galatia, Macedonia, and the like », *The Cambridge Platform of Church Discipline*, *op. cit.*, p.53.

65 « and one congregation being as much as any ordinary elders can attend, therefore there is no greater church than a congregation, which may ordinarily meet in one place », *The Cambridge Platform of Church Discipline, op.cit.*, p.53.

66 « 5. The synod's directions and determinations, so far as consonant to the word of God, are to be received with reverence and submission ; not only for their agreement therewith, (...) but also secondarily for the power whereby they are made, as being an ordinance of God appointed thereunto in his word », *The Cambridge Platform of Church Discipline, op.cit. p.82*

système presbytérien où les synodes sont réguliers et les décisions prises font autorité. Toutefois, leur simple existence est sujette à controverse voire à schisme de la part de ceux qui craignent une dérive vers le presbytérianisme[67]. L'évolution de la société en Nouvelle Angleterre conduit laïcs et ecclésiastiques à se positionner sur la question épineuse du baptême (à savoir des personnes ayant le droit de recevoir ce sacrement). Celle-ci avait été évoquée dès 1648 mais rapidement écartée car sujet de tension[68]. Elle est pertinente pour notre étude dans la mesure où elle engendre des divisions sérieuses et où le regard sur les Baptistes – qui refusent précisément le baptême des enfants et de toute personne qui n'est pas en mesure d'attester de sa régénération[69] – s'en trouve modifié. La réflexion sur l'autorisation de recevoir le baptême procède de la préoccupation par rapport à une frange[70] de la population qui s'inscrit en dehors de l'Église et donc en dehors de la vie politique du Massachusetts puisque, comme nous l'avons vu, seuls les Saints de l'Église congrégationaliste peuvent voter. Les raisons majeures de la marginalisation de cette partie de la population seraient la naissance de courants divergents au sein de ces Églises de Nouvelle Angleterre et l'existence d'une population relativement mobile pour l'époque[71]. Par conséquent, préoccupés par ces questions, des pasteurs du Massachusetts et du Connecticut se réunissent en 1657 et adoptent la « *Half-Way Covenant* »[72], qui sera ratifiée

67 La « première Église » de Boston se mobilise contre ce système synodal comme contraire à l'idéologie congrégationaliste, à savoir l'indépendance des congrégations : « First Church had taken and publicized a very high view of congregational autonomy and denounced the intervention of the two councils in a local disciplinary dispute (…) as undisguised Presbyterianism », Stephen Foster, *op. cit.*, p.204.

68 Cotton Mather propose d'étendre le baptême à tous les membres qui ont été baptisés – comme dans l'Église d'Angleterre – plutôt que de maintenir le système actuel où seuls les enfants des personnes « régénérées » peuvent accéder à ce sacrement.

69 Nous n'entrerons pas dans une définition théologique du mouvement baptiste dans la mesure où elle n'est pas pertinente à notre sujet. Soulignons simplement que William McLoughlin, historien de l'Église baptiste, distingue plusieurs courants (« Freewill Baptists », « Six Principle Baptists », « Seventh Day Baptists », « Separate Baptists ») et fait état de divergences entre Églises Baptistes notamment sur la question de la prédestination entre celles qui ont des croyances arminiennes et d'autres calvinistes (« In addition to the theological cleavage between the Arminian and the moderately Calvinistic factions, the Baptists were also very much divided in practice in 1756 », William G. McLoughlin, *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*, Boston, Little, Brown and Company, 1967, p.90).

70 Il ne semble pas exister de données chiffrées, même approximatives, sur ce point. Stephen Foster explique ainsi qu'un grand nombre d'habitants de Nouvelle Angleterre déménage au moins une fois dans sa vie, sans résilier son adhésion à l'Église d'origine ; il y a ainsi beaucoup d'absents ce qui rend impossible toute évaluation du pourcentage des membres des Églises par rapport à la population.

71 Échappant ainsi, selon Stephen Foster, au contrôle du clergé et de l'Église par ces déménagements.

72 La *Halfway Covenant* permet à des petits-enfants dont les grands-parents sont membres de l'Église des Saints

par le synode de 1662. Ce point doctrinal suscite des réactions opposées, certains pasteurs se déclarant en faveur d'un tel élargissement des membres, d'autres y étant hostiles. De ces divisions naissent des schismes potentiels au sein de la Nouvelle Angleterre[73]. Néanmoins, Stephen Foster note que l'opposition à la *Half-Way Covenant* aboutit à une meilleure acceptation des Baptistes.

Les synodes deviennent un moyen de définir ce qu'est l'orthodoxie de la Nouvelle Angleterre. A l'inverse, tous ceux qui n'appartiennent pas à cette *New England Way*, l'organisation religieuse commune aux colonies de la Nouvelle Angleterre (dont l'un des documents fondateurs est la *Cambridge Platform*), sont par définition dissidents. Ceci veut dire que différents courants nés du Puritanisme sont déclarés hérétiques, dans la mesure où les doctrines ou croyances ne sont pas conformes à ce qui a été défini comme étant la *New England Way*. Pourtant, comme nous l'avons vu, plusieurs chercheurs déterminent ainsi la filiation des Presbytériens, des Indépendants anglais mais aussi des radicaux comme les Baptistes et les Quakers en la faisant remonter au Puritanisme anglais[74].

Par conséquent, on assiste à une évolution du regard de la société sur les dissidents et à un assouplissement des mesures à leur encontre, c'est-à-dire à une tolérance grandissante, à la fois sociétale mais aussi institutionnelle.

---

d'être baptisés, même si leurs parents ne sont pas eux-mêmes membres de l'Église à part entière (jusqu'à là, seuls les Saints pouvaient faire baptiser leurs enfants). Nous n'entrerons pas dans les enjeux de la *Half Way Covenant* qui sont très complexes. Dans le cadre de notre étude, nous souhaitons simplement faire une allusion à ce point pour dire qu'il a influé sur le regard porté aux dissidents et notamment aux Baptistes. De plus, nous verrons que la *Half Way Covenant* sera de nouveau l'objet de débats lors du Grand Réveil du XVIII[e] siècle.

73 « A dissenting church that did not adopt the Halfway Covenant was still obliged to baptize children under communion of churches and, if halfway members were lawfully dismissed into its keeping from elsewhere, to take them into fellowship. These dissenting churches must sooner or later silt up with halfway members through the ordinary process of migration or, in resisting this proposition, be « justly accounted Schismatical » », Stephen Foster, *op. cit.*, pp.202/203.

74 « The fragmentation of English Puritanism into Congregationalists, Presbyterians, Baptists, Quakers and a multiplicity of other sects posed threats to the Congregational way of New England », Francis Bremer, *op. cit.*, p.139.

iii. La mise en place des codes législatifs dans la colonie.

1) *Le premier code législatif : le Body of Liberties, 1641.*

Le premier document législatif central de la colonie est le *Massachusetts Body of Liberties*. Constitué en 1641 de 100 articles ayant valeur de loi, il définit les libertés, précise le fonctionnement du système judiciaire, détermine strictement la nature des liens entre Église et État ainsi que les droits des femmes, enfants, domestiques, étrangers et établit les crimes passibles de la peine de mort[75]. Nous pouvons remarquer que plusieurs articles ont trait aux questions religieuses. Mais l'influence est toujours unidirectionnelle. Si l'autorité civile a le pouvoir de légiférer en matière religieuse, les membres du clergé n'ont aucune compétence civile et doivent ainsi se soumettre aux lois et au gouvernement de la cité en matière religieuse. Il est conféré à l'autorité civile le droit de s'assurer que la loi du Christ est respectée dans chaque église et il est bien précisé qu'il s'agit là d'une prérogative du pouvoir civil et non ecclésiastique. Dans l'article 59, l'autorité civile reçoit également la mission d'exercer la justice sur chaque membre de l'Église. L'autorité civile a ainsi compétence sur les questions religieuses ainsi que sur le clergé et les laïcs. Mais il convient de souligner que la réciproque n'est pas vraie, comme le précise l'article 60 : aucune censure émanant de l'Église ne peut avoir une quelconque incidence sur une dignité, emploi ou autorité civils[76] (il s'agit là d'une référence à d'éventuelles excommunications).

---

[75] Les pasteurs John Cotton et Nathaniel Ward reçoivent tous deux des terres le 10 décembre 1641 comme rétribution pour leur travail d'élaboration et de réflexion sur ce *Body of Liberties*. L'essentiel de la version mise en circulation par la General Court est celle de N. Ward ; nous parlerons ultérieurement de son adoption. Les articles 1 à 17 portent sur la liberté individuelle, la protection de la vie et de la propriété ; les articles 18 à 57 concernent le système judiciaire. L'article 96 dispose: « and shall be in authority to consider them as laws », http://www.winthropsociety.com/liberties.php.

76 « 58. Civil authority hath power and liberty to see the Peace, ordinances, and rules of Christ observed in every church according to His word, so it be done in a civil and not in an ecclesiastical way »; « 59. Civil authority hath power and liberty to deal with any church member in a way of civil justice, notwithstanding any church relation, office, or interest »; « 60. No church censure shall degrade or depose any man from any civil dignity, office or authority he shall have in the Commonwealth », http://www.winthropsociety.com/liberties.php.

Si l'organe étatique a compétence en matière religieuse, le *Massachusetts Body of Liberties* définit strictement le champ d'action des Églises tout en leur laissant une certaine latitude. C'est dans le souci de définir un cadre précis des libertés que l'article 95 porte exclusivement sur les droits des Églises et s'intitule « A Declaration of the Liberties the Lord Jesus hath given to the Churches »[77]. Tout d'abord, il s'avère nécessaire de souligner de nouveau qu'aucune dénomination n'est ici privilégiée. S'il n'y avait que quatre Églises dans la Baie en 1630, Joseph Clark note que 80 communautés nouvelles[78] sont formées dans la décennie 1630-1640. En 1641, date d'adoption de ce *Body of Liberties*, il n'existe que des Églises aux principes orthodoxes dans la mesure où à la fois les principaux hérétiques (Roger Williams, Anne Hutchinson, son beau-frère Wheelwright) ont été bannis de la colonie mais aussi sans la mesure où la *General Court* a adopté une loi en 1636 encadrant toute nouvelle formation d'Église. Il faut nécessairement que ses futurs membres demandent la permission à l'organe législatif (les pétitions sont le mode de fonctionnement anglais qui est adopté dans la Baie) et que les autres Églises, déjà formées, donnent leur approbation[79].

Il n'y a donc bien qu'un type d'Églises qui sont en communion par un système encore informel en 1641[80] et qui sont autorisées par la *General Court*. Cette dernière, par cette loi de 1636, est dès lors garante, conjointement avec les Églises déjà créées, de la préservation de l'orthodoxie au sein de la colonie.

77 Nous voyons par ce titre que l'autorité civile se donne le droit d'interpréter les Écritures.

78 Joseph Clark, *op.cit.*, fixe les frontières à celles du Massachusetts de 1858, incluant ainsi la colonie de Plymouth.

79 « It is therefore ordered that all psons are to take notice that this Court doeth not, nor will hereafter, approue of any such companyes of men as shall henceforthe ioyue in any pretended way of church fellowshipp, without they shall first acquainte the magistrates, & the elders of the greaf pte of the churches in this jurisdiccionn, with their intencions, & have their approbacion herein. And ffurther, it is ordered, that noe pson, being a member of any churche which shall hereafter be gathered without the approbacion of the magistrates, & the greater pte of the said churches, shalbe admitted to the ffreedome of this comonwealthe », loi du 3 mars 1636, *Records of the Governor*, *opus cité*, p.168/192.

80 Nous avons vu qu'il y avait eu la volonté de réunir un synode en 1637 – tentative qui a échoué suite à des délais d'organisation trop courts.

En outre, il est intéressant de souligner que les Églises gardent une latitude en ce qui concerne la détermination de la nature de la loi divine[81]. Il est réaffirmé, de façon formelle, que les différentes Églises sont également autonomes en matière de recrutement du pasteur, de discipline, doctrine, culte, jours de jeûne ou d'action de grâce[82] … L'État n'intervient pas dans la pratique religieuse ou en matière de rite. La convergence la plus flagrante entre cet ensemble de lois et la Bible est l'article 94, qui porte sur la peine de mort. Celle-ci est en effet infligée à ceux qui rejettent la loi chrétienne ou sont coupables de blasphèmes[83]. On trouve ainsi l'obligation d'une stricte obéissance aux dix commandements sous peine de châtiment capital. Par conséquent, les lois de la colonie s'appuient directement sur l'Ancien Testament. Toutefois, on ne peut parler d'un système théocratique car ce sont les autorités civiles qui exercent ces pouvoirs.

2) *Le second code : le Book of the General Lawes and Liberties, 1648.*

L'utilisation de la Bible comme source d'inspiration voire comme fondement du système législatif du Massachusetts est rendue encore plus manifeste au travers du *Book of the General Lawes and Liberties concerning the Inhabitants of Massachusetts*. En fait, le but avéré de ce texte est d'avoir un outil fonctionnel régissant la vie civile et religieuse de la colonie[84]. Ses

81 Il s'agit là d'une liberté laissée en matière de définition des dogmes, qui doivent toutefois être en cohérence avec les principes généraux définis par le pouvoir civil, conformément à l'article 58 précédemment cité.

82 « 95. 2. Every Church hath full liberty to exercise all the ordinances of God, according to the rules of scripture. 3. Every Church has free liberty of election and ordination of all their officers from time to time, provided they be able, pious and orthodox », http://www.winthropsociety.com/liberties.php.

83 La première sous-section « If any man after legal conviction shall have or worship any other god, but the Lord God, he shall be put to death » n'est pas sans rappeler le Deutéronome, chapitre 5 et tout particulièrement le verset 7 : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » ; le 3e commandement « Tu ne prononceras pas le nom de Yahvé ton Dieu à faux, car Yahvé ne laisse pas impuni celui qui prononce son nom à faux » trouve un écho avec la sous-section 3 « If any person shall blaspheme the name of God, the Father, Son or Holy Ghost, with direct, express, presumptuous or high handed blasphemy, or shall curse God in the like manner, he shall be put to death ». Les commandements bibliques s'appliquent également en matière pénale : « Tu ne tueras point » est puni de la peine de mort dans le Massachusetts (sous-sections 4, 5 et 6), tout comme l'adultère (verset 18 : « Tu ne commettras pas d'adultère » : « 9. If any person committeth adultery with a married or espoused wife, the adulterer and adulteress shall surely be put to death »), *ibid*.

84 « These Lawes which were made successively in divers former years, we have reduced under severall heads in an alphabeticall method, that so they might the more readilye be found, & that the divers lawes concerning one matter being placed together the scope and intent of the whole and of every of them might the more easily be apprehended », *The Book of the General Lawes and Libertyes Concerning the Inhabitants of the*

rédacteurs expliquent que le *Massachusetts Body of Liberties*, basé sur la loi de Moïse afin de respecter les commandements divins, a été rédigé comme guide pour la réflexion législative mais non comme un ensemble de lois formant un code à proprement parler[85]. D'où, sept ans plus tard, l'élaboration de ce *Book of the General Lawes and Liberties*, qui intègre nombre d'articles du *Body of Liberties*, en les ayant réorganisés par thèmes[86] et en ayant supprimé ou changé certains à la lumière de l'expérience. Si la seconde partie du préambule de ce livre est donc dédiée à l'explication des raisons de cette publication (qui remplace ainsi le *Body of Liberties*), la première a pour objectif de justifier l'utilisation de la Bible comme fondement de la loi. Outre les nombreuses références, explicites comme implicites aux écrits de l'apôtre Paul[87], le début du texte rappelle pourquoi la colonie ne peut se contenter d'adopter des lois divines sans les mettre en application. Ce code législatif, tout comme avant lui le célèbre discours de John Winthrop à bord de l'*Arbella*, vantent la prospérité et l'assistance divine qui découlent du respect des injonctions bibliques. Par conséquent, il est crucial de connaître et de faire appliquer les commandements de Dieu, tout comme il est du devoir du peuple de la

Massachusetts, 1648, http://www.law.du.edu/russell/lh/alh/docs/lawslibertyes.html

85 Selon Francis Bremer, la tâche est confiée à un comité qui comprend notamment John Winthrop (gouverneur), Nathaniel Ward (l'auteur du *Body of Liberties* et pasteur), Richard Bellingham (également gouverneur), John Cotton (pasteur), Thomas Shepard (pasteur) et Richard Mather (pasteur). « For this end about nine years since wee used the help of some of the Elders of our Churches to compose a modell of the Judiciall lawes of Moses with such other cases as might be referred to them, with intent to make use of them in composing our lawes, but not to have them published as the lawes of this Jurisdiction: nor were they voted in court », http://www.law.du.edu/russell/lh/alh/docs/lawslibertyes.html. Nous pouvons noter que d'après ce document le *Body of Liberties* n'a pas été voté par la cour, alors que plusieurs versions indiquent sous le titre « adopted as law by the General Court of the Commonwealth of Massachusetts Bay December, 1641 », et que le site de l'État du Massachusetts (http://www.mass/gov) souligne que les chercheurs se disputent pour savoir si ce *Body of Liberties* a ou non été adopté voire approuvé par la General Court. Dans les archives il est simplement inscrit : « Mr Deputy Endecot, M" Downing, & M' Hauthorne are authorished to get 19 coppies of the lawes, liberties, & the formes of oathes transcribed, & subscribed by their severall hands, & none to bee authentick but such as they subscribe, & to bee paid for by the cunstable of each towne, 10' a peece for each coppey, & to bee Spared w"in sixe weekes », 10 décembre 1641, *Massachusetts Records*, p.344.

86 Par exemple « Actions, Age, Anabaptists, Arrests » …

87 Les références aux écrits de l'apôtre Paul sont à la fois explicites, lorsque le texte renvoie à des passages, notamment de l'épître aux Romains, mais également implicites dans la façon dont les rédacteurs s'adressent aux habitants de la colonie : « with grace and peace in our Lord Jesus Christ », aux deuxième et troisième ligne du texte, est très proche de l'épître aux Ephésiens, chapitre 1, verset 2 : « A vous grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ ». De l'épître aux Romains les auteurs retiennent essentiellement les injonctions à obéir aux commandements divins.

Nouvelle Angleterre de faire respecter ces lois, à la fois dans l'organisation des Églises mais également dans celle de la société pour le bien des deux institutions civile et ecclésiastique[88]. Après ce préambule se trouvent une série d'articles qui sont classés par ordre alphabétique. Deux d'entre eux concernent plus particulièrement les dissidents, ceux désignés par les termes « Ana-Baptists » et « Jesuits ». Dans les deux cas, on trouve le champ lexical du secret, de la manipulation insidieuse (« concealed », « secretly », « secret »). Il y a tout d'abord la dénonciation des méfaits et dangers de ces dénominations pour le Commonwealth ; elles sont à la fois dangereuses pour la société en général, mais aussi pour les individus qui la composent et pour les Églises[89]. Ce texte rompt ainsi avec la tolérance garantie à tout Chrétien[90]. La loi prescrit en effet le bannissement de ces dissidents, les Jésuites devant être envoyés en prison avant d'être jugés puis bannis. Enfin, ces derniers sont condamnés à mort s'ils tentent de revenir de leur plein gré dans la colonie. Le but de la loi semble donc de se prémunir de toute gangrène et propagation d'idées hérétiques qui sont à même de troubler l'ordre public. Par conséquent, ce livre, basé sur le *Massachusetts Body of Liberties* (et donc sur les injonctions bibliques), s'inscrit essentiellement dans sa continuité tout en adoptant – et c'est là ce qui nous intéresse principalement – des mesures à l'encontre de certains dissidents. Ce système reste en vigueur

88 Il est fait mention de l'épître aux Romains, notamment chapitre 2, verset 21, où il est reproché à celui qui a reçu les commandements – en l'occurrence l'apôtre Paul s'adresse à un Juif, le peuple élu : « Si toi, qui arbores le nom de Juif » - de les connaître mais de ne pas les mettre en œuvre : « et bien ! L'homme qui enseigne autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! Tu prêches de ne pas dérober et tu dérobes ! ». « whereas if they had walked according to the light and law of nature they might have been preserved from such moral evils and might have injoyed a common blessing in all their natural and civil ordinances »; « and so both prosper the better without such annulation, and contention for priviledges or priority as have proved the misery (if nor ruine) of both in some other places », *Book of the General Lawes and Libertyes*, *op.cit.*

89 Lauric Henneton expliquent que les Anabaptistes sont ceux qui rejettent la loi, l'autorité civile et religieuse et qui, dans l'imaginaire commun, sont liés à la révolte de Münster (1534-1535) – Lauric Henneton, *Liberté, inégalité, autorité, op.cit.*, p.243. Les Anabaptistes sont qualifiés de « Incendiaries of Commonwealth », « Infectors of persons in main matters of Religion », « Troublers of Churches », car ils corrompent la société dans son ensemble par leurs propos hérétiques mais également refusent de reconnaître la légitimité des magistrats : « bring guilt upon upon us, infection, & trouble to the Churches & hazzard to the whole Commonwealth » – tandis que les Jésuites fomentent en Europe de grandes guerres et divisions.

90 Nous avons vu que dans le *Body of Liberties* les dissidents étaient tolérés tant qu'ils ne faisaient pas état de leurs divergences dans la sphère publique.

pendant un demi-siècle, jusqu'à ce que la charte de la Baie du Massachusetts soit annulée (1684) et que les autorités royales, Guillaume III et Marie, en imposent une autre.

iv. Influence et intervention de la Couronne dans la situation de la Baie.

1) Les déclarations d'Indulgence de 1672 et 1687 en Angleterre et la situation des Nonconformists.

En Angleterre, le pouvoir oscille entre Anglicanisme et appel à davantage de réforme. Suite aux répressions du régime laudien qui frappent tous les dissidents de l'Église d'Angleterre (les *Nonconformists*) puis à l'arrivée au pouvoir d'Oliver Cromwell, Puritain, la restauration de la monarchie avec Charles II voit un retour en force de l'Église d'Angleterre et de nouvelles mesures prises à l'encontre des dissidents. Le Parlement vote en effet une Loi d'uniformité en 1662[91] dont le but est d'imposer aux pasteurs une liturgie et des rites sacramentaux communs à l'ensemble du royaume, notamment par l'utilisation d'un nouveau *Prayer Book*. Par cette loi, le clergé doit également publiquement déclarer sa loyauté envers le roi et proclamer son attachement au système hiérarchique mis en place par l'Église d'Angleterre[92]. Toutefois, le roi Charles II signe une déclaration d'indulgence en 1672[93], mouvement qui sera imité par son successeur Jacques II en 1687. Plusieurs points de cette *Declaration of Indulgence* de 1672 préfigurent des mesures qui seront prises dans le Massachusetts. Il est tout d'abord à noter que

91 *An Act for the Uniformity of Public Prayer and Administration of Sacraments, and other Rites and Ceremonies; and for Establishing the Form of Making, Ordaining and Consecrating, Bishops, Priests and Deacons in the Church of England.*

92 reniant ainsi l'alliance conclue en 1643 avec les Écossais par le biais de « *The Solemn League and Covenant* » ; les conséquences du refus de se conformer à cette loi de 1662 sont d'ordre financier, le clergé récalcitrant se voyant privé de ses revenus.

93 Cette déclaration, probablement le fruit de Lord Shaftesbury, justifie à la fois la coercition en place jusqu'alors à l'égard des dissidents, avant de donner les raisons politiques et économiques d'une telle mesure. Ainsi, la tolérance de la dissidence est gage de stabilité politique : elle permet de s'assurer de relations pacifiques entre croyants alors que les luttes entre différentes factions religieuses agitent le royaume depuis près d'un siècle et demi et fomentent des rébellions : « for the quieting of our good subjects » ; « for preventing for the future the danger that might otherwise arise from private meetings and seditious conventicles ». Ses implications sont aussi économiques : « for inviting strangers », « for the better encouragement of all to a cheerful following of their trades and callings » ; *Royal Declaration of Indulgence*, 15 March 1672.

tous les habitants du royaume, conformistes ou non, doivent payer l'impôt pour le clergé. Cette question, comme nous le verrons, donnera lieu à de vifs débats dans le Massachusetts. En outre, l'impôt ne peut être versé qu'aux membres du clergé qui ont prêté serment à la loi d'uniformité. Cette déclaration va donc dans le même sens que la loi d'uniformité aux termes de laquelle les non-conformistes sont privés de revenus et de charges pastorales. Toutefois, cette déclaration abolit toute mesure pénale à l'encontre des dissidents et leur permet de rendre un culte public, à condition qu'ils ne soient pas Catholiques. Il faut cependant obtenir une autorisation du Parlement pour ce faire[94]. Nous verrons qu'au XVIII[e] siècle les dissidents à l'Église congrégationaliste seront également soumis à la demande de certificats.

En 1687, la déclaration d'indulgence de Jacques II, frère de Charles II et catholique, justifie la liberté de culte par la volonté de fédérer les sujets autour du roi. Cette déclaration présente nombre de similitudes dans sa formulation et ses dispositions avec celle de son frère Charles II. Si les mêmes objectifs politiques et économiques sont mis en avant, elle octroie davantage de liberté dans la mesure où le nouveau roi est catholique et ne cantonne pas la messe à un culte privé, mais aussi où il annule toute demande d'autorisation des non-Anglicans à exercer un culte public[95]. Est également spécifié le caractère hautement préjudiciable de toute coercition en matière de conscience[96]. Ainsi, il est précisé que contraindre les consciences ne permet jamais d'atteindre le but initialement visé mais que ceci serait néfaste pour le gouvernement, en matière économique comme politique. Nous retrouverons ces idées dans *A Bill for Establishing Religious Freedom*, proposition de loi rédigée par Thomas Jefferson pour l'État de Virginie en 1777 ainsi que dans les écrits d'Isaac Backus, Baptiste du Massachusetts dont nous étudierons

94 Ce n'est que neuf ans plus tard que les Baptistes de Boston reçoivent l'autorisation de la General Court de célébrer un culte dans leur propre église.

95 À la condition expresse que cette liberté ne dérive pas en sédition, c'est-à-dire que les églises soient des lieux où l'on critique le pouvoir : « [our loving subjects] take especial care, that nothing be preached or taught amongst them which may any ways tend to alienate the hearts of our people from us or our government »

96 « Conscience ought not to be constrained nor people forced in matters of mere religion; it has ever been directly contrary to our inclination, as we think it is to the interest of government, which it destroys by spoiling trade, depopulating countries, and discouraging strangers, and finally, that it never obtained the end for which it was employed », http://www.jacobite.ca/documents/16870404.htm.

de nombreux pamphlets. Nous pouvons nous demander dans quelle mesure l'influence de John Locke a pu jouer ; ce dernier écrit en effet *Letter on Toleration* en 1685 et est un proche de Lord Shaftesbury – considéré comme l'auteur de la Déclaration de 1672[97].

2) *Des tentatives de reprise en main de la colonie de la Baie par la Couronne à l'abrogation de la charte en 1684.*

La Nouvelle Angleterre suit avec intérêt les développements et changements politiques de la mère patrie. Néanmoins, les principales figures politiques et religieuses de la Baie refusent une participation active à sa réorganisation lors de la formation de la *Westminster Assembly of Divines* (1643). La Baie jouit d'une grande latitude de fonctionnement, adoptant ses lois et choisissant son mode de gouvernement sans en référer à la Couronne, estimant que sa charte lui permet de s'organiser à sa guise. Cependant, lors de la restauration de la monarchie (1660), les colonies sont contraintes de reconnaître la légitimité du roi[98]. Ce dernier souhaite développer une politique impériale[99] et regagner le contrôle des territoires du continent américain, notamment des colonies de Nouvelle Angleterre qui n'ont pas de gouverneur royal ou tout simplement pas de charte. Il envoie pour ce faire des émissaires chargés d'examiner le mode de fonctionnement des colonies[100]. En ce qui concerne la Baie, les commissaires et les membres de la *General Court* entrent dans un bras de fer. En 1665, les commissaires rappellent ainsi que les habitants de la Baie sont des sujets du roi et à ce titre doivent lui obéir. Ils insistent sur le côté réfractaire de ces derniers, qui ont ignoré une lettre du roi de 1662 leur demandant notamment de supprimer l'obligation d'être membre d'une Église reconnue par la *General Court* pour être citoyen et d'autoriser l'utilisation du *Book of Common Prayers*. Par conséquent, en

97 *Letter on Toleration* n'est cependant publiée qu'en 1689 ; rappelons toutefois qu'à partir de 1675 Locke part en exil en France, puis aux Provinces-Unies à partir de 1683.

98 La colonie de la Baie est la plus longue à reconnaître cette légitimité – et ne fait officiellement la démarche qu'en août 1661.

99 Il désigne dès lors une commission, au sein du *Privy Council*, chargée de ces questions : les *Lords of Trade and Plantation*.

100 New Haven et le Connecticut n'ont pas de charte.

1665, les commissaires enjoignent les colons de prêter allégeance au roi, de rendre justice au nom de la Couronne, de supprimer toute discrimination à l'encontre des Anglicans et, de nouveau, de supprimer l'appartenance à l'une des Églises reconnues par la *General Court* comme critère exclusif de la citoyenneté[101]. La ligne de conduite de la colonie n'en change pas pour autant, la *General Court* refusant d'obtempérer. De nouveau, en 1677, les colons rejettent la compétence du Parlement à légiférer pour les colonies, arguant que leur absence de représentants au Parlement anglais prive celui-ci de légitimité à leur endroit[102]. Finalement, le 23 octobre 1684, le roi signe un ordre mettant fin à la *Massachusetts Bay Company*. Le gouvernement de la colonie relève désormais d'une prérogative royale et le gouverneur, Joseph Dudley, est nommé par le roi (mai 1686). Les citoyens du Massachusetts perdent leur pouvoir politique. Le gouverneur Sir Edmund Andros, qui arrive sur le Nouveau Continent en décembre 1686, met en place le *Dominion of New England.* Celui-ci comprend Plymouth, le Rhode Island et le Connecticut, puis New York et le New Jersey. Sont supprimées toutes les assemblées législatives et leurs représentants sont destitués. Le gouverneur royal et son Conseil, également désigné par le roi, votent les lois et l'impôt sans que le peuple puisse intervenir.

Une telle décision influe également sur les rapports entre Église et État. Andros interdit que l'État collecte l'impôt pour les Églises (alors que la mesure avait été approuvée par les précédentes *General Courts* d'obédience congrégationaliste). En effet, depuis 1638, tous les habitants de la Baie doivent payer un impôt pour le financement du culte[103], celui-ci étant

101 Mr Hutchinson, *The History of the colony of Massachusetts Bay, from the First Settlement Thereof in 1628, until its Incorporation with the Colony of Plimoth, Province of Maine &c. by the Charter of King William and Queen Mary, in 1691*, London, 1965, http://books.google.fr/books?id=uNdI3RuVqn4C&pg=PA241&lpg=PA241&dq=may+1665+massachusetts+bay+versus+commissioners&source=bl&ots=8DRoiM-6kX&sig=t3ULid1aFTus56GCXBjXZyYNV8M&hl=fr&sa=X&ei=njmoU4_9CYnY0QXN8oDYBg&ved=0CGUQ6AEwCA#v=onepage&q=may%201665%20massachusetts%20bay%20versus%20commissioners&f=false p.239.

102 D'après Francis Bremer ; cela préfigure le leitmotiv révolutionnaire « no taxation without representation ».

103 « This Court takeing into consideration the necessity of an equall contribution to all comon charges in townes, & observing that the cheife occation of the defect hearin ariseth from hence, that many of those who are not freemen, nor members of any church, do take advantage thereby to w*draw their helpe in such voluntary contributions as are in vse, It is therefore hearby declared, that ev"y inhabitant in any towne is lyable to contribute to all charges, both in church & comon welth, whereof hee doth or may receive benefit'; & withall

collecté conjointement à l'impôt destiné au fonctionnement politique de la colonie. Sous l'autorité d'Andros, anglican, l'État cesse donc d'intervenir dans les questions ecclésiastiques, puisqu'à la fois le financement du culte repose sur les Églises mais également parce que le pouvoir décisionnel ne relève plus de membres appartenant exclusivement aux Églises officielles[104].

En somme, la vie politique et religieuse de la colonie de la Baie du Massachusetts se caractérise, jusqu'en 1684, date d'abrogation de sa charte, par la tension entre d'une part la volonté de s'assurer de l'adhésion des habitants aux lois de la colonie et d'autre part la conviction que seul un petit nombre d'élus est appelé à gouverner. Les habitants, essentiellement issus de la classe moyenne anglaise[105], ont le droit de voter à partir du moment où ils ont fait alliance avec l'une des Églises de la colonie. A partir de 1634, le système de représentation directe de tous ces citoyens lors des assemblées de la *General Court* cesse et laisse place à l'organisation d'assemblées locales au cours desquelles les citoyens délèguent leur pouvoir de représentation à des députés pour qu'ils votent au nom de leur ville. Bien que l'on assise à une diminution progressive du nombre de citoyens dès la deuxième génération[106] (nous verrons cependant dans notre prochaine sous-partie que les critères de vote changent à partir de 1691), ce mode de

---

it is also ordered, that every such inhabitant who shall not volentarily contribute, pportionably to his ability, w"' other freemen of the same towne, to all comon charges, as well for vpholding the ordinances in the churches as otherwise, shalbee compelled thereto by assessment », *The Records of the Colony of Massachusetts Bay*, *opus cité,* p.241/265 ; loi du 6 septembre 1638. Nous remarquons que cette mesure est principalement prise à l'encontre de ceux qui ne sont pas membres des Églises afin qu'ils participent également au financement du culte ; ce qui est entendu par « all charges (…) in church » n'est pas précisé ; mais les lois suivantes précisent qu'il s'agit des frais de construction, entretien, réparation des Églises, tout comme le versement d'un salaire aux pasteurs ; nous avons d'ailleurs vu à ce sujet que la toute première loi de la *General Court*, lors de son arrivée sur le Nouveau Continent, est de construire la maison et verser un salaire aux pasteurs Wilson et Phillips.

104 Officielles dans la mesure où elles ont reçues l'autorisation de se constituer par la *General Court.*

[105] Les candidats à l'immigration à destination de la Nouvelle Angleterre sont issus de la classe moyenne : « The people who came to this region in the seventeenth century were not peasants but of « middling » status – yeomen, artisans, merchants, and housewives », David Hall, *Worlds of Wonder ; Days of Judgment : Popular Religious Belief in Early New England.* New York: Alfred A. Knopf, 1989, p.5.

[106] L'étude quantifiée de Robert Jr. Wall, "The Decline of the Massachusetts Franchise: 1647-1666", *The Journal of American History*, Vol.59, N°2 (Sept.1972), pp.303-310, prouve que si plus de 50 % de la population adulte masculine peut voter en 1647, il y a une réelle érosion de cet électorat au cours des années suivantes, p.304.

gouvernement local est particulièrement utilisé et offrira un moyen aisé de consultation populaire et de ratification de la constitution ou de ses amendements. Nous démontrerons également dans la dernière partie de cete thèse que la demande de modification des rapports entre Église et État provient précisément de ces assemblées locales. Pour l'heure, la vie coloniale du Massachusetts est dominée par une élite comme partout ailleurs. Les religieux, bien que parfois très influents, ne peuvent toutefois pas être élus à des postes de responsabilité politique. L'exemple de la famille Mather, de Richard, architecte de la *Cambridge Platform* de 1648 à Cotton, en passant par Increase, qui négocie la charte de 1691 auprès du roi et de la reine d'Angleterre, reflète particulièrement cette influence du religieux sur la sphère politique. Mais les lois de la colonie interdisent que les membres du clergé soient éligibles. Cela n'empêche pas une grande proximité entre le clergé congrégationaliste, particulièrement respecté, et l'élite politique. Ces liens privilégiés perdureront tout au long de la période que nous étudierons et deviendront l'objet de virulentes dénonciations quand le pouvoir législatif et judiciaire prendra parti pour l'une des deux branches de l'Église congrégationaliste qui se disputent violemment[107].

[107] Ronald Formisano, dans *The Transformation of Political Culture, Massachusetts Parties, 1790s-1840s,* New York, Oxford University Press, 1983, p.24, estime que la vie politique du Massachusetts à l'époque coloniale est ouvertement dominée par une élite. E. Hartwell, procède à une analyse chiffrée notamment des réélections des « Magistrates » (p.221) dans *Primary Elections in Massachusetts 1640-1694. Proceedings of the American Political Science Association* 7 (1910): 210-24. Il y étudie la domination du pouvoir législatif par des mêmes individus entre 1640 et 1694. J.J. Waters et J.A. Schutz, dans « Patterns of Massachusetts Colonial Politics: the Writs of Assistance and the Rivalry between the Otis and Hutchinson Families ». *The William and Mary Quarterly*, 24 (Oct.1967) : 543-67, analysent des positions sociales et politiques occupées par les membres d'une même famille (Otis et Hutchinson) sur plusieurs générations de la période coloniale à la période révolutionnaire.

2 La période provinciale : vers un assouplissement des rapports entre Église et État et une croissance de la dissidence.

i. La nouvelle charte et la mise en place d'un système d'*establishment*.

1) Evolution des critères de citoyenneté et obligation de respecter la Loi de Tolérance anglaise.

Apprenant l'abdication de Jacques II et l'arrivée au pouvoir de Guillaume III et Marie, monarques protestants, les colons renversent le gouverneur Andros le 18 avril 1689. Débute une nouvelle ère pour le Massachusetts. Le Dominion cesse d'exister pour être remplacé par la Province de la Baie du Massachusetts[108]. Celle-ci est dirigée par une nouvelle charte, signée le 7 octobre 1691. Tout d'abord, la charte redessine les contours géographiques de la Baie : celle-ci comprend désormais l'ensemble du territoire conféré par la charte de la Baie de 1629, ainsi que l'ancienne colonie de Plymouth, la plantation Martha's Vineyard et Nantucket, le Maine et une partie de la Nouvelle-Ecosse. Par ailleurs, le corps politique, mais également le corps électoral sont profondément remodelés. A la tête de la Province se trouvent trente-et-un officiers[109] (gouverneur, vice-gouverneur, secrétaire ainsi que vingt-huit assistants ou conseillers) dont les premiers sont nommés par le roi. A ce Conseil (« councill »), une autre chambre est adjointe, les deux formant la *General Court*. Cette chambre est composée de deux citoyens élus par ville. Ce sont eux qui élisent les membres du Conseil à l'issue de la première année de fonctionnement[110]. Le mandat de ces deux chambres de la *General Court* est d'un an.

108 Charte disponible sur http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass07.asp.
109 Dans le sens étymologique d'agents de la fonction publique - *officium*
110 « yearly once in every yeare for ever hereafter the aforesaid Number of Eight and Twenty Councillors or Assistants shall be by the Generall Court or Assembly newly chosen », *The Charter of Massachusetts Bay, 1691*, Avalon Project.

En outre, la citoyenneté ne repose plus sur des critères religieux. La disposition de 1631 selon laquelle il fallait être membre d'une Église est remplacée par des critères fonciers, ouvrant le droit de vote[111] à ceux qui ne sont pas membres à part entière de l'Église et aux dissidents religieux[112].

Les dispositions de la charte concernent également les affaires religieuses de la Province. Premièrement, la charte impose à la Province l'octroi de la liberté de conscience à tous les Protestants, à l'exclusion explicite des Catholiques[113]. Soulignons à ce sujet qu'aucune loi contraire aux lois anglaises ne peut être adoptée ; les lois anglaises doivent être appliquées[114]. Par conséquent, la Loi de Tolérance, adoptée en Angleterre en mai 1689, doit entrer en vigueur dans le Massachusetts. Composée de dix-neuf sections, son objectif est d'unir les sujets Protestants de la Couronne, au lendemain de l'éviction d'un roi Catholique[115]. Cette loi tolère les dissidents (*nonconformists*)[116] en supprimant toute sanction à leur égard à condition que le culte soit exercé de façon publique[117] et qu'ils adhèrent aux *Articles of Religion* ou *39 Articles*

111 « that noe Freeholder or other Person shall have a Vote in the Eleccon of Members to serve in any Greate and Generall Court or Assembly to be held as aforesaid who at the time of such Eleccon shall not have an estate of Freehold in Land within Our said Province or Territory to the value of Forty Shillings per Annu at the least or other estate to the value of Forty pounds Sterl' », *The Charter of Massachusetts Bay, 1691*.

112 Selon Joseph Clark, à la fin du dix-septième siècle, le Massachusetts compte soixante-dix-sept églises congrégationalistes (plus huit églises congrégationalistes composées d'Indiens), deux églises baptistes, une église épiscopalienne et une société quaker. Joseph Clark met également en doute l'affirmation de Cotton Mather, dans *Magnalia*, de la présence d'une communauté huguenote ; *opus cité*, pp.108/109. Ces chiffres nous semblent plus fiables que ceux publiés dans John Winthrop Platner, *The Religious History of New England, Kings Chapel Lectures*, General Books reprinted 2010 (Harvard University Press, 1917), qui ne mentionnent que 110 églises congrégationalistes et une église épiscopalienne pour toute la Nouvelle Angleterre en 1700 (p.29) alors que dès 1679 une Église baptiste est construite et se réunit officiellement à Boston.

113 « Wee doe by these presents for vs Our heires and Successors Grant Establish and Ordaine that for ever hereafter there shall be a liberty of Conscience allowed in the Worshipp of God to all Christians (Except Papists) », *The Charter of Massachusetts Bay, 1691.*

114 « And for the better secureing and maintaining Liberty of Conscience hereby granted to all persons at any time being and resideing within our said Province or Territory as aforesaid *Willing* Comanding and Requireing and by these presents for vs Our heires and Successors Ordaining and appointing that all such Orders Lawes Statutes and Ordinances Instructions and Directions as shall be soe made and published vnder our Seale of our said Province or Territory shall be Carefully and duely observed kept and performed and put in Execution according to the true intent and meaning of these presents », *The Charter of Massachusetts Bay, 1691.*

115 *An Act for Exempting their Majesties Protestant Subjects, Dissenting from the Church of England, from the Penalties of certain laws, 1688*, encore appelé Toleration Act (1689) http://www.jacobite.ca/documents/1689toleration.htm.

116 « Any of the said persons [shall] be prosecuted in any ecclesiastical court, for or by reason of their non-conforming to the Church of England », section IV, *Toleration Act (1689)*.

117 « V. … if any assembly of persons dissenting from the Church of England shall be had in any place for religious

rédigés à l'époque élisabéthaine (1571)[118]. Deux dénominations spécifiques font l'objet d'une tolérance particulière, à savoir les Baptistes et les Quakers. En effet, les Baptistes refusent de baptiser les enfants, comme l'impose l'article vingt-sept des *Articles of Religion*. La loi de Tolérance les autorise à ne pas obéir à cette disposition[119]. De même, les Quakers refusent de prêter quelque serment que ce soit. Ainsi, leur refus de prêter serment à cette loi ne peut pas être retenu contre eux s'ils sont en mesure de produire des témoins prouvant leur appartenance à cette Société[120]. Toutefois, l'obligation de payer la dîme est maintenue pour tous (section VI)[121] tout comme celle de fréquenter un lieu de culte le dimanche (section XVI). Par conséquent, cette loi est une avancée majeure pour les dissidents qui sont officiellement protégés dans l'exercice du culte à partir du moment où ils se conforment à la majorité des Articles de la Religion.

2) *La mise en place officielle d'un establishment.*

Deuxièmement, la *General Court* reçoit la mission de collecter l'impôt à la fois pour le bon fonctionnement administratif, mais également militaire et religieux de la Province[122]. La charte

worship with the doors locked, barred, or bolted, during any time of such meeting together, all and every person or persons that shall come to and be at such meeting, shall not receive any benefit from this law, but be liable to all the pains and penalties of all the aforesaid laws recited in this act ... », *Toleration Act (1689)*.

118 Ils sont cependant exemptés d'adhérer aux articles suivant : le 34 (concernant les cérémonies et rituels anglicans), le 35 (qui définit les grands types d'homélies), le 36 (consécration des évêques et des pasteurs) et une partie de l'article 20 (concernant l'autorité de l'Église – reconnue comme un corps hiérarchique qui a pouvoir d'imposer cérémonies et rites).

119 Dixième section de cette loi.

120 Treizième section de cette loi.

121 « VI. Provided always, That nothing herein contained shall be construed to exempt any of the persons aforesaid from paying of tithes or other parochial duties, or any other duties to the church or minister, nor from any prosecution in any ecclesiastical court or elsewhere, for the same », *Toleration Act (1689)*. La dénomination à laquelle la dîme doit être versée est implicitement l'Église d'Angleterre, toutes les autres congrégations étant par définition non-conformistes dans la mesure où elles n'obéissent pas – ou seulement partiellement – au monarque et au mode de fonctionnement liturgique et religieux validé au plus haut sommet de l'État.

122 « the said Generall Court or Assembly shall have full power and Authority (...) to impose and leavy proportionable and reasonable Assessments Rates and Taxes vpon the Estates and Persons of all and every the Proprietors and Inhabitants of our said Province or Territory to be Issued and disposed of (...) in the necessary defence and support of our Government of our said Province or Territory and the Protection and Preservation of the Inhabitants there according to such Acts as are or shall be in force within our said Province and to dispose of matters and things whereby our Subjects inhabitants of our said Province may be Religiously peaceably and Civilly Governed Protected and Defended soe as their good life and orderly Conversation may win the Indians Natives of the Country to the knowledge and obedience of the onely true God and Saviour of

rappelle à cet effet la mission première fixée en 1629, à savoir la conversion des Indiens. De nouveau, contrairement aux décisions prises par Andros, le prélèvement d'un impôt pour le fonctionnement du culte est une prérogative de l'État. Stephen Foster interprète cette disposition comme instaurant officiellement, non plus simplement par une loi comme ce fut le cas en 1638, mais par la charte[123], une Église sous la forme d'un *establishment*[124]. De là naissent, pour cet historien, les dissidents : tous les habitants de la Province sont, par leur naissance et par leur autorisation à être baptisés, membres des Églises reconnues officiellement, Églises qui sont donc congrégationalistes d'après la *Cambridge Platform* de 1648. Les pasteurs sont rétribués par un impôt collecté par l'État et ont mission de s'intéresser à tous les habitants. Les dissidents sont ceux qui décident de ne pas bénéficier de ce système mis en place[125].

Stephen Foster note également qu'à cette époque se met en place la forme la plus proche de la théocratie[126] en la personne d'Increase Mather. Ce pasteur unit le pouvoir politique et religieux en se rendant en Angleterre pour y négocier la charte que nous venons d'évoquer. Il s'y présente

---

Mankinde and the Christian Faith which his Royall Majestie our Royall Grandfather king Charles the first in his said Letters Patents declared was his Royall Intentions And the Adventurers free Possession [Profession] to be the Princepall end of the said Plantation », *Charter of Massachusetts Bay,* 1691.

123 Soulignons qu'une loi peut facilement être abrogée tandis qu'une disposition inscrite dans une charte est beaucoup plus difficilement modifiable.

124 Il n'existe pas de terme équivalent à *establishment* en français (alors même que l'OED trace l'origine du mot au vieux français « establir » (terme suffixé : « Etymology**:** Middle English *establisse-n* , < Old French *establiss-* lengthened stem of *establir », OED*, http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/64530?). Nous conserverons donc le mot anglais, qui implique l'idée d'une mise en place officielle, par le biais de l'État, d'un soutien notamment pécuniaire à une forme de culte (« †a. In early use, the settling or ordering in a particular manner, the regulating and upholding of the constitution and ordinances of the church recognized by the state », OED, *ibid*) ; Stephen Foster dit à ce propos : « The General Court should, indeed must, give positive encouragement by law to Massachusetts' own distinctive church order. (…) As in England, there would be an establishment and a licensed dissent, though the roles of Congregationalists and Anglicans (among others) would be reversed », *opus cité*, p.251. À ce sujet, il est intéressant de noter l'opposition d'interprétation entre les historiens. Par exemple, Martha Reed, dans *Church and State in Massachusetts, 1691-1740*, prend le parti de dire que cette charte passe sous silence les relations qu'Église et État doivent entretenir, ce qui donne toute latitude à la *General Court* d'adopter des lois à sa convenance : « Provisions regarding the relation of church and state are conspicuously lacking in this document [the 1691 charter], and because no special prohibition was there laid down it was possible for the General Court to renew the ecclesiastical framework of the seventeenth century without exceeding the law », p.21 ; Stephen Foster, au contraire, interprète cette charte comme l'installation officielle d'un lien privilégié entre la dénomination la plus répandue et l'État.

125 « Everyone was prima facie a Congregationalist; this was the very meaning of New England. Individuals could elect to exempt themselves from the official mission if they certified to a county court that they regularly attended a dissenting church of a denomination specified in the relevant statutes... », Stephen Foster, *opus cité*, p.274.

126 « too complete realization of the theocratic ideal », Stephen Foster, *opus cité*, p.249.

comme le porte-parole des congrégations de Nouvelle-Angleterre mais également comme la seule figure politique universellement acceptée[127]. Le roi lui confie alors la désignation de tous les premiers membres de la *General Court*, du gouverneur aux conseillers ainsi que la responsabilité de négocier la charte que nous venons d'étudier.

3) *Prélèvement d'un impôt cultuel dans chaque ville et élection du pasteur : dispositions législatives.*

Au sein de la Province, cette charte est interprétée de différentes façons. Pour les membres de la *General Court*, la charte a pour vocation d'assurer aux Non-conformistes l'absence d'interférence dans la pratique de leur culte et le principe de tolérance. Il s'ensuit une bataille entre partisans du système d'Église établie d'une part et Quakers et Baptistes d'autre part qui considèrent cet impôt comme une atteinte à leur liberté. Si les premiers estiment que le concept de liberté de conscience doit s'appliquer à tous (position défendue par Increase et Cotton Mather), ils ne jugent pas pour autant que les dissidents puissent être exemptés d'impôt[128]. Ce système est d'ailleurs celui de l'Angleterre, où, comme nous l'avons vu avec la Loi de Tolérance de 1689, les dissidents protestants peuvent exercer un culte public mais doivent tout de même acquitter l'impôt.

Ainsi, la *General Court* adopte différentes lois pour assurer le paiement de l'impôt. Le 22 juin 1692, elle fixe une amende pour toute personne, ville ou comté ne payant pas l'impôt (pour le culte comme pour le fonctionnement du service public)[129]. Le 4 novembre, une loi déterminant

127 « Mather was in England primarily to speak in the name of the congregations of New England. (…). On the slender basis of his clerical fame and his Harvard presidency Mather could and did claim to be the only universally accepted leader of the only acknowledged polity in New England, the concert of congregations he had gotten to commission him in 1686 », Stephen Foster, *opus cité*, p.249.

128 « Religion is forever secured, a righteous and generous liberty of conscience established. And the General Assembly may, by their acts, give a distinguishing encouragement unto that religion which is the general profession of the inhabitants », Cotton Mather, cité par Martha Reed, *opus cité*, p.22.

129 Il s'agit d'un renvoi à une loi du 1er mai 1689 obligeant toutes les villes à prélever un impôt pour le culte, « An act for collecting the arrears of town and county rates. Whereas, several taxes or assessments, necessary for the support of the ministry and other publick charges ... », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, p.28 https://archive.org/search.php?query=province%20laws%20Massachusetts.

le mode d'élection du pasteur et ses qualités est votée. *An Act for the Settlement and Support of Ministers and Schoolmasters* dispose que chaque ville a la responsabilité de pourvoir aux besoins du culte, et notamment à ceux de son pasteur[130]. Aucune dénomination n'est précisée. Toutefois, nous retrouvons le terme « *orthodox* » que nous avons plusieurs fois commenté. Remarquons à ce titre que dans le discours de Cotton Mather lors de l'élection de 1793 (« *election sermon* »), le pasteur ne mentionne pas non plus de dénomination ; il parle seulement de « that religion which is the general profession of the inhabitants ». Un autre point, qui fera l'objet de fortes dissensions au début du XIXe siècle, donne la prérogative de l'élection du pasteur aux habitants de chaque ville, et non aux membres des églises[131]. Cette loi est modifiée pour partie le 17 février 1793 en raison de la difficulté de sa mise en œuvre dans les villes qui regroupent plusieurs Églises[132]. Elle est fondamentale pour notre travail et restera en vigueur jusqu'à la suppression de l'impôt pour le culte en 1833. Cette loi implique deux changements majeurs. Le premier est que l'élection du pasteur est désormais du ressort des membres de l'Église mais doit être ratifiée par la majorité des habitants/citoyens de la ville qui la fréquente[133]. Il y a donc distinction entre les membres de l'Église dont l'expérience de conversion a été reconnue, qui sont appelés « *church* » et le reste de la paroisse, ceux qui assistent au culte mais ne sont pas membres à part entière tout en habitant la circonscription géographique liée à l'église.

130 « That the inhabitants of each town within this province, shall take due care, from time to time, to be constantly provided of an able, learned orthodox minister or ministers, of good conversation, to dispense the Word of God to them ; which minister or ministers shall be suitably encouraged and sufficiently supported and maintained by the inhabitants of such town », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, p.62.

131 « That every minister, being a person of good conversation, able, learned and orthodox, that shall be chosen by the major part of the inhabitants in any town (…) shall be the minister of such town », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, p.62.

132 « upon further consideration of the said section or paragraph in said act, and the impracticableness of the method therein proposed for the choice of a minister, in divers towns wherein there are more churches than one », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, p.102.

133 « each respective gathered church in any town or place within this province, that at any time shall be in want of a minister, such church shall have power (…) to choose their own minister. And the major part of such inhabitants as do there usually attend on the publick worship of God, and are by law duly qualified for voting in town affairs, concurring with the churche's act, the person thus elected and approved (…) shall be the minister », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, pp.102/103.

Le deuxième apport de cette loi concerne Boston. Cette ville bénéficie à partir de cette date d'un statut privilégié, étant exemptée de l'impôt obligatoire pour le culte[134]. Ainsi, la ville de Boston continue à être régie par le mode de fonctionnement antérieur à 1638, à savoir le système de financement volontaire du culte. Enfin, notons que pour les villes qui n'ont pas encore d'église (« *church* »), le choix du pasteur repose sur la majorité des habitants et le consentement de trois pasteurs voisins en fonction[135]. Peter Field interprète cette intervention des habitants dans le choix des pasteurs comme étant une concession par rapport à leur obligation de payer l'impôt pour le culte[136].

4) *Une tolérance grandissante à l'égard des dissidents.*

Toutefois, la tolérance à l'égard des dissidents n'est pas un fait nouveau dans le Massachusetts. Cette acceptation grandissante des dissidents s'officialise sous l'égide de la Couronne mais ne fait que s'inscrire dans un questionnement incessant sur l'attitude à adopter face à une hétérodoxie somme toute relative[137]. E. Brooks Holifield fait remonter les origines de la tolérance dans le Massachusetts à la fin des années 1650[138]. Il lie – et nous en avons parlé précédemment – ce mouvement à la controverse sur le baptême des enfants. Sa thèse combat toute vision réductrice tendant à assimiler les « *traditionalists* », ceux qui sont opposés à cette

134 « nothing herein contained is intended or shall be construed to extend to abridge the inhabitants of Boston of their accustomed way and practice as to the choice and maintainance of their ministers », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, pp.102/103.

135 « That in such towns or places where there is no church gathered, the rateable inhabitants (…) by the major vote of such assembly then and there met, with the advice of three neighbouring ordained ministers, shall choose and call an orthodox, learned and pious person to dispense the word of God unto them », *Acts and Resolves, Province Laws, 1692-1693*, pp.102/103.

136 « In deciding to tax the residents of the towns, the General Court extended to the taxpayers some privileges concerning church-related matters. If townsmen were paying their minister's salary, so the General Court held, they should have a say in his election », Peter Field, *The Crisis of the Standing Order, op.cit.*, p.20. Il passe cependant sous silence le fait que l'impôt pour le culte est obligatoire, partout où les habitants ne contribuent pas volontairement, depuis 1638.

137 Nous avons vu que les Quakers et les Baptistes sont des émanations du Puritanisme.

138 E. Brooks Holifield, « On Toleration in Massachusetts », *Church History*, Vol.38, n°2, Juin 1969, p.189 ; http://www.jstor.org.merlin.u-picardie.fr/stable/pdfplus/3162706.pdf?acceptTC=true&jpdConfirm=true.

Half-Way Covenant, à des intégristes, fervents défenseurs de ce qui avait été jusque là l'orthodoxie. A l'opposé se tiendraient les « *innovators* », favorables à la *Half-Way Covenant*[139]. A l'aide de différents exemples, E. Brooks Holifield montre le danger de toute typologie hâtive[140]. Les « *traditionalists* » ne sont pas plus uniformément tolérants aux dissidents que les « *innovators* » y sont opposés de façon monolithique[141]. Dans sa présentation des différentes figures-phare de ces mouvements, il insiste sur l'origine sociale et professionnelle de ces hommes afin de prouver que les marchands ne sont pas systématiquement des libéraux peu intéressés par les questions religieuses, catégorisation réductrice d'une époque. Il ajoute, citations de Baptistes à l'appui, que l'arrivée des « innovateurs » au pouvoir en 1671 est perçue par les Baptistes comme un recul, tandis que le retour des « traditionnalistes » est signe d'assouplissement[142]. L'alternance de ces deux factions provoque un mouvement de balancier, les Baptistes se retrouvant devant des portes scellées dès le retour des « innovateurs » en 1680. L'auteur d'en conclure que l'ultime recours, pour les dissidents, s'avère alors être la Couronne. Enfin, notons que seuls les deux groupes Baptistes et Quakers sont considérés comme dissidents pendant toute cette période coloniale.

En outre, pour E. Brooks Holifield, il ne saurait y avoir d'uniformité en matière religieuse dans la mesure où il n'y a pas d'organe hiérarchique[143]. Si les synodes sont chargés de définir

139 Ceux-ci sont également ceux qui quittent la *First Church* de Boston, hostiles à cette décision, pour former la *Third Church*.

140 Prises de position de traditionnalistes en faveur des Quakers en 1658, traditionnalistes et innovateurs demandant des mesures plus sévères à l'encontre des Baptistes en 1658, traditionnalistes prenant fait et cause pour des Baptistes en 1668. « There was, in the Massachusetts Bay Colony, no significant correlation between membership in a particular economic or vocational group and attitudes toward toleration », E. Brooks Holifield, *opus cité*, p.195.

141 Toutefois, les opinions des « *traditionalists* » évoluent vers davantage de tolérance, selon E. Holifield. La question du baptême rapproche les *traditionalists* des Baptistes, dans la mesure où ils partagent des doutes quant à donner ce sacrement à des personnes non régénérées.

142 « Benjamin Sweetser wrote a troubled letter to his Baptist friends in October, 1671, five months after the bitter election. 'The persecuting spirit begins to stir again'. Baptists had spoken almost lovingly of the « traditionalist » First Church », E. Brooks Holifield, *opus cité*, p.197. « 1673. A « traditionalist » once more held the highest office in the colonial government. The subtle balance of power had shifted. And the Baptists emerged from hiding, bade farewell to Noddle's Island, and marched straight to Boston », *ibid*, p.197. Notons que c'est à cette date que la première église baptiste de Boston s'ouvre.

143 « Only in a comprehensive Church could effective discipline and control be maintained », E. Brooks Holifield, *opus cité*, p.200.

l'orthodoxie, ils n'ont qu'un pouvoir consultatif. Par conséquent, un mouvement d'union inter-dénominationelle se développe. Ses racines sont anglaises et sont à trouver, selon Williston Walker[144], dans les persécutions communes des Indépendants et des Presbytériens. Certes, la *Westminster Assembly of Divines* (qui a adopté la *Confession of Faith* de 1646), dominée par les Presbytériens et les Indépendants, avait mis en lumière la différence essentielle entre ces deux courants Puritains, à savoir la structure de l'Église. Toutefois, la Loi d'Uniformité de 1662 puis la reprise des persécutions et la mise en application de mesures discriminatoires à l'encontre de ces Non-conformistes, notamment en 1682, rapprochent ces dénominations. Lors de l'arrivée au pouvoir de Guillaume et Marie et de l'adoption de la Loi de Tolérance, ces deux branches décident de former une union. Increase Mather, en Angleterre[145] pour négocier la charte, co-rédige, avec un Indépendant (Mathew Mead) et un Presbytérien (John Howe), un document intitulé « *Heads of Agreement* »[146]. L'Union (« Union »), au départ formée autour d'une association caritative commune[147], devient officielle le 6 avril 1691 lorsque ce document est ratifié par plusieurs Presbytériens et Indépendants. La nouvelle se répand tant en Angleterre qu'en Nouvelle Angleterre où Cotton Mather loue ce traité commun. Cotton Mather devient dès lors un fervent artisan de l'œcuménisme. Lecteur avide de traités de piété allemands et auteur de nombreux ouvrages sur le sujet, il consacre le reste de sa vie à cette mission[148]. Toutefois, dans la Province du Massachusetts, il n'y a pas d'Église presbytérienne avant les premières décennies du XVIII^{e} siècle. L'œcuménisme prend donc une autre dimension outre-Atlantique.

144 Williston Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York, Charles Scribner's sons, 1893 (réimprimé par Footten Books, 2012).

145 Increase Mather est en Angleterre entre 1688 et 1692.

146 Pour Williston Walker, ce document n'est pas un traité théologique mais un accord entre deux dénominations, qui conservent leur spécificité : « The agreement was not intended to be a complete treatise on ecclesiastical polity, but simply a treaty in accordance with which two bodies of men of somewhat divergent views might work together in harmony », *opus cité*, p.446.

147 « The first fruits of the new spirit of brotherliness appeared in the establishment, on July 1, 1690, by benevolent Puritans, of a Fund to aid feeble churches and to educate candidates for the pastoral office », Williston Walker, *opus cité*, p.445.

148 Charles L.Chaney, *The Birth of Missions in America*, William Cary Library, 1976, p.55 (en ligne). « His interest in Christian unity continued the rest of his life », *ibid*, p.55.

A la fin des années 1690, des pasteurs commencent à se rassembler régulièrement à Cambridge, puis dans le reste de la Province, pour discuter des problèmes rencontrés dans leur paroisse[149]. Ceci n'est pas sans susciter des réactions méfiantes voire hostiles de la part de certains qui, comme John Wise, craignent une dérive vers le presbytérianisme et défendent fermement l'autonomie et l'indépendance de chaque Église. Mais cet œcuménisme va au-delà de la sympathie pour les Presbytériens. Cotton Mather participe par exemple à l'ordination d'un pasteur baptiste en 1718. Francis Bremer interprète ces démarches comme la volonté des Mather de raviver la vie religieuse de Nouvelle Angleterre[150] et y décèle des caractéristiques du revivalisme du XVIII^{e} siècle.

ii. Le Grand Réveil et son bouleversement politique et sociétal.

Il existe de multiples études sur le Grand Réveil, qu'elles soient théologiques, sociologiques, politiques ou qu'elles portent sur les interactions entre ces différents domaines, la philosophie des Lumières et ce mouvement évangélique. Nous n'avons pas l'ambition de dresser une historiographie exhaustive de ces aspects. Nous souhaitons simplement aborder cette question dans la mesure où le paysage religieux du Massachusetts est durablement modifié. Nous verrons ainsi que le Grand Réveil du XVIII^{e} siècle conduit à un accroissement significatif de la dissidence dans le Massachusetts, notre objet d'étude, ce qui implique la marginalisation de membres de la société et l'adoption de mesures législatives. Nous évoquerons également les divisions et animosités engendrées par ce mouvement au sein des communautés religieuses et plus généralement de la société et la revendication des droits de ces nouveaux dissidents, notamment leur demande d'exemption d'impôt.

149 Francis Bremer, *opus cité,* p.216 ; les Mather sont en faveur de ce système : « Increas Mather had become strongly committed to the idea of clerical association through his contacts with leading English dissenters ».

150 « Many clergymen were concerned about what they saw as a decline of religion, and the association movement seemed a concrete plan for dealing with that problem », Francis Bremer, *op.cit.*, p.217.

1) *Définition et origines.*

David Bebbington définit l'évangélisme au moyen de quatre termes : « conversionism », « activism », « biblicism » et « crucicentrism »[151]. Par le premier, il insiste sur l'appel des Évangéliques à la conversion, ce qui, comme nous l'avons vu, était une caractéristique des Puritains puisqu'ils n'acceptaient de nouveaux membres qu'après la narration de leur expérience de conversion, la preuve de l'œuvre de la grâce dans leur vie et une existence désormais irréprochable. Le second mentionne le militantisme des Évangéliques. Ils préparent activement le retour du Christ, l'avènement du millénium. Pour cela, il faut que la société se soit convertie et donc que les convertis convainquent ceux qui ne le sont pas encore de changer de vie et de croire. Le troisième est l'appui indéfectible de l'évangélisme sur la Bible. Cette idée est au cœur même de la Réforme protestante, dont le cri de ralliement était « ad fontes », retour à la source, donc à la Bible, qui contient la Révélation. Le dernier met l'accent sur la mission rédemptrice du Christ, qui, par Sa mort sur la Croix, est venu sauver l'humanité.

Par conséquent, nous comprenons que les principales caractéristiques de l'évangélisme ne sont pas nouvelles. De nombreux historiens réfutent l'idée d'un mouvement soudainement apparu au début du XVIII^{e} siècle. Certes, le premier Grand Réveil se rapporte à un mouvement qui prend des proportions importantes en 1740-1742 dans les colonies américaines lors du parcours itinérant de George Whitefield. Mais l'évangélisme est antérieur à ce phénomène. Nous venons d'évoquer le fait que ces traits caractéristiques de l'évangélisme sont en réalité hérités du Puritanisme[152]. En outre, Lucia Bergamasco mentionne la présence de groupes de dévotion en Allemagne dès les années 1670, groupes qui promouvaient une foi fervente et une réformation

[151] David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s*, Winchester, N.H., Unwin Hyman, 1989.

[152] Susan O'Brien, dans « A Transatlantic Community of Saints: the Great Awakening and the First Evangelical Network, 1735-1755 », *The American Historical Review,* Vol.91, N°4 (Oct.1986), pp.811-832, définit le revivalisme du XVIII^{e} siècle comme résultant de l'association de pratiques puritaines traditionnelles avec de nouvelles techniques et attitudes évangéliques (p.815).

des mœurs. Cotton Mather, en lien épistolaire avec de nombreux Allemands et Anglais, met en place des groupes de dévotion en Nouvelle Angleterre dès la fin du XVIIe siècle[153].

2) *Justifications de l'émergence de ce mouvement revivaliste.*

Une fois encore, nous n'avons pas vocation à présenter une liste exhaustive des raisons pour lesquelles un mouvement de grande ampleur, appelé Grand Réveil, apparaît au début du XVIIIe siècle. Nous nous contenterons de nous référer aux suggestions des historiens qui, à l'instar de Lucia Bergamasco, abordent différentes raisons, sans pour autant exclure qu'il en existe d'autres.

De nombreuses causes justifient l'émergence du revivalisme qui s'appuie, comme nous l'avons vu, sur des caractéristiques de la Réforme protestante. Les historiens évoquent l'adoption de la Loi de Tolérance en Grande-Bretagne (1689) qui anéantit les espoirs des Non-conformistes à réformer l'Église d'Angleterre par le biais de l'État[154], la conviction des contemporains que le monde est en proie à un déclin spirituel, les difficultés à réconcilier la prospérité économique nouvelle au message biblique, les menaces du rationalisme voire du déisme et des phénomènes comme des épidémies[155]. Pour Frank Lambert, le fort accroissement naturel du début du XVIIIe siècle ne permet pas non plus d'absorber l'ensemble de la population au sein des Églises de la Nouvelle-Angleterre[156]. Tandis que Lucia Bergamasco montre, dans son article « Évangélisme et Lumière », que le rationalisme et le déisme sont des courants minoritaires, des pasteurs évangéliques du XVIIIe s'inquiètent de ce qui leur semble être un déclin religieux

[153] Lucia Bergamasco, « D'un Réveil à l'autre : naissance et affirmation de l'évangélisme américain : XVIIIe-XIXe siècles », *Revue Française d'Etudes Américaines*, N°85 (juin 2000), pp.81-104.

[154] Michael Crawford, *Seasons of Grace: Colonial New England's Revival Tradition in Its British Context*, New York, Oxford University Press, 1991.

[155] Lucia Bergamasco, dans son article « D'un réveil à l'autre », *op.cit.*, mentionne les épidémies de diphtérie des années 1730 qui déciment les enfants et adolescents de Nouvelle Angleterre et qui sont parfois interprétés comme une punition divine ou un avertissement.

[156] « In the period 1700-1740, the estimated population of the American colonies grew from about 250,000 to approximately 905,000, an increase of 260 percent. (…) During the years leading to the intercolonial revival, churches failed to accommodate the expanding population », Frank Lambert, *Inventing the « Great Awakening »*, Princeton University Press, 1999, p.112.

irréversible[157]. Michael Crawford, dans *Seasons of Grace* (1991) évoque également l'impression des évangéliques du XVIII[e] siècle d'un sécularisme croissant et d'un déclin de la piété[158]. Le réveil évangélique a ainsi pour objectif de lutter contre le déclin religieux, de convertir les contemporains et de les amener à une vie de piété, obligatoire à la préparation du retour du Christ.

Les méthodes pour y arriver et les sources d'inspiration sont variées. Le courant évangélique n'est pas monolithique. Ainsi, certains pasteurs évangéliques décident de réagir aux attaques des philosophes rationalistes en s'inspirant des Lumières qui ne nient pas la Révélation du message biblique. Certains de ces pasteurs adaptent ainsi le christianisme en mettant de côté des mystères comme la nature trinitaire de Dieu (Père, Fils et Esprit) et la nature divine du Christ. Nous reviendrons dans notre deuxième partie sur l'émergence de ce courant unitariste et ses conséquences cruciales pour les liens entre Église et État dans le Massachusetts. Par conséquent, on assiste à une « érosion progressive de l'orthodoxie calviniste » sur laquelle nous reviendrons[159]. D'autres pasteurs mettent l'accent sur le sentimentalisme en s'appuyant notamment sur les affects et sont dès lors dénoncés comme « enthousiastes » par leurs opposants qui souhaitent que la raison prime en toutes circonstances.

3) Les apports de l'évangélisme.

a) L'œcuménisme épistolaire.

Au-delà de ces caractéristiques héritées du puritanisme, les nouveautés de l'évangélisme qui transforment ce mouvement en un phénomène transatlantique de grande ampleur, le Grand

[157] Lucia Bergamasco, dans « Evangélisme et Lumières », *Revue Française d'Etudes Américaines*, Belin, (mai 2002), N°92, pp.22-46, précise que les philosophes sceptiques, déistes ou matérialistes sont minoritaires parmi les Lumières anglo-saxonnes, bien qu'ils soient perçus par le clergé comme un grand danger (p.25). Elle mentionne la conviction des contemporains d'un désordre moral et d'un déclin spirituel p.28.
[158] Michael J. Crawford, *op.cit.*.
[159] Lucia Bergamasco, « Evangélisme et Lumières », *op.cit.*, p.27.

Réveil, résident à la fois dans la plus grande diffusion des phénomènes de conversions communautaires (les pasteurs narrent les expériences de conversion communautaire à leurs correspondants, qui à leur tour répandent la nouvelle) et dans le fait que les échanges épistolaires ne sont plus limités à des personnes qui partagent des convictions identiques (correspondances entre Calvinistes). Un réel œcuménisme se met en place : la rédaction de lettres afin de convertir les non-convertis, de mettre en commun des questionnements, d'informer ses correspondants des conversions communautaires en différents lieux, de parler de la façon dont ces réveils ont été suscités ; les recommandations de lecture, les réflexions et les questionnements ne sont plus limités au sein des communautés calvinistes mais englobent désormais des Luthériens, des Anglicans et des Piétistes[160].

Si Susan O'Brien insiste sur le fait que les Puritains américains correspondent avec les Non-conformistes anglais depuis le XVIIe siècle, elle montre que l'hostilité de ces traditionnels alliés des Puritains américains par rapport aux phénomènes de revivalisme conduit à un changement d'alliance. Désormais, les évangéliques américains écrivent à des Anglicans qui partagent ce souci de préparer le second retour du Christ. Ainsi, alors que les évangéliques américains, Calvinistes (comme le pasteur du Massachusetts Jonathan Edwards), avaient de fait pris leurs distances vis à vis de l'Église d'Angleterre, ils entrent en contact avec les Anglicans sensibles à l'évangélisme (les Méthodistes).

Ces changements d'alliance résultent de plusieurs causes. Susan O'Brien explique que de nombreux Non-conformistes refusent l'évangélisme pour des raisons politiques, organisationnelles et politiques. Elle dit en particulier que les pasteurs non-conformistes, comme d'autres (nous en reparlerons), se sentent en danger par rapport aux bouleversements induits : nous avons évoqué la constitution de groupes de piété qui peuvent s'organiser sans la présence d'un pasteur. Les évangéliques préfèrent également que leur pasteur soit un converti,

[160] Susan O'Brien, *op.cit.*

qui parle d'après la grâce qu'il a reçue, plutôt qu'un savant qui n'a pas lui-même vécu cette expérience de conversion. Il s'ensuit une recomposition des échanges, avec désormais des liens épistolaires entre évangéliques calvinistes américains et divers courants protestants évangéliques en Allemagne, en Ecosse, au Pays de Galles et en Angleterre.

b) Une large diffusion des phénomènes de conversion.

Dès le XVIII[e] siècle, au-delà des échanges épistolaires transatlantiques qui existaient depuis le XVIIe siècle, on assiste à la volonté de diffuser les nouvelles de réveils au plus grand nombre de part et d'autre de l'Atlantique. La mise en place de journaux revivalistes en Angleterre comme en Ecosse fait partie intégrante de ce mouvement. Le développement de la presse et de l'édition au sein des colonies, à la fois sous la forme de la multiplication de journaux[161] mais aussi de livres, contribuent encore à ce mouvement. Pour Frank Lambert, ces dernières caractéristiques sont particulièrement cruciales. Comme nous l'avons mentionné, le revivalisme est un courant qui n'est pas nouveau dans la Nouvelle-Angleterre du XVIII[e] siècle. Le grand-père de Jonathan Edwards – ce dernier étant le plus important théologien américain du revivalisme – suscite dès 1679 plusieurs phénomènes de ce type au sein de sa communauté[162]. Mais ces phénomènes sont localisés et n'entraînent pas de conversions à grande échelle, humaine comme géographique à l'échelle de la colonie. C'est précisément le vecteur de l'édition qui va donner de l'ampleur au mouvement lancé par Edwards en 1733/1734. Edwards relance des réveils tout comme l'avait fait son grand-père, il poursuit donc dans l'effort de raviver la

[161] La base Readex, qui rassemble de nombreuses sources primaires dont la numérisation des premiers journaux de l'histoire coloniale, ne dispose pas de journal antérieur à 1690. Pour cette année, il n'en existe qu'un seul (qui ne compte qu'un numéro), le *Publick Occurrences*, publié le 25 septembre 1690 à Boston. Ensuite, il n'y a pas d'autre journal avant le 24 avril 1704 (*Boston News-Letter*) ; le premier journal publié en dehors du Massachusetts est le *American Weekly Mercury*, publié à Philadelphie à partir de 22 décembre 1719. Charles E. Hambrick-Stowe, aborde ce sujet dans son article "The Spirit of the Old Writers: Print Media, the Great Awakening, and Continuity in New England", in Leonard I. Sweet, éd*., Communication and Change in American Religious History*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publ. Co., 1993, pp. 126-140.

[162] Il y a six périodes de revivalisme sous le pastorat de Solomon Stoddard, en 1679, 1683, 1696, 1712, 1718 et 1727 – Jonathan Edwards participant au mouvement de 1727 tandis que son grand-père était toujours le pasteur de Northampton.

religiosité de ses paroissiens. A la demande du doyen des pasteurs de Boston, Benjamin Colman, et de deux dissidents londoniens, Isaac Watts et John Guyse, Edwards est amené à décrire les conversions qui ont lieu dans sa paroisse. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Convension of Many Hundreds Souls in Northampton* est ainsi publié outre-Atlantique dès 1737 (et à Boston en 1738), médiatisant un événement perçu par Edwards comme extraordinaire. La médiation par l'écrit, au moyen de correspondances comme de publication de récits de narration, a un profond impact dans la mesure où ces récits inspirent d'autres revivalistes et suscitent un mouvement à la fois inter-colonial mais également transatlantique[163]. L'arrivée de George Whitefield en 1739 pour un périple dans les différentes colonies anglaises déclenche ce réveil. Là encore, l'écrit joue un rôle très important : dans les journaux, des comptes rendus de réunions organisées par Whitefield sont régulièrement publiés, comme l'annonce d'évènements à venir. Ainsi, au-delà des moyens nouveaux utilisés par ce pasteur anglican anglais[164], la promotion écrite permet à la fois de préparer et mobiliser les colons à la venue de cet homme voire de ces hommes ainsi que de garder le sujet religieux au-devant de la scène[165].

4) *Les conséquences sociales.*

Ce réveil entraîne des tensions, plusieurs Églises de Nouvelle Angleterre et plus généralement des colonies anglaises se fragmentant[166]. Nous avons précédemment évoqué l'œcuménisme du

[163] *Evangelicalism, Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, 1700-1990, The British Islands and Beyond*, edited by Mark B Noll, David W Bebbington, George A. Rawlick, Oxford u. P., 1994.

[164] Certaines méthodes sont empruntées à la Réforme, comme les « Holy Fairs » écossais (grandes cérémonies rurales de communion, tandis que Whitefield utilise également des techniques « nouvelles » qui seront particulièrement réutilisées lors du second Grand Réveil, au dix-neuvième siècle, à savoir les cultes en plein air, les prêches improvisés et les prêches itinérants.

[165] Frank Lambert estime que dans les colonies, en 1744, 35 % des publications dans les journaux concernent le revivalisme contre 5 % l'année suivante, *opus cité,* p.252 ; il mentionne également le témoignage du médecin Alexander Hamilton, qui entreprend un voyage d'Annapolis à York, dans le Maine, en 1744, décrivant le revivalisme comme le principal sujet de conversation.

[166] Edwin Gaustad, dans *The Theological Effects of the Great Awakening in New England*, qualifie ces divisions de schisme : « In theology as within the churches and the ministry, the immediate effect of the Awakening was

revivalisme par les liens épistolaires entre pasteurs transatlantiques appartenant à différentes Églises. Cet œcuménisme est également à l'œuvre par la volonté du revivalisme de convertir toute la population, quelles que soient les appartenances confessionnelles. Le prêche itinérant en plein air permet en cela de s'émanciper de ces questions puisqu'il n'y a nul besoin de demander l'autorisation à un pasteur de prêcher dans sa paroisse. Le message pourrait donc être perçu comme transcendant les divisions entre les grandes branches du protestantisme coexistant dans la Province du Massachusetts à cette époque (congrégationalistes, presbytériens et anglicans) les foules se déplaçant pour écouter indifféremment George Whitefield puis Gilbert Tennent, l'un des fils du pasteur William Tennent Sr, presbytérien écossais. Toutefois, le mouvement est loin d'être monolithique. Bien au contraire, ce réveil engendre des divisions profondes au sein des Églises en place. Dans le Massachusetts, notre objet d'étude, de nombreuses tensions se développent entre les Congrégationalistes favorables à l'évangélisme et ceux qui s'y opposent. Le clergé évangélique congrégationaliste, désigné sous le nom de « New Light », est opposé aux pasteurs congrégationalistes qui dénoncent les méthodes évangéliques, appelés « Old Lights ».

De nombreux historiens ont dressé des typologies de ces divisions. Pour John Miller, la fracture sociale au sein de la société du Massachusetts se creuse davantage sous la poussée de la religion, dressant « les pauvres » - supposés être pro-revivalistes – contre « les riches »[167]. Harry Stout invite à réexaminer la question. Dans la lignée de John Miller, il estime que ce mouvement est un prolongement des divisions sociales entre ce qu'il appelle les « classes » du Massachusetts – terme qui peut apparaître anachronique au XVIII^{e} siècle. Il note toutefois que la fracture n'est pas entre deux classes, ce qu'il appelle les riches contre les pauvres, mais entre la classe

divisive. But in theology, more than in any other area, that schism tended more toward divorce than to temporary alienation », p.686.

[167] « What caused the Great Awakening to split up the Congregational Church and cut a swath between rich and poor, stimulating the hostility that already divided them? », John C. Miller, « Religion, Finance and Democracy in Massachusetts », *The New England Quarterly*, Vol. 6, No. 1 (Mar., 1933), p.30. Perry Miller estime lui aussi que les anti-revivalistes sont majoritairement issus des classes plus favorisées.

moyenne et la classe supérieure, les pro-revivalistes étant plus souvent issus des classes moyennes (54.5 % contre 44,3%) ; les pasteurs *Old Lights* viennent plus fréquemment des classes supérieures (29.5 % pour les *New Lights* ; 41.8 % pour les *Old Lights*)[168]. Pour Edwin Gaustad, le Grand Réveil est un mouvement qui dépasse toute frontière géographique, mais également sociales[169].

Ce factionnalisme engendre une modification profonde du paysage de Nouvelle-Angleterre, en rupture avec l'idéal du corps qu'est l'Église[170]. Au-delà de la division au sein des Églises[171], la conséquence en matière théologique se manifeste par la difficulté à distinguer l'orthodoxie de l'hétérodoxie. En effet, nous avons vu précédemment que ce sont les pasteurs, notamment par le biais des synodes, qui définissent collégialement la doctrine à laquelle les Églises devraient se conformer. Toutefois, dans la mesure où les pasteurs s'opposent de façon virulente, toute décision prise par une faction risque d'être remise en cause par l'autre. Ainsi, par exemple sur la question de l'existence d'un mouvement de réveil religieux, chaque faction rédige son propre document[172]. Edwin Gaustad note également le développement de courants jusqu'alors jugés

[168] « The Great Awakening did not create new divisions among the clergy, but followed contours formed prior to the actual outbursts of the revivals », Harry S. Stout, « The Great Awakening in New England Reconsidered: The New England Clergy », *Journal of Social History*, Vol.8, n°1 (autumn 1974), p.41. Harry Stout dresse une étude sociologique du clergé de Nouvelle Angleterre et souhaiterait que d'autres chercheurs appliquent les mêmes critères à l'ensemble de la population (p.41). Les différents critères qu'il utilise sont : 1.l'environnement familial du pasteur ; 2. le milieu socio-économique dont les pasteurs sont issus ; 3. le niveau d'instruction du clergé (les Old Lights connaissent plus de stabilité de poste que les New Lights) ; 4. la position du clergé au sein des Églises : combien de temps les New Light et les Old Light restent dans la même Église, la difficulté/facilité à trouver une nouvelle chaire … ; 5. la mobilité géographique, notamment par rapport à la provenance géographique du clergé (les New Lights viennent de la frontière – la région où Jonathan Edwards et Solomon Stoddard ont lancé plusieurs mouvements de revivalisme) ; 6. les facteurs démographiques : aucune différence dans le statut marital entre Old Lights et New Lights mais moyenne d'enfants par pasteurs New Lights bien supérieure aux pasteurs Old Lights.

[169] « There is (…) abundant evidence that this religious turmoil was in fact « great and general », that it knew no boundaries, social or geographical, that it was both urban and rural, that it reached both lower and upper class », Edwin S. Gaustad, "Society and the Great Awakening in New England*"*, *William and Mary Quarterly,* Third Series, vol.11, n°4 (oct.1954), p.567.

[170] « The great revival had destroyed the fetish of an undivided ministry », Edwin Gaustad, « Theological Effects of the Great Awakening », *op.cit.,* p.687.

[171] Edwin Gaustad se concentre sur Boston ; il y dénombre, au sein du clergé congrégationaliste, 9 pasteurs New Light, 3 Old Light et 3 neutres, au sein de 5 églises pro-revivalistes, 2 neutres, 1 anti-revivaliste et 1 divisée ; en ce qui concerne les autres dénominations, l'Église presbytérienne est pro-revivaliste, l'Église baptiste est anti-revivaliste et les 3 églises anglicanes se tiennent à l'écart du débat.

[172] En mai 1743 la convention annuelle des pasteurs de Nouvelle Angleterre à Boston rédige un document où six critiques sont dressées à l'égard du revivalisme, laissant entendre qu'il y a beaucoup de bruit en matière religieuse mais mettant en doute l'existence d'un mouvement de renouveau. Les revivalistes se mobilisent à

hérétiques, comme l'arianisme, l'unitarisme et l'universalisme[173]. Si Lucia Bergamasco souligne leur présence depuis plusieurs décennies au sein de l'Église d'Angleterre, elle note l'influence transdénominationnelle des courants philosophiques sur le développement de ces « hérésies »[174] au XVIII[e] siècle.

Par ailleurs, le schisme (selon son sens étymologique de « séparation ») entraîne une multiplication des dénominations. Edwin Gaustad dénonce la dichotomie réductrice *Old Lights* contre *New Lights* pour qualifier le clergé, distinguant en réalité quatre factions, selon des critères théologiques[175]. Pour notre étude, il convient de s'intéresser à la montée de ce factionnalisme dans la mesure où l'émergence de nouvelles Églises, qui procèdent de la division des églises existantes ou de la formation de nouveaux lieux de culte sous l'égide de nouveaux convertis, entraîne des réactions à la fois sociales mais aussi juridiques à l'égard de ceux qui sont définis comme dissidents.

5) *Les réactions par rapport aux dissidents.*

En somme, le réveil entraîne la formation de nouveaux groupes, par scission avec les opposants à l'évangélisme (comme les Méthodistes) et la multiplication d'autres Églises, comme les Baptistes. Dans le Massachusetts, l'Église congrégationaliste réagit de différentes façons à cette multiplication de la dissidence. Le schisme entre *New Lights* et *Old Lights* aboutit à la formation d'Églises pro-revivalistes et d'Églises opposées au revivalisme. A Boston, le pasteur Samuel Mather, anti-revivaliste, se sépare de la congrégation majoritairement revivaliste pour former, avec la minorité, la *Tenth Church*. Les Églises de la Province qui sont pro-revivalistes et qui se

leur tour et commencent par attester l'œuvre de Dieu sous forme d'un réveil.

[173] Ces termes seront définis ultérieurement.

[174] « Grâce à l'extraordinaire avancée philosophique du XVIIe siècle, parmi les *dissenters*, il s'était produit une érosion progressive de l'orthodoxie calvinste. Au sein de l'Église d'Angleterre, cette érosion datait déjà de la Restauration. À l'orée du XVIII[e] siècle, arminianisme, pélagianisme, arianisme et socianisme se diffusaient de façon alarmante parmi les intellectuels, le clergé et la population », « Evangélisme et Lumières », *op.cit.,* p. 27

[175] Edwin Gaustad, « Theological Effects », *op.cit.,* p.688.

séparent des anti-revivalistes sont désormais appelées « *Separate* »[176]. Il est intéressant de noter qu'aux siècles précédents (XVIe et XVIIe), le terme de « *Separatist* » était utilisé pour désigner, comme nous l'avons vu, les Puritains qui voulaient se séparer de l'Église d'Angleterre, la jugeant trop corrompue. Nous avons également mentionné le fait que les Églises de la colonie de la Baie du Massachusetts, si elles ne reconnaissent pas officiellement leur séparation de l'Église d'Angleterre, constituent *de facto* une Église à part entière[177]. Ainsi, les Églises « *Separate* » sont implicitement liées aux Séparatistes[178].Une fois encore, l'idée d'une corruption au sein de l'Église mère est ainsi mise en exergue[179]. La conséquence qui nous intéresse tout particulièrement est que ces « *Separates* » ne sont pas considérés comme membres de l'Église congrégationaliste. Pour William McLoughlin, les *Separates* forment un groupe en dehors des *Old Lights* et des *New Lights*. William McLoughlin dresse lui aussi une typologie de ces groupes, soulignant que les *Separates* sont ceux qui remettent le plus en cause l'ordre social. Leurs origines sociales, plus humbles que celles des autres factions, ne sont pas

[176] Jacob Meyer note à la fois que le terme « Separate » est synonyme de « New Light » (p.27) mais aussi que les premières Églises ainsi formées se trouvent dans le Connecticut : « The « Separate » churches had originated in Connecticut, where the anti-revivalists, having the power in their hands, drove the revivalists out of the established church », Jacob C. Meyer, *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833 : a Chapter in the History of the Development of Individual Freedom*, Western Reserve University Press, Cleveland, 1930.

[177] Rappelons que les commissaires royaux enjoignent dès 1665 la *General Court* à supprimer toute discrimination contre les Anglicans.

[178] Notons que la racine étymologique est identique entre « Separate » et « Separatist », la seule différence entre les deux termes étant l'adjonction d'un suffixe permettant la formation d'un nom. Dans les deux cas, l'idée est de former une congrégation indépendante, distincte de celle de l'origine. Ce terme ne viendrait pas des revivalistes mais de leurs opposants, qui les considèrent comme formant un corps distinct – qui n'est plus en communion dénominationnelle – en les désignant ainsi : « The revivalists formed their own organization, after which they were called « Separates », Jacob Meyer, *opus cité*, p.27. McLoughlin émet la même hypothèse dans William G. McLoughlin, *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*, Little, Brown and Company, Boston, 1967 : « The Puritans had left the Church of England and come to America precisely because they believed that it was contrary to the word of God to permit the unconverted to enter the church (…). Slowly it began to dawn upon the New Lights that perhaps the dreadful condition of religion in New England from 1662 to 1740 had been the result of this gradual « warping off » from the original principles of their forefathers », p.18. La *Half-Way Covenant* de 1662 est, selon lui, le facteur qui corrompt l'Église du Massachusetts et qui incite les *Separates* à former des Églises indépendantes.

[179] Whitefield et Tennent dénoncent tous les deux le clergé traditionnel comme n'étant pas aussi pieux que souhaité, ce qui signifie que le clergé n'est pas à même de convertir les fidèles, puisqu'il manque lui même de piété et n'a pas toujours vécu cette expérience de conversion. Pour Patricia Bonomi, c'est la publication à Boston du sermon de Gilbert Tennent « The Danger of an Unconverted Ministry » (1742) et du journal intime de Whitefield « Journal » la même année, dans laquelle il dénonce la plupart des pasteurs de Nouvelle Angleterre pour leur piété insuffisante et remettant en cause le lieu de leur formation – Harvard et Yale, qui conduit à la division entre New Lights et Old Lights.

un frein à ce bouleversement qu'ils appellent de leurs vœux[180]. Cependant, William McLoughlin, historien spécialiste de l'Église baptiste, considère que les propos des *Separates* ne sont pas révolutionnaires – ils n'appellent pas à renverser l'ordre en place. Ils souhaitent simplement que la société reconnaisse l'existence d'un dialogue entre Dieu et l'homme du peuple – la relation avec Dieu ne dépendant pas de critères sociaux[181].

Pour Jacob Meyer[182], mais également pour le « *Separate* » Isaac Backus, la naissance de cette nouvelle Église engendre une animosité forte des Congrégationalistes anti-revivalistes plus grande que celle qui existe à l'égard des autres dissidents. Ce sentiment particulier envers les *Separates* est manifesté politiquement par le refus d'exempter d'impôt les membres de ces nouvelles congrégations. Si la charte octroyée à la Province définit désormais le droit de vote selon des critères fonciers et non plus religieux, nous avons vu qu'à partir de 1692 tous les habitants, en dehors de Boston, doivent payer un impôt pour un pasteur « orthodoxe », c'est-à-dire congrégationaliste. Sous la pression des Anglicans, qui peuvent compter sur le soutien de la mère patrie, la *General Court* adopte le 19 décembre 1727 une loi qui permet de redistribuer l'impôt des Anglicans à leur pasteur (et non au pasteur congrégationaliste)[183]. Quelques mois

[180] « The Old Lights were the exponents of the new rationalism of the Enlightenment in one form or another; they tended to be better educated, wealthier, more closely associated with the ruling class. Of the New Lights, the moderate Evangelical Calvinists, many were educated and well-to-do, though at first not so many were of the ruling class. The Separates (later to become Separate-Baptists) were the more radical pietists among the New Light faction, who at first carried with them several prominent men, but whose radicalism proved unable to sustain itself except among the middle and lower classes who had less to lose by a radical assault on the old system", William McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833,* p.136.

[181] "Even the radical pietists (…) were not revolutionaries, though they stated most firmly and frankly the defects in the establishment and demonstrated their willingness to do away with it"; "God no longer operated through a special elite of vicegerents: the learned clergy and the upper social orders. He demonstrated his willingness, in this New World, to by-pass these groups and to speak directly to and through His chosen saints of whatever order of society or learning", William McLouhglin, *New England Dissent., op.cit.,* p.337.

[182] « Generally the prejudice against « Separates » or « New Lights » (so called because they claimed that they had received new light through revelation) was even greater than against Baptists and Quakers », Jacob Meyer, *op.cit.*, p.27.

[183] Tout d'abord, « *An act in addition to the several acts for the settlement and support of ministers* » souligne que les différences entre les Congrégationalistes et les Anglicans sont d'ordre liturgiques : « differ in opinion from the discipline and form of worship », *The Acts and Resolves, public and private, province of the Massachusetts Bay*. Volume II. Wright 1 Potter, Boston, 1874, p.459. La première section de la loi stipule que l'impôt prélevé aux membres de l'Église anglicane doit être versé aux pasteurs anglicans tandis que la deuxième exempte les Anglicans de financer la construction du lieu de culte de l'Église établie (le terme « *established* » est bien mentionné dans la loi). Les deux dernières sections prévoient que cette disposition ne s'applique pas à Boston – où il n'y a aucun impôt pour la religion qui est prélevé et que la validité de cette loi est de cinq ans (p.460).

plus tard, le 29 juin 1728, les Anabaptistes et les Quakers sont eux exemptés d'impôt[184]. Il n'en va pas de même pour les *Separates*. Dans la mesure où ils n'ont pas encore de dénomination propre, avant qu'éventuellement, ils ne rejoignent les Baptistes, ils doivent verser l'impôt au pasteur congrégationaliste de leur paroisse. Selon Jacob Meyer, afin de ne pas financer un pasteur qu'ils n'écoutent pas, de nombreux *Separates* se déclarent Baptistes. Les Congrégationalistes dénoncent ce procédé avec virulence[185]. Pour les Congrégationalistes, la conséquence directe des lois de 1727 et 1728 est que le financement du lieu de culte congrégationaliste et de ses pasteurs repose sur un plus petit nombre de têtes. Ainsi, dans de nombreux cas, les Églises congrégationalistes refusent de reconnaître la séparation de ces membres. Backus, dans ses pamphlets, fournit plusieurs exemples. Il cite le cas du couple Lord, de Berwick. En septembre 1767, Mr Lord a demandé à être congédié de l'Église congrégationaliste car il n'était pas d'accord avec la *Half-Way Covenant* (il estime qu'elle n'est pas conforme à l'Évangile). L'Église (congrégationaliste) de Berwick déclare le 8 septembre

[184] « Anabaptiste » est le terme utilisé dans les documents juridiques ; il est synonyme de « Baptiste », beaucoup plus couramment employé. « An Act to exempt persons commonly called Anabaptists, and those called Quakers, within this province, from being taxed for and towards the support of ministers », *The Acts and Resolves, ibid,* pp.494-496 part du constat qu'il y a de nombreux cas juridiques soulevés par les Quakers et Anabaptistes, ces deux dénominations refusant de payer l'impôt pour des raisons de conscience : « alledging a scruple of conscience for their refusal », pp.494/495. Les Anabaptistes sont en faveur de la plus stricte séparation entre Église et État ; Roger Williams, qui est généralement considéré comme étant à l'origine de la première Église baptiste en Amérique, fonde le Rhode Island sur cette base. La première section exempte ces deux catégories de l'impôt à payer : « None of those commonly called Anabaptists, nor any of those commonly called Quakers, that are or shall be enrolled or entred in their respective societies as members thereof (…) shall have their polls taxed towards the support of such minister or ministers », p.495. Nous voyons que l'exemption est faite d'après un problème de conscience et qu'il est nécessaire d'être officiellement membre de l'une de ces communautés (« enrolled or entred ») pour pouvoir bénéficier de la mesure. Cela est confirmé à la troisième section de façon explicite ; chaque Église baptiste ou « société des Amis » (Quaker) doit dresser une liste de ces membres, ce qui permet de savoir qui peut être exempté de l'impôt : « That some meet persons, of one or the other denomations before mentioned (…) be directed and impowered to bring into the court of general sessions of the pace (…) annually, a list, upon their oath or solemn affirmation, of all persons within their respective towns or precincts that profess themselves to be Anabaptists or Quakers and usually attend their meetings as aforesaid », p.495. Par ailleurs, cette loi est également valable pour cinq ans. A l'issue de cette période, la *General Court* adopte de nouvelles lois. Meyer note que ces adoptions ne procèdent pas d'une conviction intrinsèque en la valeur de la liberté religieuse mais de la crainte que la Couronne intervienne (Jacob Meyer, *op.cit.*, p.17).

[185] Les *Separates* sont accusés de ne renouveler leur baptême (l'étymologie d'anabaptiste signifie être de nouveau baptisé) qu'afin de ne plus être imposés, d'où l'expression d'être lavés des impôts par l'immersion : « dipped to wash away their taxes », cité par Meyer, p.36. Le pasteur Isaac Backus admet que certains agissent dans cet état d'esprit : « Backus admits that some were baptized « o as to obtain an exemption from taxes to Congregational ministers », Jacob Meyer, *op.cit.*, p.35.

que Lord n'en est plus membre et présente cette exclusion de l'Église congrégationaliste comme une punition[186]. L'Église interdit cependant à son épouse de s'en séparer. Backus insère la lettre que Mrs Lord a rédigée deux ans plus tard pour demander à rompre l'alliance avec l'Église congrégationaliste, mais l'Église lui répond, dans un long argumentaire de 17 pages, qu'elle refuse d'accéder à sa demande au motif principal que garder Mrs Lord au sein de l'Église est le moyen de la ramener dans le droit chemin[187].

Isaac Backus cite régulièrement dans ses écrits des exemples de brimades, d'actes de violence physiques ou verbales, d'exactions perpétrés à l'encontre des Baptistes. Il donne les noms des personnes qui sont exposées à ces pratiques ainsi que leur lieu d'habitation, afin, dit-il, de convaincre les habitants du Massachusetts de la véracité de sa plainte. Effectivement, les Congrégationalistes écrivent dans les journaux que les Baptistes se plaignent sans fondement. Dans le pamphlet anonyme attribué à Backus, *Letter to a Gentleman in the Massachusetts General Assembly, concerning taxes to suppport religious worship* (1771), l'auteur donne plusieurs exemples d'exactions et insère notamment le témoignage d'Ebenezer Smith, pasteur baptiste d'Ashfield. Ce pasteur baptiste d'Ashfield subit à partir de 1763 la vente d'une partie de ses terres, la dégradation de sa propriété … Dans son argumentaire en faveur de la liberté de conscience de 1770, Backus mentionne également l'emprisonnement pendant un an du pasteur et de l'un des membres de l'Église baptiste de Berwick suite à leur refus de payer l'impôt pour l'Église établie. Backus ajoute que les Baptistes d'Ashfield et de Montague subissent les mêmes

[186] « The church (…) voted that Mr Abraham Lord be declared to lie under the public offense of this church, and be with-held and suspended from the holy fellowship of the Lord's Supper, and from all special ordinances and priviledges of the church, until his offense be removed by penitent confession », Isaac Backus, *Seasonable plea for liberty of conscience : against some late oppressive proceedings particularly in the towns of Berwick, in the county of York*, Philip Freeman, Boston, 1770 ; microfiche de la Massachusetts Historical Library, p.15.

[187] « 1st. We cannot but esteem your motives thereto, in part at least, to be very wrong and that you labour under a very mistaken apprehension of things in the reasons which you give therefore », Isaac Backus, *Seasonable Plea*, p.18. L'Église congrégationaliste estime que Mr Lord a commis une grave erreur à propos de la communion en refusant d'y prendre part, alléguant que des membres qui n'étaient pas pleinement convertis y avaient accès, ce qui n'est pas le cas de Mrs Lord, qui elle demande principalement à rompre l'alliance pour pouvoir rejoindre l'Église baptiste.

traitements. Cette coercition physique, morale et financière serait un moyen, pour les Congrégationalistes, de ramener les brebis égarées au sein du troupeau[188].

Par conséquent, pour Jacob Meyer, le Grand Réveil affaiblit considérablement l'Église congrégationaliste, renforçant les dénominations dissidentes. Une fois encore, des données chiffrées seraient bienvenues[189]. Selon G.E. Horr, il y aurait eu vingt-et-une Églises baptistes en Nouvelle Angleterre en 1740 (dont onze dans le Rhode Island) et quarante-neuf supplémentaires auraient été formées en vingt-huit ans[190].

6) *Juger de l'impact du Grand Réveil sur la Révolution.*

Par ailleurs, il existe une historiographie très abondante sur les liens entre le premier Grand Réveil et la Révolution américaine. Une fois encore, nous souhaitons simplement mentionner cet aspect, sans conduire d'analyse détaillée. De nombreux historiens insistent sur l'anti-autoritarisme du revivalisme et ses conséquences sur la Révolution américaine[191]. Christine Leigh Heyrman, lors d'une communication récente, s'inscrit en faux par rapport à ces thèses. Elle s'élève contre ce qu'elle juge être une exagération de l'impact de la religion sur la Révolution. Elle souligne que le Grand Réveil n'est pas un mouvement strictement américain, mais bien transatlantique, thèse développée par nombre de chercheurs précédemment cités.

---

[188] « Members of the established church felt it was their duty to compel their erstwhile brethren to come back into the fold », Jacob Meyer, *opus cité*, pp.33/34.

[189] Joseph Clark, qui s'intéresse essentiellement aux Églises congrégationalistes, comptabilise la formation de quarante-cinq églises entre 1740 et 1750, par rapport à trente-cinq entre 1710 et 1720 et trente-cinq entre 1720 et 1730 et uniquement seize entre 1750 et 1760 (il parle alors de « religious declension »). Il ne donne pas le nombre d'Églises dissidentes entre la fin du dix-septième siècle et 1770 mais il estime qu'en 1770 il y a 294 Églises congrégationalistes, 11 Églises épiscopaliennes, 16 Églises Baptistes et 18 Sociétés des Amis dans le Massachusetts (*opus cité,* p.193). Ainsi, par rapport à la fin du dix-septième siècle où 4 % des Églises étaient des Églises dissidentes, cette fois ces Églises représentent 13,3 %.

[190] George E. Horr, « The Baptists », in John W. Platner, *The Religious History of New England Kings Chapel Lectures*, Harvard University Press, 1917 (orig.), réimprimé en 2010 par General Books, Memphis, Tennessee, p.84.

[191] Lucia Bergamasco, dans « Evangélisme et Lumières », *op.cit.,* signale que cette thèse, de Sidney Mead et d'Alan Heimert, est désormais contestée. Les historiens mettent aujourd'hui l'accent sur les nombreuses sources culturelles qui engendrent la Révolution américaine. Elle dit cependant que le Grand Réveil a influé sur la Révolution (ne serait-ce que dans « les catégories, le langage, les comportements » révolutionnaires). Michael Crawford remet également la thèse d'Alan Heimert en doute, soulignant que l'effet du Grand Réveil est ressenti de part et d'autre de l'Atlantique.

Pourtant, l'Angleterre ne connaît pas de révolution suite à ce mouvement évangélique. Si les analogies sont nombreuses dans les situations de part et d'autre de l'océan[192], les conclusions sont différentes; selon elle, il conviendrait ainsi de nuancer le rôle de ce réveil sur la Révolution américaine. Lucia Bergamasco souligne également que certains facteurs qui conduisent à la Révolution sont antérieurs au réveil. Renvoyant à Henry May et Nathan Hatch, elle évoque le lien qui unit l'anti-autoritarisme et l'action révolutionnaire au contexte socio-économique et culturel du début du XVIII[e] siècle[193]. Par ailleurs, les positions prises par les Églises évangéliques sont parfois contraires au message révolutionnaire[194]. John Wesley, pasteur anglican et fondateur de l'Église méthodiste, s'oppose ouvertement à la Révolution. D'Angleterre, il appelle les membres de son Église au loyalisme. Le méthodisme ne disparaît pas pour autant du continent américain ; il fleurira au contraire à l'issue de la Révolution, devenant la première dénomination américaine par le nombre d'Églises au XIXe siècle. Pour Mark Noll, d'autres Églises ont probablement tenu des discours similaires sans que la mémoire collective ne les retienne, dans la hâte, selon lui, de se positionner aux côtés de la nouvelle nation[195]. L'Église d'Angleterre souffre également de ce conflit. Ses pasteurs, qui ont prêté serment d'obéissance à la Couronne, tête de l'Église, sont pour certains loyalistes et contraints de fuir au Canada ou de retourner en Angleterre. Toutefois, le pasteur anglican William White

[192] Christine Leigh Heyrman, « Religion, Revolution and the Early Republic Revisited », www.common-place.org, vol.14, n°3, Spring 2014. Christine Heyrman met en exergue les similitudes transatlantiques, telles que l'évangélisme (mouvement transatlantique), l'anticatholicisme commun à l'Angleterre et à l'immense majorité des colonies, d'autant plus virulent qu'il y a une immigration irlandais massive ainsi que l'internationalisme protestant, unissant particulièrement habitants de la Nouvelle-Angleterre aux dissidents anglais.

[193] « Henry May, puis Nathan Hatch, apportèrent une critique nuancée à cette thèse [l'émergence d'un élan démocratique dans la ferveur évangélique du *First Great Awakening*], 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 », Lucia Bergamasco, « Evangélisme et politique dans la jeune République », *opus cité*, p.2.

[194] Ruth Bloch estime que le soutien populaire pour la Révolution américaine vient majoritairement des Congrégationalistes, des Baptistes, des Presbytériens et des laïcs anglicans du Sud tandis que les Quakers non-Calvinistes, les Méthodistes et les Anglicans du Nord seraient surtout neutres ou loyalistes (p.49). Ainsi, pour elle, les préoccupations calvinistes seraient à la base de la plupart de l'idéologie révolutionnaire.

[195] « More religious debate occurred about whether to support the Revolution than most of the American churches remembered, since after the independence was achieved the churches were eager to demonstrate their loyalty with the new nation », Mark Noll, *The Old Religion in the New World, opus cité*, p.58.

adhère au message révolutionnaire et propose de constituer une Église américaine, l'Église épiscopale, héritière de l'Église d'Angleterre en matière de doctrine, de culte et d'organisation. Avec Samuel Provoost, il devient le premier évêque américain, alors que la question de l'envoi d'un évêque anglican par la Couronne avait été considérée comme l'une des causes de la Révolution.

En d'autres termes, le premier Grand Réveil puise ses sources dans le puritanisme et plus largement dans la Réforme protestante ; il est le « point culminant du travail d'éveil évangélique accompli au cours des premières décennies du [XVIII^{e}] siècle » dont « le facteur externe qui fonctionna comme déclencheur fut la prédication de George Whitefield »[196]. Son objectif est de réformer la morale, en engageant les individus à une vie de grande piété afin de préparer la seconde venue du Christ. Ce Grand Réveil conduit à un accroissement de la dissidence et à la nécessité, ne serait-ce que par l'action des dissidents, d'une reconsidération de leur statut social.

En somme, à la période coloniale, on ne peut pas parler d'une Église du Massachusetts, mais d'Églises en communion ou de système ecclésiastique au sens large. Celles-ci, avec le concours de la *General Court*, se portent mutuellement et conjointement garantes de l'orthodoxie. Si, entre 1631 et 1684, seuls les « orthodoxes » peuvent être citoyens, l'assouplissement des mesures envers les dissidents est relatif à la fin du XVIIe siècle puisque l'*establishment* devient constitutionnel par le biais de la nouvelle charte royale. Les lois d'exemption ou de redistribution de l'impôt pour la religion doivent être régulièrement prorogées, chaque fois qu'elles viennent à échéance. L'apparition du Grand Réveil, qui se manifeste notamment par la multiplication d'Églises dites dissidentes, conduit à un militantisme et à une revendication des droits d'une population qui s'inscrit en marge de la société, n'hésitant pas, au sein du

[196] Lucia Bergamasco, « D'un réveil à l'autre », *op.cit.*

Massachusetts comme dans les autres colonies, à remettre en cause des institutions parfois vieilles de plus de cent cinquante ans.

Chapitre II. Rôle crucial de la religion inscrit au cœur du projet constitutionnel de 1780 mais divergences confessionnelles quant à l'intervention de l'État en matière cultuelle.

Dans ce chapitre, nous verrons que si personne, dans le Massachusetts, ne remet en cause l'importance fondamentale de la religion dans la vie sociale pour la pérennité des institutions républicaines – ceci serait anachronique et nous parlerons du poids très marginal des libres penseurs dans notre dernière partie – des citoyens s'opposent sur le soutien que l'État doit apporter au culte.

Dans un premier temps, nous étudierons l'exceptionnalisme du Massachusetts au travers de l'implication de sa population dans le processus de réflexion constitutionnelle. Cette population est relativement homogène dans sa composition religieuse, les dissidents restant très marginaux à l'époque révolutionnaire. Nous nous attacherons à démontrer que les citoyens sont non seulement partie prenante du processus constitutionnel (par l'impulsion de la réflexion et par la ratification) mais aussi qu'ils sont particulièrement avertis de leurs droits et refusent le projet d'une élite qui ne prend pas en compte leurs revendications, notamment en n'insérant pas de déclaration des droits dans le projet de 1778. Le premier projet de constitution est ainsi tenu en échec par le peuple. Il convient d'insister dès cette première partie sur la participation de la population à la vie constitutionnelle de l'État : celle-ci est une caractéristique unique et durable sur laquelle nous reviendrons dans nos deuxième et troisième parties. Tout changement majeur de la loi est soumis à validation populaire et nous verrons que les questions religieuses font l'objet des débats les plus âpres et les plus abondants.

Dans un second temps, nous nous intéresserons à la Constitution de 1780 et notamment aux liens qu'elle scelle entre Église et État. Nous analyserons le III[e] article à sa Déclaration des Droits qui porte spécifiquement sur le soutien de l'État au culte et les vives réactions que cet article entraîne. Nous étudierons les arguments de ses partisans et de ses détracteurs, notamment par le biais des journaux. Nous verrons le poids que ces débats ont dans la presse auprès des contemporains lors du processus de ratification. Nous les garderons également en mémoire puisqu'ils seront abondamment réutilisés lors de la campagne de suppression de l'impôt cultuel cinquante ans plus tard. Nous conclurons cette partie par des remarques sur l'ambiguïté de la disposition constitutionnelle qui entraînera, comme nous le verrons dans notre deuxième partie, de nombreux procès.

1 Période révolutionnaire, réflexion constitutionnelle et militantisme baptiste.

i. Un paysage religieux relativement homogène à l'époque révolutionnaire.

Afin de comprendre la teneur des débats religieux qui secouent le Massachusetts entre 1776 et 1833, il semble fondamental de présenter cet État du point de vue de son économie et de son organisation sociale. Nous nous intéresserons plus amplement à ses institutions politiques et au développement de son système de partis ultérieurement.

Dans un premier temps, un constat s'impose. Nombre de chercheurs, aux premiers rangs desquels Richard Brown et Christopher Clark[197], regrettent qu'il existe si peu d'études sur la

197 Richard D. Brown, « The Emergence of Urban Society in Rural Massachusetts, 1760-1820 », *The Journal of American History*, Vol.61, n°1, June 1974 ; Christopher Clark, *The Roots of Rural Capitalism, op.cit.*

société du Massachusetts entre la Révolution et la Guerre Civile. La majorité des historiens se concentrent en effet sur l'après-guerre civile. Nous déplorons tout particulièrement l'absence de statistiques et de présentation, générale comme détaillée, de la répartition de la population par zones d'activités. Toutefois, Winifred Rothenberg, notamment dans son article « The Emergence of a Capital Market in Rural Massachusetts, 1730-1838 » présente les limites d'un tel procédé[198].

1) *Des différences durables entre les villes côtières et le reste du Commonwealth.*

Les premières données chiffrées relatives à la répartition de la population par secteurs d'activités (agriculture, commerce et industrie/ « manufacture ») proviennent du quatrième recensement américain (1820). Le Massachusetts compte alors 523 287 habitants dont 263 066 hommes (et garçons) blancs libres. Sur les 21% de la population générale qui travaille dans l'une de ces trois branches, la majorité a un emploi agricole (57,6%). Le second domaine d'activité est l'industrie/manufacture (30,4%). Le dernier est le commerce (12%)[199]. Si l'on se réfère à l'ensemble de la population américaine à la même époque, nous pouvons souligner une grande différence entre la part d'actifs travaillant dans l'industrie (14%) et le commerce (3%) par rapport à l'agriculture (83%)[200]. Sans le recours à des statistiques, David Szatmary brosse un portrait du Massachusetts des années 1780. Afin de présenter le contexte de la révolte de Shays (1786/1787), il dresse un diptyque du Massachusetts. Il oppose non seulement deux « classes » économiques, mais plus encore deux cultures. Il distingue le Massachusetts de « l'intérieur »

198 Partant d'archives du Middlesex, Winifred B. Rothenberg, dans « The Emergence of a Capital Market in Rural Massachusetts, 1730-1838 », *The Journal of Economic History*, Vol.45, n°4, Dec.1985, s'emploie à démontrer les variétés d'interprétations et d'erreurs qu'une telle catégorisation engendre.

199 Le recensement est disponible sur http://www.census.gov/prod/www/decennial.html. Ce tableau se trouve à la page 18 du document *Census for 1820*, Gales and Seaton, 1821. Les pages 33 à 40 détaillent de la même façon la proportion d'hommes libres selon les âges, de femmes libres selon les âges, d'étrangers (« foreigners not naturalized »), d'esclaves, de « personnes colorées libres » et la population par secteurs d'activités pour chaque ville de chaque comté du Massachusetts. Une telle étude a un réel intérêt, mais une fois encore on regrette l'absence de telles données pour des époques antérieures. Winifred Rothenberg interprète toutefois fort différemment ces chiffres, estimant que ce recensement fait état de plus de 80 % de la population comme travaillant dans le domaine agriculture en 1820 (p.786).

200 La population active de l'époque, pour l'ensemble des États-Unis est alors de 21,46 %.

(« inland »), dont la population, agricole à 80%, se cantonne[201] à une économie de survie et privilégie un mode de vie communautaire, du Massachusetts des côtes et des villes de marché. Les habitants de cette seconde zone sont présentés comme individualistes, cherchant avant tout leur fortune personnelle. Le Massachusetts des villes et des côtes est régi par une stricte hiérarchie sociale, dominée par les marchands. Dans leur quête de profits commerciaux, ils entraînent une catégorie de gentilshommes fermiers qui sont des entrepreneurs agricoles installés à proximité de Boston. Les artisans urbains, qui sont dénigrés par l'élite sociale, participent néanmoins à cette économie de marché. Se trouvent également les pêcheurs qui travaillent aussi pour l'élite commerciale[202]. Nous verrons que les villes qui obtiennent l'autorisation de suspendre l'impôt pour le culte après 1780 sont situées à l'Est de l'État. Les premiers foyers de l'unitarisme, courant théologique dont nous parlerons dans notre deuxième partie, se trouvent également dans les villes côtières.

2) *La Révolution, facteur d'hétérogénéité.*

En fait, si la majorité de la population cultive la terre, le Massachusetts et plus généralement la Nouvelle Angleterre vont se transformer sous l'impulsion du développement des marchés et de l'agriculture commerciale. Christopher Clark montre que si l'économie de Nouvelle Angleterre reste dominée par l'agriculture sur la période 1780-1860, elle devient un maillon du marché national[203] et attire désormais un nombre croissant de migrants. Par conséquent, la société du

201 La thèse de David P. Szatmary est la suivante : « Undeniably, the rebellion became primarily a contest between two economic classes : yeomen who faced the loss of their properties, and merchants, lawyers and speculators who stood to gain from the losses. But without neglecting the economic base of the turmoil, it seems clear that Shays' Rebellion can be more fully understood as an economic conflict exacerbated by a cultural clash between a commercial society and a rural, subsistence-oriented way of life », David Szatmary, *Shays' Rebellion, The Making of an Agrarian Insurrection*, The University of Massachusetts Press, 1980, p.18. Il insiste sur leur refus d'abandonner à la fois la culture traditionnelle du maïs, peu rentable et qui épuise rapidement les sols pour des produits demandés comme le lin et le chanvre, ainsi que sur leur imperméabilité face à l'arrivée de nouvelles techniques comme les engrais ou un système de rotation des semis.

202 David Szatmary estime que ces « market famers » ou « gentlemen farmers » (p.14) représentent 5 % de la population du Massachusetts. Il distingue les artisans urbains de ceux qui dépendent d'une économie de survie, à l'Ouest de l'État. Il parle également de « mercantile elite », David Szatmary, *Shays' Rebellion, op.cit.*, p.15.

203 On quitte donc le caractère local traditionnel de l'économie, décrit par David Szatmary dans le Massachusetts

Massachusetts évolue vers une plus grande hétérogénéité culturelle et religieuse. John Adams, dans une lettre à son épouse le 29 octobre 1775, vante au contraire la forte homogénéité du Massachusetts. Comparant la Nouvelle Angleterre et plus spécifiquement le Massachusetts aux autres colonies américaines, il insiste sur sa « pureté » raciale et sur la qualité supérieure de ses valeurs morales, liées à la noblesse de ses origines et à son institution religieuse. Il y présente la religion comme garante de la moralité et de la décence, justifiant ainsi le soutien de l'État à cette sphère[204]. En somme, il attribue les qualités de sa colonie à son homogénéité tout autant qu'à l'intelligence de ses institutions (religion, éducation, gestion administrative locale). Richard Brown présente également le Massachusetts du milieu du XVIII^{e} siècle comme une société ethniquement et religieusement homogène. Boston, dont l'hétérogénéité et le cosmopolitisme font figure d'exception[205], gère cette spécificité par une subdivision de la ville en districts et paroisses. La Révolution a toutefois un impact durable sur Boston. Entre 1780 et 1795, le nombre de familles est multiplié par trois. Selon Barbara Carr, un peu moins de la moitié de ces nouveaux arrivants sont des habitants du Massachusetts qui déménagent à Boston. Toute son économie s'en trouve de fait dynamisée, la majorité des migrants étant des artisans qualifiés. Le commerce maritime, la construction navale et résidentielle sont en pleine expansion, les infrastructures et l'industrie de servicesse développent. Ces opportunités attirent de nouveaux venus et la migration intérieure se diversifie graduellement, mettant fin à la communauté ethnique homogène de l'État. Par conséquent, bien qu'il n'y ait pas de transformation physique ou technologique majeure, le Massachusetts se transforme suite à la

des années 1780.

204 Selon John Adams, les habitants du Massachusetts ont du sang majoritairement anglais, peu « mélangé » avec d'autres cultures : « The People are purer English Blood, less mixed with Scotch, Irish, Dutch, French, Danish, Sweedish &c. than any other ». « [The people are] descended from Englishmen too who left Europe, in purer Times than the present and less tainted with Corruption than those they left behind them ». « The Institutions in New England for the Support of Religion, Morals and Decency, exceed any other, obliging every Parish to have a Minister, and every Person to go to Meeting &c. », http://www.masshist.org/digitaladams/archive/doc?id=L17751029jasecond.

205 Jacqueline B. Carr, dans « A change « as remarkable as the Revolution itself », cite Oscar Handlin, pour qui au contraire, peu d'étrangers se sont installés à Boston au dix-huitième siècle, ce qui démarque cette capitale coloniale des autres grandes villes que sont New York et Philadelphie.

Révolution, puis comme nous le verrons, lors du second Grand Réveil[206]. Insistons sur une évolution qui n'est pas visible mais qui est toutefois fort utile à notre sujet, à savoir le développement de la communication, que ce soit par la multiplication du nombre de maisons d'édition, de journaux ou de bureaux de poste. Selon Richard Brown, il y avait 9 maisons d'édition dans le Massachusetts en 1760 et 120 en 1820. De 5 journaux, tous basés à Boston, en 1760, le Massachusetts en compte 53 dans 23 villes différentes en 1820. Il n'y avait qu'un seul bureau de poste avant la Révolution, il y en a 443 en 1820. Tous ces facteurs sont révélateurs d'une ouverture à des préoccupations qui ne sont plus purement locales.

3) *Un nombre croissant de dissidents qui reste marginal à la Révolution.*

En ce qui concerne le paysage religieux, il est bien plus homogène que ce que les dissidents Baptistes laissent supposer. En 1776, sur les 419 églises toutes dénominations confondues, 330 sont congrégationalistes. La proportion des églises dissidentes est de 21%, les églises baptistes représentant plus de 76% des dissidents[207]. Nous ne connaissons toutefois pas la taille de chacune de ces églises (une Église dissidente pouvant rassembler, en proportion, moins de personnes qu'une Église congrégationaliste par exemple). Peter Field estime qu'en 1780, plus de 80% de la population du Massachusetts se considère Congrégationaliste[208]. William McLoughlin, se basant sur les écrits de l'historien baptiste Isaac Backus, juge que les Baptistes

206 Richard Brown note l'impact de la Révolution notamment sur la structure politique. Il souligne que les préoccupations ne sont plus tant locales que supra-locales, les citoyens s'intéressant désormais à l'élection de personnes qu'ils ne connaissent pas, comme le gouverneur, contrairement à leurs représentants locaux. Le système de partis, dont nous reparlerons, joue également une part importante dans le changement de perspective du stade local à celui de l'État. Il souligne également le poids du Grand Réveil sur l'organisation sociétale. Dans la quête de la régénération individuelle, les hommes sont poussés à agir pour l'amélioration de la société ; ceci passe notamment par la création d'associations volontaires, véritables prolongement des services gouvernementaux. Il rélève qu'entre 1760 et 1820 plus de 1 900 associations sont ainsi créées. Il estime également que l'idéologie qui présentait le fermier isolé comme un mythe légendaire est désormais du domaine du passé, laissant place à la promotion de la culture urbaine.

207 Les chiffres sont donnés par Joseph Clark, *opus cité*, p.218.

208 Peter Field, *opus cité*, p.36.

représentent un peu plus de 10.5% de la population du Massachusetts en 1795, tandis que l'ensemble des autres dissidents représenterait 7.5% de la population[209].

ii. Les Baptistes, quoique très minoritaires, font poids par leur opposition concertée au pouvoir.

Bien que les Baptistes ne représentent qu'à peine plus de dix pour cent de la population en 1795, leur présence sur la scène politique n'est pas négligeable. Se revendiquant comme les héritiers de Roger Williams, fondateur de la toute première église baptiste dans les colonies anglaises, ils militent à l'instar de leur *mentor* pour la plus stricte séparation entre Église et État. D'Églises marginales et marginalisées, elles acquièrent un poids politique dès lors qu'elles s'organisent en association et se donnent un dirigeant.

1) Présentation d'Isaac Backus, figure de proue du mouvement de séparation entre l'Église et l'État dans le Massachusetts et membre de l'Église Separate formée suite au Grand Réveil.

William McLoughlin, dans sa monographie sur Isaac Backus, réhabilite ce personnage, oublié car mort vingt-cinq ans avant la séparation effective entre Église et État. Backus est pourtant la figure de proue de ce mouvement[210]. Cet homme, né membre de l'Église congrégationaliste du Connecticut, devient *Separate* pendant le premier Grand Réveil. Issu de l'élite dirigeante de sa

209 Les chiffres de William McLoughlin (William McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971) sont une extrapolation de ceux de Backus, p.699.

210 William McLoughlin, qui est l'historien s'étant spécialisé sur le rôle des Baptistes dans le Massachusetts et les questions de relation entre Église et État entre 1630 et 1833, présente Backus, dans *Isaac Backus, op.cit.,* comme le militant de la séparation entre Église et État. Il souligne dans sa monographie qu'à partir de 1780 Backus perd progressivement son influence au sein de l'association Baptiste. Comme nous le verrons, 1780 est l'année où la Constitution du Massachusetts est ratifiée ; elle scelle ainsi des liens entre Église et État. Dès lors, les Baptistes (en dehors de Backus) préfèrent se consacrer à d'autres combats que la séparation des royames terrestre et spirituel. Ils souhaitent accroître la taille et le prestige de la dénomination (pp.202/203).

ville, il est néanmoins scolarisé de façon irrégulière[211]. Il connaît l'ostracisme dès qu'il quitte l'Église officielle.

Au sein de sa nouvelle Église, dont les rencontres se déroulent dans les maisons des membres les plus aisés de la communauté, toute la structure sociale est remise en question. La hiérarchie sociale n'est plus, comme dans les Églises congrégationalistes, symbolisée par la proximité ou l'éloignement d'une famille par rapport à la chaire du pasteur. Au contraire, les hommes sont égaux devant Dieu ; tout rang social disparaît. Il y a là une réelle révolution selon William McLoughlin. On passe d'une aristocratie à une démocratie. Les « convertis », ces hommes frappés par le Réveil évangélique, s'élèvent contre le fait que les pasteurs congrégationalistes s'intéressent à l'élite financière et délaissent les plus pauvres. Cette révolution se manifeste également par l'insistance des *Separates* sur le sacerdoce universel[212] : chaque homme est prêtre et peut à ce titre prêcher et être acteur au sein de l'Église sans que les fonctions soient réservées à un petit nombre. Les *Separates* opposent ainsi un clergé converti à un clergé savant. Pour

211 William McLoughlin note que son père, Samuel Backus, était un fermier prospère qui a été élu plusieurs fois membre à la *General Assembly* ; que son grand-père était juge de paix et que sa famille s'est mariée avec les principales familles des environs (« leading families »), accumulant ainsi davantage de richesses. Isaac va à l'école lorsque l'on n'a pas besoin de lui à la ferme. William McLoughlin le présente comme « half-educated », p.33. Ce détail est intéressant dans la mesure où il est accusé dans un article d'être « ignorant » par l'un de ses détracteurs. Celui-ci se moque notamment de l'orthographe de Backus. William McLoughlin souligne cependant que Backus a des qualités scientifiques indéniables. Il mentionne le fait que Backus écrive à Jedidiah Morse lorsqu'il publie *American Geography* pour l'alerter sur des erreurs ; si aucune réponse de Morse n'est connue, William McLoughlin note que la plupart des erreurs sont corrigées dans l'édition suivante. En 1794, Backus coopère a trois reprises aux volumes de la collection de *Massachusetts Historical Society*, société savante dans laquelle les seuls membres de l'élite intellectuelle et financière de Boston ne pouvaient entrer par co-optation – William McLoughlin, *Isaac Backus, opus cité,* p.192.

212 Voilà là l'une des principales divergences entre les Baptistes et les Congrégationalistes. Dans son pamphlet *A discourse concerning the materials, the manner of building, and power of organizing of the Church of Christ ; with the true difference and exact limits between Civil and Ecclesiastical government ; and also what are, and what are not just reasons for separation. Together with an address to Joseph Fish, A.M. Pastor of a church in Stonington, occasioned by his late piece called The Examiner Examined,* 1773. « Christ constituted his church a free people, and he commands them to *stand fast* in that liberty, Gal. 5.I-13. This command we could not obey without separating from the constitution that Mr F. pleads for », p.59. Il réfute ainsi l'argument de Fish à savoir que les Baptistes sont des agitateurs, des « truce-breakers » (p.51). En fait, la controverse a été initiée par le pasteur congrégationaliste Fish. En 1767, il publie des sermons à partir d'écrits de l'Evangéliste Matthieu. Son objectif est d'accuser les personnes qui quittent l'Église congrégationaliste (les « Standing Churches », p.3) d'être coupables de grands maux : « In 1767 Mr Joseph Fish published nine sermons from Mt.16.18 in which he tried to prove, that those called *Standing churches* in New England, are built upon the Rock, and from thence to shew what great evils they are guilty of who have withdrawn from them », pp.3/4. Il demande à Backus de réagir, ce que ce dernier fait. Fish publie ensuite un nouveau document, *The Examiner Examined* auquel Backus répond par ce présent document. Ce « discourse » est ainsi le quatrième volet d'un débat essentiellement théologique entre deux pasteurs qui s'affrontent sur leur compréhension des Écritures.

Isaac Backus, il s'agit là d'une des trois différences majeures entre les Églises baptiste et congrégationaliste à savoir l'opposition des Baptistes au baptême des enfants, leur revendication du sacerdoce universel (la fonction sacerdotale ne doit pas être limitée à l'obtention d'un diplôme universitaire) et leur croyance fondamentale en la liberté [213]. C'est à ce titre que Backus peut accéder à la fonction de pasteur de communauté, charge qu'il occupera dans le Massachusetts. Les réactions de l'Église congrégationaliste face à cette remise en cause de l'ordre social sont vives. En premier lieu, celle-ci sent son influence diminuer par la perte de certains de ses membres. En outre, elle craint tout mouvement qui pourrait remettre en cause cet ordre établi. William McLoughlin, historien spécialiste de l'Église baptiste, a une perspective monolithique à ce sujet : il présente les *Separates* comme des Congrégationalistes qui décident de se séparer de leur Église non pour des raisons théologiques, mais parce qu'ils ne sont pas d'accord sur les questions d'organisation de l'Église. Ainsi, les désaccords portent sur l'autonomie et la pureté de l'Église ainsi que sur les relations entre Église et État, dont nous parlerons ultérieurement. De plus, William McLoughlin présente le conflit en termes d'oppositions sociales, en prenant fortement parti pour les Baptistes[214]. De fait, les pasteurs congrégationalistes ne maîtrisent pas ce mouvement et constatent que le pouvoir leur échappe. Dans la paroisse de Backus, le pasteur congrégationaliste invite dès l'été 1741 des prêcheurs itinérants pour susciter puis nourrir ce réveil. Mais en 1743, il se rend compte que d'autres prêcheurs viennent dans sa paroisse sans son autorisation. Au-delà du fait qu'il ne soit pas d'accord avec la façon de procéder de certains qui cherchent à convertir en suscitant des

213 Il y a opposition entre « learned » et « converted ». William McLoughlin présente cette révolution en ces termes : "The Separates slowly realized that the common man who had himself directly experienced divine truth was equal to any learned minister in his ability to preach the gospel to the others, and superior to most of the learned clergy who had never been converted and therefore did not "know" God. The congregation ceased to be "A silent democracy in the face of a speaking aristocracy"", *Isaac Backus*, *opus cité*, pp.28/29. Rappelons que l'un des trois piliers définissant les qualités d'un pasteur congrégationaliste est précisément le fait d'être savant.

214 « No sooner did God let in the light and men begin to rush toward it, however, than many voices were raising, saying, "no, no, it is a false light". These were the voices of Satan speaking through the mouths of a learned, established clergy too blind to see and through the aristocrats too entrenched in power to welcome change », *Isaac Backus, opus cité*, p.2.

émotions et non en en appelant à la foi, il vit ces interventions comme des empiètements sur son autorité. D'où des critiques de sa part sur le manque d'instruction de ces prêcheurs, sur leur ignorance, leur arrogance – critiques qui font écho à celles des « convertis » qui dénoncent quant à eux le clergé congrégationaliste comme hautain et plein de prétentions sociales[215].

2) *Un militantisme politique : formation d'une association pour donner davantage de poids aux revendications.*

Mais la contestation n'est pas uniquement d'ordre social. Elle s'étend à la sphère politique par un militantisme et une réflexion rendue publique sur les rapports qu'Église et État doivent entretenir. Il est frappant de noter à ce sujet les fréquentes références aux écrits de Locke ou aux réflexions de différents philosophes sur la nature du gouvernement. Backus s'appuie notamment sur *Letter on Toleration* de Locke et se base sur les écrits de Locke pour établir une frontière entre gouvernement civil et sphère religieuse mais aussi sur Hobbes, Locke et Rousseau dans leurs considérations sur l'état de nature et les raisons qui poussent les hommes à former une société[216]. Les *Separates* de différentes Églises du Massachusetts se constituent en corps à l'appel de Backus. Celui-ci, comme nombre de ses co-religionnaires, est menacé de mesures de répression car il refuse de payer l'impôt pour le financement du culte congrégationaliste. En février 1748/49[217], il envoie ainsi un courrier aux Églises *Separates* afin de rédiger ensemble une pétition à la *General Court* demandant l'exemption d'impôt dont bénéficient déjà les Quakers et les Baptistes. L'examen de cette question est cependant refusé

215 Nous retrouverons ces insultes dans les articles de journaux que nous étudierons prochainement.

216 "And, as Mr.Locke observes, (...) "the magistrate's power extends not to the establishing of any articles of faith, or forms of worship, by force or laws" *Seasonable plea for liberty of conscience against some late oppressive proceedings; particularly in the town of Berwick in the County of York, op.cit.*, et dans *Letter to a gentleman in the Massachusetts General Assembly, concerning taxes to support religious worship,* (1771), écrit anonyme, signé "a countryman" et attribué à Isaac Backus, pp.11/12. Dans *An appeal to the public for religious liberty, against the oppressions of the present day,* Boston, John Bayle, 1773, Backus commence par définir la nature du gouvernement ("we would previously offer a few thoughts concerning the general nature of liberty and government", p.3).

217 William McLoughlin donne une première fois comme date 1748/1749 puis une seconde fois simplement 1748.

par la chambre haute. Un précédent n'en est pas moins créé : les *Separates* ne se considèrent plus comme des Églises isolées mais comme une dénomination. Si des synodes, en 1753 et 1754, sont appelés à résoudre des questions doctrinales[218], l'association entre Églises *Separates* ne naît qu'en 1767. C'est sous la conduite d'« intellectuels », c'est-à-dire de pasteurs diplômés, mais surtout d'hommes qui sont extérieurs à la Nouvelle Angleterre, que les *Separates* parviennent à constituer un groupe puissant par le nombre d'Églises qu'il représente. Ces hommes, aux premiers rangs desquels se trouve le pasteur James Manning, apportent en Nouvelle Angleterre une toute autre expérience des liens entre Église et État. Manning vient de Philadelphie – ville principale d'une colonie où il n'y a pas d'interférence entre sphère publique et domaine religieux. Lorsqu'il propose de créer une association qui regrouperait les Églises *Separates* et qu'il doit faire face aux craintes de la perte d'autonomie des Églises qui seraient coiffées par cet organe, il peut ainsi donner l'exemple de la *Philadelphia Association*, institution qui a fait ses preuves par ses soixante ans d'existence. William McLoughlin souligne à ce propos la corrélation entre d'une part la création de la Warren Baptist Association (1767) et l'université Baptiste du Rhode Island (1764)[219] et d'autre part la croissance du mouvement baptiste – Église à laquelle se rattachent les Separate – en Nouvelle Angleterre. Dans la mesure où la grande majorité des Églises Separates-Baptistes y adhèrent, elle acquiert une réelle légitimité.

3) *Le Grievance Committee de la Warren Baptist Association créé pour centraliser les plaintes de ses membres.*

L'un des principaux organes de cette association est le *Grievance Committee*, le comité chargé à la fois de rédiger des pétitions pour obtenir la liberté religieuse mais également de recueillir

218 Le synode de 1753 se tient dans le Rhode Island ; celui qui se réunit dans le Connecticut en 1754 accueille lui aussi des délégués des différentes colonies de Nouvelle Angleterre. Les deux ont pour mission de se positionner sur la question de l'acceptation ou non de personnes qui reconnaissent la validité du baptême des enfants. A cette époque, il y a cent vingt-cinq congrégations organisées en Nouvelle Angleterre.

219 Rhode Island College, dont James Manning est également une figure centrale, à la fois comme protagoniste de sa création mais également comme son premier président, jusqu'à son décès en 1791.

les exemples de persécutions subies par les Baptistes. Ces persécutions peuvent être de la diffamation. Dans *Seasonable plea for liberty of conscience* (1770), Isaac Backus dresse une liste de stratagèmes communément utilisés par les Congrégationalistes. Nous trouvons parmi ceux-ci le fait que l'Église établie s'emploie à déformer ce que les Baptistes disent ou écrivent pour leur faire dire ce qu'ils n'ont pas dit. Pour dénoncer des erreurs baptistes, tromper la population et faire naître des préjugés, l'Église congrégationaliste insère à dessein beaucoup de vérités avec lesquelles les Baptistes sont d'accord. Nous trouvons également dans ce pamphlet de Backus des exemples d'exactions physiques à l'encontre de Baptistes, notamment concernant ceux des villes de Berwick, Montague et d'Ashfield. Isaac Backus choisit de parler de ces exemples afin de répondre non seulement à l'attaque des Congrégationalistes qui dénoncent les Baptistes comme se plaignant sans fondement mais également pour prouver que les cas sont nombreux. Il cite ainsi les emprisonnements de Baptistes de Berwick ; il mentionne la confiscation de la propriété de Baptistes à Montague. Nous retrouvons le cas des Baptistes d'Ashfield à la fois dans ce tract ainsi que dans *Letter to a gentleman in the Massachusetts General Assembly, concerning taxes to support religious worship* (1771) et dans *An Appeal to the Public* (1773). Ceux-ci sont contraints de financer la construction d'un lieu de culte pour les Congrégationalistes qui sont pourtant fortement minoritaires (Backus insistant sur le fait que les deux-tiers de la ville sont Baptistes et ont élu un pasteur Baptiste)[220].

Isaac Backus, président de ce comité (*Grievance Committee*) à partir de 1772, peut ainsi étayer ses écrits publics d'exemples précis d'exactions commises pour des raisons religieuses. Voilà, à ses yeux, autant de preuves de l'intolérance des Congrégationalistes. Les laïcs comme le clergé

220 Backus écrit ainsi « if attempts to strip such as appear against the evils of the times, of truths … were things peculiar to Berwick, I should not have exposed them to the world ; but this is so much the picture of modern liberty and charity, that a holding of it up to view may possibly be of service to others », p.8. A propos des emprisonnements il dit: « the public teacher of the Baptist church in Berwick, and one of the society, were seized and carried prisoners to York last winter », p.8. Sur la confiscation de propriété : « in the district of Montague, in the county of Hampshire … their [the Baptists'] neighours force away their [Baptists] estates from time to time, to support a worship which they cannot join with », p.9.

s'en prennent aux Baptistes, soit pour les intimider afin qu'ils reviennent au sein de la congrégation, soit par fureur face à un impôt qui se trouve de fait plus élevé car prélevé sur un plus petit nombre de têtes. Backus dénonce également les infractions aux lois de la colonie (la charte de 1691 enjoignant le respect de la loi de Tolérance) comme aux lois divines (le Christ enjoignant Ses contemporains à se soumettre à l'État tout en distinguant le domaine cultuel du domaine politique) ou du non-respect des grands principes philosophiques[221].

Ce *Grievance Committee* est également le vecteur par lequel les Baptistes présentent leurs requêtes à différents niveaux de pouvoir. En 1771, 1774 et 1775, la *Warren Association*, par le biais de ce comité, appelle successivement la Couronne britannique, puis Samuel Adams (1774), le premier Congrès Continental (1774) et le Congrès Provincial du Massachusetts (1774) et enfin la *General Court* (1775) à prendre des mesures en faveur de l'exemption d'impôt ou de la liberté religieuse. Le *Grievance Committee* demande l'exemption d'impôt dans une pétition de 1771 présentée à la Couronne, suite aux plaintes des Baptistes d'Ashfield, contraints par une loi à verser un impôt au clergé congrégationaliste, comme doivent le faire tous les autres dissidents de cette ville. Les Baptistes présentent des pétitions très similaires à ces trois organes en 1774 et 1775, saisissant l'opportunité d'un changement de régime à venir. Toutefois, à plusieurs reprises cette démarche fait des Baptistes des traîtres – accusation grave en cette période révolutionnaire. Cette dénonciation des Baptistes comme étant des traîtres est particulièrement forte à partir de 1771, c'est-à-dire lors de l'intervention de la Couronne en leur faveur. Le problème d'allégeance politique se pose lorsque les Baptistes, dont les pétitions à la *General Court* en 1748/1749 et en 1754 n'ont donné aucune suite, décident de faire appel au roi pour obtenir gain de cause. Ils sont dès lors accusés de traîtrise. Ce terme est utilisé à plusieurs reprises, et notamment lorsque les Baptistes se rendent avec des Quakers à une réunion du premier Congrès Continental pour y présenter une pétition. Selon William McLoughlin, les

221 Backus utilise à cette fin le passage de la Bible (Marc, 12:17) : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » et se réfère notamment aux travaux de John Locke.

Baptistes ignorent que les Quakers sont loyalistes. La plainte des Baptistes à cette occasion est également perçue comme une tentative des Baptistes de porter atteinte à l'image de la colonie aux yeux des autres en la faisant passer pour intolérante. Backus reviendra à de nombreuses reprises sur cette accusation de traîtrise[222].

4) *A partir de 1773, la revendication de la liberté religieuse dans la presse.*

Outre le militantisme au niveau des institutions politiques, les Baptistes sont également présents sur la scène politique par la publication de pamphlets, de tracts dans les journaux ou de campagnes de désobéissance civile. Ce mouvement de désobéissance civile est lancé en 1773 par Backus et scelle, pour les Baptistes, l'entrée dans une nouvelle phase de leur militantisme. Leur combat ne se limite plus à garantir une simple tolérance mais à faire reconnaître la liberté religieuse comme étant un droit naturel. Dans un écrit très structuré de 61 pages[223], Backus appelle ses coreligionnaires à refuser de fournir aux autorités des différentes villes et paroisses les certificats qui prouvent leur affiliation aux Églises baptistes. Ces certificats sont obligatoires par la loi. L'absence de tels documents entraîne l'obligation de verser un impôt pour l'Église congrégationaliste. Le refus de verser l'impôt – refus demandé par Backus – expose les contrevenants à des sanctions allant, comme nous l'avons vu dans les récits de Backus, de la confiscation des biens jusqu'à la privation de la liberté. A la fin de ce long écrit argumentatif, dans lequel nous retrouvons des thèses déjà développées, il justifie en cinq points une telle façon d'agir. Les arguments exposés sont intéressants dans la mesure où nous trouvons des similitudes

222 « As we knew that our former sufferings would have been greater than they were, if it had not been for restraints from Britain, when we saw that the Congress was like to have the highest place of civil power over us, we sent our agent to Philadelphia, to endeavour to procure some influence from thence in our favour (…). Yet we have since been accused repeatedly of acting the part of enemies of our country, only for being in earnest to have that liberty established », *Government and liberty described ; and ecclesiastical tyranny exposed*, 1778, p.14; « In the fall of 1774, our churches were accused of an inimical design towards their country, because of their sending me to Philadelphia », (appendix à *Truth is great, and will prevail,* Boston, Philip Freeman, 1781, pp.3/4).

223 *An Appeal to the Public for Religious Liberty Against the Oppression of the Present Day* (1773). Pour William McLoughlin, il s'agit là du plus important des trente-sept tracts de Backus ainsi que d'un document majeur pour la séparation entre Église et État (p.123). William McLoughlin conclut son analyse en disant « *An Appeal to the Public* was pietistic America's declaration of spiritual independence », p.127.

avec les pétitions des années 1830-1832. Fournir les certificats, dans la première raison invoquée, signifie accepter une hiérarchie entre dénominations car les Congrégationalistes n'ont pas de tels documents à produire. La seconde consiste à dire que ces certificats impliquent la reconnaissance du pouvoir civil dans le domaine religieux. La troisième présente cette démarche comme une atteinte à la liberté de conscience[224]. Les quatrième et cinquième seront formulées de façon différente dans les pétitions du dix-neuvième siècle demandant la séparation entre Église et État ; les idées sont cependant fondamentalement identiques, à savoir qu'un tel lien entre Église et État est néfaste pour la religion mais aussi pour la société civile[225]. Enfin, dans une conclusion volontairement provocatrice, Backus dresse une analogie entre joug congrégationaliste et joug britannique. De la même façon que les Révolutionnaires, qui se battent pour la liberté et surtout, selon Backus, contre la soumission, refusent le pouvoir du parlement britannique car ils n'y sont pas représentés, les Baptistes dénoncent l'impôt qu'ils sont bien souvent obligés de payer à une Église avec laquelle ils ne sont pas d'accord[226].

---

224 "Because the very nature of such a practice implies an acknowledgement that the civil power has a right to set one religious sect up above another", p.43. « By the foregoing address to our legislature, and their committees report thereon, it is evident, that they claim a right to tax us from *civil obligation*, as being the representatives of the people. But how came a civil community by any ecclesiastical power? How came the kingdoms of *this world* to have a right to govern in Christ's kingdom which is *not of this world!* », p.44. "That constitution not only emboldens people to *judge the liberty of other mens consciences*, and has carried them so far as to tell our general assembly, that they conceived it to be a *duty they owed to God* and their country (…); but it also requires something of the same nature from us", Isaac Backus, *An Appeal to the Public For Religious Liberty, opus cité,* p.44 ; ainsi, les hommes sont appelés à juger ce que sont les obligations religieuses des hommes – ceci est contraire aux croyances des Baptistes. Cette relation exclusive entre Dieu et l'individu est au premier plan dans le seizième article de la Déclaration des Droits de Virginie : "That religion, or the duty which we owe to our Creator".

225 "The scheme we oppose evidently tends to destroy the purity and life of religion", Isaac Backus, *An Appeal to the Public For Religious Liberty, opus cité,* p.45. "The custom which they want us to countenance, is very hurtful to civil society (…) it tend[s] to hypocrisy and lying (…) coercive measures about religion also tend to provoke to emulation, wrath and contention, and who can describe all the mischiefs of this nature, that such measures have produced in our land!", Isaac Backus, *An Appeal to the Public For Religious Liberty, opus cité,* p.47 – ceci est directement contradictoire avec l'article III de la Constitution de 1780 qui célèbre au contraire la religion comme étant un pilier nécessaire à l'État.

226 "And as the present contest between Great Britain and America is not so much about the greatness of the taxes already laid, as about a submission to that taxing power; so (…) our [illisible] at present concerns the submitting to a taxing power in ecclesiastical affairs. It is supposed by many that we are exempted from such taxes, but they are greatly mistaken, for [they?] know that paper is a money article, and writing upon it is labour, and this tax must we pay every year, as a token of submission to their power, or else they will lay a heavier tax upon us", pp.55/56. Il est toutefois mesuré dans ses propos, n'assimilant pas tous les Congrégationalistes à des tyrants. A la fois dans *Seasonable Plea* et dans *An Appeal* il souligne que tous les membres de cette Église ne sont pas uniformément des oppresseurs et que leur comportement est le fruit non seument de la coutume mais aussi de leur éducation (rappelons qu'il a grandi au sein de cette Église

5) *Les précédents à la mobilisation baptiste.*

Ces propos subversifs – il s'agit bien de ne pas obéir à la loi – s'inscrivent dans la continuité de ceux d'autres habitants de la Province. Parmi les documents que la Massachusetts Historical Society possède sur les questions de relation entre Église et État, il en existe trois qui sont antérieurs à la création de la Warren Association (1767) et qui se rapportent plus particulièrement à notre sujet. Si le document le plus tardif, *A Brief Account of Persecutions in Boston and Connecticut Governments* (1758), est remarquable par la virulence de ses propos et de ses attaques contre le gouvernement[227], les deux autres présentent de nombreuses similitudes avec les écrits de Backus[228]. Dans *A Seasonable Plea for the Liberty of Conscience* (1744) comme dans *A Plea for the Rights of Conscience* (1753), nous trouvons une dénonciation de tout système d'aide de l'État à une Église[229]. Les raisons – comme celles que Backus développe dans *An Appeal* (1773), sont qu'une telle institution est néfaste à la religion comme à l'État[230].

congrégationaliste). Isaac Backus écrit à Samuel Adams en 1774 précisément parce qu'il est une figure-phare des « Sons of Liberty ». William McLoughlin relève les incohérences du comportement des révolutionnaires dans les écrits de Backus ; il cite ainsi *A Seasonable Plea* dans lequel Backus dit « many who are filling the nation with the cry of LIBERTY and against oppressors [in Parliament] are at the same time themselves violating the dearest of all rights, LIBERTY OF CONSCIENCE », *Isaac Backus, opus cité*, p.122.

227 John Bolles, dans *The following treatise contains a brief account of persecutions in Boston and Connecticut Governments*, printed for the author, 1758, qualifie les gouvernants d'agents du Diable. Il dresse une liste de persécutions et conclut : « By all these doings [the aforesaid persecutions], under a pretence to defend the Worship of God, it is evident it was to defend the Worship of the Devil, under all their formalities and institutions of Worship », *opus cité,* p.27.

228 Dans tous les écrits de Backus en notre possession, il ne répond jamais aux insultes dont il est l'objet par d'autres insultes. Nous avons vu qu'il refusait d'acculer tous les Congrégationalistes à des persécuteurs, soulignant que certains sont favorables à la liberté de conscience.

229 "Philalethes", pseudonyme utilisé par Elisha Williams, *Essential rights and liberties of Protestants: a seasonable plea for the liberty of conscience, and the right of private judgment, in matters of religion, without any controul from human authority,* Boston, Kneeland and Green, 1744. Soulignons que Backus écrit un pamphlet au titre relativement proche: *Seasonable plea for liberty of conscience against some late oppressive proceedings; particularly in the town of Berwick in the County of York* (1770). L'autre document est *Letter to a gentleman containing a plea for the rights of conscience, in things of religious nature, by a dissenting Protestant. Who claims for himself a right of private judgment, and to attend on such a ministry, and such teaching, as appears to himself, to be agreeable to the Holy Scriptures, and apprehends that this right belongs to Christians of every denomination,* Boston, S. Kneeland, 1753 dénoncent un système d'*establishment*.

230 « Such legal Establishments have a direct *contrary* Tendency to the *Peace* of a Christian State », Philalethès, *A Seasonable Plea, opus cité*, p.42. L'auteur de *A Plea for the Rights of Conscience* dit de cette façon : « [the Laws of this Province, (which) obliged to pay to the Settlement and Support, of such a Minister as the major Part agree upon] are so far from having a Tendency to promote Gospel Order, or the Growth of Christianity, and discovers more of an Anti Christian persecuting Spirit and Temper, than a Desire to advance the Interest of Peace Truth and Holiness », *opus cité,* p.5

Pour Philalethès (Elisha Williams), l'homme, qui est faible et dont la compréhension est limitée, risque de corrompre la foi et les doctrines du Christ par la mise en place d'un système coercitif (comme un *establishment*). De plus, une telle action entrave la paix de l'État et n'incite pas à l'obéissance de tous. En outre, une telle interférence des autorités civiles est absolument infondée. Ainsi, Philalethès, dont le nom signifie « amoureux de la vérité et de la liberté »[231] commence par retracer l'origine du gouvernement civil pour ensuite définir son champ de compétence (ce que fera Backus en 1773) et ses limites en matière de réglementation des libertés. L'empiètement de l'autorité temporelle est dès lors perçue comme un outrage envers le Christ par Philalethès et comme une tyrannie par l'auteur de *A Plea for the Rights of Conscience*, qui a également recours à un pseudonyme. Bien que les contenus de ces documents présentent de nombreux points communs, les conclusions diffèrent. Dans *A Plea for the Rights of Conscience*, l'auteur s'adresse au pouvoir législatif en l'exhortant à rapporter toutes les mesures qui entraînent injustice, oppression et tyrannie spirituelle[232]. La force de *An Appeal* paraît plus grande dans la mesure où son auteur, qui n'est pas un dissident mais s'avère être un pasteur congrégationaliste (Elisha Williams), en appelle non seulement à supprimer le système d'*establishment* en montrant à quel point il est néfaste à la société civile mais aussi à la religion : il est contraire à la volonté divine et ne respecte pas les lois du Massachusetts. Son ultime argument consiste à dresser une hiérarchie en matière d'autorité et à souligner que les lois qui touchent au domaine religieux bafouent chacun de ces niveaux[233].

231 Non seulement il choisit comme pseudonyme « Philalethès », qui veut dire amoureux de la vérité, mais encore il prétend écrire de « Eleutheropolis », qui signifie ville de la liberté, et signe, sur la page de présentation de son pamphlet, « by a Lover of TRUTH and LIBERTY ».

232 L'auteur se présente d'emblée comme un dissident, signant son écrit par « By a dissenting Protestant ». Il s'agit là d'un mouvement isolé ; l'auteur ne se revendique membre d'aucune dénomination, ce qui associerait sa démarche à celle de ses coreligionnaires. « And now (Honoured Sir) (…) I refer to your superiour Judgment, whether Reason and Religion, as well as the just Vindication of the Laws of this Province (…) does not require, that something be done, in a very explicit Manner, to rescue them from such Misconstructions, and prevent their being abused to Injustice, Oppression and Spiritual Tyranny ? », *A Plea for the Rights of Conscience, opus cité,* pp.6/7.

233 Elisha Williams parle là des lois du Connecticut, puisqu'il répond à la demande d'un ami et qu'il a examiné certaines de ces lois à sa demande, notamment une loi de 1742 intitulée « An act for regulating abuses, and correcting disorders in ecclesiastical affairs » tout en inscrivant sa réflexion dans un champ plus large : « I have given you my Thoughts with Freedom and Plainness, as you desired. If they prove satisfying to you, and

Si cet écrit est précurseur[234], et vraisemblablement source d'inspiration pour Backus, il n'en reste pas moins une voix isolée. Philalethès, contrairement à Backus, ne représente aucun mouvement[235]. Sa demande paraît donc très en avance sur son époque. Si Quakers et Baptistes sont favorables à la plus stricte séparation entre Église et État et qu'ils mettent en place des modes de fonctionnement obéissant à ce principe dans les colonies où ils sont majoritaires, ils se contentent, dans la Province du Massachusetts et jusqu'aux premiers jours de la Révolution, de militer pour l'exemption d'impôts. A notre connaissance, il n'existe aucun écrit avant celui de Philalethès, et jusqu'au pamphlet de Backus de 1773 incitant à la désobéissance civile. Somme toute, les Baptistes acquièrent une réelle visibilité par leur regroupement en association et la multiplication de leurs revendications auprès du pouvoir, par la publication d'articles ou de pamphlets. D'une position initialement défensive – ils demandent le respect des lois du Commonwealth et militent à partir de 1773 pour la liberté religieuse puis pour la séparation entre Église et État. Mais l'Église baptiste est marginale, ne serait-ce que par son nombre d'adhérents par rapport à la population congrégationaliste, et ne réussit ni à entraîner l'adhésion

---

you judge that they may be any Ways serviceable to the Cause of Truth and Christian Liberty, you may use them for that Purpose as you shall think best », *opus cité*, pp.65/66. Il estime ainsi que toutes les lois de la Province en matière de religion sont subordonnées à la Loi de Tolérance : « these Principles of Truth have taken Root, and been growing ever since the happy *Revolution*, and Act of *Toleration* », p.64, conformément à la Charte donnée par la Couronne (« It is expressly provided by the Terms of your *Charter*, that the *Laws to be made in Virtue of it, shall not be contrary to the Laws of England* », *ibid.*, p.65), que les droits naturels – dont la liberté de conscience, définie comme telle au début de ce pamphlet – sont eux-mêmes protégés par la Magna Charta et que celle-ci est elle-même coiffée par les commandements divins (« And if there be any Rights, any Priviledges, that we may call natural and unalienable, this is one, *viz.* The Right of *private Judgment*, and Liberty of worshipping God according to our Consciences, without controul from human Laws. A Priviledge more valuable that the civil Rights of Magna Charta. This we hold, not from Man, but from God »).

234 William McLoughlin distingue deux grandes tendances parmi ceux qui militent en faveur d'une séparation entre Église et État. Il y a d'un côté ceux qui ne souhaitent aucun lien entre ces deux sphères à l'instar de Madison et Jefferson, afin de protéger l'État contre l'emprise de l'Église (« Jefferson and Madison feared the machinations of the priestcraft and the « superstition » of orthodox Calvinism », *Isaac Backus, opus cité*, p.XI) et de l'autre ceux qui cherchent au contraire à préserver, comme Backus, l'Église de la tyrannie de l'État. Pour John Witte, dans *God's Joust, God's Justice : Law and Religion in the Western Tradition*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, Elisha Williams appartient à la branche qui défend l'Église contre l'État : « The American founders' principal concern was to protect Church affairs from state interference, ecclesiastical rules and rites from political coercion and control », p.224.

235 Nous savons qu'il est le président du *Grievance Committee* à partir de 1772 ; il devient ainsi « the agent for the Baptists in New England » ; il signe certains de ses écrits de ce nom, comme dans une lettre de 1779, *Policy as well as honesty, forbids the use of secular force in religious affairs* où il écrit : « Isaac BACKUS, Agent for the Baptists in this State », p.26.

des autres dissidents ou des membres de l'élite intellectuelle et financière, comme c'est le cas en Virginie, ni à lancer un réel débat sur les liens qu'Église et État doivent entretenir.

iii. Un projet à contre-courant dans le Massachusetts.

Le début du conflit armé avec la mère patrie va évidemment de pair avec une réflexion sur les institutions. En 1776, huit colonies (puis États) rédigent et adoptent une constitution. Toutes comportent des clauses portant sur les rapports qu'Église et État doivent entretenir et restreignent la liberté de culte ou la citoyenneté aux seuls Chrétiens, voire aux Protestants. Le Massachusetts s'inscrit dans cette démarche quand il est agité par des débats sur la nécessité de rédiger une constitution. Depuis juillet 1775, la charte royale de 1691 régit de nouveau la colonie ; le pouvoir législatif n'est plus exercé exclusivement par le gouverneur royal. En effet, le Congrès provincial, c'est-à-dire interne à la Province du Massachusetts, a officiellement rejeté l'autorité du gouverneur royal et organisé des élections pour la formation d'une nouvelle assemblée législative, la dernière ayant été dissoute par le gouverneur royal en 1774. Les lois en application, à partir de 1775, sont donc celles qui ont été adoptées depuis 1691. La charte, dont le but était de garantir l'autorité du roi tout en laissant aux citoyens une réelle autonomie législative et judiciaire, aurait pu continuer à régir la province.

1) La réflexion constitutionnelle impulsée par des citoyens dans le Massachusetts.

Toutefois, des citoyens souhaitent qu'une constitution soit rédigée dans le Massachusetts. En mai 1776, alors qu'ont eu lieu les premières batailles entre colons et soldats britanniques, les habitants de Pittsfield, dans le comté du Berkshire, se réunissent en assemblée municipale. Estimant que l'état de nature prévaut depuis leur rejet de la tyrannie britannique, ils demandent

au pouvoir législatif du Massachusetts de rédiger une constitution[236]. Pour eux, il est indispensable que celle-ci soit approuvée à la majorité par la population. Ils justifient leur exigence de ratification populaire par le fait que le pouvoir vient du peuple et affirment qu'ils refuseront tout pouvoir et texte qui n'auront pas reçu l'approbation de la population. Les élus, qui ne sont qu'au service de la population, ne peuvent s'y substituer pour décider de ce qui doit devenir la loi suprême. Les pétitionnaires affirment que toute absence de consultation de la population conduirait de nouveau à un fonctionnement tyrannique et se présentent comme étant à l'origine de tout pouvoir, étant les maîtres tandis que leurs représentants sont à leur service. Ils désignent la constitution comme étant la loi suprême dont l'autorité surpasse toutes les lois[237].

Les élus du Massachusetts accèdent à cette requête. Ainsi, dans le Massachusetts, contrairement au reste de la nouvelle nation américaine, les citoyens sont consultés sur le projet de rédaction d'une constitution. D'après le comité en charge de l'analyse des réponses, la formation d'une convention constitutionnelle est recommandée. Cependant, moins de la moitié des villes se prononcent sur cette question. Nombre d'historiens relèvent ainsi la spécificité du Massachusetts dans son attachement à la souveraineté populaire. Harry Cushing comme Samuel Morison notent que toutes les constitutions de 1776 sont rédigées par un corps, souvent révolutionnaire, et imposées comme la Loi de l'État. Leurs constitutions, contrairement à celle du Massachusetts, ne sont donc pas d'émanation populaire[238].

---

[236] Ils adressent leur pétition de la façon suivante : « To the Honorable Council and the Honorable House of Representatives of the Colony of Massachusetts Bay ». J.E.A. Smith, *The History of Pittsfield (Berkshire County) Massachusetts from the Year 1734 to the Year 1800,* Boston, Lee and Shepard, 1869, p.351. Cet ouvrage contient l'intégralité de la pétition.

[237] Ils concluent en ces termes : « We are determined to resist Great Britain to the last extremity, and all others who may claim a similar power over us. Yet we hold not to an *imperium imperio*; we will be determined by the majority", J.E.A. Smith, *The History of Pittsfield (Berkshire County) Massachusetts from the Year 1734 to the Year 1800,* Boston, Lee and Shepard, 1869, p.354. Ils affirment "the people are the fountain of power", p.352, se qualifient de "masters" et les représentants de "servants" (p.353). Ils désignent la constitution en ces termes: « this fundamental constitution is above the whole legislation » (p.353).

238 Harry Cushing, dans *History of the Transition from Provincial to Commonwealth Government in Massachusetts*, New York, Columbia University, 1896, note qu'il y a deux principaux dangers inhérents à la ratification populaire. Tout d'abord, la présence de loyalistes parmi les citoyens rend les résultats de toute

2) *Le rejet du projet constitutionnel de 1778 dû à l'absence d'une déclaration des droits.*

C'est justement l'ambivalence entre la volonté de placer les citoyens au cœur du processus constitutionnel, en les consultant sur la nécessité d'une telle rédaction puis sur leur sentiment par rapport au projet, et le refus de la *General Court* d'écouter deux des revendications centrales de ses électeurs qui explique principalement l'échec de la ratification populaire. En premier lieu, la *General Court* décide d'ignorer la demande de plusieurs villes, dont Boston, d'organiser des élections afin que les citoyens désignent des représentants qui n'auront d'autre mission que la rédaction d'un document constitutionnel[239]. La raison invoquée par Samuel Morison est que la *General Court* veut garder jalousement l'exclusivité du pouvoir législatif. En second lieu, un travail trop hâtif[240] et dépourvu de déclaration des droits justifie ce rejet massif (2 083 citoyens se prononçant en faveur de la ratification de la Constitution, contre 9 972). L'aumônier de la *General Court*, le pasteur William Gordon, est très critique par rapport à ce projet. Dans un article publié le 2 avril 1778 dans l'hebdomadaire *The Independent Chronicle*, il s'adresse aux électeurs à qui échouera la responsabilité d'approuver la constitution. Il ne cache pas ses nombreuses objections à l'égard du document rédigé. Celles-ci sont d'ordre religieux : la convention aurait dû voter un jour de jeûne et de prière préalablement à la rédaction, car il est nécessaire d'être guidé par le Ciel dans une telle entreprise. D'un point de vue déontologique, il soulève un certain nombre de questions sur la façon dont le gouvernement a procédé et sur son opacité, constatant notamment que la résolution adoptée par le corps législatif le 5 mai 1777 est différente de celle publiée par *The Independent Chronicle*, le 8 mai 1777. En matière de

consultation populaire tout à fait incertains ; ensuite, les élites jugent que c'est une folie de demander à toute la population son avis sur un sujet d'une telle importance (p.186). Samuel Eliot Morison, *A History of the Constitution of Massachusetts,* Boston, Wright and Potter Printing Co., 1917.

239 Boston instruit ainsi ses représentants à la General Court de s'opposer à toute formation de convention législative, Samuel Morison, *A History of the Constitution, op.cit.*, p.15.

240 « The whole document was poorly arranged and loosely drafted », Samuel Morison, *A History of the Constitution of Massachusetts, op.cit.*, p.16.

politique, il accuse le gouvernement de manipuler les termes afin de s'opposer à toute altération du document postérieure à sa ratification, instaurant l'obligation que deux-tiers des hommes libres de plus de vingt-et-un ans approuvent la constitution mais requérant une majorité des deux-tiers des habitants en cas d'amendement ; ceci prouve pour lui que le gouvernement cherche à protéger ses intérêts et non ceux du peuple. Enfin, et c'est là la question qui nous intéresse principalement, il regrette lui aussi l'absence d'une déclaration des droits, soulignant que le Massachusetts ne suit pas en cela l'exemple des autres États. Il insinue ainsi que le gouvernement manque de transparence dans son interprétation des droits fondamentaux de l'homme par peur que la population se rende compte des contradictions entre cette déclaration et la Constitution. L'article de William Gordon est immédiatement suivi d'une réaction de la part de la *General Court* qui, par une loi du 6 avril 1778, congédie cet aumônier ayant calomnié le travail de la convention constitutionnelle[241].

Depuis le *Bill of Rights* anglais de 1689, la population est particulièrement attachée à ce type de document constitutionnel qui protège ses droits civiques, légaux et la liberté de tous[242]. Ainsi, l'opposition à la ratification n'est pas l'œuvre d'une élite qui aurait une idée préconçue de la nature d'une constitution mais bien l'opinion d'une population qui dans son ensemble rejette

[241] « Ought not the rule for both to have been one and the same? If, in future, an alteration is wanted, for the benefit of the *governed*, in opposition to the *interests of Governmen*t, may we not be certain that Government (for all Government is arbitrary …), will take advantage of the latter part of such resolve, to prevent the desired alteration ? », *The Independent Chronicle,* 2 avril 1778 (ses italiques). « Neither is it preceded or accompanied with a declaration of rights – the only instance of the kind upon the Continent », *ibid*. Au sujet de la declaration des droits, il questionne: « Why was it omitted ? Was it of no consequence, that the people should know what ideas their rulers had of the rights le mankind ? Or was it apprehended, that if a declaration of rights had appeared, corresponding with what have been published in other places, and suited (?) to the grounds upon which we have gone in the present contest, inconsistencies would have been pointed out between such declaration and the present form ? », *ibid*. La réaction de la General Court est la suivante: « Whereas the Revd Doctr Gordon, (Chaplain to both Houses), by a publication under his signature in the Independent Chronicle of the 2d Inst has grossly reflected upon the General Court as having acted a legerdemain part in assembling the late Convention of forming a Constitution of Civil Government, & misrepresented their conduct in that important business : therefore Resolved that he be immediately dismissed from the service as Chaplain to both Houses of Assembly & that the Secretary serve him with a copy of this Resolve. Passed April 6 », Ch.910, p.345 : "Resolve dismissing Rev. Dr Gordon, Chaplain of the General Court", *Massachusetts Acts and resolves 1777-1778.*

242 Rappelons que la Constitution fédérale n'est ratifiée par certains Antifédéralistes qu'à la condition expresse qu'elle inclut une déclaration des droits).

parfois le projet à l'unanimité[243]. Les 968 hommes libres de Boston rejettent unanimement la Constitution. Le projet étant soumis aux villes, celles-ci développent souvent les raisons de leur opposition. Harry Cushing note à ce propos que très peu de villes se sont contentées d'exprimer soit leur refus soit leur approbation, sans commentaire. Harry Cushing dresse ainsi une liste des principales revendications des villes, estimant que la plus commune est celle d'une déclaration des droits.

3) *L'argumentaire du comté de l'Essex, motivant son rejet du projet.*

Un pamphlet particulièrement développé, *The Essex Result* rédigé en avril 1778, nous permet de connaître les aspirations des électeurs du comté d'Essex. Il est le travail de la convention des délégués de douze villes de ce comté et est ensuite utilisé par de nombreux opposants à la ratification de la constitution. Deux points majeurs nous intéressent : le fait qu'il déplore dans sa conclusion à la fois l'absence de protection des droits inaliénables (en insistant sur la limite du pouvoir suprême et du pouvoir législatif) et d'une déclaration des droits[244] ainsi que le fait qu'il ouvre la voie à la rédaction d'un nouveau document constitutionnel. Les auteurs de ce pamphlet notent l'absence de toute disposition concernant la liberté de culte et plus généralement la liberté religieuse. Jefferson, dans sa proposition de loi A Bill for Establishing

243 D'après Cornelius Dalton, John Wirkkala et Anne Thomas, dans *History of the Massachusetts General Court, 1629-1980*, The General Court, Commonwealth of Massachusetts, 1984, si les élites ont une idée de ce à quoi la Constitution doit ressembler, influencés par les écrits notamment de Locke et des Lumières, la population dans son ensemble a une bonne compréhension de ses libertés civiles fondamentales.

244 "1. That the supreme power is limited, and cannot controul the unalienable rights of mankind, nor resume the equivalent (that is, the security of person and property) which each individual receives, as a consideration for the alienable rights he parted with in entering into political society", *The Essex Result*, 29 avril 1778, http://www.heritage.org/initiatives/first-principles/primary-sources/the-essex-result. Ce premier point de la conclusion insiste donc sur l'interdiction d'interférence avec les droits inaliénables par le pouvoir civil et temporel ; Harry Cushing cite également la revendication d'une déclaration des droits définissant les droits de chaque homme: "Over the class of unalienable rights the supreme power hath no controul, and they ought to be clearly defined and ascertained in a BILL OF RIGHTS, previous to the ratification of any constitution", Harry Cushing, *History of the Transition, opus cité*, p.224. De la même façon, le pouvoir législatif n'est pas fondé à agir en matière de droits naturels : « 8.That the legislative power of a state hath no authority to controul the natural rights of any of its members, unless the good of the whole requires it »; « That these unalienable rights, and this equivalent, are to be clearly defined and ascertained in a BILL OF RIGHTS, previous to the ratification of any constitution », http://www.heritage.org/initiatives/first-principles/primary-sources/the-essex-result.

Religious Freedom, rédigée en 1777 et soumise à l'assemblée de Virginie en 1779, définit la liberté religieuse comme l'un des droits naturels. Les citoyens veulent que cette protection soit inscrite dans la constitution.

4) *La mobilisation citoyenne par le biais des journaux.*

En ce qui concerne les dissidents, Backus réagit une fois encore au nom des Baptistes[245]. Dans son pamphlet *Government and Liberty Described, and Ecclesiastical Tyranny Exposed* (1778), il insiste une nouvelle fois sur la tyrannie du système en place. Outre le titre particulièrement évocateur, l'épigraphe s'inscrit dans cette même logique (« C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés. Donc tenez bon et ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage », Galates, 5 :1). Dans le sillage du document de 1773, il renouvelle sa comparaison entre joug congrégationaliste et joug anglican. Il va cependant au-delà du constat. Il saisit l'opportunité de cette publication pour faire le point sur la campagne de désobéissance civile ; il souligne ainsi l'inutilité des répressions congrégationalistes sur les Baptistes refusant de fournir les certificats. Malgré les menaces et les intimidations, les Baptistes continuent à prêcher et à baptiser. Il insiste également sur les incohérences de l'État dans ses mesures sur la religion. Il retrace ainsi l'évolution des rapports entre Église et État depuis la fondation de la Massachusetts Bay, montrant que l'État modifie à son gré les lois concernant la religion, n'hésitant pas à exclure certains des colons comme ce fut le cas de Roger Williams, sans toutefois être capable de promouvoir la paix. Backus dénonce ainsi le pouvoir arbitraire de l'État et le sang ainsi répandu[246]. Il s'attaque également à l'Église congrégationaliste. Il cite les

245 Notons qu'à la suite de ce pamphlet de quatorze pages, la Warren Association endosse la responsabilité d'un tel document : « At the annual meeting of the baptist churches, called The Warren Association, at Leicester, September 8, 1778, the foregoing observations and remarks, drawn up by our beloved agent, were distinctly read and considered ; and the elders and brethren present, unanimously desired him to publish the same », Isaac Backus, *Government and liberty described and ecclesiastical tyranny exposed*, Boston, 1778, p.14. Soulignons par ailleurs que *Essex Result* ne revendique aucune affiliation à une dénomination religieuse précise. Son auteur présumé, Theophilus Parsons, était cependant fils d'un pasteur congrégationaliste.

246 « the scheme of religious establishments by human laws is stained with the guilt of all this blood », Isaac

propos du pasteur congrégationaliste de la *First Church* de Boston, le Dr Chauncy, afin d'insister sur les contradictions entre sa position officielle à l'égard de l'Angleterre et le système en place dans le Massachusetts. Les Congrégationalistes prétendent qu'ils sont opposés à tout système d'*establishment* lorsqu'il s'agit de faire venir un évêque anglican dans les colonies alors que dans les faits ils ont instauré un impôt pour leur Église[247]. Backus oppose ainsi l'écrit de Chauncy au discours du pasteur congrégationaliste Phillips Payson. Ce dernier est chargé de prêcher lors de la prise de fonction de la nouvelle assemblée législative et du pouvoir exécutif en 1778. Ayant eu vent de la pétition rédigée par Backus et circulant au sein de l'État, Payson rappelle publiquement l'importance de la religion pour la société civile et le gouvernement. Il explique ainsi que la religion est gage de moralité, la crainte de la damnation ayant un effet fortement dissuasif. Backus partage cette conviction et met en garde ses contemporains contre une intervention de l'État synonyme de tyrannie[248]. Le but de ce document est une nouvelle fois d'alerter ses concitoyens sur les dangers du système existant.

Par conséquent, plusieurs réactions se font jour. La presse se fait également le relais d'opinions divergentes. Le journal hebdomadaire *The Boston Gazette* publie plusieurs articles à ce sujet.

Backus, *Government and Liberty described, opus cité*, p.10.

247 Chauncy écrit, en 1769, lors de la décision anglaise très controversée d'envoyer un évêque anglican en Amérique, « We are, in principle, against all civil establishment in religion. - It does not appear to us that God has entrusted the state with a right to make religious establishments », Isaac Backus, *Government and liberty described; and ecclesiastical tyranny exposed*, p.4 ; cette phrase est également citée dans sa lettre de 1781, *Truth is great, and will prevail.* Cette comparaison reste pertinente pour Backus après la mise en place d'une nouvelle constitution – et donc d'un nouvel ordre : « Yet the *spiritual tyranny*, which came from Rome and England, is continued in several of the United States of America. For when the freemen of the Massachusetts elected Delegates to frame a new constitution of government for us, they empowered the majority in each corporation to force the rest to support such religious teachers as they were pleased to choose », Isaac Backus, *Infinite importance of the obedience of faith and of a separation from the world, opened demonstrated*, pp.26/27.

248 « I am as sensible of the importance of religion, and of the utility of it to human society, as Mr Payson is. And I concur with him, that the fear and reverence of God, and the terrors of eternity, are the most powerful restraints upon the minds of men. But I am so far from thinking with him, that these restraints would be broken down, if equal religious liberty was established, that I am very certain we should heretofore have suffered much more than we have done, if the restraints of religion had not often constrained his party to act contrary to their ecclesiastical laws, or to suspend the execution of them », Isaac Backus, *Government and liberty described, opus cité*, pp.12/13. Il est à noter que ces propos sont proches de ceux qui introduisent l'article III de la Constitution de 1780, à savoir que la religion est garante de la moralité.

Certains sont signés sous des pseudonymes, *Mentor* et *Hieronymus*[249], tandis que d'autres sont rédigés par Isaac Backus. En fait, les débats ayant trait à la religion dans la presse ne se réfèrent que très peu au projet de constitution. A une seule reprise les joutes journalistiques entre Backus et Hieronymus renvoient à ce document. Les interlocuteurs utilisent le *Boston Gazette* pour débattre de la réalité de l'*establishment* en se basant sur la charte de 1691 et les lois postérieures, mais sans commenter le document de 1778. Hieronymus, dans son article du 28 décembre 1778, explique ceci par l'objectif de la constitution de 1778 qui se propose simplement de proroger les lois existantes. Pour lui, celles-ci garantissent une réelle égalité entre tous les Protestants. En effet, l'*establishment* signifierait que le pouvoir législatif s'immisce dans des questions doctrinales en punissant ceux qui s'écarteraient du culte officiel. Or, comme nous l'avons vu, la loi du 4 novembre 1692, qui oblige tous les habitants de la Province (à l'exception de Boston) à payer un impôt pour bénéficier des services d'un pasteur « able, learned and orthodox », ne saurait être considérée comme un *establishment* de fait selon Hieronymus car l'État ne définit pas ce qu'il entend par le terme « orthodox ». L'État n'intervient donc pas en matière doctrinale et entend simplement prélever un impôt au bénéfice de tous les pasteurs Protestants[250]. Soulignons que Hieronymus passe sous silence les lois de 1727 et 1728 qui permettent de réaffecter l'impôt à une Église autre que l'Église congrégationaliste (ou permet d'être exempté d'impôt – ce qui invalide sa thèse). Quant au fait d'être « learned », selon Hieronymus, l'État offre indistinctement la formation théologique à toutes les dénominations protestantes par le biais de l'université. Tous ces débats prolongent l'argumentation de Backus. La virulence des

249 Il est intéressant de noter qu'un théologien allemand, Hieronymus Emser, est connu pour son opposition à Luther. Emser préconise une réforme du clergé, sans schismes doctrinaux avec Rome.

250 "[The laws] treat all protestants alike: all protestants are, therefore, in the view of our laws, equally orthodox; and no men are deemed hereticks, except Papists and Atheists", article de Hieronymus, *Boston Gazette*, 28 décembre 1778. "A religious establishment by law is the establishment of a particular mode of worshipping God, with rites and ceremonies peculiar to such mode, from which the people are not suffered to vary", Hieronymus, *Boston Gazette*, 02 novembre 1778. "The word *orthodox* (…) applies to all protestant indiscriminately" ; "*all protestants are equally orthodox*", (ses italiques), Hieronymus, *Boston Gazette*, 18 janvier 1779 ; cela est selon lui prouvé par l'ordination regulière de pasteurs baptistes, sans interférence de l'État : "the very act of ordination [of a Baptist minister] (…) is a proof, that the congregational ministers do not esteem themselves to be *exclusively orthodox* in the view of the laws".

réactions de Hieronymus, qui défend le système existant, à l'égard d'Isaac Backus dont il souligne l'ignorance et l'intelligence limitée[251], préfigure celle des partisans de la ratification de la constitution de 1780. Toutefois, il est à regretter que Hieronymus ne justifie pas la nécessité d'un lien entre l'État et les Églises protestantes, se limitant à réfuter la présence d'un *establishment*[252].

En somme, la constitution de 1778 est perçue comme préservant le *statu quo* en matière de relations entre pouvoir civil et Églises. Si cette situation est décriée par les Baptistes, elle ne convient pas non plus à la majorité de la population qui dénonce l'absence d'une protection explicite des droits fondamentaux des citoyens par le biais d'une déclaration des droits. Tout à fait paradoxalement, c'est cette carence qui suscite les plus vives réactions en 1778 et sa présence qui fait couler le plus d'encre en 1780[253].

251 Hieronymus commence son article du 02 novembre par une référence au pamphlet de Backus qu'il qualifie de « a compound of *ignorance*, *impudence* and *abuse* » (ses italiques) et le conclut ainsi : « By this time I trust, his ignorance is fully proved. If any other proof is necessary, I shall refer to his book, in which he shows himself as ignorant of the rules of grammar, as he is of the question ».

252 Ceci est l'objet de l'article de « Mentor », publié dans le *Boston Gazette* le 26 janvier 1778, c'est-à-dire avant l'adoption de la constitution par le pouvoir législatif. Son auteur dénonce les dangers de tyrannie lorsque l'État décide qu'il est de son devoir de prélever un impôt pour les pasteurs, parce qu'alors il peut décider quelle doctrine ou quelle pratique mettre en place – ce que Hieronymus réfute. « Mentor » conçoit cependant que l'État ait besoin d'un soutien qui favorise l'obéissance à l'autorité civile. Mais en réalité, il en appelle à distinguer le pasteur comme véhicule de la doctrine du Christ ou comme moyen de garantir la moralité (« morality ») de l'État. Backus, dans son article du 14 décembre 1778, dans *Boston Gazette*, en appelle pourtant son interlocuteur à se positionner sur cette question, jugeant quant à lui que la séparation entre Église et État contribuerait au bien public : « Would it not be infinitely more for the honor and welfare of all orders of men among us, if all their ecclesiastical laws were disannulled, and the laws of our Lord Jesus Christ were duly regarded and obeyed, by rulers, ministers and people ? ».

253 Il s'agit là d'une remarque de Harry Cushing : « The lack of a bill of rights contributed materially toward the rejection of the constitution of 1778 ; in 1780 some of the sharpest discussions were occasioned by the contents of the new bill of rights », *opus cité*, p.266.

2 La Constitution de 1780.

i. L'élaboration de la Constitution et son IIIe article à la Déclaration des Droits.

Peu de temps après le rejet populaire, la *General Court* consulte de nouveau la population sur la formation d'une convention constitutionnelle. Chaque ville élit des représentants dont la mission exclusive est de rédiger une constitution. Sur ces 312 membres, un comité de 30 est créé pour rédiger un projet ; le comité désigne un sous-comité qui confie en définitive la tâche à John Adams[254].

1) *L'influence de John Adams et son silence sur le rôle de la religion dans la sphère civile.*

John Adams ne manque pas de qualités pour s'acquitter d'une telle mission. Il passe pour l'une des plus hautes autorités américaines de l'époque en matière de science politique. Outre sa formation d'avocat, il est délégué du gouvernement provincial et du Congrès continental, puis envoyé comme ministre plénipotentiaire en France (1778-1779). L'un des principaux arguments justifiant l'existence de liens étroits entre le pouvoir civil et les Églises reste de présenter la religion comme garante de la moralité publique. De façon tout à fait surprenante, John Adams passe totalement sous silence cet aspect dans *Thoughts on Government*. Ce document est majeur, parce qu'il sert de base à la constitution du Massachusetts, mais également parce qu'il influence bon nombre d'autres constitutions. Plusieurs historiens[255] ont ainsi travaillé sur la

254 Samuel Morison parle de 30 personnes qui forment le comité, Harry Cushing de 31. Pour Samuel Morison, la tâche de rédiger la constitution est laissée à John Adams seul, alors que Harry Cushing dit que John Adams rédige seul le Bill of Rights, tandis que le reste de la constitution est l'oeuvre de James Bowdoin, Samuel Adams et John Adams (p.235) ; Cornelius Dalton, John Wirkkala et Anne Thomas attribuent également l'intégralité de la tâche à John Adams seul.

255 Pour Cornelius Dalton, John Wirkkala et Anne Thomas, l'écrit de John Adams a influence certains, sinon tous les États, dans leur redaction de leur constitution, *opus cité*, p.58. Selon la *Massachusetts Historical Society,*

reprise des propositions de John Adams dans les constitutions de Caroline du Nord, de Pennsylvanie ou encore de Virginie. Il est très étonnant que John Adams, fils d'un diacre congrégationaliste et ayant commencé ses études à Harvard dans l'optique de devenir pasteur, ne parle pas du tout de l'influence que la religion pourrait avoir sur les mœurs, idée qu'il a pourtant évoquée dans une lettre à son épouse en 1775. Néanmoins, comme nous le soulignerons dans le point suivant, l'article III de la constitution de 1780 justifie précisément le soutien de l'État aux ministres du culte par le fait que la religion garantit la vertu. John Adams considère cette qualité comme la plus grande des valeurs morales ainsi que la garante du bonheur individuel – la fin de toute société : "I hold the Principle of Honour, Sacred, if not of a Christian as to think the principle of Virtue of higher Rank in the Scale of moral Excellence, than Honour"[256]. Dans ce pamphlet, une constitution républicaine qui s'appuierait sur la représentation populaire serait un gage de vertu. Le peuple n'aurait d'autre critère de choix dans la sélection de ses représentants. Ceci serait également vrai pour la nomination des juges par le gouverneur et son conseil. La notion de vertu est centrale dans toute cette lettre, sans qu'elle ne se réfère directement à la religion. La constitution par elle-même est garante de la moralité de la nation ; elle contribue au bon fonctionnement de ses institutions et influe positivement sur l'ensemble des entreprises individuelles[257]. John Adams n'est toutefois pas l'auteur du troisième

The Essex Result, qui est le document le plus connu listant les défauts de la constitution de 1778 et proposant des changements, cite et paraphrase l'écrit d'Adams, http://www.masshist.org/publications/apde/portia.php?&id=PJA04dg2.

256 http://www.masshist.org/publications/apde/portia.php?&id=PJA04dg2. Il s'agit là d'un extrait de sa lettre à William Hooper, écrite avant le 27 mars 1776 – il n'est pas possible, selon la Massachusetts Historical Society, de dater avec plus de précision. Il recopie le contenu de cette lettre à John Penn, un autre délégué de la convention constitutionnelle de Caroline du Nord, qui lui a également demandé des suggestions ; les variations sont minimes. C'est à partir de ces lettres que le pamphlet *Thoughts on Government, Applicable to the Present State of the American Colonies. In a Letter from a Gentleman to His Friend* sera publié. Une telle emphase sur la vertu s'explique par le fait que la fin de tout gouvernement est de promouvoir le bonheur de chaque individu et qu'à la source de ce bonheur se trouve la vertu : « All sober enquiries after truth, ancient and modern, Pagan and Christian, have declared that the happiness of man, as well as his dignity consists in virtue. Confucius, Zoroaster, Socrates, Mahomet, not to mention authorities really sacred, have agreed in this », extrait de *Thoughts on Government, opus cité.*

257 "The first step to be taken then, is to depute Power from the many to a few of the most wise and virtuous", lettre à William Hooper. John Adams justifie dans un premier temps la nécessité de séparer pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, avant de souligner la dépendance de la nation par rapport au pouvoir judiciaire. Les juges se doivent ainsi d'être exemplaires dans leur comportement comme dans leur rectitude morale, la pérennité de

article à la Déclaration des Droits. Bien qu'il ait rédigé le brouillon de la constitution dans son ensemble, il a refusé de proposer une clause sur la religion[258].

2) *Les travaux de la Convention et la suspension des règles en vigueur pour permettre de débattre sans restriction des liens entre Église et État.*

La convention constitutionnelle de 1779 adopte des règles de fonctionnement très précises, encadrant les débats. Ainsi, l'une de ces règles, définie le 2 septembre 1779, interdit aux membres de la Convention de s'exprimer plus de deux fois sur le même sujet[259]. Toutefois, l'article III suscite tellement de réactions que peu de temps après le début de son examen (qui commence le 30 octobre), il est décidé de suspendre cette règle pour en débattre (2 novembre)[260]. Finalement, un comité est formé le 3 novembre pour préparer des amendements à cet article. Les *Journals* donnent les noms des sept membres de ce comité. Il est intéressant de prendre en compte leurs dénominations. Cinq de ces hommes sont diplômés d'Harvard (ou

---

la nation dépendant de la juste interprétation des lois : « The Stability of Government, in all its Branches, the Morals of the People, and every Blessing of Society depends so much upon a true InterprÉtation of the Laws, and an impartial Administration of Justice, that the Judges should always be Men of Learning and Experience in the Laws, exemplary Morals, great Patience, Calmness, Coolness and Attention ». "Such a Constitution as this naturally and necessarily introduces universal Knowledge among the People, and inspires them, with a conscious Dignity, becoming Freemen; good Humour, good Manners and good Morals. Virtue, Honour, and Civility become fashionable. That Elevation of Sentiment, which is mechannichally introduced by such a Government, makes the common People bold, brave and enterprizing. That Ambition which is inspired by it into every Rank and order of Men, makes them industrious, sober and frugal. In such a Government, you will find some Elegance perhaps, but more Solidity. Some Politeness, but more Civility. Some Pleasure but more Business", http://www.masshist.org/publications/apde/portia.php?&id=PJA04dg2.

258 « He explained later that he could not satisfy his own judgment with any article he thought would be acceptable, and that "some of the clergy or older or graver persons than myself would be more likely to hit the taste of the public" », Cornelius Dalton *et al*., *opus cité*, p.59. L'auteur n'est mentionné dans aucun ouvrage ; dans l'article de Samuel Morison, "The Struggle over the Adoption of the Constitution of Massachusetts, 1780", *Proceedings*, Volume L, publié par la Massachusetts Historical Society en 1917, pp.353-412, il est simplement écrit à ce sujet : « This article [III] was not the work of John Adams, although he seems to have approved it. Its original form in the report of the General Committee was due to another member », p.368.

259 La règle interdisant de s'exprimer plus de deux fois sur le même sujet est la seconde, *Journal of the Convention for Framing a constitution of government for the State of Massachusetts Bay : from the commencement of the their first session, September 1, 1779, to the close of their last session, June 16, 1780*, Dutton and Wentworth, 1832, p.21; disponible sur http://archive.org/details/conventjournalof00massrich.

260 Nous pouvons remarquer que la Convention commence par prendre en considération la déclaration des Droits, et que certains articles sont rapidement adoptés. Par exemple, le 1er novembre, cinq articles sont adoptés dans l'après-midi : "the 10th, 11th, 13th, 14th and 15th articles were taken up and passed, with some other amendments on the 10th and 15th" ; dans la matinée, le même rythme avait permis l'adoption de six autres articles : "the 4th, 5th, 6th, 7th, 8th and 9th articles" (*ibid.,* p.38). En revanche, les délégués consacrent toute une matinée au second article, qui concerne la liberté de culte.

de Yale, pour Danielson) et semblent avoir fait des études de théologie afin de devenir des pasteurs, souvent du fait des aspirations de leurs pères. C'est le cas de Timothy Danielson, délégué de Brimfield (Hampshire), de Theophilus Parsons, délégué de Newburyport (Essex), de Samuel Adams, délégué pour Boston (Suffolk), Robert Treat Paine, délégué de Taunton (Bristol) et de Caleb Strong, délégué de Northampton (Hampshire). De ces cinq hommes, trois sont identifiés par différentes sources comme étant Congrégationalistes : Samuel Adams, Robert Treat Paine et Caleb Strong. Pour Parsons, le discours prononcé à son enterrement ne mentionne pas sa dénomination mais le fait apparaître comme un Chrétien non pratiquant[261]. Les deux autres délégués de ce comité sont des pasteurs. Le premier, Noah Alden, délégué de Bellingham (Suffolk), est un pasteur baptiste (membre de l'Église congrégationaliste jusqu'en 1753, date à laquelle il se sépare de la congrégation pour fonder, avec d'autres, l'Église baptiste de Bellingham). L'autre pasteur de ce comité est David Sanford, membre de l'Église congrégationaliste[262]. On peut noter que ces hommes n'appartiennent pas tous à la même dénomination et ne partagent pas les mêmes opinions sur les relations qu'Église et État doivent entretenir. Les Baptistes, qui forment la dénomination dissidente la plus importante numériquement à cette époque, sont représentés au sein du comité. Si nous nous référons à Peter Field qui estime qu'en 1780 plus de 80 % de la population se considère Congrégationaliste, la proportion des Congrégationalistes au sein de ce comité est relativement représentative de la population de l'État (puisque le nombre de 6 délégués sur 7 équivaut à 85 % de la commission). Le 10 novembre, la Convention examine la nouvelle proposition, débat et adopte la version amendée. Les *Journals* ne mentionnent pas les débats ni leur teneur ; nous avons simplement quelques indications par rapport à la séance du 10 novembre. Ainsi, les délégués ne sont pas

[261] Le pasteur cite ainsi Parsons disant « I could as soon doubt of the existence of God himself, as of the truth of the Christian religion », *Memoirs of Theophilus Parsons,* Applewood Books, 2009 ; http://books.google.fr/books.

[262] Bien que les *Journals* écrivent Daniel Stanford, Samuel Morison, dans *Proceedings* dit qu'il s'agit d'une erreur d'orthographe. Samuel Morison dit également que Sanford est pasteur d'une Église congrégationaliste.

d'accord sur la formulation du dernier paragraphe du texte et remplacent « all sects and denominations of Christians » par « Christians of all denomations ». Remarquons que c'est la seule phrase qui changera par rapport à la version définitive, qui parle de « every denomination of Christians ». Certains délégués veulent ajouter « whose avowed principles are not inconsistent with the peace and safety of Society », ou « except such whose principles are repugnant to the Constitution », « being Protestants » ou « except Papists ». Ces propositions d'ajouts sont pertinentes pour notre sujet dans la mesure où elles montrent que certains délégués veulent réduire la protection du culte aux seuls Protestants tandis que d'autres souhaitent l'étendre à tous les Chrétiens. L'absence de données chiffrées quant aux partisans des différentes propositions est regrettable ; elle aurait permis de se rendre compte du poids de chaque faction et de savoir s'il existait réellement des alliances sur ce sujet. Enfin, notons qu'un délégué a proposé de supprimer tout l'article III mais que la convention a voté et a rejeté la proposition[263].

3) *Le propos liminaire de la Convention : la justification d'une disposition constitutionnelle portant sur la religion.*

Après plusieurs mois de discussions sur le projet et sa ratification par les délégués, la Convention décide d'envoyer, avec les 1 800 copies de son travail, un texte de présentation aux citoyens de chaque ville. Dans ce propos liminaire qui comporte pratiquement six pages, la convention justifie tout d'abord le contenu du troisième article. En fidèle représentante de la population et en adéquation avec ses préoccupations, elle a souhaité protéger le droit le plus important qui soit, à savoir la liberté de conscience. L'article III a ainsi pour vocation de prévenir toute atteinte à ce droit fondamental tout en incluant des clauses sur la moralité et le culte public rendu au Créateur. Le manque de précision dans l'énoncé est ici révélateur de la difficulté à

263 "When a motion was made and seconded, that the 3rd article in the Declaration of Rights, with all the amendments, be expunged", *Proceedings of the convention for forming a constitution of Government for the State of Massachusetts Bay, From September 1, 1779, to June 16, 1780*, Boston, Dutton and Wentworth, 1832, p.46.

concilier la liberté de conscience avec des dispositions en matière de culte. Remarquons que cette présentation liminaire passe totalement sous silence le contenu de l'article, qui concerne le prélèvement d'un impôt au bénéfice du culte[264]. Les délégués anticipent toutefois les critiques par un argumentaire développé, rappelant à la fois que moralité et culte public sont indispensables au bonheur de la société[265] et gages de pérennité de la république. En effet, c'est la religion qui enseigne les grands principes moraux. Les délégués font par ailleurs état de considérations pragmatiques. Ils attirent l'attention de leurs concitoyens sur le fait que la ratification de cet article par la convention a dépassé les clivages dénominationnels traditionnels[266]. Ils invitent en conséquence la population à imiter leur exemple et à ne poursuivre d'autre objectif que le bien de l'État, en adoptant cet article.

Le dernier paragraphe de ce document liminaire revient sur les questions religieuses. Après avoir justifié le bicaméralisme proposé par la constitution, le principe de séparation des pouvoirs et les modes d'élections aux différentes fonctions, les délégués attirent l'attention des électeurs sur la question de prestation de serment[267]. Il est très intéressant de noter que ce

264 Le propos liminaire relatif à cet article est le suivant : "In the third article of the Declaration of Rights, we have, with as much Precision as we were capable of, provided for the free exercise of the Rights of Conscience : We are very sensible that our Constituents hold those Rights infinitely more valuable than all others ; and we flatter ourselves, that while we have considered Morality and the Public Worship of GOD, as important to the happiness of Society, we have sufficiently guarded the rights of Conscience from every possible infringement. This Article underwent long debates, and took Time in proportion to its importance; and we feel ourselves peculiarly happy in being able to inform you, that though the debates were managed by persons of various denominations, it was finally agreed upon with much more Unanimity than usually takes place in disquisitions of this Nature. We wish you to consider the Subject with Candor, and Attention. Surely it would be an affront to the People of Massachusetts-Bay to labour to convince them, that the Honor and Happiness of a People depend upon Morality ; and that the Public Worship of GOD has a tendency to inculcate the Principles thereof, as well as to preserve a People from forsaking Civilization, and falling into a state of Savage barbarity", *Proceedings of the convention for forming a constitution of Government for the State of Massachusetts Bay, From September 1, 1779, to June 16, 1780, op.cit.,* p.218.

265 La Déclaration d'Indépendance définit comme suit les principaux droits inaliénables : "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness".

266 William McLoughlin, dans *Isaac Backus*, dit que seuls 5 des 293 délégués à la convention constitutionnelle sont Baptistes (p.142). Toutefois, il ajoute que beaucoup d'autres délégués sont favorables aux idées de liberté religieuse.

267 "Your Delegates did not conceive themselves to be vested with Power to set up one Denomination of Christians above another ; for religion must at all Times be a matter between GOD and individuals : But we have nevertheless, found ourselves obliged by a Solemn Test, to provide for the exclusion of those from Offices who will not disclaim those Principles of Spiritual Jurisdiction which Roman Catholicks in some Countries have held, and which are subversive of a free Government established by the People", *Proceedings of the convention for forming a constitution of Government for the State of Massachusetts Bay, From September 1,*

propos liminaire parle d'installer, « set up », une dénomination ou des dénominations. Nous retrouvons l'idée sous-jacente d'un *establishment*. Considérant, à la suite de Jefferson dans sa loi « An Act for Establishing Religious Freedom » (en Annexe A-6 page 486), la religion comme un lien exclusif entre l'homme et Dieu, les délégués renoncent à favoriser une dénomination par rapport à une autre. Implicitement, ils justifient là la mise en place d'un système de *general assessment*, c'est-à-dire qu'ils présentent l'article III comme permettant de prélever un impôt qui sera reversé à toutes les dénominations chrétiennes (en fonction des appartenances religieuses des contribuables). Si l'article III place tous les Chrétiens sur un pied d'égalité, les délégués font toutefois part de leur méfiance à l'égard des Catholiques pour l'accès aux emplois publics (qui nécessitent une prestation de serment). En effet, ils expliquent leur méfiance par le fait que certains Catholiques considèrent qu'ils doivent obéir en premier lieu au pape et non, comme le voudrait la constitution d'un gouvernement républicain comme le Massachusetts, au peuple souverain. En d'autres termes, cet avant-propos au projet de constitution justifie la démarche de ses auteurs[268] tout autant qu'il enjoint la population du Massachusetts à accepter l'article soumis à sa ratification.

Le mode de ratification a été défini par la convention et est rappelé dans les *Journals* du 2 mars 1779. Contrairement au processus appliqué pour la constitution de 1778, il est précisé que les villes ne peuvent rejeter le travail dans son ensemble. Elles doivent approuver chaque article par consentement des deux-tiers des électeurs. Pour tout article qui ne reçoit pas la ratification des deux-tiers, les citoyens doivent amender le texte puis l'adopter au deux-tiers[269]. Une telle

1779, to June 16, 1780, op.cit., pp.220/221.

268 C'est d'ailleurs la raison invoquée dès le début de ce propos et précédant immédiatement la présentation de l'article III : "In order to assist your Judgments, we have thought it necessary, briefly to explain to you the Grounds and Reasons upon which we have formed our Plan", *Proceedings of the convention for forming a constitution of Government for the State of Massachusetts Bay, From September 1, 1779, to June 16, 1780, op.cit.,* p.218.

269 "If two thirds of the People acting upon this form of Government, should instruct their delegates, upon the adjournment of the Convention, to declare all such articles as two thirds of the people should approve to be established, and to amend such, if any, as shall not be so approved, so as to conform the same, as near as may be, to the sentiments of the people appearing upon the returns, and to confirm the same ; that in such case, this form of Government may be confirmed accordingly by the Convention", *Proceedings of the convention for*

adhésion est justifiée par la légitimité que devra avoir le texte final aux yeux des électeurs. Les réactions populaires à cet article sont donc disponibles. Avant de nous y intéresser, il convient d'analyser cet article.

4) *Analyse du IIIe article à la Déclaration des Droits.*

La première partie de cette constitution consiste en une déclaration des droits. Le premier article, comme en Virginie, porte sur les droits inaliénables et rappelle que tous les hommes naissent libres et égaux, que leurs vies et libertés sont protégées, tout comme leur droit à la propriété[270].

Le deuxième article, qui n'a jamais été modifié jusqu'à nos jours, établit la liberté de culte et garantit la protection de chacun dans cet exercice à condition que l'on n'offense pas les autres citoyens ou que l'on cherche à entraver celle des autres[271]. Notons toutefois que rendre un culte est à la fois présenté comme un droit mais également comme un devoir : « the right as well as the duty ». Cet article préfigure la disposition que l'on trouve dans le troisième article, à savoir l'obligation (contrôlée par l'État) de satisfaire aux obligations du culte.

En ce qui concerne le troisième article, il s'organise en cinq paragraphes. Dans un premier temps, cet article constitutionnel pourvoit au financement du culte protestant. Le peuple, dont émane le pouvoir, doit contribuer, volontairement ou non à l'entretien des ministres du culte. L'impôt prélevé à l'échelon local est justifié par le rôle des pasteurs en matière de piété, religion

forming a constitution of Government for the State of Massachusetts Bay, From September 1, 1779, to June 16, 1780, op.cit., pp.164/165.

270 Cet article n'est pas sans rappeler la Déclaration d'Indépendance : "Article I. All men are born free and equal, and have certain natural, essential, and unalienable rights; among which may be reckoned the right of enjoying and defending their lives and liberties; that of acquiring, possessing, and protecting property; in fine, that of seeking and obtaining their safety and happiness", *Constitution of the Commonwealth of Massachusetts,* published by the Secretary of the Commonwealth, Boston, Wright and Potter printing CO, 1922.

271 "II**.** It is the right as well as the duty of all men in society, publicly, and at stated seasons, to worship the Supreme Being, the great Creator and Preserver of the universe. And no subject shall be hurt, molested, or restrained, in his person, liberty, or estate, for worshipping God in the manner and season most agreeable to the dictates of his own conscience; or for his religious profession or sentiments; provided he doth not disturb the public peace, or obstruct others in their religious worship", *Constitution of the Commonwealth of Massachusetts, op.cit.*.

et moralité. Par leur ministère public (et l'obligation faite à tous de se rendre au culte), ils sont présentés comme les garants des valeurs qui conduisent au bon ordre, au bonheur individuel et à la pérennité de l'État. Nous retrouvons ici l'idée du propos liminaire : afin d'établir un gouvernement républicain pérenne qui n'a d'autre fin que d'œuvrer pour le bonheur de la population, il n'existe pas de meilleure assurance que la religion.

> "As the happiness of a people, and the good order and preservation of civil governement, essentially depend upon piety, religion, and morality; and as these cannot be generally diffused through a community but by the institution of the public worship of God, and of public instructions in piety, religion and morality : therefore, to promote their happiness, and to secure the good order and preservation of their government, the people of this commonwealth have a right to invest their legislature with power to authorize and require, and the legislature shall, from time to time, authorize and require, the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic, or religious societies, to make suitable provision, at their own expense, for the institution of the public worship of God, and for the support and maintenance of public Protestant teachers of piety, religion, and morality, in all case where such provision shall not be made voluntarily" [272].

Le deuxième paragraphe débute une fois encore par l'identification de la source de toute autorité, à savoir le peuple. Ce rappel se justifie par la nature du document, qui n'est autre que de dresser une liste des droits et des libertés des citoyens. Ainsi, parmi ces droits et libertés figure le pouvoir que le peuple délègue au gouvernement de contraindre tous les individus à se rendre au culte, à condition qu'ils trouvent un pasteur qu'ils puissent en conscience écouter. Ce qui pourrait constituer un paradoxe (le fait d'aliéner son droit de se rendre au culte) a été préalablement légitimé par la quête première de l'individu et de la société, à savoir la recherche de bonheur – qui passe par la stabilité et le bon ordre de l'État, eux-mêmes tributaires de la religion.

> "And the people of this commonwealth have also a right to, and do, invest their legislature with authority to enjoin upon all the subjects an attendance upon the instructions of the public teachers aforesaid, at stated times and seasons, if there be any on whose instructions they can conscientiously and conveniently attend".

272 *Constitution of the Commonwealth of Massachusetts*, *op.cit*. Samuel Morison, dans *Proceedings, op.cit.,* explique que les « public teachers of religion » sont les pasteurs et que ce terme est dérivé des Puritains : « A *public teacher* of piety, religion, etc., was a modification of the old Puritan term, « teaching elder », meaning, minister of the gospel », p.370.

La troisième section a trait à l'organisation des églises : l'élection du pasteur et son salaire sont fixés par les villes, paroisses, precincts (arrondissements), autres organes politiques ou sociétés religieuses. L'État n'intervient donc pas dans le choix du pasteur ni dans les questions financières. Cette disposition s'inscrit dans la lignée des lois jusque là en vigueur[273].

> "Provided, notwithstanding, that the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic, or religious societies, shall, at all times, have the exclusive right of electing their public teachers, and of contracting with them for their support and maintenance".

La quatrième section explique que les contributions peuvent être versées au pasteur d'une secte ou dénomination religieuse particulière si le contribuable le demande. De fait, cet article met ainsi en place un système de *general assessment*, comme en Caroline du Sud et dans le Maryland à la même époque, États dans lesquels un impôt est prélevé puis reversé aux différentes dénominations protestantes, sans que l'État mette officiellement en place des liens privilégiés avec une Église. Sinon, l'impôt revient au pasteur de la paroisse ou *precinct* dans lequel/laquelle il est levé. Pour ses détracteurs, cet article fait en conséquence de l'Église congrégationaliste une Église d'État[274], argument qui est maintes fois repris dans les différents articles de journaux de l'époque comme nous allons le voir.

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

273 Rappelons la loi du 4 novembre 1692, amendée le 17 février 1693, qui confie aux villes – puis aux paroisses, avec ratification par la ville – le pouvoir d'élire les pasteurs (qui doit être « able, learned and orthodox », ce qui ne veut pas dire, selon Hieronymus, un pasteur congrégationaliste). Dans *Proceedings* nous trouvons la définition du terme « parish ». Celui-ci est synonyme de commune et n'inclut que les membres de l'Église congrégationaliste. Lorsqu'une ville est suffisamment grande pour comporter deux Églises (congrégationalistes), on substitue au terme de « paroisse » (qui désigne donc la cure d'une seule Église) celui de « precincts » : "A *parish* in Massachusetts was (1) a territorial unit, usually coterminous with the township, though many large townships were divided into two or more parishes, which in this case were often called *precincts*; (2) a corporation consisting of all those who lived within the territorial limits of the parish or precinct, except those who formally joined a Baptist, Episcopal, or other dissenting church", Samuel Morison, *Proceedings, op.cit.,* p.370.

274 L'Église congrégationaliste n'est ici nullement mentionnée mais elle est toujours désignée, dans les lois du Massachusetts comme la « First Parish » - celle où se rendent au départ la majorité de la population, surtout lors de la fondation d'une communauté avant que celle-ci ne soit suffisamment importante pour être une ville.

La dernière section garantit la protection des lois à tous les chrétiens qui se comportent en bons citoyens et interdit l'établissement d'une quelconque hiérarchie entre Églises. Ceci est bien en cohérence avec les sections précédentes tout comme avec la présentation officielle de la Constitution par les délégués, dont le but est de présenter la religion dans son ensemble comme garante de la pérennité d'un gouvernement républicain. Il ne saurait y avoir, selon cet article et ses auteurs qui appartiennent à différentes dénominations, de liens privilégiés entre une dénomination et l'État.

> "And every denomination of Christians, demeaning themselves peaceably, and as good subjects of the commonwealth, shall be equally under the protection of the law: and no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law".

Comme précédemment mentionné pour le propos liminaire, le chapitre VI de cette constitution est également révélateur de ces liens très étroits entre Église et État. Il concerne le serment que tout gouverneur, vice-gouverneur, conseiller, sénateur, représentant doit prêter. Chacun doit affirmer qu'il croit fermement aux dogmes de la religion chrétienne ("I, A. B., do declare that I believe the Christian religion, and have a firm persuasion of its truth") et qu'il ne reconnaît aucune autorité étrangère, que ce soit celle d'un roi, prince ou prélat (ce qui est un moyen d'interdire l'accès à ces fonctions aux Catholiques) :

> "I do renounce and abjure all allegiance, subjection, and obedience to the king, queen, or government of Great Britain (as the case may be), and every other foreign power whatsoever; and that no foreign prince, person, prelate, state, or potentate, hath, or ought to have, any jurisdiction, superiority, pre-eminence, authority, dispensing or other power, in any matter, civil, ecclesiastical, or spiritual, within this commonwealth, except the authority and power which is or may be vested by their constituents in the congress of the United States".

Lors de la prestation de serment, il est obligatoire de demander Son aide à Dieu en disant à deux reprises "so help me, God". Il est cependant prévu une exception pour les Quakers (qui refusent de jurer)[275].

275 "Provided, always, that when any person chosen or appointed as aforesaid, shall be of the denomination of the people called Quakers, and shall decline taking the said oath[s], he shall make his affirmation in the foregoing form, and subscribe the same, omitting the words, ["I do swear", "and abjure," "oath or", "and abjuration, in

Par conséquent, il est réaffirmé que les dissidents ne sont pas exclus des fonctions civiles, à condition qu'ils soient Protestants (ce qui était déjà garanti par la Loi de Tolérance anglaise de 1689). Selon Cornelius Dalton *et al.*, John Adams et d'autres acteurs de premier plan se sont opposés à ce test religieux. Il sera aboli en 1821 par les amendements VI et VII.

En somme, dans l'article III l'Église congrégationaliste n'est pas mentionnée ; mais les *Province laws* disposent que les impôts vont à la paroisse la plus ancienne sauf si des individus sont admis comme membres d'une organisation religieuse reconnue ; de même, tous les individus sont automatiquement associés à la plus vieille église de la ville sauf si une fois encore ils se sont fait reconnaître comme membres d'une organisation religieuse reconnue.

Suite aux travaux de la Convention, la population a toute latitude pour s'exprimer sur le projet constitutionnel. Au cours des quatorze semaines de délibérations populaires, l'article III est celui qui suscite les plus vives réactions dans la presse.

ii. Les réactions populaires.

1) La volonté des Baptistes d'influer sur la réflexion constitutionnelle.

Avant même que l'article III soit adopté par la Convention, le 10 novembre 1779, Isaac Backus réagit. Il a connaissance de tous les débats qui sont intervenus au sein de la convention ainsi que dans le comité chargé d'examiner cet article. Son ami Noah Alden, pasteur baptiste, est président de ce comité. Pour William McLoughlin, Backus dispose ainsi d'une influence directe, Alden demandant à Backus de lui envoyer ses idées – ce que Backus fait en proposant une déclaration des droits, rejetée par le comité. Backus suit cette réunion de la convention

the first oath, and in the second oath, the words] "swear and," and [in each of them] the words "so help me, God"; subjoining instead thereof, "this I do under the pains and penalties of perjury.", *Constitution of the Commonwealth of Massachusetts*, *op.cit*.

constitutionnelle de Boston, où il fait pression par différents moyens – au travers d'Alden comme par la publication de documents.

Dans *Policy, as well as Honesty, forbids the use of Secular Force in Religious Affairs*, daté du 13 août 1779, Backus signe son écrit au nom de sa dénomination : « Agent for the Baptists of this State »[276]. Ce pamphlet se présente comme une croisade contre l'interférence du pouvoir civil dans la sphère religieuse. Cette quête n'est pas nouvelle et bon nombre d'arguments ont été développés dans d'autres écrits[277]. Néanmoins, compte-tenu du caractère historique de cette convention et de l'incidence majeure qu'elle est appelée à avoir, Backus insiste sur plusieurs points. Parmi ceux-ci, nous trouvons l'influence hautement bénéfique du Christianisme pour toute société. Il loue le christianisme comme facteur de pérennité de la société et annonce ainsi son adhésion à cette première phrase de l'article III qui ne fera l'objet d'aucune révision constitutionnelle. Toutefois, l'essentiel de son propos est de montrer que tout système d'*establishment* est destructeur des effets bénéfiques de la religion. Il en veut pour preuve les effets pervers de la coercition en matière religieuse depuis l'Edit de Thessalonique (380). Il se réfère également à la fondation glorieuse de la colonie de la Baie jusqu'à l'ingérence de l'État dans le domaine religieux[278]. Le caractère militant de son texte ne saurait laisser ses contemporains insensibles. Après une relecture rapide de l'histoire du Massachusetts, dans

276 Isaac Backus, *Policy, as well as honesty, forbids the use of secular force in religious affairs,* Boston, Draper and Folsom, 1779*,* p.26.

277 Nous retrouvons l'idée « taxation without representation », à la page 23, la tyrannie, qui est engendrée par la domination d'une Église sur une autre, page 12 « the greatest engine of tyrannie in the world ».

278 « The necessity of a well regulated government in civil States, is acknowledged by all; and the importance and benefit of true Christianity, in order thereto, is no less certain » ; « Religion is as necessary for the well-being of human society, as salt is to preserve from putrifaction, or as light is to direct our way, and to guard against enemies, confusion and misery », p.3 ; « religion is a means of great good to human society », Isaac Backus, *Policy, as well as honesty, opus cité,* p.10. « It is most certain that Christianity was founded upon the TRUTH ; and that it prevailed gloriously for three centuries, by the power of it, without the help of the sword. And that deceit and amazing ignorance followed the introduction of the sword to support ministers », pp.14/15.

« They [the people] have lost much of the religious influence which first introduced that scheme [ecclesiastical laws] into this country », Isaac Backus, *Policy, as well as honesty, opus cité,* p.15. En dépit de la présence de grands hommes (men of « eminent piety and devotion »), la religion a rapidement perdu de son pouvoir et de son influence: « their establishment was so weak, when it was fifty years old, that one of their greatest ministers compared it to a *small boat*, and only one Baptist society in the colony, to the ballast of a *great ship,* which would sink it », p.16.

laquelle il mentionne le fait que la religion s'est dévoyée par une telle alliance et que l'expérience en a montré la nocivité, il met en garde ses lecteurs contre tout *establishment* qui ne pourrait que susciter d'âpres conflits[279].

Backus maintient la pression sur ses concitoyens pendant le processus de ratification populaire à la fois par ses articles mais également par la publication de pamphlets. Une fois encore, il nous semble important de nous attarder sur ses arguments dans la mesure où ils seront réutilisés à de nombreuses reprises au XIXe siècle. Dans un écrit de huit pages où il dresse une liste de quatre arguments dénonçant les méfaits de l'article III, il enjoint ses concitoyens à bien réfléchir lorsqu'ils vont se prononcer sur cet article. Premièrement, seul Dieu a le pouvoir de juger en matière religieuse, alors que cet article donne ce droit aux hommes. Deuxièmement, cet article ne fait aucune mention du Christ. Troisièmement, il dénonce la partialité de cette clause et l'utilisation de la coercition. Quatrièmement, il souligne que cet article conduira à une dégradation irréversible des conditions de vie des dissidents (tous ceux qui ne seront pas majoritaires dans une ville – puisque c'est la ville qui élira le pasteur au nom de tous), car non seulement le soutien de l'État à la religion deviendra une disposition constitutionnelle – et donc il ne sera plus possible de faire appel à la justice pour se plaindre – mais il affirme également que plusieurs membres de la convention ont déjà commencé à intimider les Baptistes et ont juré de continuer de le faire dès que l'article serait adopté. Backus cite ainsi à la fois des exemples de perturbation du culte, perturbation menée par des membres de la convention, mais aussi

279Par cette alliance, la religion s'est dévoyée ; les deux principaux objectifs des Pères (Puritains), la pureté (« puritans ») et la liberté (suite aux persécutions subies en Angleterre) ont été abandonnés : « The influence of religion is now against them. The two capital points of purity and liberty that our fathers came to this country for, are, that none should be received to full communion without a credible profession of regeneration; and that a particular church thus constituted is the highest religious judicature upon earth, to whom councils are only advisory. », p.16. « Sensible experience is against those laws. Under our first charter earnest attempts were made to establish the government of the church over the world; and under the second, to establish the power of the world over the church. But the effects of both have been so pernicious, that many cannot bear to hear of them », p.19. « If it is continued among us, it must be by *naked violence*. It has heretofore been covered with *good words and false speeches*, but we now know, that it is founded in *partiality*, and *caused divisions and offenses, contrary to the doctrine of Christ* », Isaac Backus, *Policy, as well as honesty, opus cité,* p.20.

d'emprisonnement de Baptistes[280]. Toute la tension de ce moment historique est ici palpable. Il en appelle à la responsabilité de tous dans cette démarche, jugeant les conséquences d'un tel acte comme non seulement déterminantes pour leur génération et celle de leurs enfants mais en réalité pour l'avenir de l'État[281]. Le caractère extrême de son propos transparaît également dans la présentation sans concession qu'il fait de ses opposants[282]. Il oppose avec force les deux camps – ceux qui sont en faveur de la ratification et ceux qui militent contre celle-ci. Il ne saurait y avoir de demi-mesure. Soit la population opte pour le Bien, soit elle choisit le Mal et s'expose dès lors à des représailles divines[283].

2) *Les débats dans la presse : Backus, Philanthropos, Irenaeus, Libertati Amici.*

Backus, par le biais de ses pamphlets, est l'un des protagonistes majeurs du débat. Il faut cependant noter que peu de citoyens y prennent part. L'analyse des journaux, entre le 2 décembre 1779, date du premier article de Backus, et le 22 mai 1780, jour où est publié le dernier document de la controverse, est révélatrice de l'atmosphère qui règne dans le Massachusetts. Dix-huit articles sont publiés sur le sujet : dix sont rédigés par des opposants à la ratification du III[e] article de la Constitution (Backus, « Philanthropos », « Libertatis Amici »[284]) et huit par l'un de ses partisans (« Irenaeus »). Quatre journaux différents publient

280 Isaac Backus, *An Appeal to the People of Massachusetts State against Arbitrary Power*, Benjamin Edes and Sons, 1780. Il dit agir en tant que représentant de plusieurs milliers d'individus : « I am publicly called to act for many thousands in the affair », p.2 et signé « Agent for the Baptist Churches in this State, by advice of their Committee », p.8. « This article is so *partial*, that it would empower the majority in every town and parish, to covenant for the rest with religious ministers », Isaac Backus, *An Appeal to the People of Massachusetts State against Arbitrary Power, op.cit.*, p.4.

281 « Here therefore, my dear countrymen, you have a very plain case to judge upon. Our opponents call that *good* which we call *evil*. (…) And you are called to judge betwixt us upon this great point. Each of us profess to plead for the cause of truth and equity, as it concerns your welfare as well as ours; and if you should give a wrong judgement upon it, more can say how great and pernicious the effects will be to us all, and to all succeeding generations, even till time shall be no more ; yea, to all eternity », Isaac Backus, *An Appeal to the People of Massachusetts State against Arbitrary Power, op.cit.*, p.6.

282 Cette représentation est à ses yeux justifiée par les moyens malhonnêtes utilisés par ses adversaires, qui multiplient les insultes à l'égard des Baptistes, et les calomnies afin de les discréditer aux yeux de leurs concitoyens.

283 *« Plagues from God* ever have followed, and ever will follow, those who *add* to his laws about worship », Isaac Backus, *An Appeal to the People of Massachusetts State against Arbitrary Power, op.cit.*, p.6.

284 Notons que « amici » est le pluriel de « amicus » (ami) ; par conséquent, cet article est présenté comme ayant été rédigé par plusieurs personnes.

les articles ayant trait à cette III[e] section (avec une fréquence généralement hebdomadaire – chaque journal étant un hebdomadaire): *The Independent Chronicle and Universal Advertiser*, *The Continental Journal, The Independent Ledger* et le *Massachusetts Spy*. La majorité de ces articles figure en première page.

Le premier signataire commentant le III[e] article est Isaac Backus. Dans les deux articles qu'il rédige pendant cette période, il ne se livre jamais à une analyse textuelle – exercice auquel deux autres protagonistes se soumettront. Notons tout d'abord qu'il lance le débat avant même que la convention n'ait achevé son travail. Celle-ci a certes adopté le brouillon du III[e] article depuis le 10 novembre, mais elle continue à débattre du reste du projet. Ensuite, il convient de souligner que Backus, qui est le premier à recopier l'intégralité de l'article III et ainsi à la soumettre à la population, ne rejette pas le travail de la convention dans son intégralité, acceptant la première et la dernière parties. Il réaffirme cependant que l'ingérence de l'État en matière religieuse aboutit à des résultats contraires à ceux affirmés dans la première partie de l'article, à savoir la promotion de la piété et de la moralité[285]. Il met également en garde ses concitoyens contre les promesses que les hommes au pouvoir peuvent faire – promesses qui ne peuvent être que des effets d'annonce. Il en veut pour preuve les propos des délégués au Congrès Continental, rencontrés à Philadelphie en 1774. Ces délégués avaient promis de donner la liberté religieuse à la mesure de celle dont bénéficient les Bostoniens[286] ; cet article montre que ces promesses ont été sans lendemain. Enfin, il se présente en défenseur des milliers de Baptistes et de Congrégationalistes opposés à la ratification. Ceux-ci ont été insultés par un article d'Irénée[287] sur lequel nous reviendrons.

285 « Wherever a Legislative and Executive Power in religious affairs has been assumed in any State, its effects have always been contrary to piety and morality », *The Independent Chronicle and the Universal Advertiser*, 2 décembre 1779.

286 Il réitère cette affirmation dans son pamphlet *An Appeal to the People of Massachusetts State against Arbitrary Power*, 1780 : « They [the delegates] would improve their influence toward diffusing the religious liberty that has long been enjoyed in Boston into the remotest parts of this State », p.4).

287 Article d'Irénée du 9 mars 1780, publié dans *The Continental Journal* ; Backus défend Baptistes et Congrégationalistes dans son article du 20 avril 1780, publié par le *Independent Chronicle*.

Cet article de Backus du 2 décembre suscite la réaction d'un citoyen du Massachusetts qui explique réagir pour rétablir la vérité, Backus ayant donné une « fausse idée » des objectifs de la Convention. Celui qui se présente comme « un membre de la Convention » accuse Backus de calomnie. Dans son article publié le 10 février, il souhaite réhabiliter la façon dont la Convention a procédé. Alors que Backus prétend que les membres de la Convention ont forcé la main aux Baptistes pour qu'ils ratifient l'article, ce membre de la Convention affirme que les délégués baptistes ont été incapables d'argumenter leur opposition à la proposition. Après un rappel à l'ordre suite à des propos virulents et discourtois, ils n'ont jamais été en mesure d'expliquer pourquoi cet article et les autres lois du Massachusetts empiétaient sur leurs droits. En l'absence d'opposition, l'article a donc été adopté.

Ces trois articles de journaux sont cependant marginaux par rapport au reste du débat – joute verbale entre deux protagonistes qui signent leurs articles sous des pseudonymes. Le choix des pseudonymes se veut être révélateur des objectifs poursuivis par les deux principaux antagonistes. Le premier qui signe sous le nom d'Irénée choisit de s'identifier à un théologien du deuxième siècle dont l'histoire célèbre la mémoire comme opposant à une doctrine alors jugée hérétique, mais également comme un médiateur entre différentes factions opposées[288]. Les articles d'Irénée, identifié comme étant un pasteur congrégationaliste de Boston, Samuel West, prennent tour à tour ces aspects. Il insiste d'une part sur le caractère consensuel de l'article III ; d'autre part, il avertit ses concitoyens des conséquences fâcheuses qu'aurait le rejet de l'article. Face à lui se trouve Philanthropos, celui qui aime l'humanité. Une fois encore, ce pseudonyme est caractéristique des objectifs poursuivis par l'auteur. Celui-ci choisit de ne pas

288Irénée se bat contre le gnosticisme – doctrine qui fleurit aux premiers siècles de notre ère, à une époque où les questions de doctrine ne sont pas encore tranchées. D'après l'encyclopédie Britannica, Irénée contribue à mettre en place un canon des Écritures, affirmant notamment la validité des deux testaments, tandis que les Gnostiques rejettent, entre autres choses, la « Bible juive », ensuite appelée Ancien Testament. http://www.britannica.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/EBchecked/topic/293911/Saint-Irenaeus.

s'identifier à une figure religieuse ; il répète à l'envi qu'il entend défendre la liberté et le bonheur de ses concitoyens[289].

Philanthropos rédige une série de cinq articles qui forment un argumentaire complet et en publie séparément deux autres[290] qui sont des réponses directes à Irénée. Il y expose les raisons pour lesquelles il est convaincu que cet article doit être rejeté - « be consigned to eternal OBLIVION » n'a-t-il de cesse de répéter dès le 2 mars 1780. Il présente ainsi l'ingérence de l'État en matière religieuse comme étant une source de tyrannie, non seulement car elle confère à l'État le pouvoir de définir les termes trop vagues de l'article mais également car elle soumet toutes les dénominations à son bon vouloir. L'un de ses principaux procédés d'analyse est de définir les termes du III[e] article, ou plutôt de montrer que les mots-clés sont sujets à interprétation et donc source potentielle de tyrannie car le pouvoir législatif va être amené à définir ces termes[291]. Il se demande également, dans son article du 23 mars (*Number III*), qui peut juger les consciences. Il se pose la même question dans son *Number IV*, pour « at stated times and season ». Il anticipe des questions qui se poseront dès la fin de ce dix-huitième siècle et qui amènera la justice à trancher – mais nous y reviendrons. Soulignons qu'il qualifie la démarche d'Irénée comme étant tyrannique du fait de propos dénoncés comme outranciers[292].

289 Philanthropos n'a jamais été identifié (Peter Field se demande s'il ne pourrait pas s'agir de David Stanford, sans ni fournir d'argument ni présenter cet homme p.40) – et son choix symbolise certainement sa volonté à ne pas mélanger sphère civile et religion. Il se bat dans les journaux comme citoyen, non comme croyant. Il termine ainsi son tout dernier article : « This article is incompatible with their freedom and happiness », *The Independent Chronicle,* 13 avril 1780 ; la même idée est énoncée dans son article du 23 mars (*Continental Journal*) : « I am induced to oppose the *third article* from a full persuasion that it is incompatible with your freedom and happiness. It lays a foundation for the Oppression of the people ».

290 Il intitule la série des articles « Number I » (*The Independent Chronicle*, 2 mars 1780), « Number II » (*The Independent Chronicle*, 16 mars 1780), « Number III » (*The Independent Chronicle*, 23 mars 1780), « Number IV » (*The Independent Chronicle*, 06 avril 1780) et « Number V), (*The Independent Chronicle*, 13 avril 1780). Les deux autres articles sont publiés par le *Continental Journal* le 23 mars 1780 et le 06 avril 1780.

291 Le problème se pose par exemple pour « teacher of piety, religion and morality » : « If the Legislature have a right to oblige the people to maintain teachers of *piety, religion* and *morality*, they have also a right to define what *piety, religion* and *morality* are ; and if they have a right to define what these are, it follows that they have a right to say what the teachers shall preach to the people ... » ; il en va de même pour « suitable provision » ou « If the people can *conveniently and conscientiously attend* », « Number III » (*The Independent Chronicle*, 23 mars 1780).

292 Il souligne que la dernière section de l'article garantit l'égalité entre dénominations protestantes mais n'en est pas pour autant satisfaisante. En effet, elle les soumet toutes à l'oppression de l'État : « It is no comfort to me that I am not oppressed *alone*, but that all my countrymen are involved with me in the same oppression »,

La dernière section de l'article, pourtant louée par Backus comme facteur d'égalité, se trouve ainsi critiquée par Philanthropos.

Ensuite, comme Backus, il insiste sur la corruption de l'Église due à l'ingérence de l'État. La religion est ainsi dépourvue de toute sa piété, de toute sa substance ; le lien entre Église et État a entaché la pureté d'origine de l'Église. Cette corruption est d'autant plus manifeste que le Christianisme s'est parfaitement développé sans l'aide de l'État lors des trois premiers siècles de son existence – l'incitant donc à contrecarrer d'éventuels détracteurs qui pourraient craindre que la religion ne s'éteigne sans l'obligation d'assister au culte, ou de le soutenir financièrement[293].

Enfin, il s'inscrit, ainsi que tous ceux qui s'opposeront à cette fusion entre sphères civile et religieuse, dans le sillage de grands hommes, tels que Locke et Milton, et prend en exemple certains États américains dont la prospérité apporte un démenti à la position défendue par l'article III[294]. Ce qui frappe chez Philanthropos est son exhortation à réagir et la nature alarmiste de ses propos. Il explique ainsi que cette génération peut se comporter de façon démocratique, mais les germes de la tyrannie contenus dans l'article III se révèleront peut-être lors de la prochaine génération et il sera alors trop tard pour faire marche arrière. Son article du 6 avril

« Number IV ». « This is TYRANNY », *Continental Journal*, 23 mars.

293 « By this means the religion of Christ has become no more than a tool of state throughout almost every part of Christendom », « Number IV » (6 avril). « The civil magistrate, instead of promoting piety and religion by interfering in religious matters, has done infinite mischief, by putting power into the hands of the clergy, and feeding their ambition » ; « That religion which prevailed, not only without the assistance of the magistrate, but against all opposition from persecuting princes, against all false religions, and against all the lusts of men, will still prevail by the force of its own native evidence and excellence only, and the superintendency of Jesus Christ, the sole head of the church »,« Number V », 13 avril 1780.

294 « I can by no means consent that religion and politics should be thus blended in our form of government », « Number I », 2 mars 1780 – il cite plusieurs fois Locke sur le sujet. Il oppose ainsi à la vision strictement hiérarchique d'Irénée (instituant Dieu à la tête de toute institution) une stricte séparation entre pouvoir civil et domaine religieux, comme Backus (vision entre autre défendue dans son « Number II » du 16 mars). « By the influence of this mistake the church and ministers have been corrupted, and thousands of worthy men called to die martyrs ; against which a Locke, a Milton, a Priestly, a Furneaux ; the States of New York, Jew Jersey and Pennsylvania have born testimony with many other eminent characters. With such good company, in defence of the dignity of the head of the church, and the rights of my fellow-citizens, I rejoice to be found », « Number IV », 6 avril.

insiste notamment sur l'urgence à réagir. Il supplie la population et utilise des images fortes – comparant cet article au cheval de Troie – afin de frapper les esprits[295].

Irénée exerce une pression similaire, adoptant toutefois une démarche différente. Réagissant en tant que membre de la convention et comme citoyen, son argumentation est à la fois offensive et défensive. Dans un premier temps – c'est l'objectif de son premier article – il se présente comme un artisan de paix. La citation des Béatitudes, « Blessed are the peace-makers, for they shall be called the children of God » (Matthieu, 5:9), qui coiffe trois de ses articles, en témoigne. Il décrit l'article III comme le fruit du travail consensuel de la Convention. Celle-ci s'est attachée à trouver un compromis sur une question très controversée, susceptible de mettre l'État à feu et à sang[296]. Le but de cet article est ainsi de protéger l'État mais aussi les citoyens. Il rappelle à plusieurs reprises que l'article II constitue un garde-fou aux dispositions du III[e], protégeant tout croyant dans sa liberté de culte. Par conséquent, celui qui s'oppose à la ratification de l'article III ne peut qu'être un ennemi de l'État. Qualifiant Philanthropos sept fois d'ennemi dans son article du 17 avril, Irénée affirme que les propos de son adversaire menacent de subvertir l'État comme la religion[297]. Il accuse Philanthropos à son tour d'être un tyran (Philanthropos voulant

295 « We ought to remember, that however worthy and patriotic *they* [the present gentlemen either of the Court or Clergy] are, their successors may prove enemies to the freedom of the people: Yes, the present gentlemen may change; for all men are mutable », « Number III », 23 mars. « Consign this III Article, I beseech you, to perpetual oblivion. Should you accept it, you will appear exactly in the character of a foolish boy, who, upon being ordered, brings a rod to whip himself (…). But the mischief of it will be, after you have been repeatedly chastised for your folly, in putting such a power into the hands of the Legislature, you will not be able to get rid of it. You must then grin and bear it. Now is the time to prevent it »; et les tout derniers mots de cet article sont « Rouse ! Rouse ! my countrymen, and crush this HYDRA in embryo, while you have it in your power ; and ages yet unborn will call you blessed », « Number IV », 6 avril. Il termine sa série d'articles sur le sujet d'un ton plus calme, demandant à ses concitoyens de voter après mûre réflexion (« requesting that they will consider with coolness, and a mind open to conviction, what has been written in the course of these numbers »), « Number V », 13 avril.

296 « When a people are divided in their religious sentiments, it becomes the duty of every lover of his country to prevent (as far as possible) confusion disorder and oppression from taking place, and to secure to each party the full enjoyment of what they esteem a sacred right. (…). They [the members of the Convention] knew that the people of this state were divided in their sentiments about the support of public worship, and the maintenance of the teachers of religion (…). Herein they acted the part of peace-makers and friends to the rights of manking, by endeavoring to prevent the one party from robing the other of an important privilege », *The Independent Ledger*, 17 avril.

297 « an enemy both the religious liberty and the independence of this state » ; « an enemy both to the religious liberties and independence of this state » ; « an enemy both to the civil and religious liberty of this state » ; « an enemy to the religious liberty of that people » ; « an enemy to the religious liberty of the people of this

priver tout le monde de la protection de ses droits[298]), jugeant quant à lui l'article III très libéral. Il oppose ainsi le libéralisme du III[e] article à la philosophie libertaire de Philanthropos, dont l'application serait source d'anarchie, d'irréligion et encore plus nocive que le pouvoir tyrannique et arbitraire de la Grande Bretagne[299]. Enfin, il attaque directement son interlocuteur, l'accusant tour à tour d'être un ennemi secret, un athée et un fou[300]. Il s'emploie à disqualifier

state » ; « this writer is an enemy, with a witness to the religious liberties and independence of this State » ; « an enemy to all the tender feelings of humanity towards those who do not think as he would have them », *The Independent Ledger*, 17 avril 1780. En regard de cet « enemy » se trouve la patriote, le « lover of his country », c'est-à-dire les membres de la Convention et toute personne prête à faire le consensus de ratifier l'Article. « Thus the peace of society and families are destroyed » ; « the gentleman's principles in their genuine consequences are utterly subversive of all good government, and tend directly to anarchy » (*The Independent Ledger*, 24 avril 1780). Il s'emploie à démontrer que les principes de Philanthropos provoqueraient exactement l'effet contraire de celui recherché par ce III[e] article : « I shall now proceed to show that the principles of Philanthropos tend to promote impiety, irreligion and licentiousness » (*The Independent Ledger*, 8 mai 1780). Une fois encore, dans son article du 15 mai 1780 (dans *The Independent Ledger),* il démontre les dangers des propos de Philanthropos : « All the arguments that are brought against the legislatures (…) proceed either upon licencious principles that are utterly subversive of civil government, or else upon such as tend to overthrow the divine authority of the christian religion » ; « Here we see that he opposes the magistrates providing for the support of gospel ministers upon principles that are utterly subversive of civil government ». Dans son article du 17 avril, il parle d'un bain de sang (« sea of blood »), donc d'une guerre probable, si l'article n'est pas ratifié, et finalement la reprise en main de l'État par l'Angleterre : « they would lose their independence and become an easy prey to Great Britain ».

298 « He (…) would deprive a people of the privilege of discharging their duty to God, in a way that they judge most agreeable to his will » ; nous retrouvons dans cet article le champ lexical du vol – Philanthropos voulant voler le droit de culte à ses concitoyens (« rob » est répété plusieurs fois, tout comme « deprive ») - *The Independent Ledger*, 17 avril 1780 ; la même idée est présente dans son article du 09 mars : « a respectable minority finding themselves rob'd of a sacred privilege, should consider themselves as greatly oppressed, and thereupon highly disaffected to the government » ; « if they dare to dissent from his creed, they are to be pulled down and destroyed ».

299Se référant au IIe article, il dit ainsi : « Here is the most ample liberty of conscience imaginable, granted to Deists, Mahometans, Jews and Christians », *The Independent Ledger*, 08 mai 1780. Cette philosophie est notamment exposée dans la proposition de substitution de l'Article III de Philanthropos par l'article suivant : "A Bill for the establishment of religious liberty :"All men have a natural and unalienable right to worship Almighty God according to their own conscience and understanding; and no man ought, or of right can be compelled to attend any religious worship, or erect or support any place of worship, or maintain any ministry contrary to, or against his own free will and consent. Nor can any man who acknowledges the being of a God be justly deprived or abridged of any civil right as a citizen, on account of his religious sentiments, or peculiar mode of religious worship. And that no authority can or ought to be vested in, or assumed by any power whatever, that shall in any case interfere with, or in any manner control the right of conscience in the free exercise of religious worship" - *The Independent Chronicle,* 06 avril 1780. « He is here [in his substitue for article III] establishing not a religious, but an irreligious liberty » ; « he contends for an irreligious, and I for a religious liberty : I would preserve the rights of conscience sacred and inviolate, and he would indulge every man in his obstinacy and impiety ; that is, I am for liberty, and he is for licentiousness » ; « Hence we see, that under the show of liberty, he would reduce us to a very arbitrary and tyrannical state by depriving us of some of the most important civil rights », *The Independent Ledger*, 15 mai 1780.

300 Après avoir démontré que Philanthropos était « a secret enemy », mettant ainsi en garde ses lecteurs contre Philanthropos, il l'accuse d'être un incroyant : « A secret enemy is much more dangerous than an open one. However, I think it was kind in this gentleman to let us know that he and his party had espoused the cause of infidelity », *The Independent Ledger*, 01 mai 1780. Après avoir utilisé deux fois l'expression « gross misrepresentations », il met en doute sa sanité : « Whether these gross misrepresentations are the effect of a disordered brain, or whether they arise from some other cause, I shall not pretend to determine », *The Independent Ledger*, 08 mai 1780.

ses propos, prenant les lecteurs à témoin, soulignant ce qu'il juge être des failles de raisonnement[301].

Enfin, la virulence de ses propos est particulièrement évidente dans ses articles du 9 mars et du 22 mai. Irénée affuble tous les opposants à la ratification des mêmes épithètes qu'il a réservés à Philanthropos. Au préalable, il a passé en revue tous ceux qui pourraient avoir une raison valable d'être en désaccord avec cet article. Il explique ainsi que les Baptistes ont donné leur accord lors de la Convention, qu'aucun Quaker n'a manifesté son opinion et qu'aucun motif valable d'opposition ne peut être présenté par un déiste. En conséquence, il n'existe selon lui pas la moindre raison de ne pas ratifier l'article, sauf à répondre à l'un des qualificatifs[302]. Il classe en trois catégories les ennemis de l'État : les opposants à la ratification sont soit des ennemis à la solde de la Grande-Bretagne, soit des Déistes qui luttent contre les progrès de la religion, soit des dissidents ou des extrémistes qui veulent faire tomber l'article pour en écrire un autre. Nous trouvons là une autre forme de terrorisme intellectuel que celui de Philanthropos, tiraillant les citoyens dans un sens ou dans l'autre[303].

Le tout dernier article sur le sujet, écrit par un groupe d'individus, est signé « Libertatis Amici ». Une nouvelle fois, ses auteurs se posent en défenseurs de la liberté, position qu'ils revendiquent à plusieurs reprises au sein de l'article. Ils soulignent ainsi que si une telle disposition est ratifiée il faudra élargir les prisons et en construire de nouvelles, car elle est à la fois incohérente par rapport au reste de la Constitution, et parce que des milliers de citoyens refuseront de payer un

301 La moquerie d'Irénée est particulièrement explicite dans son article du 1er mai (*The Independent Ledger*) : « this gentleman has a faculty of reasoning pecular to himself » ; il l'apostrophe : « Did you, sir, undertake to prove a self-evident proposition, in order to convince the world, that you had a surprising faculty » ; « yes, I should be very glad if you would, for a little while, lay aside the display of this extraordinary power, and condescend to show us, according to the common method of reasoning ... » ; « be kind enough to show ... ».

302 Dans son article du *Continental Journal* du 09 mars 1780, il écrit ainsi « But there is a certain junto composed of disguised Tories, British emissaries, profane and licentious Deists, avaritious worldings, disaffected sectaries, and furious, blind bigots, who had much rather overturn and destroy the Commonwealth, than not have the gratification of their own humour ».

303 Il s'agit là des articles parus avant ou pendant le processus de ratification populaire. Harry Cushing fait mention d'autres articles, publiés par le *Boston Gazette* après la proclamation des résultats (et rédigés à la fois par Philanthropos et Irénée), à partir du 03 juillet 1780.

tel impôt[304]. En outre, leurs propos reprennent l'argumentation de Philanthropos dans la mesure où eux aussi dénoncent le manque de clarté de l'article. A l'instar de Philanthropos qui souligne que les pouvoirs législatif et judiciaire seront immanquablement amenés à interpréter les dispositions de l'article III, Libertatis Amici parlent de « vague and ambiguous expressions » et en recommandent une rédaction plus explicite[305].

3) *Classification des réactions des villes à la proposition de cet article de la Déclaration des Droits.*

Toutes les autres réactions populaires dont nous disposons sont les remontées qui parviennent à la Convention à la suite de la ratification par les villes. Comme nous l'avons vu, depuis le XVIIe siècle, le mode de gouvernement local est fortement ancré dans le Massachusetts, ce qui rend le processus de ratification simple. Les prises de position des différentes villes sont cruciales dans la mesure où elles sont révélatrices d'un large éventail d'opinions sociétales. On peut y retrouver notamment l'influence de Philanthropos et d'Irénée. Selon Samuel Morison, il est ainsi possible de relever dans les réactions de villes comme Boston, Framingham, Gorham, Granville et New Providence des arguments défendus par Philanthropos[306]. La ville de Gorham

304 « The State must certainly be put to vast and unnecessary charge in enlarging their prisons, or building new ones » ; « The new Constitution grants entire liberty of conscience in one paragraph » ; « But there are thousands in this State that never mean to submit to this necessity, they never can yield to it, it is not only a part of our natural rights, but a religious principle that we are united in » ; ils s'y opposeront parce qu'ils sont partisans de la liberté, valeur pour laquelle ils ont été prêts à sacrifier leur vie contre la Grande-Bretagne : « Men that have fought for their country against our common enemy, will go to goal rather than give up their natural and unalienable rights of conscience », *Massachusetts Spy*, article publié le 18 mai 1780, en quatrième page (sur quatre) du numéro. Ils soulignent que l'emprisonnement suite au refus d'aliéner leurs consciences n'est pas un fait nouveau, plusieurs hommes étant déjà en prison pour cette raison, ayant refus de s'acquitter de l'impôt pour un pasteur avec lequel ils ne sont pas d'accord.

305 Ils demandent ainsi : « Let us insist upon an explicit declaration of our rights in the most plain, simple and undisguised manner, such as the meanest capacity may comprehend, and that will effectually prevent evil-minded men in future from attacking our invaluable and sacred privileges » et font la proposition suivante : « let it expressly be declared that all shall be protected from insult and disturbances of every kind in worshipping God according to the dictates of their own consciences, and that every one be amenable to the divine tribunal only, in the matter of supporting religious ministers ».

306 Samuel Morison, dans *Proceedings*, estime que l'impact de Philanthropos est plus grand que celui de Backus, son style impressionnant davantage : « The shrapnel of this [Philanthropos] gentleman's logic did much better execution than the old-fashioned round shots of the Rev. Isaac Backus », p.378. Samuel Morison présente par ailleurs Philanthropos comme étant un membre de la Convention.

fait publier le compte-rendu de sa décision par le *Boston Gazette* le 12 juin 1780. L'influence de Philanthropos y est particulièrement manifeste[307]. Le terme de tyrannie est répété à plusieurs reprises et nous trouvons plusieurs comparaisons à des tyrans, des régimes tyranniques ou encore des références à l'esclavage. L'ingérence de l'État n'est pas sans rappeler les dérives du papisme qui exerce un pouvoir tyrannique sur les consciences. Confier à l'État un pouvoir sur les consciences peut s'avérer à terme destructeur de la liberté, même si le danger n'apparaît pas dans l'immédiat. Les rédacteurs rappellent ainsi qu'au début de son règne Néron était très apprécié ; puis il est devenu « un tyran ». A plusieurs reprises les dangers de ce système qui risque d'entraîner une perte de liberté sont évoqués par un parallèle avec l'esclavage. Et l'article est conclu par une pirouette, les auteurs enjoignant leurs concitoyens, à l'instar de Philanthropos, à préserver les générations futures de ce joug qu'imposerait l'article III, afin d'être un peuple béni – référence à Irénée qui citait les Béatitudes en tête de ses articles[308]. En outre, tout comme Philanthropos, Backus et Libertatis Amici, plusieurs villes au premier rang desquelles Raynham, Grafton, Andover, Dartmouth, Norton et Middleborough soulèvent le manque de clarté de ce troisième article, problème qui risque d'engendrer des recours en justice (nous verrons que ceci se vérifie à de nombreuses reprises au XIXe siècle) et, ce qui est plus grave, d'affecter la religion[309]. D'autres villes militent pour une séparation entre Église et État,

307 Nous retrouvons aussi celle de Locke ou Jefferson en tout début d'article, lorsqu'il est écrit : « Religion must at all times be a matter betwixt GOD and individuals », ville de Gorham, *Boston Gazette*, 12 juin 1780.

308 « Then, why doth the third article say his monies shall be paid to the teacher of the parish in which the said monies are raised ? If he is excused from giving his personal attendance, this militates with the second article; to this we object and say, it carries in its face spiritual tyranny » ; « Therefore, as it is now in the power of this State, and it never may be again, to prevent spiritual tyranny's taking place amongst us », ville de Gorham, *Boston Gazette*, 12 juin 1780. L'utilisation du champ lexical de la coercition – obligation de verser un impôt – véhicule la même idée : « It is a matter of lamentation that any amongst us should try to distress a free people with any outward inconveniences from a sinful imperious spirit, directly contrary to the genious of the gospel, for no man can pretend to say he has a right to force money from any, without his consent », ville de Gorham, *Boston Gazette*, 12 juin 1780. « naughty popes and prelates usurped a tyrannical power over the consciences of men, and drew money out of their pockets for pardons and indulgences, and for praying them out of purgatory, which was to their destruction and not to their salvation », *ibid.* « Thereby we may answer a good conscience, void of offence to the rising generation, and not leave them entangled with this yoke of bondage to our spiritual pensioners ; then ages yet unborn, shall call us blessed ».

309 Samuel Morison cite les propos des villes qui s'expriment sur ce sujet. Il parle ainsi de la ville de Raynham : « It is our opinion that the said Third Article in the Bill of Rights ought to be more explicit so that it may be easily understood by all men. If not there will be Danger of Different Societies Quariling and Contending in

arguant que la foi est une relation exclusive entre l'homme et Dieu ou avertissant du danger d'un État qui se ferait juge des affaires religieuses[310]. D'autres encore estiment que l'ingérence de l'État corrompt la religion et est un facteur de déclin ou encore s'insurgent contre tout impôt destiné au culte[311].

Toutefois, selon Samuel Morison, ces villes qui s'opposent à l'intervention du gouvernement civil dans les affaires religieuses (car elles sont convaincues que cela est contraire à la liberté de conscience et à la parole de Dieu) sont fortement minoritaires. Il ne compte que 29 villes qui seraient dans ce cas en 1780[312]. Il distingue ainsi trois catégories d'opposants à la ratification. Une première regroupe ceux qui veulent que le soutien à l'Église soit totalement volontaire. Une autre comprend les villes et comités qui jugent que la religion apporte un soutien à l'État mais qui veulent que l'égalité entre les dénominations soit plus clairement définie et garantie. Enfin, la dernière rassemble les villes qui revendiquent plus de rigueur, déplorant par exemple l'absence de protection du Sabbat ou la tolérance du culte catholique[313]. Notons qu'à la suite de Samuel Morison, qu'il cite à plusieurs reprises, Peter Field distingue quatre facteurs

---

the Law about their Rights which will tend to the Destruction of Piety, Religion and Morality and Entirely Subvert the Intention of said Third Article », *Proceedings*, pp.371/372 ; Grafton qualifie cet article de « very ambiguously expressed » ; Andover dit que son quatrième paragraphe est trop obscur (« obscurity ») ; Darmouth et Norton veulent des dispositions plus explicites. Quant à Middleborough, la ville d'Isaac Backus, les remarques au sujet de cet article sont les suivantes : it « means anything and everything, or really intends nothing » (*Proceedings*, p.372) ; « unmeaning or otherwise admits of Different meanings », Harry Cushing, *opus cité,* p.266.

310 La ville de Lee ne semble pas donner d'argument plus précis ; elle fait simplement état de son opposition à l'interférence entre les deux sphères : « The Sevil Law ought not to have any power to oblige any one to soporte the Gospel », Cornelius Dalton *et al., opus cité*. Dartmouth, dans la lignée de Locke, écrit ainsi : it was « intirely out of the power of the legislature to establish a way of worship » since this was a matter that « solely relates to and stands between God and the Soul before whose Tribunal all must account each one for himself », *ibid.*. Cela n'est pas sans nous rappeler les positions de Jefferson sur le sujet. Joseph Hawley et sa ville de Northampton font part des mêmes convictions : « it is far from indisputable, and positively denied by many, viz., That it is the duty of all men in society, publicly and at stated seasons to worship, &c. … It is inconsistent with the unalienable rights of conscience, which rights are certainly unalienable, if mankind have, (as the first article [of the bill of rights] avers they have) any such rights », cité par Peter Field, *opus cité*, p.38. « West Springfield said that if the Legislature could institute public worship it also could « define what that worship shall be and so the right of private Judgment will be at an End » », *ibid*.

311 Harry Cushing, *opus cité*, p.266.

312 Il relève qu'il s'agit de deux villes du comté de Suffolk, sept du Middlesex, six de Bristol, six de Worcester et huit de Berkshire.

313 Les habitants de Dunstable estime que l'article III protège les Catholiques dans leur culte, principe auquel ils s'opposent : « Dunstable found Article III so general "as to give protection to idolatrous worshippers of the Church of Rome" », Samuel Morison, *Proceedings, opus cité*, p.380.

d'opposition à la ratification de ce III[e] article. En réalité, il divise ceux qui s'opposent au soutien de l'Église par l'État en deux catégories ; il y a d'une part ceux qui ne veulent pas d'ingérence de l'État en matière religieuse et d'autre part ceux qui veulent que la contribution au culte s'effectue sur la base du volontariat. Il range dans ces catégories les Baptistes, mais également des Congrégationalistes, notamment des avocats et des pasteurs de Boston. Et pour Peter Field, cette catégorie d'opposants est la plus nombreuse. En ce qui concerne la catégorie réclamant davantage de rigueur, Peter Field mentionne la volonté de certains que le terme de congrégationalisme soit explicitement inséré dans la Constitution, les quatre-cinquièmes des habitants appartenant à cette Église[314].

Il n'existe pas à proprement parler une typologie similaire des villes qui sont en faveur de la ratification du III[e] article. Peter Field l'explique par le peu d'enjeu que représente en réalité ce vote populaire. A ses yeux, la position prééminente du clergé congrégationaliste, le nombre d'habitants se reconnaissant comme Congrégationalistes tout comme le poids de la coutume assurent *a priori* sa ratification. En effet, l'Église congrégationaliste ne souffre pas, comme le clergé anglican virginien, d'une identification à l'ennemi ; au contraire, nombre des pasteurs congrégationalistes se sont engagés dès le début du conflit en faveur de la cause patriote. Il note aussi l'influence des pasteurs dans la vie politique du Massachusetts, jugeant leur poids déterminant dans l'échec de la ratification de la constitution de 1778. De plus, ne pas soutenir le culte par l'impôt aurait été une innovation, les lois depuis le XVIIe siècle obligeant les habitants à financer l'Église[315]. Samuel Morison explique quant à lui que la majorité des villes qui votent en faveur de la ratification le font parce que la religion est indispensable à la moralité publique, la loi civile ne pouvant à elle seule préserver la paix.

[314] Peter Field, *opus cité*, pp.38-39.
[315] Peter Field, *op.cit.*, p.34 et p.36.

4) *Les débats de ratification à Boston et l'influence des articles précédemment parus.*

Le processus de ratification par la capitale de l'État est intéressant à plus d'un égard. Tout d'abord, Boston jouit d'un statut particulier depuis le XVIIe siècle par l'impôt sur les bancs d'église[316]. Ensuite, nous possédons un compte-rendu précis des débats concernant la ratification. Au sein de ce document, chacune des étapes est relatée, de la première lecture de la Constitution à l'adoption du rapport remis aux délégués, en passant par la décision de fermer tous les commerces (afin de réunir le plus grand nombre d'électeurs possibles, les débats ayant lieu les jours ouvrés) et par la demande faite aux pasteurs d'appeler leurs fidèles à cesser les occupations habituelles le temps de l'examen du texte constitutionnel. Ce rapport des délégués fait apparaître qu'une fois encore l'article III cristallise la majorité des réactions. L'examen de la Déclaration des Droits commence le lundi 8 mai ; l'après-midi est intégralement consacré à l'article III jusqu'à la nuit[317] puis la séance est levée et on procède de nouveau à son examen, paragraphe par paragraphe, le lendemain. Il est alors décidé de former un comité chargé de proposer une autre version qui prendra en compte les souhaits de la population. Les habitants de Boston se retrouvent ainsi pour le troisième jour consécutif le mercredi 10 mai, jour où le rapport est soumis au vote des électeurs. La majorité ratifie une première fois cet amendement qui est publié par le *Boston Gazette* le 22 mai 1780[318]. Le rapport du mercredi 10 mai fait état de 420 voix en faveur de l'amendement, 140 s'y opposant. La substance du texte, à savoir le fait que l'État a le pouvoir de légiférer en matière religieuse, demeure intacte. Toutefois, sont introduites plusieurs altérations majeures. L'une d'entre elles concerne l'impôt. A deux reprises,

316 Ce système sera adopté pour la première fois dans une paroisse (congrégationaliste) en dehors de Boston en 1785, Samuel Morison, *Proceedings, op.cit.*, p.375.

317« continuing till it was dark », Report of the Record Commissioners of the City of BostonOn openlibrary.org, http://archive.org/stream/reportrecordcom03masgoog#page/n126/mode/2up:/, p.129.

318 « It appeared that four hundred and twenty were for accepting the Report and one hundred and forty against receiving it », Report of the Record Commissioners of the City of Boston, *op.cit.*, p.131.

des clauses sont insérées afin de protéger la possibilité de contribuer volontairement au culte. Le premier paragraphe s'en trouve ainsi modifié. La disposition « who have not made such provision voluntarily, or who have not made voluntary provision for some other public religious teacher, or for the support of some other public worship, within this commonwealth » remplace « in all case where such provision shall not be made voluntarily ». Ce caractère volontaire est de nouveau mentionné par l'ajout d'un paragraphe à la fin de la version amendée[319]. Les Bostoniens semblent ainsi attachés au système en place depuis la fondation de la colonie. Ensuite, pour tous ceux qui ne contribuent pas de façon volontaire, le quatrième paragraphe est modifié. Le nouveau texte insiste sur le choix de chaque contribuable en matière d'affectation des sommes versées. A la place de « of his own religious sect or denomination », la clause est « or the public worship which he may choose to support ». La voix active rend le contribuable acteur et répond certainement à la revendication de davantage de clarté. Nous suggérons que les clauses insistant sur le caractère volontaire de l'impôt sont insérées avec le même objectif. Il est également à noter que cette version se veut très précise : si le contribuable ne formule pas de demande d'attribution de son impôt, celui-ci ne sera pas versé à un pasteur - « the teacher or teachers of the parish or precinct in which the said moneys are raised » - mais aux pauvres par défaut[320]. Toute l'ambiguïté de la version initiale, qui permet de conserver un lien privilégié entre l'Église congrégationaliste et l'État se trouve ainsi supprimée. En outre, en ce qui concerne le troisième paragraphe initial, dont le but est de définir le mode d'élection des pasteurs, une longue section est rajoutée par la ville de Boston afin de protéger le droit des minorités. Ainsi, la majorité élit un pasteur mais ne peut empêcher la minorité d'en élire un

319 « The foregoing however, is not to be construed as to nullify or infringe any express voluntary contract that hath been entered into between any person or persons, or any town, parish, precinct, or body of men on the one part, and any teacher or minister of religion on the other », *Boston Gazette,* 22 mai 1780.

320 « provided however, that such teacher shall bona fide receive the same to his own use; otherwise such sum shall be appropriated to the use of the poor of any parish or religious society, that such subject shall choose, if he makes his election within twelve months; and if not, it shall be applied to the support of the poor of the parish or precinct in which said monies were raised », *Boston Gazette,* 22 mai 1780.

autre et de subvenir à ses besoins, sans interférer dans le choix de la minorité[321]. Nous retrouvons là une reconnaissance explicite du droit des minorités, point qui avait fait couler beaucoup d'encre chez Backus et Philanthropos qui dénonçaient la tyrannie de la majorité. Enfin, la dernière grande modification apportée à l'article originel se trouve dans la suppression de son second paragraphe, qui obligeait tous les habitants à assister au culte.

Le vendredi 12 mai, le rapport de ce comité de Boston, qui fait état des opinions des citoyens sur l'intégralité de la Constitution et du *Bill of Rights*, est soumis au vote des habitants. Ce rapport note la présence de 887 votants, 420 s'exprimant en faveur du nouveau texte tandis que 51 s'y opposent. Il est dit que les habitants de Boston souhaitent servir la liberté religieuse et civile. Ainsi, si les délégués de la ville ne parviennent pas à faire adopter la version amendée de l'article III, ils doivent ratifier l'article d'origine[322]. En aucun cas il ne faut qu'ils freinent ou entravent le travail de la Convention. Ce rapport final justifie et explicite le but des habitants de Boston, notamment au sujet de l'article III. Il fait état de la tension entre la reconnaissance que cet article implique l'ingérence du pouvoir civil en matière religieuse : « It may as well be said we are supporting the Kingdom of God, by institution of a Civil Government, which declared to be an Ordinance to the Deity, and so refuse to pay the civil magistrate » et le jugement des conséquences désastreuses que l'absence d'un tel lien engendrerait pour la société. Notons l'utilisation d'un superlatif et la menace agitée à valeur d'apocalypse : « what will be the consequence of such refusal – The greatest disorders, if not a Dissolution of Society ». Par conséquent, l'objectif est bien la préservation de la société[323] qui ne peut être acquise sans le

321 La section suivante est ainsi rajoutée à la version initiale : « provided nevertheless, that the minority of such towns, parishes, precincts and other bodies-politic or religious societies, shall not be bound by the voice of the majority in their electing their public teachers or contracting with them for their support, but such minority may, if they see fit, elect some other public religious teacher and support him », *Boston Gazette,* 22 mai 1780.

322 « They [the amendments] would more effectually subserve the excuse of Civil and Religious Liberty, that great object of our endeavours », *Report of the Record Commissioners, opus cité*, p.132.

323 « What will be the consequence of such refusal – The greatest disorders, if not a Dissolution of Society. Suspend all provision for the inculcation of Morality, religion and Piety, and confusion & every evil work may be justly dreaded; for it is found that with all the Restraints of religion induced by the Preaching of Ministers, and with all the Restraints of Government inforced by civil Law, the World is far from being as quiet an abode as might be wished. Remove the former by ceasing to support Morality, religion and Piety and it will be soon

soutien de l'État au culte. Ainsi, en l'absence d'une solution idéale, les habitants ont cherché à protéger les individus et leurs choix autant qu'il était possible[324]. Selon Samuel Morison, cet argument de la religion comme garante de la moralité influence la majorité des villes qui ratifient l'article III.

Se trouve aux côtés de la décision de la majorité des électeurs de Boston un autre article qui s'oppose à cette ratification et dans lequel nous retrouvons des arguments précédemment défendus par Philanthropos et Backus. Son objectif est d'expliquer les raisons pour lesquelles certaines personnes ont refusé de ratifier la proposition d'amendement du III^{e} article, bien que les demandes de la population aient été prises en compte par le comité[325]. Sont présentées les objections de la minorité. Huit points de divergences majeures sont mentionnés, un seul n'ayant pas encore été abordé par les différentes figures d'opposition. Il s'agit de la septième « objection », qui souligne le conflit d'intérêt que cet article III pourrait engendrer. En effet, dans la mesure où les pasteurs peuvent être élus membres du pouvoir législatif et où le pouvoir législatif peut légiférer sur le financement du culte, les pasteurs pourraient être amenés à arrêter leurs propres salaires[326]. Cet article est donc jugé être dangereux, mais aussi dêtre injuste

felt that human Laws were feble barriers opposed to the uninformed lusts of Passions of Mankind », *ibid.,* p.134.

324 Insistons sur le fait que le rapport présente la solution comme n'étant pas complètement satisfaisante. Irénée et Samuel Adams ont également fait part du caractère consensuel de l'article. Harry Cushing cite ainsi une lettre de Samuel Adams : « In the third article of the Declaration of Rights, we have, with as much precision as we are capable of, provided for the free exercise of the *rights of conscience*. We are very sensible that our constituents hold these rights infinitely more valuable than all others ; and we flatter ourselves that, while we have considered morality and the public worship of GOD as important to the happiness of society, we have sufficiently guarded the rights of conscience from every possible infringement », Harry Cushing, *op.cit.,* pp.34/35. Le rapport dit à propos de cet amendement : « But though we are not supporting the kingdom of Christ may we not be permitted to Assist civil society by an addoption, and by the teaching of the best set of Morals that were ever offered to the World. To Object to these Morrals, or even to the Piety and Religion we aim to incalculate, because they are drawn from the Gospel, must appear very singular to an Assembly generally professing themselves », *Report*, *op.cit.*, p.134. « Were this really our intention, no Objection ought to be made to it provided, as in fact the case that equal Liberty is granted to every religious Sect and Denomination. Whatever, and it is only required that every Man should pay to the support of Publick Worship In his own way. But should any be so Conscientious that they cannot pay to the support of any of the various denominations among us they may then alott their Money to the support of the Poor », *ibid.*

325 Nous trouvons là la reconnaissance de la volonté du comité de respecter les vœux des électeurs. Cet article est ainsi conclu : « But inasmuch as some of the reasons of objection were still retained and in particular the right of the Legislature to interfere in matters that belonged to the spiritual kingdom of Christ, there was a number that voted against the article even as amended », *Boston Gazette*, 22 mai 1780.

326 « The teachers of religion are by the constitution left eligible into places of civil government. Let us suppose

(l'injustice réside dans le fait que certains contribuables puissent être obligés de financer un pasteur avec lequel ils ne sont pas d'accord parce qu'il n'existe pas d'Église de leur dénomination à proximité de chez eux - 6e objection) ou facteur d'oppression (la majorité obligeant la minorité à subvenir aux besoins du pasteur élu par la majorité). Comme dans les articles de Philanthropos, nous retrouvons l'idée que la toute première phrase de l'article est au mieux inexacte. Comme leur *mentor*, les auteurs de ce document rétablissent le sens que les auteurs de ce IIIe article avaient voulu donner : « the preservation of civil government essentially depends on christianity » et soulignent ainsi leur désaccord avec le fait que la religion, en l'occurrence le christianisme – est garant de la préservation et de la prospérité de la société[327]. Dans leurs seconde, troisième, quatrième et huitième objections, les auteurs s'attachent à démontrer que la population ne peut être privée de ses droits en matière de conscience, qu'aucun homme ne peut être juge de la conscience d'un autre, que les Églises n'ont pas besoin de ce soutien et que plusieurs philosophes se sont insurgés contre cette ingérence[328]. En somme, nous trouvons là un argumentaire précis et concis des principales objections à la ratification – opposition qui représente un quart des électeurs de Boston. Cette opposition dépasse donc le cadre strictement dénominationnel dans la capitale du Massachusetts puisque, d'après les Registres du Massachusetts de 1802, Boston ne compte que deux Églises baptistes sur les dix-huit de la ville.

---

then that at any given period, the minister, or a large number of them, should be sent as Representatives to the General Court, they will then have it in their power as members of the Court, to superintend their own salaries as teachers of religion », *Boston Gazette*, 22 mai 1780.

327 Il s'agit là de leur première objection ; la Grèce et la Rome antique sont de parfaits contre-exemples.

328 « [The institution of the public worship of GOD and … the maintenance of the public protestant teachers of piety, religion and morality] is one of those rights that is unalienable; and which no man can transfer to another », 2e objection. À propos de la clause « conveniently and conscientiously attend », les auteurs soulignent que ce sont les hommes qui vont déterminer si un homme peut en conscience ne pas être d'accord avec un pasteur : « a jury [will] be empowered to determine not only a matter of convenience, but a matter of conscience », 4e objection. Il s'agit de la troisième objection ; les auteurs donnent à ce propos l'exemple des Églises dissidentes qui subsistent sans l'aide de l'État : « the ministers of the dissenting churches in England, Ireland and America, have been and now are maintained without the help of the civil law ». « The article in the general was objected against, as calculated to lend the church of Christ and the State together (…). In support of the distinction, Locke, Milton, and several other writers of the first character were quoted », 8e objection.

iii. L'ambiguïté de cet article.

1) Les limites du système démocratique : une ratification en-deçà des deux-tiers.

Après quatorze semaines de délibérations, du 2 mars au 7 juin, un comité composé de délégués à la Convention se réunit afin d'examiner et de comptabiliser les voix pour ou contre la ratification de chaque article. Le Massachusetts compte 290 villes en 1780. Selon William McLoughlin, 220 villes auraient renvoyé leurs opinions sur le III[e] article. 60 villes se prononcent dans leur majorité contre l'article ou l'amendent tandis que dans 30 autres il y a égalité entre rejet et acceptation[329]. 8 885 citoyens ont accepté l'article dans sa version initiale, 6 225 l'ont rejeté ou ont été favorables à sa version amendée. L'article rédigé par la Convention n'a donc pas été ratifié par les deux-tiers de la population mais par 59% de la population. Les historiens interprètent unanimement la décision de la Convention de considérer que cet article a reçu l'approbation populaire par la hâte que celle-ci a de déclarer que la Constitution a été ratifiée dans son intégralité par la population. Soulignons que d'après William McLoughlin, toute nouvelle réflexion qui aurait été basée sur les propositions des villes se serait révélée complexe dans la mesure où certaines formulations des objections soulevées par des villes paraissent très peu compréhensibles. De plus, Samuel Morison qualifie l'année 1780 comme étant l'une des périodes les plus sombres du conflit contre l'Angleterre.

2) Quelle interprétation donner à cet article ?

Nous avons remarqué que de nombreuses villes avaient apporté des modifications à l'article III dans la mesure où celui-ci manquait de clarté. En dehors de Harry Cushing, qui n'est pas spécialiste des questions religieuses et lit cette disposition de façon littérale[330], les analyses des

329 William McLoughlin, *Isaac Backus, opus cité*, pp.155-156.
330 « The latter article is notable for its spirit of New England theocracy. (…) The selection of public teachers is

historiens peuvent être réparties en trois grandes catégories. Nous trouvons d'une part ceux qui, à l'instar de Backus et Philanthropos, jugent que cet article est réactionnaire. A la fois Samuel Morison, dans *Proceedings*, et William Fenn, dans son article « The Revolt against the Standing Order »[331], expliquent que tous les dissidents sont dans l'obligation de payer un impôt alors que depuis cinquante ans Baptistes et Quakers en sont exemptés[332].

D'autres historiens analysent ce document comme mettant en place le système allemand « *cujus regio, ejus religio* » (la religion du prince est la religion de tous ses sujets). C'est la thèse défendue par George E. Horr dans sa communication sur les Baptistes[333]. Il estime que dans la mesure où ce sont les villes, paroisses et circonscriptions administratives qui élisent les pasteurs et ratifient les contrats il peut y avoir des villes dominées par les Congrégationalistes, d'autres par les Baptistes ou d'autres encore par une dénomination qui y est majoritaire. Nous retrouvons là l'argument des Baptistes et des Bostoniens, à savoir qu'en l'absence de réelle précision la majorité fait la décision. Dans une ville où la majorité est Baptiste, l'*establishment* est baptiste. Toutefois, la minorité peut verser un impôt au pasteur de sa dénomination, en vertu du quatrième paragraphe de l'article. Il faut cependant qu'il y ait une Église de cette dénomination à proximité du lieu de résidence, sinon l'impôt est reversé à la paroisse de la ville[334]. Comme l'implique ce système *cujus regio, ejus religio*, il n'existe en effet pas de réelle égalité entre les

left to the towns, societies, or other bodies. (…) Equal protection of the law was accorded to all denomations of peaceable Christians, and the subordination of one sect or denomination to another was enver to be established by law », Harry Cushing, *opus cité*, p.255. Harry Cushing procède à une glause de l'article, sans l'analyser réellement.

331 John Platner e*t al.*, *The Religious History of New England, op.cit*.

332 William Fenn, article publié dans John Platner e*t al.*, *The Religious History of New England, op.cit*., p.45 ; Samuel Morison, *Proceedings, op.cit.* : « It must be confessed that Article III was reactionary. It not only continued the religious system of the province, but exalted it to fundamental law, out of the reach of ordinary legislative enactment (…). Article III was even lesse liberal than this system, for instead of exempting members of dissenting sects from religious taxation, it merely gave them the privilege of paying their taxes to their own pastors », p.371.

333 George E. Horr, « The Baptists », article publié dans John Platner e*t al, The Religious History of New England, opus cité*.

334 « The actual working of this provision was that where Baptists were a majority they might elect a Baptist as minister of the town. In reality it gave to the majority of Massachusetts citizens the right which the Princes of Germany acquired under the famous principle known as cujus regio, ejus religio », George Horr, article publié dans John Platner e*t al, The Religious History of New England, opus cité*, p.82.

dénominations (bien que le cinquième paragraphe le prétende). Dans chaque ville, la majorité décide des affaires religieuses, jouant le rôle de *regio*. On ne peut parler de système de *general assessment* dans la mesure où si l'impôt va bien au pasteur de chaque dénomination présente à proximité, l'argent qui n'est pas attribué n'est pas redistribué entre toutes les dénominations (ni affecté aux pauvres comme Boston le suggérait) mais bien à une Église en particulier.

En fait, Samuel Morison explique qu'il faut lire « the teacher or teachers of the parish or precinct » du quatrième paragraphe comme se rapportant aux pasteurs congrégationalistes. Pour Samuel Morison, comme pour Cornelius Dalton *et al.*, ce troisième article instaure de fait un lien privilégié entre l'Église congrégationaliste et l'État car non seulement la redistribution de l'impôt au pasteur de son choix n'est pas automatique mais encore parce que « the support of the teacher or teachers of the parish » désigne dans la pratique les pasteurs congrégationalistes. Le quatrième paragraphe stipule bien « if he require it ». Cette disposition est très ambiguë pour un lecteur contemporain dans la mesure où il n'y a aucune précision quant à l'Église qui bénéficie automatiquement du versement de l'impôt lorsque le contribuable n'a pas émis de vœux. Cette formulation laisse ainsi supposer que le système de certificats, auquel Backus s'est opposé dans sa campagne de désobéissance civile en 1773, va être reconduit, obligeant tous les dissidents à fournir la preuve de l'appartenance à une Église autre que l'Église congrégationaliste ou à demander individuellement le reversement de leur impôt à leur pasteur. Cornelius Dalton *et al* soulèvent à ce propos le problème de tous les habitants qui n'appartiennent à aucune Église ; cependant, il n'existe aucune donnée chiffrée sur ce point. Comme nous l'avons vu avec la nouvelle charte de 1691, qui donne à la *General Court* la mission de collecter l'impôt pour le culte – inscrivant cette disposition dans son texte constitutionnel, tous les citoyens sont considérés comme membres de cette Église par leur naissance ; celle-ci n'est appelée « congrégationaliste » dans aucune loi du XVIIe comme du XVIII^{e} siècle. La période révolutionnaire s'inscrit donc dans cette tradition puisque les mentions

explicites d'« Église congrégationaliste » restent très rares[335]. Toutefois, lorsqu'il est fait référence à une autre dénomination, celle-ci est explicitement désignée[336]. Par conséquent, contrairement aux propos des défenseurs de l'article, qui estiment comme Irénée que cette disposition place toutes les dénominations sur un pied d'égalité et consiste en une réelle avancée pour les dissidents, les historiens perçoivent dans leur immense majorité ce système comme un « quasi-religious establishment », si ce n'est *de facto* un *establishment* de l'Église congrégationaliste. Samuel Morison utilise ces deux termes. Dans *History of the Constitution,* il parle de « quasi-religious establishment » car à la fois le pouvoir législatif n'a pas le droit de régler les affaires de doctrine, comme l'a fait remarquer Irénée, mais aussi parce qu'il n'y a aucune obligation d'adhésion à une Église. De plus, l'impôt peut être redistribué à une Église autre que l'Église officielle[337]. Dans *Proceedings*, il n'emploie pas le terme de « quasi-religious establishment » mais tout simplement d'*establishment*. Il y explique que les lois provinciales n'ont pas été abrogées et que par conséquent le système perdure. En cas de non distribution de

335 Une résolution, adoptée le 15 octobre 1776, intitulée « resolve relating to the removals because of the disaster to the first parish in Falmouth as affecting parish taxes », *Acts and Resolves 1769-1780*, pp.595/596, ch.387 mentionne la « First Parish in Falmouth », c'est-à-dire une Église congrégationaliste comme nous l'avons vu précédemment. Une autre résolution, adoptée le 29 septembre 1778, et intitulée « Resolve on the petition of inhabitants of the first parish in Cambridge », ch.186, p.495, parle de la création d'une autre paroisse à Cambridge suite à une pétition des habitants de la « First Parish ». Cependant, à de rares exceptions, on trouve la mention explicite de « Congregational Society : à la résolution adoptée le 22 février 1779, il est écrit, dans le corps du document, « praying to be formed into a Congregational Society », ch.559, p.631; il y a de nouveau l'utilisation de « congregational chuch » dans une loi adoptée le 26 octobre 1784 (ch.27, p.86). Mais une résolution du 22 novembre 1779 passe sous silence la dénomination de l'église qui doit recevoir les mêmes privilèges que les autres : « Resolve vesting the inhabitants of the fourth parish in Newbury with all the powers and privileged of other parishes », ch.545, p.256.

336 Samuel Morison dit à ce sujet « The Word "orthodox" (i.e., Calvinist according to the 17th Century Cambridge Platform) and the word "Congregational" are not found in Article III. None the less did it favor the Congregational Churches, which with trifling exceptions were then orthodox, as quasi-official churches of the Commonwealth. This came about, because under the Provinc laws, every new town was obliged to secure an "able, learned, orthodox" minister, and provide him with a salary and meeting house. Hence every Massachusetts town in 1780 was supposed to have a Congregational church; and wher more than one church existed, the Congregational was the oldest. The courts held that every citizen belonged to the oldest religious society in his town or precinct, unless he expressly joined some other; and it was the oldest religious society in every town that received the religious taxes of all save those who expressly joined some recognized dissenting church », *Proceedings*, *op. cit.,* p.370. Nous retrouvons là une référence à la loi de 1692 « An act for the settlement and support of ministers and schoolmasters », précédemment analysée. La disposition du IIIe article manquant de clarté, la justice est appelée à trancher. Elle continue à appliquer le mode de fonctionnement jusqu'à là en vigueur.

337 Il en conclut ainsi : « The Congregational churches were favored rather than established in Massachusetts », Samuel Morison, *History of the Constitution, op.cit.,* p.24.

l'impôt, les pasteurs à qui l'impôt est versé sont *de facto* congrégationalistes[338]. Cette thèse nous semble particulièrement convaincante, à la lumière des analyses qui précédent comme sur la base des jugements rendus dans le Massachusetts dès la fin du XVIII[e] siècle[339].

Par conséquent, cet article ne constitue pas une véritable avancée en matière de séparation entre Église et État, comme c'est le cas dans d'autres États. Au contraire, par son manque de clarté, il conforte les liens entre l'État du Massachusetts et l'Église congrégationaliste dominante. Cette absence de clarté conduit les juges à interpréter l'article III de plus en plus strictement, exigeant qu'une loi reconnaissant officiellement les autres Églises soit adoptée afin que celles-ci puissent bénéficier du reversement de l'impôt. Ceci souligne l'étroitesse des liens entre religion, pouvoir législatif et pouvoir judiciaire. Remarquons toutefois qu'aucun des acteurs de l'époque ne réfléchit en ces termes. Ni les écrits de Backus, ni ceux de Philanthropos ou de Libertatis Amici ne s'insurgent contre le lien privilégié entre l'Église congrégationaliste et l'État. Ils dirigent leurs critiques contre le principe même de l'ingérence de l'État en matière religieuse.

Conclusion sur la première partie.

En somme, aux fondements de la gestion politique de la colonie du Massachusetts se trouve l'idéal d'un corps uni, d'une direction par le peuple des saints qui seront sauvés de la damnation éternelle. Mais la colonie n'est pas un lieu utopique, peuplé uniquement de saints. Tandis que les élites politiques réfléchissent à la façon de fédérer un maximum de personnes autour des décisions gouvernementales en octroyant le droit de vote à tous les membres ayant fait alliance

338 « Article III of the Declaration of Rights, which virtually established Congregationalism as the state religion of Massachusetts », Samuel Morison, *Proceedings,* p.368. « The Provincial system, which was still in force in 1780, may be described as compulsory support of at least one Congregational Church in every town, by public taxation on all polls and estates, with special exceptions for Baptists, Quakers and members of the Church of England, under certain conditions », Samuel Morison, *Proceedings, opus cité*, p.271.

339 Samuel Morison note à ce propos, mais nous y reviendrons : « Every new denomination that entered the Commonwealth after 1780, notably the Universalists and Methodists, had to wage a long and expensive lawsuit to obtain recognition as a religious sect. Town treasurers refused to give regular dissenting ministers their share of the tax. The courts recognized the general principle that all persons and estates were liable to taxation for the Congregational church in their town, and construed the exemptions so narrowly that a subordination of sects existed in facts », *Proceedings*, p.371.

avec une Église, les pasteurs congrégationalistes assouplissent l'accès au sacrement du baptême. A partir de 1662, alors que le nombre de convertis est en diminution, les Congrégationalistes adoptent la « Half-Way Covenant ». Deux conséquences majeures pour notre sujet en découlent : l'augmentation du nombre de citoyens d'une part et l'évolution du regard envers les dissidents d'autre part. Alors que toute croyance jugée hétérodoxe et ouvertement proclamée (par Roger Williams, Anne Hutchinson ou les Quakers par exemple) ou connue (dans le cas des Baptistes ou des Catholiques) se soldait par l'exclusion voire la pendaison en cas de retour volontaire dans la colonie, les Baptistes sont mieux acceptés après cette mesure de 1662[340].

La colonie doit également adapter son gouvernement aux pressions de la Couronne, bien qu'elle cherche à de nombreuses reprises à s'y soustraire. Ainsi, elle ne peut que se plier à l'abrogation de sa charte et à l'octroi d'une nouvelle. Comme nous l'avons vu, ces changements entraînent une modification des critères de citoyenneté, désormais basés sur des critères fonciers et non plus religieux. L'adoption de la Loi de Tolérance anglaise, applicable dans le Massachusetts en vertu de la nouvelle charte, assouplit également les mesures à l'encontre des dissidents puisqu'ils ne sont plus seulement tolérés mais encore protégés dans l'exercice de leur culte s'ils se conforment à la majorité des Articles de la Religion.

Le Grand Réveil bouleverse durablement le paysage religieux de la colonie. S'il conduit à une augmentation du nombre de dissidents, il génère également des animosités entre les partisans de l'évangélisme et leurs opposants. Les hostilités sont particulièrement vives à l'encontre des personnes qui quittent l'Église congrégationaliste pour rejoindre une Église qui adhère au message évangélique. Dans de nombreux cas, les Congrégationalistes refusent de considérer comme dissidents ces membres qui ont quitté leurs rangs et exercent, selon le *Separate-Baptist* Isaac Backus, des pressions tout aussi physiques que verbales. Ces nouveaux convertis peinent

[340] Nous avons vu que c'était là une position défendue par Stephen Foster.

ainsi à obtenir les certificats nécessaires afin d'être exemptés d'impôt pour le culte congrégationaliste alors que différentes lois exemptaient Quakers et Baptistes de cet impôt cultuel. La décision des *Separates* qui rejoignent l'Église baptiste de s'organiser en une association permet à l'Église baptiste d'atteindre une réelle visibilité sur la scène publique. Bien que leur nombre reste marginal (environ 10% de la population), ils deviennent particulièrement actifs à l'échelle de la colonie par la publication de pamphlets et d'articles dans lesquels ils revendiquent dans un premier temps l'abandon des violences physiques à leur encontre, puis l'application de la loi d'exemption d'impôt cultuel dans toutes les villes avant de militer pour la liberté religieuse puis pour la séparation entre Église et État à la veille de la Révolution.

La Constitution de 1780, fruit d'un dialogue entre population et élite politique – par l'impulsion démocratique de la réflexion, la consultation du peuple et sa participation aux débats *via* la presse et les délégués qu'il élit spécifiquement pour sa rédaction – entérine une grande contiguïté entre sphères religieuse et politique en permettant aux villes de prélever un impôt pour le culte et en punissant ceux qui ne se rendraient pas régulièrement à un culte. Le III^{e} article à sa Déclaration des Droits autorise chaque croyant à désigner l'Église à laquelle son impôt sera versé ; ceci est dénoncé par les Baptistes comme une mesure réactionnaire puisque diverses lois coloniales les avaient exemptés d'impôt, mais est justifié par les partisans de l'article par le fait qu'ainsi l'État protège les Églises, celles-ci étant en retour les vecteurs de la pérennité du gouvernement.

DEUXIEME PARTIE :

Passage officieux à un système de contribution volontaire.

Le Massachusetts fait figure d'exception par le caractère tardif à supprimer l'impôt au bénéfice du clergé en 1833. Toutefois, nombre de chercheurs, au premier rang desquels William McLoughlin[341] et Jack Larkin[342], soulignent que l'application de cette disposition constitutionnelle est tombée en désuétude dès le premier quart du XIXe siècle. L'objectif de notre troisième partie sera précisément d'analyser le passage d'une situation de fait officieuse à sa reconnaissance légale, ainsi que la mobilisation qu'elle engendre.

Après avoir présenté les origines institutionnelles et historiques conduisant à la rédaction du III[e] article à la Constitution et avoir analysé les sources de divergences religieuses au XVIII[e] siècle dans une première partie, la deuxième partie a pour objectif d'exposer les facteurs politiques, sociaux, juridiques et dans une certaine mesure théologiques qui conduisent à l'adoption de textes revenant sur le soutien de l'État à l'Église au plan local.

Parmi les principales Églises présentes dans le Massachusetts à la fin du XVIII[e] siècle, l'Église baptiste est la plus influente, par son poids et son militantisme, à souhaiter une séparation entre Église et État. Sans l'adhésion d'un minimum de Congrégationalistes, qui représentent toujours

[341] William McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

[342] Jack Larkin, "The Decline of the Congregational Establishment in Massachusetts to 1833", http://resources.osv.org/explore_learn/document_viewer.php?Action=View&DocID=954, 1967

plus de la moitié de la population en 1831[343], tout changement dans les relations entre Église et État aurait été impossible. Aussi est-il nécessaire qu'au cours de cette deuxième partie nous analysions la conversion de Congrégationalistes à des thèses autrefois décriées. La clé de ce changement est, comme nous le verrons, la désunion de l'Église congrégationaliste.

Au cours des trois chapitres qui composent cette partie, nous étudierons dans un premier temps l'antagonisme croissant au sein de l'Église congrégationaliste. La dimension publique que prend le conflit dès 1804 et la consolidation de deux courants théologiques finit par compromettre progressivement toute possibilité de réconciliation. Toutefois, et ceci sera l'objet de notre deuxième chapitre, les Congrégationalistes dans leur ensemble continuent à défendre l'intervention de l'État dans les affaires religieuses, à savoir la reconnaissance officielle de la formation de chaque Église et son mode d'organisation et à confirmer le principe du prélèvement de l'impôt pour le culte. Enfin, nous verrons que bien que les conflits internes aux Églises congrégationalistes prennent un tournant judiciaire majeur en 1820-1821, les Congrégationalistes qui restent politiquement, socialement et numériquement dominants sont unis lors de la Convention constitutionnelle de 1820 pour défendre l'article III à la Constitution, c'est-à-dire le s*tatu quo*.

Par conséquent, il semblerait qu'il n'y ait aucun changement politique, législatif ou constitutionnel décisif en matière de relation entre Église et État pendant ce premier quart du XIXe siècle. Mais les animosités croissantes et rendues publiques par les Congrégationalistes eux-mêmes conduisent un nombre croissant des leurs à s'interroger sur le bien-fondé d'un impôt pour le fonctionnement de l'Église.

343 Un calcul par dénominations dans le *Massachusetts Register* de 1831 fait apparaître que sur les 946 Églises recensées, 487 sont Congrégationalistes tandis que 5 sont Presbytériennes.

Chapitre III. La controverse unitarienne.

Comme nous l'avons vu en première partie, le clergé congrégationaliste, encore appelé le « Standing Order », occupe une position hégémonique dans le Massachusetts, tant par le nombre de pasteurs que par ses liens anciens avec les dirigeants et le pouvoir politique du Commonwealth. Alors que la jeune République américaine s'organise à l'échelle fédérale, le Massachusetts adopte une Constitution qui entérine des modes de fonctionnement déjà éprouvés, notamment en matière de relations entre Église et État. La première partie nous a permis de montrer qu'il n'existait pratiquement aucune voix divergente au sein de cette Église en ce qui concerne les liens que ces deux sphères doivent entretenir.

Toutefois, cette Église, qui n'est pas organisée de façon hiérarchique, est loin d'être monolithique. Nous verrons dans cette partie que les débats entre Congrégationalistes puisent leurs sources en Europe au cours des siècles précédents. Nous conclurons ainsi que ce ne sont donc pas tant des divergences anciennes que la médiatisation et la politisation du conflit qui vont creuser un fossé de plus en plus béant entre deux courants dominants, les « Unitariens » et les « Trinitaires ».

Nous étudierons dans une première sous-partie l'histoire intellectuelle de ce mouvement jugé apostatique par ses détracteurs co-religionnaires, qui se revendiquent être les héritiers du Puritanisme. Lorsque les Trinitaires, menés par Jedidiah Morse, rendent publiques leurs désaccords sur les questions doctrinales et dogmatiques, ils précipitent la formation de camps opposés. Dès lors, et comme nous l'examinerons dans le deuxième sous-chapitre, une logique de corps se met en place, avec la constitution d'associations distinctes, voire de journaux au service des convictions ou des centres d'intérêt de chaque camp. Enfin, nous analyserons dans

quelle mesure l'hégémonie sociale et politique des Unitariens incite les Trinitaires à s'allier aux autres Églises calvinistes afin de propager ce qu'ils jugent être l'orthodoxie et de réformer la société par d'autres moyens que par une alliance avec l'État.

1 L'histoire intellectuelle.

i. Les origines de l'unitarisme.

Une présentation sommaire de l'unitarisme est fondamentale à la compréhension de notre sujet[344]. En effet, d'une part ce mouvement qui émerge d'une réflexion théologique est directement responsable de la scission que connaît l'Église congrégationaliste de Nouvelle Angleterre. D'autre part, l'Église universaliste[345], qui fusionne ensuite avec l'Église unitarienne

[344] Dans le cadre de cette thèse, nous n'entrerons que très marginalement dans les débats théologiques et historiographiques qui sous-tendent cette question complexe. Ce travail n'étant pas une recherche en théologie, nous n'approfondirons pas les controverses dogmatiques de chacun des deux camps (trinitaire et unitarien). L'intérêt de notre étude se limite à démontrer la croissance des divergences au sein de l'Église congrégationaliste, la virulence des propos proférés par les deux camps et une réconciliation qui paraît de plus en plus improbable – conduisant certains Trinitaires à appeler de leurs vœux la suppression de l'aide de l'État en matière de culte.

[345] La première église universaliste américaine est fondée par John Murray à Gloucester, Massachusetts, en 1779. Disciple de George Whitefield, il se convertit à la thèse du prêcheur gallois James Relly, qui interprète la venue du Christ comme apportant le salut à tous les hommes. Cette question doctrinale du salut n'a jamais fait l'objet d'un consensus entre Chrétiens, comme le note Paul Conkin, *op.cit*., p.16. Luther et Calvin s'appuient notamment sur les épîtres de Paul pour affirmer que seul Dieu choisit ceux qu'Il sauve. En 1793, l'Église universaliste est établie aux États-Unis sous le nom de "Universalist Church of America". Selon Daniel McKanan, enseignant au grand séminaire d'Harvard, dans « Unitarianism, Universalism and Unitarian Universalism », *Religion Compass*, Vol.7, N°1 (Jan.4, 2013), pp.15-24, l'Universalisme et l'Unitarisme se développent tous deux en opposition au Calvinisme et au revivalisme (p.15). Les Universalistes croient au salut universel. Le premier numéro du journal Universaliste fondé par Hosea Ballou à Boston en 1819 insiste sur le fait que le Christ est venu sauver tous les hommes, sans considération d'appartenance religieuse : « The Universalist is no sectarian (…). He keeps his eye on the divine Master, who is the same to all nations, to all sects, and to all denominations. In Christ Jesus "there is neither Greek nor Jew, circumcision nor uncircumcision, Barbarian, Scythian, bond nor free; but Christ is all and in all"" (*The Universalist Magazine*, July 3, 1819, p.1). Les Universalistes seront les fers de lance du mouvement de séparation, mais n'appartiennent pas à la coalition évangélique. Il existe une hostilité réciproque entre Évangéliques et Universalistes.

américaine[346], s'avère être le fer de lance du mouvement populaire en faveur de la suppression de l'impôt pour le culte.

Diverses thèses expliquent l'émergence du mouvement unitarien, qui, comme nous le verrons, n'est pas circonscrit à l'Église congrégationaliste.

- **La principale question théologique.**

Les débats centraux à l'unitarisme portent notamment sur le dogme de la Trinité : Dieu est-Il une ou trois personnes (le Père, le Fils et le Saint Esprit) ? Ainsi, est-ce que la Bible prouve que le Christ est de nature divine ? Existait-Il avant la création de l'univers ou est-Il créé par le Père (Il Lui est donc subordonné) ? Peut-on dire que le Saint Esprit est une personne divine, et non simplement une puissance divine ? Notons dès à présent que le terme « unitarien » met l'accent sur l'unicité de Dieu. Toutefois, il n'y a pas une définition ou une croyance qui remporterait l'adhésion de ceux qui sont catégorisés sous le terme « d'unitarien » ou encore « d'antitrinitaire ». De plus, les enjeux théologiques concernant notamment la divinité du Christ sont complexes (et portent par exemple sur Sa nature rédemptoriste, la possibilité de Le prier ou de Le considérer comme un intercesseur). Mais l'approfondissement de ces questions théologiques n'est pas pertinent ici.

- **Les sources de la controverse.**

Ces questions d'unicité ou de trinité sont vivement débattues au IVe siècle (et opposent Athanase, évêque d'Alexandrie, au prêtre Arius - d'où l'arianisme[347] – qui sera excommunié pour ces croyances jugées hérétiques). Cependant**,** l'historien Paul Conkin trace les origines du mouvement unitarien à une époque antérieure au IVe siècle. Selon lui, les sources de

[346] "American Unitarianism was transformed over the course of the mid 19th century by internal movements towards Transcendentalism and universalism", http://plato.stanford.edu/entries/trinity/unitarianism.html, téléchargée le 18/01/2016.

[347] Arius, selon l'historien Paul Conkin, est un successeur d'Origène. Arius défend l'idée que le Fils est subordonné au Père, le Père créant constamment le Fils. Ainsi, le Fils (le Christ) n'est pas « de même nature que le Père » (credo de Nicée) puisqu'il est créé par le Père (Paul Conkin, *opus cité*, p.13). Cette controverse aboutit au Concile de Nicée et à son credo, avec notamment l'affirmation « engendré, non pas créé ».

l'Unitarisme viennent du Ier siècle, lors de la mise en place de l'Église chrétienne. Les Unitariens seraient les héritiers des formes primitives (juives) du Christianisme, qui rejetaient les apports grecs de l'apôtre Paul[348]. Soulignons toutefois que de nombreux historiens, dont Peter S. Field, notent l'absence de consensus quant à l'origine de ce mouvement[349].

La Réforme protestante et l'interprétation personnelle de la Bible qui l'accompagne font resurgir ces thèmes[350]. Au XVIIe siècle, la résurgence de ces courants jugés être hérétiques est l'une des conséquences de l'influence des Lumières, même si la filiation entre philosophes des Lumières et Unitarisme est mineure[351]. Lucia Bergamasco souligne que la plupart des

348 « The early Jewish Christians (…) believed Jesus was the son of Joseph (no virgin birth) and traced his lineage through the male line, and believed Jesus was a man with a divine mission, not an incarnate or preexisting divine, let alone a god. Such Jewish Christians apparently resented Paul, refused to accept his more Hellenic theology, probably rejected any doctrine of a separate soul or spirit, and affirmed not immortality but a future resurrection. This most primite or Jewish form of Christianity would later offer a guide to certain Unitarians and Adventists », Paul Conkin, *opus cité*, p.4.

349 Peter S. Field, *The Crisis of the Standing Order: Clerical Intellectuals and Cultural Authority in Massachusetts, 1780-1833*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, (1998).

350 Au XVIe siècle par exemple, différents courants unitariens se développent. Le théologien Faustus Socinus (1539-1604) est à l'origine de la branche appelée « socinienne » par ses détracteurs. Ses théories servent de base à l'unitarisme américain. Thomas Belsham, pasteur Unitarien anglais (1750-1829) et acteur de la controverse, explique que les convictions de Theophilus Lindsey, fondateur de la première Église ouvertement unitarienne anglaise en 1774 étaient sociniennes : « The above Creeds are strictly *Unitarian* ; or more properly what divines in this country would denominate *Socinian*. They do not embrace the Arian idea of the pre-existence of Christ's human soul, or that he originally possessed a super-angelic nature ; or that his sufferings and death were in any sense to be considered as *propitiatory*, or that divine honours were due to him », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, Boston, Willis, 1815 (microfiche), p.19 (48pages). Nous reparlerons de Thomas Belsham et de l'unitarisme américain.

351 « Sur l'inquiétude que cette diffusion provoqua parmi le clergé colonial de la Nouvelle-Angleterre, notons l'exemple de Cotton Mather qui, déjà en 1699 et en 1702, réagissait avec vigueur à la circulation d'ouvrages arminiens et anti-trinitaires en provenance d'Angleterre », Lucia Bergamasco, « Evangélisme et Lumières », *Revue Française d'Etudes Américaines*, (mai 2002), N°92, pp.22-46, p.45. « En effet, grâce à l'extraordinaire avancée philosophique du XVIIe siècle, parmi les dissenters, il s'était produit une érosion progressive de l'orthodoxie calviniste. Au sein de l'Église d'Angleterre, cette érosion datait déjà de la Restauration », L. Bergamasco, « Evangélisme et Lumières », *opus cité*, p.27. Concernant l'influence des Lumières, L. Bergamasco explique : « Déistes et matérialistes (…), bien que lus par nombre de coloniaux, n'eurent qu'un effet très faible et circonscrit sur les élites », Lucia Bergamasco, *ibid.*, p.25. Toutefois, cette filiation ne peut être niée : « parmi ceux qui s'appliquèrent à tester la Révélation à la lumière de la raison comme Locke l'avait prôné, il y en eut qui abandonnèrent tout à fait la doctrine de la Réforme pour embrasser une vision « rationnelle » et raisonnable du Christianisme qui faisait, par exemple, l'économie des mystères de la Trinité et de la divinité du Christ », *ibid*. p.27. Par ailleurs, L. Bergamasco dénonce les lectures anachroniques d'historiens contemporains sur l'époque des Lumières. Ces historiens donnent une place prépondérante à des philosophes « sceptiques, déistes ou matérialistes » alors que dans l'aire anglosaxonne les philosophes les plus influents étaient « des hommes entièrement immergés dans la dogmatique chrétienne », Lucia Bergamasco, *ibid.*, p.24.

philosophes des XVIIe/XVIII[e] siècles (les philosophes « moraux », contrairement aux philosophes « sceptiques ») ne nient pas la divinité du Christ[352], contrairement aux Unitariens.

- **L'unitarisme comme mouvement et non comme Église constituée.**

Se détacher des dogmes est l'une des spécificités fondamentales des Unitariens. Selon Francis Christie[353], le lien principal entre arianisme, socianisme et unitarisme est cette opposition aux dogmes. En effet, la recherche de la vérité (qui est la quête principale des Unitariens avec celle de l'universalité encore appelée catholicisme) doit être entièrement libre, sans le contrôle d'une tradition. Détestant profondément l'esprit sectaire et aspirant à l'universalité, les Unitariens refusent toute exclusivité. Ils se considèrent comme des Chrétiens et non comme les membres d'un groupe ou d'une Église qui serait « unitarienne » et qui adopterait un nom, proclamant l'unicité de Dieu et rejetant les Trinitaires[354]. Les Églises chrétiennes, quelle que soit leur dénomination, doivent ainsi accueillir tous les individus à la poursuite de la même quête, la vérité, laissant à chacun la liberté de cheminer[355]. Le pasteur, au travers de son ministère, doit éviter toute controverse, toute mention de points sur lesquels il y aurait des désaccords – donc toute question dogmatique[356]. Pour George Willis Cooke qui publie en 1910 *Unitarianism in America,* les origines de l'unitarisme ne seraient pas tant liées à des préoccupations théologiques qu'à des considérations philosophiques – à savoir la nécessaire ouverture d'esprit

352 Il s'agit là de la thèse de L. Bergamasco dans son article « Evangélisme et Lumières ». Elle démontre que contrairement à l'historiographie qui présentent Lumières et Evangélisme comme deux courants opposés, les points communs sont nombreux : « Lumières et évangélisme pourraient en effet avoir été beaucoup moins antagonistes qu'on ne l'ait cru (...) même chez les philosophes moraux qui tous reconnaissaient les fondements de la révélation chrétienne (…). Quant aux philosophes sceptiques, déistes ou matérialistes qui remettaient en cause la religion révélée, ils représentaient une minorité dans les Lumières anglo-saxonnes », Lucia Bergamasco, *opus cité*, pp.24/25.

353 Francis A. Christie, « Unitarianism » (1917). Il affirme *« Unitarianism descends from the Socinians and Arminians »*, p.556.

354 Nous verrons que l'Église unitarienne du Massachusetts n'est fondée que dans les années 1830.

355 L'anglais Thomas Firmin (1632-1697) souhaite que l'Église anglicane accueille les Unitariens, étant convaincu que le dogme de la Trinité n'est pas inscrit dans la Bible.

356 Christie dresse une analogie entre les Unitariens et les scientifiques (p.556). Selon lui, les scientifiques, bien qu'en désaccord sur les théories, poursuivent un même but (la compréhension d'une théorie, d'un phénomène …). Les Unitariens forment également des communautés qui sont unies par une quête commune, bien qu'étant une somme d'individus aux points de vue divergents – d'où l'importance fondamentale de la tolérance.

et de tolérance envers les autres croyances. Au-delà de ces réflexions théologiques, nous verrons que de nombreux Unitariens, à l'instar d'Horace Mann (à la tête du « Common School Movement »), s'engagent dans des mouvements de réformes sociales, que ce soit le lancement d'écoles publiques, la lutte contre l'alcoolisme, la réforme du système carcéral, l'ouverture d'asiles d'aliénés (« insane asylum ») ou encore l'abolition de l'esclavage.

- **Premières manifestations de l'unitarisme outre-Atlantique.**

Paul Conkin affirme qu'au sein même de l'Église puritaine du XVIIe siècle, l'opposition entre deux tendances existait déjà et qu'elle éclata publiquement lors de la controverse « antinomienne ». Plus tard, Cotton Mather appelait ses contemporains à se méfier de l'arianisme et du socianisme qu'il dénonçait comme étant de dangereuses hérésies. Mais en même temps, sans crainte de contradiction, tandis qu'il condamnait ces hérésies, Cotton Mather manifestait de fortes affinités avec les Piétistes allemands qui insistent davantage sur la foi personnelle que sur les « dogmes ou les formes de la liturgie »[357], en mettant plutôt l'accent sur la seule « doctrine de Jésus-Christ »[358].

Donc au-delà des divergences théologiques sur la question de la divinité du Christ, il existerait bien une frange « libérale » parmi les pasteurs puritains avant la fin du XVIIe siècle[359]. Après le Premier Grand Réveil, certains pasteurs adhèrent ouvertement à l'arminianisme, tandis que d'autres proclament ouvertement leurs adhésions aux doctrines unitariennes[360].

Nous verrons dans quelle mesure les écrits du pasteur William Ellery Channing[361] revendiquent ce libéralisme philosophique mais aussi théologique.

---

357 Lucia Bergamasco, « D'un réveil à l'autre : naissance et affirmation de l'évangélisme américain : XVIIIe-XIXe siècles », *Revue Française d'Études Américaines*, n°85, (juin 2000), p.84. Elle explique que des « sociétés semblables » aux Collegia PiÉtatis sont organisées par Cotton Mather à la fin du XVIIe.

358 Lucia Bergamasco, « Evangélisme et Lumières », *opus cité,* p.31.

359 « Even before the end of the seventeenth century, one can also identify an emerging « liberal » faction among the Puritan ministers », Paul Conkin, *opus cité*, p.50. Conkin fait probablement ici allusion au très évangélique et en même temps libéral Benjamin Colman (1673-1747) élu à la Brattle Street Church à Boston en 1699 (ministère qu'il occupera jusqu'à sa mort).

360 « After the disturbing revivals of the 1740s, a few critical ministeries openly preached Arminian, as well as Unitarian and Universalists, doctrines », Paul Conkin, *ibid.*, p.50.

361 William Ellery Channing, 1780-1842, diplômé d'Harvard, est le chef de file des Unitariens du Massachusetts.

- **Les moteurs de sa propagation.**

La toute première Église ouvertement unitarienne à Boston, dès 1786, est l'Église épiscopalienne King's Chapel. Le pasteur anglais unitarien Thomas Belsham, dans un écrit publié en Angleterre sous le titre *Life of Theophilus Lindsey* et dont des extraits sont publiés à Boston en 1815 sous celui d'*American Unitarianism*, explique que cette Église introduit en 1811 une liturgie réformée totalement unitarienne. Aux États-Unis, selon l'auteur du pamphlet *American Unitarianism*, la propagation de cette doctrine se poursuit par l'intermédiaire du pasteur anglais Theophilus Lindsey, qui offre ses écrits (et ceux de Joseph Priestley[362], autre figure majeure de l'Unitarisme) à la bibliothèque d'Harvard[363]. Peu à peu, d'autres congrégations unitariennes se forment dans le Massachusetts. Belsham mentionne celle de Portland, dans le district du Maine, en 1792, ainsi que la présence de pasteurs qui professent ouvertement leur rejet des doctrines Trinitaires à Plymouth et Barnstable, dès 1794.

Pasteur de l'Église de Boston, Federal Street Church, de 1803 à 1842, son homélie prononcée lors de l'ordination d'un confrère, Jared Sparks, à Baltimore, en 1819, est considérée comme le manifeste de l'unitarisme américain.

362 Joseph Priestley, 1733-1804, scientifique renommé pour ses travaux en physique et en chimie, fut un pasteur anglais dissident (il n'est pas ordonné par l'Église d'Angleterre) et un théologien. Il est l'une des figures majeures de la réflexion unitarienne. Il conçoit le Christ comme n'ayant qu'une nature humaine, bien qu'Il ait reçu une autorité particulière (les Unitariens américains ne sont majoritairement pas d'accord sur la perception d'une nature purement humaine du Christ). Après l'incendie de sa maison et de son église en raison de sa sympathie pour le mouvement révolutionnaire français et de son anticonformisme, tant en politique qu'en religion, il émigre aux États-Unis en 1791.

363 Thomas Belsham, *American Unitarianism or a Brief History of "The Progress and Present State of the Unitarian Churches in America." Compiled from Documents and Information communicated by the Rev. James Freeman, D.D. and William Wells Jun. Esq. of Boston, and from other Unitarian Gentlemen in this Country. Extracted from his "Memoirs of the Life of the Reverend Theophilus Lindsey", printed in London, 1812, and now published for the benefit of the Christian Churches in this country, without note or alteration*. Boston, Nathaniel Willis, 1815 (microfiche, 48pp). A propos de la liturgie réformée unitarienne, Belsham écrit : « In a new edition of the Boston Liturgy, printed in the year 1811, (…) nothing is to be found which is inconsistent with the purest principles of Unitarian worship as such », p.12. Concernant la diffusion de l'unitarisme, il note : « As a further means of diffusing the important doctrines of the proper Unity of God, and the simple humanity of Jesus Christ, Mr. Lindsey made a present of his own and of Dr. Priestley's Theological Works to the Library of Harvard College, in the University of Cambridge in New England », p.16.

ii. La controverse publique unitarienne dans le Massachusetts : ses enjeux.

La présence de pasteurs unitariens au sein de l'Église congrégationaliste du Massachusetts est publiquement dénoncée par les Trinitaires lorsqu'éclate la controverse d'Harvard (le « College of Harvard » est fondé en 1636).

- **La controverse d'Harvard.**

Cette polémique commence en 1803, lorsque le Hollis Professor of Divinity de l'université décède. Jedidiah Morse, pasteur congrégationaliste et candidat à ce poste[364], décrit la fonction de cet enseignant comme étant de transmettre les doctrines fondamentales de l'Église et d'aborder les points théologiques controversés[365]. La fonction de Hollis Professor of Divinity est ainsi la plus prestigieuse avec celle de président de l'université, fonction vacante également suite au décès du président en 1804. Ce poste est l'objet d'âpres conflits car il paraît être, aux yeux de Morse et des « Orthodoxes » (les Trinitaires), le garant de l'orientation théologique de l'Église congrégationaliste. Le parti adverse, qui soutient la candidature de Henry Ware[366], nie un tel enjeu. Ses membres estiment que la mission de ce professeur se limite à enseigner l'ensemble des arguments de doctrine élaborés par les diverses sectes au sein du Christianisme, sans donner d'orientation, laissant ainsi toute liberté à l'étudiant de former sa propre croyance[367].

---

[364] Jedidiah Morse, 1761-1826, est particulièrement connu pour ses manuels de géographie, le premier étant *Geography Made Easy* (1784), et comme chef de file des Congrégationalistes orthodoxes. Diplômé de Yale, pasteur de l'Église congrégationaliste de Charlestown, Massachusetts, de 1789 à 1820, il est l'une des principales figures Orthodoxes, ne serait-ce que par les nombreux pamphlets qu'il écrit à l'encontre des Unitariens. C'est dans cette même optique qu'il fonde la revue « The Panoplist » (parution de 1805 à 1820). Il fut membre de différentes sociétés savantes du Massachusetts (comme the Massachusetts Historical Society et the American Antiquarian Society). Il était Fédéraliste.

365 « One part of his duty is to read « a system of *positive divinity* » which comprehends « an entire scheme of all the tenets which a Christian is bound to believe and profess. The truth of these the Divine must clearly perceive, and be able to enforce upon his audience ». He is also to give a course of lectures on controversial Divinity, and on suitable occasions to treat of « *Casuistic Theology* », or the science which decides on doubtful cases of moral Theology, and that calms the scruples of conscience, which arise in the Christian's soul during his journey through the present world », Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public on the controversy respecting the Revolution in Harvard College, and the events which have followed it ; occasioned by the use which has been made of certain complaints and accusations of Miss Hannah Adams against the Author*, Charlestown, printed for the author, 1814, p.46 (ses italiques).

[366] Henry Ware, 1764-1845, est pasteur et théologien. Il est l'un des chefs de file du mouvement unitarien américain. En 1805, il est élu au poste de Hollis Professor of Divinity de l'université d'Harvard.

367 « These things are mentioned to combat an opinion now avowed, and becoming too fashionable among us,

Dès lors, Morse, dont le camp perd l'élection, crie à la trahison : la volonté de l'ancien donateur, Thomas Hollis, n'est pas respectée[368] et les fondations même de l'université, ouverte en 1638, sont ébranlées. En effet, le Calvinisme, indissociable de l'Église congrégationaliste initiale, est en passe de ne plus être le système de croyances de référence. En réaction, les « Orthodoxes » fondent le séminaire d'Andover, Andover Theological Seminary, qui ouvre en 1808.

Le conflit est toutefois circonscrit à Boston à cette époque. Morse s'estime victime de machinations, présentant la controverse comme étant menée à son encontre par des professeurs du Collège, qu'il qualifie de « liberal men ». Dans son pamphlet *An Appeal to the Public on the Controversy respecting the Revolution in Harvard College* et jusqu'à son propos conclusif, il n'accole pas d'étiquette religieuse à ces hommes – ce qui signifierait donc qu'il n'y a pas de logique de corps entre Unitariens. Aux yeux de Morse, les Unitariens ne partageraient donc pas de points communs distincts ni d'objectifs. Il utilise simplement « my opposers »[369]. Toutefois, il conclut en expliquant que le ressort fondamental de la dispute[370] est de le disqualifier en tant

---

that the Professor of Divinity should not disclose his own particular religious sentiments to the students, but only place fairly before them all the tenets of the different sects of Christians, with their respective arguments, and leave each student to form his own creed », Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public*, p.47 (ses italiques).

368 Lors de sa donation en 1721, le riche négociant anglais Thomas Hollis avait en effet exigé que chaque professeur qui prendrait cette chaire adhèrerait à la Westminster Confession of Faith : « So long as the person in that office shall be a member in full communion with some Congregational or Presbyterian church, and shall *profess* and *teach* the principles of the Christian religion, according to the well-known *confession of faith*, drawn up by the synod of the churches in New England », *An appeal to the Public*, p.47. Morse s'inquiète des conséquences que le manque de respect du testament du donateur pourra avoir sur d'autres : « What assurance can any well disposed persons in future have, that any donations they may wish to make to Harvard College, will be applied to their objects, even one century ? », Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public*, p.53.

369 Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public*, "liberal men" p.56; "my opposers" p.57. William Ellery Channing, le chef de file des Unitariens, parle de différentes tendances qu'il appelle "class", dans *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, Boston, Wills and Lilly, second edition, 1815, p.7. Il désigne toutefois ses opposants comme étant membres d'un "parti" : "The leaders of the party called Orthodox", William Ellery Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, in *The Works of William Ellery Channing, D.D.,* First Complete American Edition with an Introduction. Vol. V, Boston, James Munroe and Company, 1841.

370 Le propos de ce pamphlet est d'exposer l'intégralité de sa dispute avec Hannah Adams, auteur d'une histoire de Nouvelle-Angleterre, que Jedidiah Morse et le pasteur Elijah Parish auraient plagié. Pour Morse, ses détracteurs utilisent cette dispute pour le disqualifier aux yeux des Libéraux et ainsi mettre à mal sa réputation au moment de la controverse d'Harvard – puisque la publication de l'ouvrage de Morse et Parish, *Compendious History of New England* intervient en 1804, donc au moment où il faut remplacer les postes vacants à Harvard : « The controversy, in truth, is a great and important *religious* controversy, on points which affect the vital interests of Christianity. The affair of Miss ADAMS, and all other matters of the like kind, which have been got up and magnified into importance, have been made *incidental* merely ; *means* only to an *end* ; weapons of warfare, fabricated to wound an advocate of the orthodox faith, and through him, to wound the cause which he advocated », Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public*, p.179.

qu'adversaire principal au poste de Hollis Professor of Divinity, en dissimulant l'enjeu central qui est de nature théologique.

Il s'identifie dès lors à Athanase dans sa lutte contre l'hérétique Arius et ses partisans, expliquant que la même logique de dissimulation est à l'œuvre[371]. La filiation de ses opposants, fréquemment appelés les « Unitariens », avec Arius, est établie par les acteurs des deux camps.

- **Unitariens, Libéraux, Trinitaires, Orthodoxes : l'enjeu de l'appelation.**

L'utilisation et le choix des noms pour s'identifier ou désigner le parti adverse est révélateur d'affiliations théologiques ou philosophiques. Nous trouvons d'une part ceux qui se qualifient comme étant les « Orthodox » et d'autre part ceux qui se désignent comme les « Liberal Christians ». Les Orthodoxes sont les héritiers des Puritains, fondateurs de la colonie (« our pious fathers »[372]) et de l'université d'Harvard[373]. Jedidiah Morse, qui se présente comme leur chef de file, prétend en leur nom qu'ils sont les seuls à interpréter correctement la Bible[374]. Morse défend également l'idée que contrairement aux « Liberals », les Orthodoxes sont les vrais Protestants. L'un de ses opposants, le juge bostonien William Wells, affirme dans une lettre au pasteur anglais Belsham en 1812 qu'au contraire, seul son parti (« liberal ») respecte et défend les principes fondamentaux de la Réforme : « We have to contend here, as you in England, for the first principles of protestantism »[375].

371 « The Spirit of Arianism, or, which is the same thing, of Unitarianism, as it is now named, or of opposition to the doctrines of the SACRED TRINITY, and the DIVINITY OF JESUS CHRIST, which, for many years past, has been gradually, and after its usual manner, *covertly*, spreading in this portion of the Christian church, has not, in former ages, been friendly to fair discussion », Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public*, *op.cit.,* p.180. Plusieurs acteurs contemporains de la controverse et pourtant membres de camps opposés s'accordent sur ce point. L'auteur anonyme et unitarien du pamphlet *Are you a Christian or a Calvinist ? Or do you prefer the authority of Christ to that of the Genevan Reformer,* by a Layman, Boston, Wells and Lily, 1815, explique que la controverse sur l'unicité de Dieu provient de l'arianisme (pp.21/22) ; Morse tient les mêmes propos dans *An Appeal to the Public* (p.III).

372 Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, Boston, Samuel T. Armstrong, n°50, 1815, p.7.

373 « Their favourite project of taken possession of the College, for the purpose of making it an engine to establish « liberal and rational Christianity », on the ruins of the Orthodox faith », Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public*, *op. cit.,* pp. X / XI.

374 « Those doctrines of the Bible, which have usually been denominated orthodox », Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op.cit.*, p.1.

375 Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* lettre de Wells à Belsham, 21 mars 1812, p.43. Il n'expose cependant pas ces principes.

Les adversaires des Orthodoxes les désignent, outre le terme « orthodox »[376], par celui de « Calvinist ». William Wells, dans sa lettre à Belsham en 1812, publiée dans *American Unitarianism*, emploie « Calvinist ». Il associe ce terme « Calvinist » à « bigoted and persecuting »[377]. Un autre opposant des Orthodoxes, Adrian Vanderkemp, fait de même[378], tout comme l'auteur anonyme « a Layman » du pamphlet d'août 1815 intitulé *Are you a Christian or a Calvinist ?*[379].

Les historiens reprennent massivement ces termes de « Unitarian » ou de « Liberals » pour parler d'un des deux partis et au contraire d'« Orthodox », « Trinitarians » et « Evangelicals », (ce dernier terme sera défini ultérieurement) pour se référer à leurs opposants. David Turley[380] comme John Von Rohr[381] utilisent l'adjectif « Liberal » plutôt qu'unitarien. John Von Rohr explique en effet que le terme « Unitarien » est utilisé par les Congrégationalistes dans leur opposition aux « Liberals » mais que cette première appellation n'est pas exacte. Le premier à avoir été appelé unitarien est le pasteur Joseph Priestley, en Angleterre. Cependant, il y a une réelle différence entre Priestley, qui ne perçoit le Christ que comme un homme et les « Liberals » américains qui, certes rejettent la vision classique de la Trinité, mais répugnent à parler du Christ comme étant uniquement un homme[382]. Ainsi, John Von Rohr n'utilise que les

376 Nous pouvons nous référer à l'écrit de Belsham, *American Unitarianism*, qui parle de « his orthodox opponents, p.30 ou William E. Channing qui ouvre son pamphlet *A System of Exclusion and Denunciation in religion considered* par « the leaders of the party called « Orthodox » », p.1.

377 *American Unitarianism*, p.45.

378 Adrian Vanderkemp parle de « Calvinist teachers », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op. cit.,* p.35.

379 Le sous-titre est tout autant évocateur de l'attaque envers les Orthodoxes : « Or Do You Prefer the Authority of Christ to That of the Genevan Reformer ». « A Layman » explique ainsi : « The real point, and the only point, of difference between those who are called the liberal clergy and the orthodox, rests on this ground. The orthodox believe in Calvin and the Westminster Assembly; the liberal christians in Christ and his apostles. The former are Calvinists – the latter, Christians », "A Layman", *Are you a Christian or a Calvinist,* Boston, Wells and Lilly, 1815, p.6.

380 David Turley, « Religion and Approaches to Reform : Boston Unitarians Versus Evangelicals in the context of the 1820s and 1830s », *American Nineteenth Century History*, 10 (2009), pp.187-209, p. 190.

381 John Von Rohr est l'un des historiens du Congrégationalisme américain. Il a notamment publié *The Shaping of American Congregationalism, 1620-1957*, Cleveland, Ohio, The Pilgrim Press, 1992.

382 « The term [*unitarian*], as it had been applied earlier to Joseph Priestley in England, represented a much more radical theological view than New England liberals embraced, particularly with respect to their understanding of the person of Christ. American liberals resisted classic Trinitarianism but were reluctant to follow Priestly and describe Christ in merely human terms. They sought a middle way », John Von Rohr, *op. cit.*, p. 252.

termes « Liberal » par opposition aux « Conservative » (pour parler des Orthodoxes) lorsqu'il fait allusion à ces deux branches du Congrégationalisme.

Par ailleurs, le terme « liberal » a des acceptions à la fois économiques et politiques[383]. Le concept de démocratie libérale s'affirme au XVIII[e] siècle et le libéralisme économique se développe à partir du XIXe siècle.

- **Les Unitariens sont-ils Chrétiens ?**

Cette question fait écho au pamphlet de Morse, dont le titre est *Are you of the Christian or the Boston Religion*, et fait éclater au grand jour l'animosité entre les principales figures des deux camps. Morse, comme l'auteur qui signe du pseudonyme « a Layman », refuse de considérer la partie adverse comme appartenant à la famille des Chrétiens. Pour Morse, les membres du « Liberal party », en niant la divinité du Christ, ne peuvent prétendre être Chrétiens[384]. L'un des principaux points de conflit, aux yeux des Orthodoxes, est que ceux qui s'auto-définissent comme des « Liberals » rejettent la doctrine de la Trinité. Les « Liberals » défendent le fait que Dieu est Un et qu'il y a ainsi une subordination de Son Fils, qui est un être différent. Sur la question de la nature du Christ, Channing, dans une lettre à un confrère unitarien, explique que tous les partisans de l'unicité de Dieu ne sont pas d'accord, certains rejetant Sa divinité – tandis que pour les Orthodoxes, le Christ est à la fois humain et divin. Belsham s'oppose fortement à cette croyance[385]. Morse refuse dès lors de les appeler « Liberal Christians », les désignant comme appartenant au « Liberal Party ». Pour les Orthodoxes comme Morse, « Liberal » devient ainsi synonyme d'« Infidel », de non Chrétien.

---

[383] Si au XVIII[e] siècle l'ordre politique en France et au sein des colonies britanniques américaines est bouleversé par la Révolution française et la Révolution américaine, le libéralisme économique émerge au XIXe siècle (le parti whig anglais devenant en 1832 le « liberal party » et prônant notamment le libre-échange dans le commerce extérieur).

[384] « Those who reject and condemn [the divinity and atonement of the Savior] have not a fair claim to be considered as standing on Christian ground », Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op. cit.*, p.10.

[385] Belsham martèle, indigné à l'égard des Orthodoxes, qu'ils croient que « the man Jesus is truly and properly God », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op. cit.,* p.30.

Toutefois, William Channing justifie l'usage du terme « Liberal » et martèle que les Unitariens sont Chrétiens dans différents écrits de 1815[386] :

> « The phrase, *liberal party*, we have used, occasionally, for the want of a better. We have thought it as little offensive, as any other phrase, which could be invented to designate the latitudinarians in our country, who deny and oppose those doctrines of the Bible, which have been usually called the doctrines of the Reformation; and who, by cooperating to decry these doctrines, and the doctrines of the Trinity and the Divinity of Christ, have formed themselves into a *religious party* »[387].

Enfin, soulignons que les noms des journaux fondés par ces groupes reflètent les positions adoptées. Si les journaux orthodoxes ne semblent avoir qu'un lien distant avec leurs revendications principales[388], les Unitariens insistent sur leur refus d'entrer dans des controverses théologiques et sur leur appartenance à l'Église chrétienne par l'emploi systématique de l'adjectif « Christian » qu'on retrouve dans « Christian Register », « Christian Examiner », « Christian Disciple », « Christian Advocate ».

- **L'unitarisme à Boston, un mouvement qui n'est pas circonscrit à une Église.**

Les termes « unitarian »[389] et « trinitarian » représentent de façon stéréotypée les questions théologiques autour desquelles les énergies se cristallisent. Cependant, ils ne caractérisent pas une Église en particulier. A Boston, les Unitariens sont indistinctement membres des Églises épiscopaliennes et congrégationalistes qui croient en l'unicité de Dieu. Dans les pamphlets des Unitariens diplômés d'Harvard – formés pour devenir pasteurs congrégationalistes – l'appartenance à cette dénomination[390] est entièrement passée sous silence. Cette controverse,

386 Nous verrons que c'est notamment le cas dans *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher* ; mais il utilise également ce terme dans *The System of Exlusion and Denunciation in Religion Considered*, p.373.

387 William Channing, *Review of the Unitarian Controversy*, *op.cit.,* p.8.

388 Les Trinitaires Congrégationalistes intitulent leurs journaux : « The Panoplist », journal fondé par Morse ; « The Spirit of the Pilgrims », Lyman Beecher étant son rédacteur en chef ; ou encore « Boston Recorder ».

389 Ce nom est assumé par plusieurs chefs de file unitariens, tant Anglais qu'Américain : Thomas Belsham, dans *American Unitarianism*, présentent les Unitariens comme étant ceux qui adhèrent à l'unicité de Dieu (« the important doctrines of the proper Unity of God, and the simple humanity of Jesus Christ », Thomas Belsham, *op. cit.,* p.15 ; « the doctrine of the Proper Unity of God », Thomas Belsham, *op. cit.*, p.17) et ceux qui vouent un culte au seul vrai Dieu (« the One God », Thomas Belsham, *op. cit.*, p.17). Ses correspondants américains font de même, parlant, pour le pasteur James Freeman, de « Unitarian cause ».

390 Le protestantisme regroupe différentes Églises, qui sont parfois désignées comme « sects » en anglais ; mais les Églises appelées « sects » sont alors considérées comme relativement petites par leur nombre d'adhérents ; contrairement au français, ce terme ne recouvre pas une acception péjorative. L'utilisation de

initialement interne à l'Église congrégationaliste (le point de départ étant le conflit autour des postes vacants d'Harvard) prend une dimension interconfessionnelle – la question d'adhésion ou de rejet de la Trinité supplantant les logiques d'appartenance à une Église.

Les Orthodoxes n'appellent à aucun moment leurs co-religionnaires unitariens du nom de Congrégationalistes. Morse préfère insister sur leur caractère sectaire, par l'utilisation de « liberal party » ou sur leur caractère hérétique, les appelant « Unitarian, in Mr Belsham's sense of the word »[391], « Socinians », « latitudinarians » voire « Infidels »[392]. En effet, Morse souligne la déviance des Unitariens vers le déisme voire l'athéisme en s'appuyant notamment sur la lettre de Priestley à Lindsey (les deux figures majeures de l'unitarisme anglais) où Priestley écrit, suite à une correspondance avec Thomas Jefferson : « He [Thomas Jefferson] is generally considered as an unbeliever : if so, however, he cannot be far from us »[393]. Il en conclut : « Unitarianism and Infidelity are nearly related indeed »[394]. Les écrits de Belsham, Priestley et Wells permettent à Morse à la fois de faire un résumé des croyances unitariennes[395] mais surtout d'insister auprès de son lectorat sur le fait que les Unitariens se caractérisent par l'absence de doctrine[396]. De concert avec Wells, Morse s'emploie à souligner tous les points que les Unitariens passent sous silence, décrivant ainsi leurs pasteurs comme des « *negative* preachers »[397]. Pour prouver ses propos, il prend l'exemple de la journée de cérémonie de rentrée à l'université d'Harvard en

« denomination » en anglais est fréquente pour parler de famille religieuse. Nous utiliserons à de nombreuses reprises « dénomination » parce que, comme nous l'avons vu en première partie, le congrégationalisme n'est pas constitué d'un système d'Église hiérarchique (mais doctrinalement, elles doivent toutes adhérer à la *Westminster Confession of Faith)*.

391 Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op. cit.,* p.27 ; Jedidiah Morse, *Review of the Unitarian Controversy*, *op.cit.* p.13.

392 Jedidiah Morse, *Review of the Unitarian Controversy*, *op. cit.,* pp.9, 15, 16, 38 et 52.

393 Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op. cit.,* p.48.

394 Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op. cit.,* p.29.

395 Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op. cit.,* p.6.

396 « Unitarianism consists rather in *not* believing », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op. cit.,* p.44 ; cette phrase est également citée par Morse à plusieurs reprises, notamment dans *Review of American Unitarianism* aux pages 21 et 29.

397 Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op. cit.,* p.21. Morse utilise « negative » dans le sens où les Unitariens nient et ne croient pas.

1813, dressant une liste des points théologiques incontournables aux yeux des Orthodoxes qui n'ont pas été évoqués[398].

Prenant le contre-pied de ces différents propos en 1819, dans le sermon considéré comme le manifeste des Unitariens, Channing dresse une liste des différences majeures entre ceux qui, comme lui, se reconnaissent être des « Chrétiens » appartenant à sa « classe », et les « autres »[399]. Dans un discours très construit, il défend dans une première partie l'utilisation de la raison dans la lecture des Écritures tandis qu'il consacre la seconde, beaucoup plus longue, à défendre cinq « opinions », ou « views », qui découlent de la lecture que lui-même et les partisans de sa classe font de la Bible. Ceux-ci sont la croyance en l'unicité de Dieu, en l'unicité du Christ, en la perfection souveraine de Dieu, en un Christ médiateur ainsi que la défense d'un comportement vertueux des Chrétiens[400].

En outre, ceux qui se désignent par l'adjectif nominalisé « Liberals » mettent l'accent sur leur ouverture d'esprit à l'opposé de Morse, ainsi que sur leur refus d'entrer dans toute logique de parti ou d'Église. William Ellery Channing, pasteur de la Federal Street Church, Boston, et pourtant considéré comme le porte-parole des Unitariens pendant la controverse[401], n'entre sur le devant de la scène qu'en 1815, lors de la publication de son premier écrit portant sur la

398 « no » et « nor » sont répétés à treize reprises en vingt-cinq lignes. Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op. cit.,* p.18.

399 « I now proceed (…) to state some of the views, which we derive from the sacred book, particularly those which distinguish us from other Christians », William Ellery Channing, *A Sermon Delivered at the Ordination of the Rev. Jared Sparks, to the Pastoral Care of the First Independent Church in Baltimore, May 5, 1819*, Boston, reprinted by Hews & Goss, 1819 (homélie également appelée *Baltimore Sermon*), p.8. Belsham dresse en 1812 le credo des Unitariens anglais, dans ses *Memoirs of Lindsey*.

400 « We believe in the doctrine of God's UNITY, or that there is one God, and one only », William E. Channing, *Baltimore Sermon, op.cit.*, p.8. « We believe in the *unity of Jesus Christ*. We believe that Jesus Christ is one mind, one soul, one being, as truly one as we are, and equally distinct from the one God », *ibid.*, pp.11-12. « We believe in the *moral perfection of God* », *ibid.*, p.15. « I now proceed to give our views of the *mediation of Christ* and *of the purposes of his mission* », *ibid.,* p.18. Ce point fait toutefois l'objet de désaccords : « We have no desire to conceal the fact, that a difference of opinion exists among us, in regard to an interesting part of Christ's mediation ; I mean, in regard to the precise influence of his death on our forgiveness », *ibid.*, p.19.« I shall now, in the last place, give our views of the *nature of Christian virtue, or true holiness"*, *ibid.*, p.21 (ses italiques).

401 « Channing was considered the leading Unitarian spokesman during the height of the controversy », *The Congregational-Unitarian controversy in New England illustrated by the situation in Wilton, New Hampshire*, thèse de William Richard Heinrich, Jr., 1964, p.20.

controverse *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher on the aspertions contained in a late number of the Panoplist on the Ministers of Boston and the Vicinity*, tandis que son sermon, lors de l'ordination de son confrère Jared Sparks[402], est considéré comme le manifeste de l'Unitarisme.

iii. La guerre des pamphlets.

- **Publication de *American Unitarianism* et manœuvres de dissimulation.**

Le conflit entre dans une nouvelle phase, après la controverse d'Harvard, en 1815, lorsqu'une série de pamphlets se succède et est distribuée dans tout l'État. Le point de départ est la publication par des Orthodoxes d'extraits de l'ouvrage de Thomas Belsham (*Memoirs of the Life of the Reverend Theophilus LINDSEY*). Ces Orthodoxes rédigent une préface dans laquelle ils se désignent comme « The Publishers »[403] (ils gardent l'anonymat). Leur but, qui se défend de tout esprit partisan[404], est de renseigner la population du Massachusetts sur les changements opérés (notamment à Boston), c'est-à-dire sur l'histoire du développement et de la propagation de l'unitarisme[405]. Ces changements sont considérés comme étant de profondes altérations de la doctrine calviniste traditionnelle établie dans la *Westminster Confession of Faith*[406]. Ils soulignent que l'histoire de l'unitarisme a été tenue secrète. Dans cette préface, qui oppose ainsi le champ lexical de la dissimulation[407] à la répétition du mot « public », les auteurs soulignent les efforts qui ont notamment été faits aux États-Unis pour cacher l'existence de cet écrit de

[402] Jared Sparks, 1789-1866, fut diplômé d'Harvard. Ordonné pasteur à Baltimore en 1819, il fut également rédacteur en chef de la revue littéraire *North American Review* (le diplomate Alexander Hill Everett lui succéda à la tête de cette revue, fondée en 1815 par plusieurs Unitariens et membres des sociétés privées *Boston Athenaeum* et *Anthology Club*) et écrivit notamment une biographie de George Washington. Professeur d'histoire à Harvard, il devint président de cette université (1849-1853).

403 Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.3.

404 « We mean here to offer no opinion of our own; to introduce nothing of controversy », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.3.

405 « in what manner and by what steps such changes have been effected », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op. cit.,* p.3.

406 « such radical and essential changes », « the *old faith* of the fathers of New England, which *Unitarians* (…) reject as irrational and unscriptural », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.3.

407 « to conceal », « to limit the knowledge », « *apparent* concealment », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.4.

Belsham, alors que celui-ci aurait pu permettre à tous d'être informés de cette histoire de l'unitarisme[408].

En somme, cette préface présente les Unitariens comme n'étant pas les héritiers de la doctrine de la Réforme – et implicitement, par conséquence, comme ne pouvant pas prétendre à l'héritage congrégationaliste – et comme étant des manipulateurs, procédant à de profonds changements, notamment théologiques[409], ou au mieux des dissimulateurs. Les extraits publiés s'attachent à faire ressortir la dissimulation à l'œuvre chez les Unitariens. Le bostonien James Freeman, premier pasteur qui avoue ouvertement son adhésion à l'unicité de Dieu, désapprouve cette démarche dès la fin du XVIII[e] siècle. Toutefois, il la justifie par le fait qu'elle évite toute opposition de principe, dans la mesure où l'ostracisme est jeté sur le terme « unitarien » depuis des générations :

> « There are others more cautious, who content themselves with leading their hearers, by a course of rational but prudent sermons, gradually and insensibly to embrace it. Though this latter mode is not what I entirely approve, yet it produces good effects. For the people are thus kept out of the reach of false opinions, and are prepared for the impressions which will be made on them by more bold and ardent successors, who will probably be raised up when these timid characters are removed from the stage »[410].

Dans ces extraits de textes unitariens, publiés et préfacés par des Orthodoxes, les Trinitaires sont présentés comme des fanatiques[411] et comme étant socialement plus défavorisés (nous y

408 L'objectif des auteurs orthodoxes de la préface est de dénoncer l'hérésie qui gagne Boston et qui y a été insidieusement diffusée : les Unitariens, afin de ne pas éveiller les soupçons et être accusés d'hérésie, n'ont pas professé ouvertement leur adhésion à l'unitarisme mais ont simplement fait part de leurs réflexions. Les auteurs de la préface s'attachent donc à publier l'écrit de Belsham et des lettres d'Unitariens prouvant cette volonté et cette manière d'agir : « The care which has been manifested to limit the knowledge of this interesting work, during many months, (probably two years) since its arrival in Boston, indicated pretty plainly the unwillingness of those who have possessed copies of it, to have its contents generally known », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op. cit.,* p.4.

409 « English Unitarians have *creeds*, and long ones too, though their American brethren profess to have none », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.5.

410 Thomas Belsham, *ibid.*, p.22. Belsham n'approuve pas non plus cette dissimulation et en appelle de ses vœux à ce que la vérité éclate au grand jour : « The time must however come, perhaps it is near, when truth will no longer endure confinement, but will burst forth in all her glory », Thomas Belsham, *ibid.*, p.42.

411 Les termes utilisés pour désigner les Trinitaires sont : « his bigoted neighbours », p.18 ; « the artifices and intrigues of some bigots », p.27 ; « heresy », p.27, « bigotry, ignorance, and intolerance », p.31 ; « furious bigotry and ignorant superstition », p.35 (Thomas Belsham, *op.cit.*).

reviendrons). L'Unitarien Belsham, comme son correspondant William Wells, anglais ayant émigré dans le Massachusetts, y font l'éloge des leurs qu'ils présentent comme des personnes intelligentes, distinguées et appartenant aux hautes sphères de la société (ce qui semble d'ailleurs être un critère d'exclusivité à Boston). Ils critiquent l'entendement limité de leurs opposants[412].

Cet écrit de Belsham offre aux yeux de Morse une preuve incontestable de la dissimulation et la manipulation à l'œuvre chez les « Liberals ». Il avait déjà proféré cette accusation en 1805, lors de la controverse d'Harvard. Il trouve dans la publication de *American Unitarianism* de nouveaux arguments[413].

Les « Liberals » accusent également les Orthodoxes de maux similaires. « A Layman » affirme que Morse et ses acolytes ont cherché à infiltrer les Églises de Boston, tout en sachant qu'elles étaient unitariennes et qu'ils n'ont commencé à les critiquer qu'après l'échec de la nomination de Morse comme Hollis Professor :

> « For many years, Dr. Morse, and those who have chosen to identify their cause with his character and views, knew as well as they now do, that many of the Boston clergy held opinions opposed to those of Calvin, and in conformity with the simple doctrines which our Saviour himself taught. They knew also, that these opinions

412 Mr Thacher, Unitarien, est dépeint comme suit: « the high character, the approved patriotism, and the distinguished talents of that honourable man », Thomas Belsham, *op.cit.,* p.18. Colonel Mappa, qui fonde une communauté unitarienne dans l'État de New York, est décrit comme « a gentleman of a truly respectable character, and of considerable property and influence in that district », p.24. L'auteur s'insurge que le choix d'un pasteur revienne à l'Église Trinitaire de Bedford, bien que celui qui paie le plus d'impôts à l'Église soit Unitarien : « Mr Howard, the celebrated philanthropist, was the richest member, and the most liberal supporter of the congregation at Bedford », p.28. Mr Wells est célébré pour son érudition : « my intelligent, learned, and valuable friend and correspondent, Mr W. Wells, of Boston », p.38. Par rapport aux étudiants en théologie de Cambridge : « Several of them are the sons of men of fortune, some, as far as I can judge, of superior talents », p.43. William Wells dit à ce propos : « Most of our Boston Clergy and respectable laymen (of whom we have many enlightened theologians) are Unitarian », p.44. Parlant des pasteurs qui ne sont pas Unitariens de la région de Portland, Massachusetts, Freeman dit: « The other ministers in the neighbourhood are in general ignorant and some of them are vicious », p.19. A propos de la controverse qui éclate entre Trinitaires et Unitariens à Mansfield, Connecticut, il est dit de ses membres trinitaires qu'ils sont « a small number of feeble-minded members », p.27. L'identification des Trinitaires est explicite dans les propos de la page 35: « This evil [the difficulty to meet the sacred Scriptures] has been nursed through the misconduct of high-flying Calvinist teachers in New-England in choosing their missionaries from the most stupid and bigoted », p.35.

413 Il souligne notamment le fait que les Orthodoxes professent ouvertement leur foi et adhésion à la Westminster Confession tandis que les Unitariens dissimulent leurs doutes sur l'existence d'un Dieu trinitaire en raison de l'ostracisme jeté sur cette doctrine : « But as the work of error was carried on for the most part in secret ; - as many well-meaning people were led in the dark ; - and as proselytes were made principally by suppressing truth, rather than by explicitly proposing and defending error, it was a difficult matter so to expose the evil », Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op.cit.,* pp.1-2.

> were generally prevalent among the laity in their parishes. Yet, during all this period, Dr. Morse courted their friendship, and held an intimate intercourse with the men he now denounces as heretical. It was not till after his ambitious views on the college were defeated, and till most of the parishes in Boston felt a repugnance to his introduction into their pulpits, on various grounds, that he became an open assailant »[414].

Les propos des différents pamphlets de Channing sont essentiellement défensifs. Il ne procède qu'à de très rares exceptions à des attaques à l'encontre de ses détracteurs qui jettent sur les Unitariens l'opprobre suprême, refusant de les considérer comme des Chrétiens : « assailants, who not only deny us the name of Christians »[415]. Selon lui, les opinions quant à la personne du Christ (et notamment Sa nature, divine et/ou humaine) ne sont pas importantes, bien qu'elles soient le principal angle d'attaque des Trinitaires à leur encontre. En revanche, il dénonce fortement le Calvinisme[416] car Dieu, selon ces principes Trinitaires, condamne les multitudes à la damnation éternelle, ce qui est fondamentalement irréconciliable avec la vision d'un Dieu infiniment bon, d'un Père qui aime Ses enfants et les aide[417]. Pourtant, il se défend de quelque allusion que ce soit à cette « erreur » en chaire : « yet our hearers will bear witness how seldom we introduce this topick [Calvinism] into our preaching »[418]. Il accepte de réagir en 1815 de façon publique parce que des propos diffamatoires circulent à grande échelle. Il souhaite dès lors à la fois défendre ceux qui partagent les mêmes opinions que lui[419] ainsi que ce qu'il considère être la vérité :

---

414 Jedidiah Morse, *Are you a Christian or a Calvinist ?*, *op. cit.,* p.61.

415 William Ellery Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher on the Aspersions contained in a late number of the Panoplist, on the Ministers of Boston and the Vicinity*, Boston, Wells and Lilly, second edition, 1815, p.4. Nous retrouvons la même idée page 19 ("(…) christians have been deliberately called to deny us the christian name and privileges").

416 Le Calvinisme étant « one of the most injurious errours », W. E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op.cit.,* p.14.

417 « We believe that God is infinitely good, kind, benevolent, in the proper sense of these words », W.E. Channing, *Baltimore sermon*, *op.cit.,* p.16. « We believe that he [God] has a father's concern for his creatures, a father's desire for their improvement, a father's equity in proportioning his commands to their powers, a father's joy in their progress, a father's readiness to receive the penitent, and a father's justice for the incorrigible », W.E. Channing, *ibid.*, p.17.

418 W.E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op. cit.,* p.14.

419 Il n'utilise jamais le terme croyance, « creed », précisément parce qu'il s'élève contre tout système figé où l'homme, faillible, définit ce à quoi il faut croire. Nous ne trouvons que « we believe », ou sa forme nominale « our belief », particulièrement anaphoriques dans son *Baltimore sermon*, ou « the views » - *Baltimore sermon, op.cit.*, pp.7, 8, 15, 17, 25.

> « The work, in which this article [of *The Panoplist*] is published, is industriously spread through the country, and through all classes of society. The aspersions which it contains are also diffused, as widely as possible, by conversation and even by newspapers. We owe then to ourselves, and what is more important to the cause of christian truth and charity, some remarks on the representations and spirit of the Review »[420].

Morse et Channing font également une grande utilisation de l'art de la rhétorique, citant tour à tour les propos de leur adversaire en démontrant en quoi son raisonnement est fallacieux mais également la façon dont il manipule les propos de l'autre afin de convaincre le public. Ces procédés rhétoriques sont particulièrement exposés dans le pamphlet de Morse *Review of the Unitarian Controversy* et dans celui de Channing *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*.

- **Dissimulation, manipulation et tyrannie.**

Channing s'inscrit néanmoins dans une logique différente de Morse et de « A Layman » lorsqu'il parle de manipulation. Il explique que les membres les plus influents du parti orthodoxe cherchent à contrôler les Églises. L'objectif de la manipulation est donc de s'emparer du pouvoir, transformant ainsi radicalement le fonctionnement congrégationaliste. En effet, les Orthodoxes présentent ce conflit comme étant de nature théologique. Étant donné que les laïcs ne sont pas armés pour y prendre part et décider des doctrines à suivre, ils vont devoir abandonner leur pouvoir au clergé. D'où la mise en garde de Channing contre la tyrannie ecclésiastique qui se profile : « Our present contests have their origin, not in the « enormities » of Unitarianism, but very much in the principles of human nature, in the love of power, in impatience of contradiction, in men's passion for imposing their own views upon others, in the same causes which render them anxious to make proselytes to all their opinions » ; « the clergy, who make theology their profession, will of necessity have a preponderating influence, so that

420 W.E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op. cit.,* p.4.

the question now before the public is, in fact, only a new form of the old controversy, which has agitated all ages ; namely, whether the clergy shall think for the laity, or prescribe to them their religion »[421]. Les vraies raisons de cette controverse ne sont donc pas de nature théologique mais plutôt liées à la soif de pouvoir de certains Orthodoxes.

« A Layman » avait déjà émis cette hypothèse en comparant Calvinisme et Papisme. Il expliquait que Calvin avait rejeté la royauté papale pour s'adouber : « [Calvin] wished to dethrone the pope only that he might put the tiara on his own head »[422] . Channing s'inscrit dans ce même courant, évoquant lui aussi le papisme (les Orthodoxes étant prêts à mettre en place un système plus liberticide que le papisme : « more irritating than Papal bondage ») et utilisant le champ lexical de l'esclavage afin de souligner l'obligation de se conformer aux doctrines Orthodoxes : « enslaves », « our chains », « cruel yoke »[423]. En somme, les « Liberals », par la voix de leur porte-parole Channing, dénoncent le Calvinisme comme permettant d'asseoir la tyrannie du clergé dans la mesure où les fidèles sont contraints de croire en des doctrines, comme la Trinité, que ni la raison ni les Écritures ne peuvent expliquer :

> « Never was a doctrine [Calvinism] so well calculated to keep the minds of men in fetters to ecclesiastical authority. You must believe because it is incredible ; the more incomprehensible, the more certain its divine origin and its truth. " But I do not understand even the terms of the proposition." So much the better ; it is a proof the mystery is deeper and more holy, and so much the greater your obligation to believe »[424].

Selon Wells, c'est précisément ce manque de liberté caractérisant les Orthodoxes qui conduit plusieurs d'entre eux à se rallier aux Unitariens. L'obligation de se conformer à des doctrines est de nature à aliéner les esprits libres – un argument susceptible d'être exploité par les Unitariens pour gagner des adeptes chez les Orthodoxes :

421 William E. Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, *op.cit.,* p.382, pp.388-389.
422 A Layman, *Are you a Christian or a Calvinist*, *op.cit.,* p.3 ; il parle également de « Calvinistick papacy », p.16.
423 W.E. Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, *op.cit. ,* p.384.
424 A Layman, Are *you a Christian or a Calvinist ?*, *op.cit.,* p.26.

> « Dr Osgood is really orthodox in sentiment, but a noble and determined supporter of the right of private judgment, and on the best possible terms with our Boston friends. (…). In short we are now contending for the liberty of being Protestants. If we can persuade the people (…) that we have the right to think upon religious subjects as our consciences and the scriptures direct, things will go on well »[425].

Toutefois, malgré cette guerre des pamphlets, les écrits de William Channing sont traversés par un esprit irénique. Channing s'oppose à toute logique de parti, refusant ainsi quelque étiquette que ce soit (ne mentionnant pas même le terme « congrégationaliste »), rejetant de façon véhémente toute idée de séparation, c'est-à-dire de division au sein de l'Église et enjoignant de proscrire toute controverse au sein des communautés et de cultiver la tolérance. Dans ses travaux, il utilise exclusivement « we » et « I », sans accoler un nom à ce groupe. S'il affirme avoir des opinions unitariennes[426], il ne considère à aucun moment qu'il s'agit d'une nouvelle Église[427]. Bien que ses écrits ultérieurs à 1815 ne semblent pas reprendre ce terme, il accepte le qualificatif « liberal » en 1815, consacrant deux pages à justifier son utilisation et insistant essentiellement sur l'ouverture que ce mot implique, ainsi que son absence de factionnalisme. Il se juge avant tout Chrétien, donc disciple du Christ :

> « By a liberal christian I understand one, who is disposed to receive as his brethren in Christ, all who in the judgment of charity, sincerely profess to receive Jesus Christ as their Lord and Master. He rejects all tests or standards of christian faith and of christian character, but the word of Jesus Christ and of his inspired apostles. He thinks it an act of disloyalty to his Master to introduce into the church creeds of fallible men as bonds of union, or terms of christian fellowship. He calls himself by no name derived from human leaders, disclaims all exclusive connexion with any sect or party, professes himself a member of the church universal on earth and in heaven, and cheerfully extends the hand of brotherhood to every man of every name who discovers the spirit of Jesus Christ »[428].

425 Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* lettre de Wells, p.45.

426 « My worship and sentiments have been Unitarian in the proper sense of that word », W.E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher, op.cit.,* p.13 ; « we believe in the doctrine of God's UNITY », W.E. Channing, *Baltimore Sermon, op.cit.,*p.8 ; « we believe in the unity of Jesus Christ », W.E. Channing, *ibid.*, p.11.

427 Les termes « Unitarian » et « Trinitarian » sont utilisés dans ses écrits pour parler d'opinions, de ceux qui croient en l'unicité de Dieu par distinction à ceux qui croient en Sa Trinité ; mais il ne s'agit pas d'une catégorisation ; ces noms ne désignent que ces opinions et non l'appartenance à un corps ou à une dénomination.

428 William E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op.cit.,* notes, p.34.

- **Séparation ou union à tout prix ?**

Par conséquent, le but ultime de ces pamphlets est de rallier l'opinion publique, la persuadant que son camp défend la vérité[429], la mettant en garde contre les manipulations de ses adversaires tout en réhabilitant ses convictions suite aux accusations formulées par le parti adverse. Le nombre d'écrits publiés dans la seule année 1815 à propos de cette controverse et la virulence des accusations de chaque groupe laissent peu de place à une possible réconciliation[430].

Cette perspective est vigoureusement dénoncée aussi bien par les chefs de file Orthodoxes (Jedidiah Morse ou Samuel Worcester) que par des Unitariens de premier plan.

Belsham est le premier à revendiquer cette séparation en 1815. La conclusion qui s'impose à la fin de son écrit est la nécessaire séparation entre ces deux branches du Congrégationalisme, tant les divergences sont irréconciliables : « Opinions such as these can no more harmonize with

429 Chaque parti se fait le défenseur de la vraie foi. L'orthodoxie est ainsi défendue par les Unitariens comme étant de croire à l'unicité de Dieu : « The best orthodoxy is a faithful observance of the sacred precepts of that One God whom you profess and acknowledge », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.35.

430 Les principaux écrits concernant cette controverse unitarienne sont :

- Jedidiah Morse, *True Reasons,* (pamphlet imprimé en 1814 dans *An Appeal, op.cit.*) 1805
- Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public on the Controversy Respecting the Revolution at Harvard*, *op.cit.*, 1814
- Thomas Belsham, *American Unitarianism, op.cit.,* 1815.
- Jedidiah Morse, "Review of American Unitarianism", *The Panoplist 126* (June), 1815.
- William Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher, op.cit.*, 1815 (juillet).
- Samuel Worcester, *A Letter to the Rev. William E. Channing, on the subject of Unitarianism*, Boston, Armstrong, 1815 (juillet)
- William Channing, *Remarks on the Rev. Dr Worcester's Letter to Mr Channing on the "Review of American Unitarianism" in a late Panoplist*, Boston, Armstrong, 1815 (août).
- Jedidiah Morse, *Are you of the Christian or the Boston Religion* (pamphlet que nous n'avons pas été en mesure de nous procurer)
- A Layman, *Are you a Christian or a Calvinist, op.cit.*, 1815 (août).
- Samuel Worcester, *A Second Letter to the Rev. William E. Channing on the Subject of Unitarianism*, Boston, Armstrong, 1815 (août).
- William E. Channing, *Remarks on the Rev. Dr Worcester's Second Letter on American Unitarianism*, Boston, Wells and Lilly, 1815 (octobre).
- Samuel Worcester, *A Third Letter to the Rev. William E. Channing : on the Subject of Unitarianism*, Boston, Armstrong, 1815 (décembre).
- Jedidiah Morse, "Review of the Unitarian Controversy", *The Panoplist*, Boston, D.J Burr, 1815.
- William Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered, op.cit.,* 1815.
- William Channing, *A Sermon Delivered at the Ordination of the Rev. Jared Sparks, op.cit.,* 1819.
- Leonard Woods, *Letters to Unitarians Occasioned by the Sermon of Rev. William E. Channing at the Ordination of the Rev. J. Sparks*, Andover, Flagg and Gould, 1820.
- Henry Ware, *Letters addressed to Trinitarians and Calvinists occasioned by Dr Wood's Letter to Unitarians*, Cambridge, Hilliard and Metcalf, 1820.
- William E. Channing, *Remarks on Creeds, Intolerance and Exclusion*, Boston, Munroe & Co (printed for the American Unitarian Association), 1837.

each other than light and darkness, than Christ and Belial. - They who hold doctrines so diametrically opposite cannot be fellow-worshippers in the same temple. It was expedient that they should separate »[431]. Ce document, écrit par un dissident anglais, fait peu de cas de la pomme de la discorde entre Trinitaires et Unitariens au sein de l'Église congrégationaliste – la revendication du patrimoine de l'Église. William Wells ne soulève pas non plus cet enjeu financier[432]. Il préfère justifier l'absence de controverse publique, c'est-à-dire le fait que les pasteurs n'abordent jamais la question doctrinale de l'unicité de Dieu en chaire[433], par la volonté de propager calmement la vérité, sans éveiller les consciences des paroissiens, alertés par les attaques et diatribes des Calvinistes. Ainsi, toute officialisation risquerait de ralentir la progression de la vérité et grossir les rangs des Trinitaires : « I think then it must be assumed as an axiom, that a persevering controversy upon this question, would render the multitude bigoted and persecuting Calvinists »[434].

Chez les Unitariens américains, la véhémence des propos de « A Layman » à l'encontre des Orthodoxes et des hérésies qu'ils enseignent laisse difficilement concevoir un possible rapprochement. Wells, qui oppose dans une vision très manichéenne les vertus unitariennes à la manipulation et à la malhonnêteté orthodoxe[435], met lui aussi en garde contre toute controverse car elle serait favorable aux Trinitaires, prêts à tout pour atteindre leur but.

Morse, dans la lignée de Belsham, en appelle à la séparation entre Trinitaires et Unitariens congrégationalistes. Parmi les arguments qu'il donne, il explique que cette séparation permettra

431 Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.30.

432 Nous reviendrons sur la dimension patrimoniale, qui est un contentieux très important au sein de l'Église congrégationaliste de Nouvelle Angleterre mais auquel Belsham, dissident anglais, n'est pas confronté (puisque seule l'Église d'Angleterre est financée par l'État en Angleterre).

433 « At the same time the controversy is seldom or never introduced into the pulpit », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.44.

434 Wells explique en effet que les Trinitaires sont malhonnêtes, ce qui empêche tout succès des Unitariens, qui eux privilégient la vérité : « With what arms (…) can virtue and learning and honour contend with craft and cunning and equivocation and falsehood and intolerant zeal ? », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit.,* p.45.

435 Il oppose ainsi les deux camps : « can virtue and learning and honour contend with craft and cunning and equivocation and falsehood and intolerant zeal ? », Thomas Belsham, *American Unitarianism*, *op.cit*., p.45.

de mettre un point final à la controverse : « We hope these remarks of Mr. B. [on separation] will stimulate our brethren here (…), to permit the orthodox to *come out and be separate*, without filling the churches and the newspapers with complaints of bigotry and uncharitableness ». Il souligne également qu'elle a déjà eu lieu dans de nombreux autres États des États-Unis : « It is the reproach and sin of Massachusetts, that while all the orthodox, from Connecticut to Georgia, are unanimous in withholding communion from Unitarians, she is lagging behind, dallying with this awful and responsible subject »[436]. Comme les autres acteurs de la controverse, il souligne l'incompatibilité entre les doctrines, citant son confrère Worcester qui va jusqu'à estimer que les divergences entre Unitariens et Trinitaires sont aussi essentielles qu'entre Trinitaires et Musulmans : « The leading doctrines of Mohammed are not more diverse from the orthodox views of Christianity, than are those which you would have us hold in our fellowship. The followers of Mohammed believe in Jesus Christ as a good man, and a great prophet; and are accustomed to regard him, I believe, with as high veneration, as are the lower Unitarians »[437]. Outre le caractère irréconciliable de leur interprétation de la Bible – que les Unitariens subvertissent – il est nécessaire de se séparer afin de se libérer du joug Unitarien. Ceux-ci voudraient en effet, d'après Worcester, contraindre les Trinitaires à adopter leurs croyances :

> « The orthodox churches must give up their creeds and covenants, their Psalms and Hymns and Doxologies ; must cease to insist on, as important, the great doctrines which they now hold to be fundamental and essential to the Christian faith ; must exclude from their pulpits all mysterious and controverted doctrines, - all that are not included in what is fashionably called liberal or rational christianity ; must consent, in a word, to have their preaching and worship conducted on such principles, and in such a manner, as will not disturb the minds of liberal Christians, or Unitarians of any class ! »[438].

436 Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, *op.cit.,*p.25 (pour les deux citations). Nous retrouvons ce même propos dans Jedidiah Morse, *Review of the Unitarian Controversy*, *op.cit*., p.35.

437 Propos de Samuel Worcester, cité dans Jedidiah Morse, *Review of the Unitarian Controversy*, *op.cit.,* p.40. Morse cite d'autres arguments de Samuel Worcester justifiant la nécessité d'une séparation entre les deux camps (cf p.36 par exemple) – Samuel Worcester est un pasteur orthodoxe, qui a fait ses études de théologie à Andover (l'université fondée par les Orthodoxes suite à la controverse d'Harvard). Le pasteur Noah Worcester est quant à lui un ardent défenseur de l'unitarisme.

438 Jedidiah Morse, *Review of Unitarian Controversy*, *op.cit.,* p.37. Morse les appelle « the subverters of the

Enfin, se séparer de ceux qui professent des doctrines hérétiques est une injonction divine. Une fois encore, l'argument de Worcester est repris par Morse et s'appuie sur les écrits de l'apôtre Paul[439].

Ces propos sont en contradiction avec l'intégralité des écrits de Channing. Pour ce pasteur, la conviction d'appartenir au Corps du Christ, que représente l'Église universelle chrétienne, est incompatible avec toute logique de parti. Si Channing admet tout au plus appartenir à « that class of Christians » sans jamais définir les membres qui la composent[440], il rejette tout esprit de parti comme étant fondamentalement contraire au message christique. La tolérance envers les opinions des autres Chrétiens procède d'une adhésion au message du Christ, Lui qui a œuvré et s'est sacrifié pour la paix :

> « I need not to express to you our views on the subject of the *benevolent virtues*. We attach such importance to these, that we are sometimes reproached with exalting them above piety. We regard the spirit of love, charity, meekness, forgiveness, liberality, and beneficence, as the badge and distinction of Christians, as the brightest image we can hear of God, as the best proof of piety. (…) There is one branch of benevolence (…) that we conceive of (…) more highly and justly than many of our brethren. I refer to the duty of candour, charitable judgment, especially towards those who differ in religious opinion »[441].

Gospel », *ibid.*, p.36.

439 « God himself has taught mankind (…) that plain Christians, who have heard the true Gospel clearly preached, are *able* to distinguish it from any other Gospel ; that they are *bound* thus to distinguish it ; and that, far from being uncharitable in withholding communion from the teachers of another Gospel, this is a duty from which they cannot be excused », Jedidiah Morse, *Review of Unitarian Controversy*, p.41.

440 William E. Channing, *Baltimore Sermon*, *op.cit.,* p.3 et p.4. Dans sa lettre de 1815, il distingue également différents groupes, qu'il appelle « class », au sein de ceux qui croient en l'unicité de Dieu : « a majority of our brethren believe », « there is another class of liberal christians », « there is another class », William E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op.cit.,* p.7. Dans la lettre, il dénonce les propos diffamatoires de l'article de *The Panoplist* ; il parle de « falsehood », p.3 ; « misrepresentation », p.4 et p.9. L'objectif de l'article est de susciter la méfiance, ou plus encore le rejet du peuple face à ceux que l'on ne peut même pas appeler des Chrétiens : « [The] statement [of *The Panoplist*] is intended to rank us under a denomination, which the people of this country have been industriously taught to abhor », William E. Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op.cit.,* p.9. La manipulation des opposants est ici clairement critiquée. Cette volonté de dresser le peuple contre ces Chrétiens est également manifeste dans la phrase suivante : « The author of this Review (…) has laboured to attach, not only to professors, but to ministers of religion, a name and character which he hoped would awaken popular alarm, and endanger their influence », William Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op.cit.,* p.9 ; de même, nous trouvons « the object is to fix the character of knaves and hypocrites on a large class of christians and christian ministers », William Channing, *ibid.*, p.12.

441 William Channing, *Baltimore Sermon*, *op.cit.,* p.23.

Par conséquent, l'instauration d'un credo représente un danger – celui d'exclure ou de ne pas tolérer ceux qui n'y adhèrent pas. Il s'ensuit la mise en garde contre tout jugement et l'injonction à la plus grande tolérance possible envers les autres Chrétiens, caractéristique que nous retrouvons tant dans les pamphlets de Channing que dans la description du ministère auquel Jared Sparks est appelé[442] et l'attitude que sa communauté doit adopter[443]. L'Église chrétienne étant universelle, il ne saurait y avoir de divisions en son sein. Channing se distingue ici de Belsham, expliquant que toute séparation violerait le nouveau et plus grand commandement du Christ, à savoir celui de s'aimer les uns les autres[444]. Dans un contexte où les divisions au sein des églises font rage, Channing martèle dans sa lettre la nécessité de n'entrer dans aucune logique sectaire, dont les conséquences ne peuvent être que néfastes : « This system of denunciation and exclusion (…) may not only convulse many churches at the present, but will probably end in most unhappy divisions » ; « most earnestly do I hope that we shall not be betrayed by any violence of assault into a sectarian heat and obstinacy, which will discredit our profession, and obstruct this glorious reformation of the church of God ». Se défendant de tout intérêt qu'il pourrait avoir à lutter contre la séparation (« I wish that my motives for these earnest remonstrances against division may be understood. I feel as little personal interest in the subject as any individual in the community. Were the proposed separation to take place, I should still enjoy the ordinances of the gospel in the society of those whom I best love »), il appelle à l'unité de l'Église universelle (« This humble effort to promote the peace and union of the church, and

442 Lors de l'ordination de Jared Sparks, le pasteur Eliphalet Porter prononce un discours « The charge », qui consiste à dépeindre le ministère. Il lui conseille d'exercer la plus grande tolérance : « Surrounded by Christians, whose religious opinions and modes of ecclesiastical government, may not entirely accord with your own, you will cherish towards them sentiments of affection and respect, and treat them as brethren. Should any feel, and conduct towards you in a different manner, you will still remember, that the servant of the Lord must not strive, but be gentle unto all, patient, in meekness, instructing those that oppose themselves, if God, peradventure, will give them repentance to the acknowledgment of the truth », publié dans William Channing, *Baltimore Sermon*, *op.cit.,* p.29.

443 La communauté du pasteur ordonné reçoit également des conseils ; ceux-ci sont formulés par Nathaniel Thayer, dans un discours intitulé « Address to the Society » ; il proscrit certaines attitudes : « When you approach this temple, come not to indulge a critical and fastidious taste ; to feast upon strains of eloquence ; to hear this or the other theory of Christians denounced, or those who embrace or preach them stigmatized as bigots and subverters of Christian truth », publié dans *Baltimore Sermon*, p.31.

444 « Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés », Jean 15, 12.

the cause of truth and free inquiry »[445]). Il suit la même logique dans *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*. Il y minimise les différences, tendant ainsi à présenter ses opposants comme des hystériques et intolérants, prêts à déclencher une guerre (il utilise le terme « war » à plusieurs reprises) sur la base d'interprétations différentes de la Bible – les points conflictuels étant invariablement les mêmes depuis plusieurs siècles. Il y insiste avec force sur le fait que le message christique est un message de paix[446] et que toute volonté d'exclure (donc d'obliger à la séparation) ne peut qu'entraîner une guerre intestine, préjudiciable tout autant à l'Église, au clergé, aux familles[447] qu'à la religion. L'atmosphère qu'il dépeint est celle d'un immense chaos, rappelant l'état de nature, présentant cette guerre généralisée et fratricide comme étant uniquement provoquée par des divergences d'interprétation de la Bible, par des hommes faillibles assoiffés de pouvoir : « For what boon are all these sacrifices to be made ? The great end is, that certain opinions, which have been embraced by many serious and inquiring Christians as the truth of God, may be driven from the church, and be dreaded by the people as among the worst of crimes »[448].

Par conséquent, il enjoint ses contemporains à s'opposer à toute séparation, expliquant qu'au contraire, l'existence de croyances différentes au sein des Églises est garante d'un esprit de tolérance et de la survie matérielle comme spirituelle de la religion : « It is well known, that many of our country parishes are able to support but one minister. At the same time, they are

445 William Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher*, *op.cit.,* p.23, p.29, p.22 et p.31.

446 « He who overlooks the testimony of a Christian life, and grounds a sentence of condemnation on opinions, about which he, as well as his brother, may err, violates most flagrantly the duty of just and candid judgment, and opposes the peaceful and charitable spirit of the Gospel », William Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, *op.cit.,* pp.378-379.

447 Tous les niveaux d'organisation de l'Église congrégationaliste en souffriront : il décrit la disparition de la « Convention of Congregational Ministers of Massachusetts » à l'échelle de l'État, celle des « Associations of Ministers » qui existent dans les différents comtés, le fait que les Églises locales vont se dénoncer et chercher à se détruire mutuellement et qu'au sein même de chaque Église les individus vont chercher à s'exclure mutuellement ; ainsi, « anger, heart-burnings, and bitter recriminations will spread through many of our towns and churches », William Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered,* p.386. Les pasteurs vont également souffrir d'exclusion : « many of our religious societies will be rent asunder, their ministers dismissed, and religious institutions cease », William Channing, *ibid*., p.386. « The system of denying the Christian name to those who differ from us in interpreting the Scriptures, will carry discord not only into churches, but families », William Channing, *ibid.*, p.387.

448 William Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, *op.cit.,* p.388.

divided in sentiment; and nothing but a spirit of charity and forbearance has produced that union by which public worship has been maintained ». Il en appelle donc à l'union des Chrétiens ainsi qu'à la défense de l'Église et de sa liberté : « The time is come, when the friends of Christian liberty and Christian charity are called to awake, and to remember their duties to themselves, to posterity, and to the church of Christ. The time is come, when the rights of conscience and the freedom of our churches must be defended with zeal »[449].

Toutefois, nous n'avons là que les propos des figures de proue de la controverse écrite, qui ne prétendent à aucun moment parler au nom de tout leur camp. Ni Morse ni Channing, les deux principaux antagonistes et acteurs de ce conflit écrit, ne revendiquent être les porte-paroles d'un corps, d'une Église ou d'un « parti ». Par la multiplicité des noms évoqués dans leurs écrits, ou tout simplement par l'utilisation du pronom collectif « we » (en contraste avec « I » - les deux étant utilisés par Channing), nous comprenons qu'il y a cependant de nombreux partisans à leurs côtés – bien que les deux acteurs se défendent de tout esprit de parti (« party spirit »). Mais ce corps reste anonyme et les deux protagonistes prennent garde à ne pas attribuer les caractéristiques de leurs opposants à un ensemble plus large, afin de ne pas s'aliéner ce groupe dans sa totalité[450].

En outre, il est difficile d'estimer la représentativité de chaque faction avant l'apparition en 1826 de données statistiques précises des Églises congrégationalistes Trinitaires affiliées à la General Association of Massachusetts – données que nous analyserons ultérieurement. En effet, et c'est là l'une des critiques majeures des Congrégationalistes Trinitaires à l'encontre de leurs opposants, les Congrégationalistes Unitariens ne révèlent pas leurs croyances au grand jour,

449 William Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, *op.cit.,* p.387 et p.390. Il insiste sur la nécessité à réagir par l'anaphore « the time is come » (répétée à quatre reprises), par l'utilisation de modaux (« must be defended », « must be met », « should be repelled », « should carry ») et de formes impératives pluriel : « let us » étant repris six fois.

450 Nous avons par exemple mentionné la périphrase de Channing: « the leaders of the party called « Orthodox » », William Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered, op.cit.*, p.373.

rendant toute classification difficile et empêchant toute évaluation d'un rapport de force – évaluation qui pourrait être utilisée par leurs opposants à leur détriment. Nous savons cependant qu'à Boston, bastion de l'Unitarisme, sur les 21 lieux de culte qui existent en 1812, sept Églises ont des pasteurs ouvertement Trinitaires : il s'agit de ceux des deux Églises épiscopaliennes, des trois Églises baptistes et des deux Églises méthodistes[451]. Mais l'auteur de cette estimation, le pasteur Unitarien épiscopalien Francis Parkman, ne donne aucune information quant aux pasteurs des dix Églises congrégationalistes et quant aux croyances et dénominations des quatre autres Églises non mentionnées[452].

2 Du dénominationalisme aux divisions internes : la création d'associations.

i. L'organisation d'associations.

- **La *General Convention of Congregational Ministers.***

Bien que nous ayons souligné en première partie que le fonctionnement de l'Église congrégationaliste repose sur l'indépendance de chacune de ses Églises, la nécessité de fédérer les Églises congrégationalistes à l'échelle de la colonie puis de l'État, tout en préservant

[451] Les réflexions unitariennes, qui sont initialement ouvertement clamées dans l'Église épiscopalienne de Boston puis dans quelques Églises Congrégationalistes de cette même ville, se propagent dans d'autres Églises.

452 Francis Parkman, *Account of the State of Unitarianism in Boston, in 1812*, courrier daté du 20 février 1812 (pas de maison ni de lieu d'édition ; publié en 1829) : « We have, in Boston, twenty-one places for public worhsip. Of these, ten are Congregationalists. But there are also two Episcopalian, in which the service of the Church of England is read, with no other alterations, than those, which are adapted to the different state of the country. (…) Both [clergymen] are decided Trinitarians. There are also three Baptist churches, the ministers of which, and their leading hearers are Calvinists, and Calvinism is uniformly maintained. Besides these, there are two Methodist meetings. I will not undertake to say, whether they are Arminian, or Calvinistic (…). At least, in common with the Baptists, they are decided Trinitarians, and both pray and preach, as if this were a doctrine absolutely essential to Christianity. (…). You see, that of your twenty-one churches, there are seven, at least, that are Calvinistic or Trinitarian. Indeed, you would hardly look for Unitarianism among our Methodists or Baptists », pp.6/7.

l'autonomie de chaque congrégation, apparaît progressivement[453]. A partir de l'octroi de la nouvelle charte, en 1691, les pasteurs Congrégationalistes se retrouvent annuellement lors de la *General Convention of Congregational Ministers*. Celle-ci constitue la grand-messe du clergé congrégationaliste. La date de sa rencontre, au lendemain des élections du Massachusetts, souligne la collusion entre pouvoir religieux et civil – ce que les auteurs de *An Historical Sketch of the Convention of the Congregational Ministers in Massachusetts* justifient dans leur ouvrage (1821) par la volonté de fonder un « Christian commonwealth »[454]. L'objectif d'une telle convention est à la fois de permettre une entre-aide entre pasteurs et surtout, selon Cotton Mather, d'échanger des idées – il ne s'agit que d'un organe consultatif – afin de dynamiser la religion. Enfin, cette convention soumet des projets au corps législatif[455]. Cette ligne de conduite perdure au fil des années, y compris au XIXe siècle[456]. Les auteurs de *Historical Sketch* citent différents exemples d'actions entreprises par la Convention. Ainsi, en 1767, la convention reçoit une lettre de l'Association du Connecticut et des synodes de New York et Philadelphie proposant une réunion ; la Convention du Massachusetts décline l'invitation mais fait part de son soutien, s'inscrivant ainsi dans une démarche d'ouverture et d'entente avec les Presbytériens notamment :

453 "Printed for the Convention" (il n'y a pas de nom d'auteurs ; les membres du comité de travail préparatoire à la publication sont Eliphalet Porter, Abiel Holmes, John Pierce et John Codman), *An Historical Sketch of the Convention of the Congregational Ministers in Massachusetts with an Account of its Funds,* Cambridge, Hilliard and Metcalf, 1821. Les auteurs de ce rapport suggèrent que l'absence de toute mention d'une telle convention dans les premières années d'implantation de la colonie signifie son inexistence : « Of the origin of the convention of Congregational Ministers in Massachusetts the notices are very imperfect. The silence of the early historians on this subject, especially of Winthrop and Hubbard, is presumptive evidence, that there was no organized Convention before the year 1680 », p.3. Cotton Mather, dans *Magnalia Christi Americana*, parle de ces conventions (Magnalia, book V, p.58 – cité dans *Historical Sketch*).

454 "Printed for the Convention", *An Historical Sketch of the Convention of the Congregational Ministers in Massachusetts*, *op.cit.,* p.3/15.

455 A propos de l'entre-aide, Cotton Mather affirme: « At this Convention, every pastor, that meets with singular difficulties, has opportunity to bring them under consideration ». *An Historical Sketch, op.cit.*, p.7/19. Il souligne également le benefice de l'échange des idées entre pasteurs: « But the question most usually now considered, is of this importance, *What may be further proposed, for the preserving and promoting of true piety in the land ?* Excellent things have been here concerted and concluded for the propagation of religion, and collections produced for that purpose in all the churches », *ibid.,* p.7/19. Cette convention fait part de projets au pouvoir législatif : « And motions have been hence made unto the General Assembly, for such Acts and Laws as the morals of the people have called for », Cotton Mather, in *Historical Sketch, op.cit..,* p.7/19.

456 Les auteurs résument les objectifs de cette convention aux pages 15-16 (27/28).

> « We take this occasion to declare our sincere affection to our brethren, and our fellowship with them in the gospel, and our readiness to unite our counsels and endeavours with them for the spreading of the Gospel, and defending the religious liberties of these Churches; for cultivating love and harmony among ourselves and with our friends abroad, and for promoting the kingdom of our common Redeemer ».

En 1799, cette convention écrit une lettre recommandant de se battre contre l'immoralité ; en 1802, elle conseille l'utilisation de la Bible dans les écoles ; en 1804, elle propose de débattre de la création d'une *General Association*. Il n'existe dans cet ouvrage qu'une seule allusion au climat qui existe au sein de la Convention après le début de la controverse entre Unitariens et Trinitaires. L'attitude préconisée par la Convention est la tolérance entre ses membres :

> « On certain questions relating to church order, proposed to the Convention by an Association in 1813, the Convention, learning" that a particular case exists, which gave rise to the questions, and to which the opinion of Convention, if pronounced, would in all probability be applied, "declined giving a distinct answer ; but earnestly recommended, "that, in any case of difficulty existing between churches, means should be employed in the proper ecclesiastical way, and with the spirit of Christian meekness and charity, to bring it to an amicable adjustment, or a regular decision." »[457].

Dans les registres de l'État du Massachusetts, qui sont publiés annuellement[458] et qui dressent une liste notamment de toutes les Églises de l'État, la présentation de cette convention à destination de tout l'État (et par conséquent de toutes les dénominations – aucune autre ne bénéficiant d'une telle vitrine) lui permet de réaffirmer ses objectifs au grand public. Dans un schéma qui ne varie que très marginalement sur la période étudiée, elle apparaît sous six points. Tandis que le premier décrit son fonctionnement (rappelant la date de la Convention et son

457 « For the Convention », *Ibid.,* p.9/21 puis p.14/26.

458 Ces registres sont téléchargeables sur https://archive.org/. Toutefois, il n'existe à ce jour que 12 registres concernant la période étudiée : 1802, 1804, 1818, 1825, 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832 et 1833. Le titre du premier registre est particulièrement révélateur de son contenu : « THE MASSACHUSETTS REGISTER AND UNITED STATES CALENDAR ; For the Year of our LORD 1802 and Twenty-Sixth of American Independence containing Civil, Ecclesiastical, Judicial, and Military Lists in MASSACHUSETTS Associations, and Corporate Institutions, for literary, agricultural, and charitable Purposes, also Catalogues of the Officers of the GENERAL GOVERNMENT With its several Departments and Establishments; The Executive Governments in each State; The Public Duties, Revenue, &c. USEFUL TABLES, And a Variety of other interesting Articles ».

organisation en trois temps[459]), les deuxième et cinquième nous intéressent particulièrement dans la mesure où ils affirment que cette association est représentative de l'ensemble du clergé congrégationaliste de l'État, bien qu'aucune personne ni organe ne puissent revendiquer quelque autorité que ce soit[460]. L'image ainsi véhiculée est celle d'une Église unie et tolérante, ouverte aux autres Églises congrégationalistes de Nouvelle Angleterre comme à l'Église presbytérienne[461]. Les points trois et six, qui n'apparaissent plus après 1804, mentionnent la formation d'un corps destiné à examiner les candidats à la mission et consistent en une demande à chaque Église de préparer une histoire de l'Église locale (« A History of their Churches »[462]). Quant au quatrième point, il est présent dans chaque registre disponible ; il enjoint tous les futurs pasteurs à se préparer avec grande attention à leur ministère à venir[463].

- **La *General Association of Massachusetts.***

En 1802, alors que le Massachusetts compte vingt-quatre « district associations », celle de Brookfield (dans le comté du Worcester) propose qu'une union entre toutes les associations soit

459 Tout d'abord la Convention procède à « the usual business of Convention » ; cette tâche est très floue et n'est développée dans aucun rapport. Puis un pasteur prononce un sermon à l'ensemble de ses confrères et enfin une quête est organisée pour les veuves de pasteurs. C'est ce sujet qui prendra de plus en plus d'ampleur au fur et à mesure des années, alors que les autres resteront strictement identiques ou disparaîtront (en 1818, un premier changement intervient par rapport à l'attribution d'aides financières aux veuves de pasteurs et un comité est spécifiquement nommé ; les noms des membres du comité sont ensuite systématiquement listés dans les registres de l'État ; à partir de 1831, il y a de nouveau un changement – il y a désormais deux comités chargés d'examiner la situation des veuves).

460 L'association se veut représentative de tout le clergé congrégationaliste : « embracing all of the Congregational Clergy of the Commonwealth », « the Congregational Ministers throughout the Commonwealth, with some exceptions, are associated », *Massachusetts Register*, Boston, Manning and Loring, 1802, pp.84, 85. Toutefois, elle rappelle que le Congrégationalisme n'est pas basé sur un système hiérarchique: « The Convention is (…) vested with no particular authority or control over the Churches », *ibid.,* p.84.

461 « They have opened a friendly correspondence with the General Assembly of the Presbyterian Church, in the Middle and Southern States, and with the representative bodies of the Congregational Ministers in Connecticut, New Hampshire and Vermont, for the purposes of communicating and receiving from them whatever may tend to promote the interest of Christianity », *ibid.,* p.84. A partir de 1818 la présentation de l'objectif de cette Convention sera beaucoup plus succinte, ne mentionnant plus l'union aux autres Églises et se limitant à « Is a voluntary Association, embracing all the Congregational Clergy of the Commonwealth, but vested with no particular authority or control over the Churches », inscrit directement après le titre « The Convention of the Congregational Ministers in the Commonwealth of Massachusetts », *Massachusetts Register*, 1818, p.125.

462 *Massachusetts Register*, 1802, p.85.

463 « The Convention « earnestly recommend to all young gentlemen, who design to devote themselves to the work of the ministry, to spend that portion of time in the study of divinity, which improved and judicious advisers shall think necessary to qualify them for public teachers », *Massachusetts Register*, 1802, p.85. Cette formulation est la seule qui reste strictement inchangée entre 1802 et 1833.

fondée afin de promouvoir l'entraide entre les Églises. Selon le secrétaire de l'Église congrégationaliste en 1859, les délégués des huit associations qui se retrouvent initialement pour réfléchir à la mise en place de l'association formulent ainsi les objectifs de cette association :

> « They agreed that the objects should be the promotion of brotherly intercourse and harmony, their mutual assistance, animation, and usefulness, as ministers of Christ; to obtain religious information relative to the state of their churches and of the Christian Church in this country and throughout the world, and to cooperate with one another and with similar institutions, in the most eligible manner for building up the cause of truth and holiness. They declared its design to be « to cherish, strengthen and transmit » « the pure principles of Congregationalism », and wholly disclaimed « ecclesiastical power over the churches, or the opinions of individuals » »[464].

Cette association, la *General Association of Massachusetts*, semble d'emblée très proche de la *Convention of the Congregational Ministers*. A l'heure du pluralisme religieux (nous parlerons du second Grand Réveil ultérieurement) et de l'œcuménisme protestant (qui sera de nouveau abordé prochainement), notamment prôné entre Presbytériens et Congrégationalistes dans le Connecticut, la vocation de cette association est à l'origine purement dénominationnelle : elle ambitionne de réunir les différents acteurs du Congrégationalisme dans un esprit fraternel et cohérent avec l'organisation horizontale de son Église. Insistons tout particulièrement sur le fait que la controverse d'Harvard n'a pas débuté et que Brookfield est situé à quatre-vingt-dix kilomètres à l'Ouest de Boston. Toutefois, en dépit de la volonté affichée de fédérer les différentes associations – et donc Églises – la décision de définir une base doctrinale, par le biais du *Shorter Catechism*, est de nature même à aliéner les pasteurs les plus libéraux – ce que les membres de l'association de Boston ne tardent pas à signaler, dès que leur avis concernant

464 Rev. A.H. Quint, *Minutes of the General Association of Massachusetts*, p.39. Les « district associations » regroupent parfois des villes – comme Boston, Cambridge, Mendon, Plymouth, Salem ou Barnstable (qui sont, selon le secrétaire de The General Association of Massachusetts en 1859, les plus influentes, bien qu'elles ne soient pas celles qui aient le plus grand nombre de représentants) ainsi que des comtés (comme le Berkshire) ou des parties d'un comté (le Hampshire est divisé entre « Hampshire Central », « Hampshire North », « Hampshire North-East », « Hampshire South »), *ibid*., p.41/13.

la formation de cette association est sollicité[465]. Cette association devient ainsi l'organe officiel de l'orthodoxie (nous pouvons nous demander dans quelle mesure ce n'était pas son dessein dès l'origine, tant ses objectifs sont proches de la Convention) et regroupe un nombre croissant d'associations (de trois en 1805 et 1806 à vingt-deux en 1833, l'association de Boston/Suffolk rejoignant cette Association brièvement en 1817 puis de façon stable à partir de 1823). Elle ouvre ses portes aux associations congrégationalistes des autres États de Nouvelle-Angleterre[466] puis à l'Église presbytérienne[467]. Elle bénéficie elle aussi d'une place dans les Registres du Massachusetts. Toutefois, sa présentation est bien plus sommaire et se limite essentiellement à rappeler qu'elle est basée sur le *Shorter Catechism* (tous les autres points étant similaires à ceux de la Convention – et ne variant pas d'une année à l'autre[468]).

Les rapports de cette association sont précieux dans la mesure où ils permettent d'appréhender l'atmosphère qui règne dans le Massachusetts (et plus particulièrement au sein de la branche orthodoxe congrégationaliste) sans dépendre des acteurs les plus virulents (comme Jedidiah

465 Les membres de l'association de Boston disent ainsi : « We are apprehensive that the proposed measure for promoting harmony will be more likely to interrupt it », cité p.43. Le secrétaire ajoute « it [Boston association] thought that, by the discussion of doctrinal bases, there would result « an erection of barriers between those who at present are not formally separated, and the bonds of union would be strengthened between those who only are already sufficiently cemented » (p.43/15). Toutefois, les rejets sont motivés par plusieurs raisons, dont la crainte que l'assemblée ainsi constituée ne fasse figure d'autorité en matière de foi et d'organisation des Églises ; les plus Orthodoxes craignent des compromis et donc une mise à mal des principes orthodoxes ; la plupart pense qu'une telle association est inutile et que l'association regroupant annuellement les pasteurs est amplement suffisante – *Minutes, op.cit.*.

466 En 1809, l'Association du Massachusetts propose aux Associations du Connecticut et de New Hampshire de prendre part à ses réunions, ce qui est fait dès 1810, tandis que la même démarche est proposée au Vermont en 1812 et à l'association évangélique du Rhode Island en 1821 – *Minutes*, p.48/20.

467 L'Église presbytérienne est représentée pour la première fois lors de la réunion de l'Association en 1811.

468 La présentation dans les Registres rappelle sa date de création (1805), donne invariablement le nombre d'associations qui la composent en 1814 (12 – ceci n'est modifié qu'en 1831 où une phrase de substitution apparaît : « It is composed of delegations from particular Associations of evangelical Congregational ministers, two from each association », *Massachusetts Register*, 1831, p.110), affirme la souveraineté de chaque Église, niant ainsi toute possibilité d'un pouvoir ecclésiastique ou individuel, explique que d'autres associations la composent (« The General Assembly of the Presbyterian Church in the United States », « The General Associations of Connecticut and New Hampshire », « The General Convention of Vermont », *Massachusetts Register*, 1818, p.127) et résume ses objectifs : « The essential objects, as expressed in their Constitution, are « to promote brotherly intercourse and harmony, and their mutual animation, assistance and usefulness as ministers of Christ ; to obtain religious inform, at ion relative to the state of their particular churches, and of the general state of the Christian Church to this country and throughout the Christian world ; and to co-operate with other similar institutions in the most eligible measures tor building up the cause of truth and holiness.", *Massachusetts Register*, pp.127/128.

Morse ou Lyman Beecher[469]). Le ton y est généralement positif[470], chacun de ces rapports étant, de fait, une vitrine de cette branche orthodoxe[471]. L'enthousiasme que l'on trouve dans le rapport est majoritairement lié aux conversions (des *revivals*) qui ont lieu dans les différentes Églises – et non à l'adhésion de nouvelles associations à cette Association Générale, phénomène qui est passé sous silence[472]. De façon plus feutrée, il semble également que ces conversions soient un facteur d'optimisme parce qu'elles prouvent la faveur divine. Si l'Esprit Saint suscite des *revivals* et des conversions c'est bien la preuve que l'orthodoxie est la vraie religion. Bien que les Unitariens ne soient jamais nommés (ni par le terme « Unitarian » ni par « liberal »), le danger de tomber dans l'erreur est très présent dans ces rapports[473].

Un autre facteur de satisfaction est l'aptitude des Orthodoxes à avoir transformé cette épreuve de la division en une force pour l'Église congrégationaliste. Nous trouvons cette réjouissance motivée par la formation d'une Église plus soudée et plus soucieuse de ses différentes composantes dans la section « état de la religion » de 1828[474].

---

469 Lyman Beecher (1775-1863), né dans le Connecticut, fut diplômé de Yale. Ordonné au sein de l'Église presbytérienne, il est ensuite élu dans une Église congrégationaliste du Connecticut avant de déménager dans le Massachusetts. Il devient pasteur d'une Église congrégationaliste de Boston (Hanover Church). Trinitaire, il se bat avec ardeur pour la suppression de l'impôt prélevé pour l'Église dans le Massachusetts, après d'y être passionnément opposé dans le Connecticut.

470 Ceci est tout particulièrement le cas de la partie « Narrative of the State of Religion ».

471 La branche orthodoxe représente la majorité des Églises congrégationalistes. En effet, chaque « Pastoral Address » doit être lu dans les Églises appartenant à l'Association Générale, tandis que *The Panoplist*, la revue fondée par Jedidiah Morse à laquelle nous avons fait référence à plusieurs reprises, se fait le relais du rapport annuel. Ce rapport est également publié de façon indépendante. Par exemple, *Minutes of the General Association of Massachusetts at their Meeting at Worcester, June **1827** with the Narrative of the State of religion and the Pastoral Address*. Boston, printed by Crocker & Brewster, no. 47, Washington Street, 1827 sont également publiées.

472 Ces conversions sont en effet les signes de la présence de l'Esprit Saint (« enjoying the special influences of the Spirit »), donc de l'œuvre de Dieu (les années de torpeur, comme 1829 et 1830, suscitent l'inquiétude parce que la main de Dieu semble avoir quitté les Églises : « Especially do we notice with deep concern a suspension of divine influence in the churches », *Minutes, op.cit.,* 1827, p.14, p.13).

473 L'erreur est de s'éloigner de la vérité « the value of truth », « the cause of truth and holiness », « the friends of truth and of experimental piety », *Minutes*, 1829, pp.20, 15 et 18, de ne pas être membre de ces Églises orthodoxes : « that churches, now reputed orthodox, as the friends of truth and of experimental piety », *ibid.*, p.18.

474 « A spirit of union and sympathy has grown out of trials, unparalleled in our history, and of incalculable benefit to the cause of religion. In some associations the churches have, in addition to the usual domestic missionary efforts, adopted a system of mutual assistance, by which they propose to rebuild every waste in their limits and stand or fall together », « Narrative of the State of Religion », *Minutes*, 1828, p.13.

Il est également à noter que ces rapports offrent de précieuses données quant aux nombres d'Églises Trinitaires et surtout quant à leurs membres. Dans la mesure où les Orthodoxes examinent chaque candidat qui souhaite devenir membre de l'Église, il leur est possible de tenir des registres précis où ils notent le nombre de conversions par an. Dans ces tableaux, qui existent de façon annuelle à partir de 1828[475], nous trouvons également le nombre de personnes qui ont quitté l'Église (suite à un décès ou suite à un départ). Bien que nous n'ayons jamais l'intégralité des données (plusieurs villes et associations qui appartiennent à l'Association Générale ne font pas remonter les informations), ces chiffres nous permettent d'avoir une idée approximative. Nous avons classé ces données dans un tableau figurant en annexe A-5 (page 482). Ceci fait partie intégrante de la volonté de cette Église de montrer sa force numérique et sa présence sur le territoire du Massachusetts, certainement face à la faction unitarienne, mais également pour conforter ses propres membres[476].

Par conséquent, ces comptes-rendus sont généralement exagérément positifs, bien que les joutes entre les deux factions de l'Église congrégationaliste fassent rage tout d'abord à Boston puis dans d'autres villes du Massachusetts. Les références aux conflits sont donc particulièrement précieuses.

La première a lieu en 1818, c'est-à-dire l'année où le conflit de Dedham commence. L'auteur du compte-rendu évoque une guerre (il parle de « warfare ») qui est menée contre l'erreur et le

475 L'association commence à collecter les données dès 1826. Toutefois, en 1826 et 1827 les seules indications que nous ayons concernent le nombre d'hommes et de femmes membres de l'Église pour chaque ville / Église. A partir de 1828, outre le nombre d'hommes, de femmes, les admissions et les défections, nous trouvons le nombre de baptisés (une colonne pour les adultes et une pour les enfants), le nombre de personnes se rendant au « Sabbath School » et le « No. In B. Class ».

476 Ainsi, au 1er janvier 1833, la General Association du Massachusetts compte 308 Églises orthodoxes et plus de 41 735 membres (il manque les chiffres de 31 Églises et de 3 associations). Soulignons toutefois que toutes les Églises ne sont pas membres de l'Association générale – ce qui apparaît notamment dans les différences entre ces données de l'Association et le « Massachusetts Register ». 4877 nouveaux membres ont été recensés au cours de l'année 1832 tandis que 1649 ont quitté l'Église (suite à un décès ou à un départ). Ces informations nous permettent également d'identifier les années où les conversions sont particulièrement massives, comme c'est le cas en 1831 (après avoir fait la différence entre les nouveaux membres et les défections par année entre 1827 et 1832, la moyenne de ces « ajouts nets» est de 2575 ; le plus grand nombre d'ajouts est en 1831, avec une moyenne de 5588 tandis que le plus faible est en 1829 avec 425 ajouts). Ces données témoignent de ce courant de Grand Réveil (*Second Great Awakening*) au sein de la Nouvelle-Angleterre.

mensonge, contre la tiédeur religieuse au détriment de l'orthodoxie[477]. Les deux belligérants sont donc identifiés comme étant les Trinitaires[478] et les Unitariens. En 1820, alors que la Cour Suprême du Massachusetts doit rendre son verdict dans le procès de Dedham, il y a de nouveau une allusion aux divisions religieuses dans l'État – les seules divisions mentionnées étant internes à l'Église congrégationaliste[479]. Selon l'auteur de cette lettre pastorale , il est toutefois nécessaire de ne pas perdre de vue qu'outre les convictions doctrinales, qui cristallisent les divergences entre les deux camps, le Chrétien doit manifester sa foi par son attitude extérieure ; il invite ainsi ses coreligionnaires à ne pas se focaliser uniquement sur ce conflit doctrinal au détriment de l'Église[480]. Cette même dichotomie est évidente en 1824 et oppose, une fois encore, les partisans du Christ[481] à ses détracteurs.

En 1826 et 1828, les rapports se font l'écho de pertes au profit des Universalistes. Dans le compte-rendu sur l'état de la religion, l'auteur du rapport de 1826 mentionne le départ de neuf familles trinitaires au profit de l'Église universaliste, tout en prenant soin de souligner que le reste de la communauté demeure soudée[482]. En 1828, les pertes sont matérielles : les Trinitaires ont été contraints d'abandonner des édifices cultuels préférant être fidèles à la doctrine, la « vérité », et donc se séparer d'une paroisse unitarienne, plutôt que de conserver les bâtiments[483].

---

477 Ce rapport met en garde contre l'hérésie unitarienne: « a manifest and lamentable departure from the truth, and error in its various forms », « her conflict with infidelity », *Minutes*, 1818, p.6. « It is also to be lamented, that many of the churches, instead of exhibiting that elevated and fervent piety and faithful discipline (…) are yielding to a spirit of worldliness and lukewarmness, blasphemy », *Minutes*, 1818, p.6.

478 Les Trinitaires se désignent comme étant les « friends of the Redeemer », *Minutes*, 1818, p.6.

479 Nous retrouvons cette même opposition entre les partisans du Christ (« the friends of Jesus ») et ses détracteurs (ceux-ci pêchent par la considération qu'ils ont du Christ :« a cold indifference to the high interests of Christ's kingdom »). Ils sont dans l'erreur et entraînent la population sur une telle voie, notamment par la séduction « erroneous sentiments », « the prevalence of heresy and immorality », « In the neighbourhood of enemies of the gospel, in whose affability, boasted liberality, and high claims to literary distinction, you find much to divert your eye from the corrupt mass of their principles », *Minutes*, 1820, p.19, p.13 (x2), p.19, p.20.

480 « By the spirit of controversy, you may be led to lay an undue stress on a profession of soundness in the faith, disconnected from those fruits in the life, which prove its genuiness and importance. (…) Yet there is danger, in the heat of disputation, of overlooking the grand circumstance, which makes them worth defending ; of satisfying ourselves with « the form of sound words » ; and of even regarding a scriptural creed as the highest, if not the only, evidence of piety ... », *Minutes*, 1820, p.22.

481 « all who love Christ », *Minutes*, 1824, p.9.

482 « Nine families, who belonged to the society, have left it, and engaged a Universalist minister a part of the time, but there remains perfect unity, and increased zeal in the church, and among others, who are friendly to the doctrines of the Cross », *Minutes,* 1826, p.10.

483 « our churches have not been without their trials. Some of them have been compelled to abandon the temples

En 1830, cette lettre pastorale est de nouveau l'occasion d'une mise en garde contre les Unitariens qui subvertissent la vraie foi et insèrent un poison mortel. Nous retrouvons, comme lors de la controverse antinomienne au XVIIe siècle, le champ lexical de la corruption. Le danger, pour les amoureux de la vérité, est d'autant plus grand que ses ennemis ont infiltré l'Église, la menaçant de l'intérieur[484].

Enfin, il convient de souligner qu'à aucun moment la *General Association* ne se positionne sur le débat concernant les liens entre Église et État – débat qui occupe pourtant le devant de la scène politique notamment en 1831 et 1832. La seule mention des relations que ces deux sphères devraient entretenir se trouve en 1824 et s'explique non par la conviction qu'il faut séparer ces deux domaines mais par l'amertume de la décision rendue lors du procès de Dedham. Bien qu'il n'y ait aucune référence explicite à ce verdict, la primauté de l'Église sur la paroisse est hautement clamée – et s'oppose en cela au verdict de Dedham. Tandis que cet arrêt insiste sur le fait que l'Église n'a d'existence légale qu'au travers du cadre juridique de la paroisse (les incorporations étaient celles des paroisses), ce discours s'inscrit en parfaite opposition. La paroisse est certes une institution civile, mais n'a de raison d'être que dans la mesure où elle comprend une Église[485].

---

where their fathers worshipped, in order to secure to themselves and their children the dispensation of that gospel which their fathers revered. But these trials have been productive of a spirit of christian decision and attachment to the truth, in some good degree approaching to that displayed in the early days of the church », *Minutes*, 1828, p.13.

484 Ceci rappelle le « cheval de Troie » de Philanthropos, bien que le « cheval de Troie » ait été le III[e] article à la Constitution du Massachusetts – première partie, article du 6 avril 1780. « The efforts of the enemies of the truth are now unusually bold and vigorous. Infidelity, though vanquished a thousand times, and forced to quit the field, « has gleamed the blunted shafts that have recoiled, and aimed them at the shield of truth again. » And a kindred spirit, under the guise of religion, but which denies the inspiration of the Scriptures, and the divinity of the Saviour, and aims at the subversion of all that is vital in the religion of the Gospel, has found its way into the temples which our fathers consecrated to the worship of Father, Son, and Holy Ghost. After infusing its deadly poison into the first literary fountain which they opened and consecrated to Christ and the Church ; it has already deeply corrupted many of the streams which flow through the land. Error of various descriptions, is evidently fast assuming a definite shape ; and forming itself into an active mass of resistance to evangelical religion », *Minutes*, 1830, pp.27/28.

485 « The parochial regulations of this commonwealth, have, in the legitimate use of them, been producive of extensive benefits. These regulations, however, are purely of a civil nature, and designed for civil purposes. They, indeed, bear an honourable testimony to the good effects of Christian institutions on society ; but are, by no means, essential, either to the existence, or to the growth of Christian churches », *Minutes*, 1824, p.20.

Le pasteur rappelle donc à l'auditoire que le Christianisme s'est initialement développé en dépit des persécutions menées à l'égard de ses membres (ceci fait écho aux arguments d'Isaac Backus[486]) et qu'il serait bien préférable qu'Église et État soient de nouveau séparés, plutôt que l'Église court le risque d'être subvertie par des pasteurs hérétiques (la soumission à l'entité légale lui permettant de conserver ses biens matériels[487]). En somme, ce pasteur préconise la séparation entre Église et État si la conséquence d'un tel lien entraîne la perte de son droit le plus fondamental – celui de choisir le pasteur défenseur de la vérité[488].

- ***American Unitarian Association.***

Il existe également une association Unitarienne, la *American Unitarian Association*, fondée en 1825. Son nom fait immédiatement apparaître l'échelle à laquelle elle est implantée, à savoir le continent (nord) américain. Il ne s'agit pas d'un organe au sein d'un État, comme la *General Association of Massachusetts*. Contrairement à l'association orthodoxe, elle n'a aucune réelle représentativité au sein du Massachusetts. Nous avons d'ores et déjà signalé le refus de Channing d'appartenir à tout système de parti religieux. L'historien et pasteur « liberal » George Edward Ellis insiste à ce propos sur la très faible adhésion des Unitariens du Massachusetts[489].

---

486 Comme nous l'avons souligné en première partie, Backus rappelait qu'avant l'empereur Constantin l'Église s'était implantée dans l'Empire romain en dépit des persécutions dont elle faisait l'objet. L'auteur de ce « pastoral address » de 1824 utilise donc le même argument et renvoie également au même passage biblique dans lequel le Christ dit à Ses disciples que Son royaume n'est pas ce monde – et donc que pouvoir religieux et pouvoir civil sont de nature différente (*Minutes*, 1824, p.17). Toutefois, à la différence de Backus, il rappelle que l'Église doit se soumettre à l'autorité civile, ce qu'à la fois le Christ et l'apôtre Paul acceptaient (le Christ disant à Ses disciples qu'il faut payer l'impôt et saint Paul revendiquant son statut de citoyen romain).

487 Nous développerons la question patrimoniale au sein de la prochaine sous-partie. Le pasteur dit à ce sujet : « The primitive churches existed and flourished without such aid. And it were better, infinitely better that the church should be deprived of all worldly advantages than to retain them by the sacrifice of her inherent rights and privileges. One of the last sacrifices which the churches should make, is the right of choosing their own pastors », *Minutes*, 1824, p.20.

488 Son propos conclusif est d'ailleurs plus radical : au-delà des biens matériels, les défenseurs du Christ doivent être prêts, au besoin, à perdre leur vie : « Sooner suffer the loss of all things, even life itself, than sacrifice that liberty wherewith Christ has made you free », *Minutes*, 1824, pp.21/22.

489 « Some of the scholarly and able men who wrote most effectively against Calvinism and in defense of Liberal Christianity (…) utterly refused to have anything to do with a Unitarian Association. Such dissentients were the majority from the first, and have ever since been the majority. We should not err if we set the proportion between them and the sectarian Unitarians at the rate of ten to one. Those who are embraced in this large majority have never joined the Unitarian Association, nor attended its meetings », George E. Ellis, *A Half Century of the Unitarian Controversy*, pp.XIII-XIV.

Il explique qu'outre la répugnance absolue des « Liberals » envers l'étiquette « unitarian », l'autre raison majeure justifiant leur refus d'adhérer tient à la définition des doctrines. Toute association nécessite la reconnaissance d'un intérêt commun, le partage de valeurs ou croyances. Or Ellis souligne la difficulté, sinon l'impossibilité, de formuler un ensemble de croyances qui réuniraient les « Liberals » alors que ceux-ci se battent précisément contre tout credo[490]. Ainsi, cette association, bien que très peu versée dans les questions partisanes[491], est peu représentative dans le Massachusetts. L'absence de données statistiques, comme celles collectées par la *General Association of Massachusetts*, nous empêche de connaître son poids. Cependant, les journaux liés à cette association, le *Christian Disciple* (1813-1823), qui devient en 1824 le *Christian Examiner* (1824-1869) et le *Christian Register* (1821-1957), contiennent des articles de nombreux « Liberals » pourtant opposés à tout système sectaire, comme William E. Channing. En fait, ces journaux abordent tout autant des questions théologiques[492], que philosophiques, d'éducation et des critiques littéraires, tout en ne mentionnant le conflit avec les Orthodoxes qu'à de rares occasions[493].

Plusieurs transcendantalistes publient dans la revue *The Christian Examiner*. Le mouvement transcendantaliste, qui naît au sein de l'Église congrégationaliste du Massachusetts, compte de nombreux pasteurs Unitariens diplômés du séminaire d'Harvard[494]. Perry Miller, dans sa

490 « The second reason urged as an objection to the banding together of a new sect under the title of Unitarianism was, and is, that it is impossible to construct a platform, as the word is, which will include all who really come under the designation, and exclude all undesirable associates who might claim to attach themselves to the party. Those who have protested as earnestly as have Liberal Christians against the setting up of religious tests, or the imposition of creeds, would find it very difficult to fashion or to impose a creed of their own. Yet they must have a creed », George Ellis, *op.cit.,* p.XVII.

491 « Even the Association itself is one of the least antagonistic of all sectarian organizations. (…) It has from the first been rather a philanthropic than a sectarian agency », George Ellis, *op.cit.,* p.XIV.

492 Par exemple, le *Christian Disciple* de 1815 insiste notamment sur les liens avec les évangéliques britanniques et leurs efforts missionnaires.

493 « Joseph Henry Allen, another editor, has pointed out that the Examiner was not even very controversial during its earlier life. In eight years, he says, there were only « six articles that throw light on the theological issues of the times », Frank Luther Mott, « The Christian Disciple and the Christian Examiner », *The New England Quarterly, Vol.1, N°2*, (Apr.1928), pp.197-207, p.199. Les années 1828 à 1831 font figure d'exception. L'historien Frank Mott note la présence d'un plus grand esprit de controverse, suite à la fondation du journal *Spirit of the Pilgrims* par Lyman Beecher en 1828.

494 Ralph Waldo Emerson, Frederic Henry Hedge et Theodore Parker, diplômés d'Harvard, figurent parmi les transcendantalistes les plus connus.

critique du livre de William R. Hutchinson, insiste sur le fait que le transcendantalisme est avant tout un bouleversement de la vie religieuse qui a ensuite eu des répercussions en littérature[495]. Si les pasteurs qui deviennent transcendantalistes adhèrent initialement à l'Unitarisme, ils en viennent à rejeter son principe central, à savoir la croyance en l'unicité de Dieu. Pour l'ancien pasteur Ralph Waldo Emerson, qui prononce en 1838 le discours fondateur du transcendantalisme, Dieu n'est pas une personne mais un Esprit universel[496]. Ce mouvement de spiritualité, qui refuse toute doctrine et toute forme institutionnalisée, milite pour une réforme de la société. Les transcendantalistes critiquent en effet l'ordre établi et appellent à une réflexion sur la religion. Les intuitions de chaque homme étant au fondement et au centre de sa spiritualité, ils s'opposent à toute doctrine et donc à toute institution ecclésiale[497]. Les répercussions de cette réflexion religieuse qui secoue notamment l'Église congrégationaliste sont profondes et se manifestent jusque dans l'élaboration d'un style littéraire qui se veut américain[498]. Le transcendantalisme dépasse donc la notion de tolérance, offrant la plus grande

[495] « Certainly, the whole « movement » was, in the New England setting, primarily a convulsion within the religious life », Perry Miller, critique publiée dans *American Literature,* Vol.32, No.1 (March 1960, pp.99-100) de l'ouvrage de William R. Hutchinson, *The Transcendentalist Ministers: Church Reform in the New England Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1959.

[496] Ralph Waldo Emerson, 1803-1882, fut diplômé d'Harvard en théologie. Pasteur de la *Second Church* de Boston de 1829 jusqu'à sa démission en 1832, il est considéré comme l'initiateur du transcendantalisme par son discours « The American Scholar », prononcé lors de la cérémonie de remise des diplômes du séminaire d'Harvard en 1838. Il note dans son journal intime « We have no experience of a God and therefore know of none », *Journal* 2:161-162. De nombreux transcendantalistes rejettent également la Bible comme Livre révélé par Dieu aux hommes.

[497] Marc Bellot, dans son article « Ralph Waldo Emerson et le transcendantalisme américain », mis en ligne en août 2008 (http://cle.ens-lyon.fr/anglais/ralph-waldo-emerson-et-le-transcendantalisme-americain-52302.kjsp , téléchargé le 26/01/2016), explique ainsi : « Ce ne sont plus les vérités révélées de la Bible, ni les préceptes et les dogmes religieux, ni les commandements des thuriféraires de la religion, ni les prières collectives, ni les liturgies, qui assureront désormais le salut des âmes : chaque individu ayant en lui-même la possibilité de connaître intuitivement les lois universelles, il demeure le seul comptable de son salut ici-bas », p.5.

[498] La *New England Renaissance,* également appelée *American Renaissance*, est un mouvement littéraire qui se développe des années 1830 à la guerre de Sécession et dont l'origine, selon Philip Gura (*The Wisdom of Words : Language, Theology and Literature in the New England Renaissance*, Middletown, Connecticut : Wesleyan University Press, 1981) est la rencontre du romantisme européen avec la réflexion théologique au sein de l'Église congrégationaliste de Nouvelle-Angleterre. Ce courant de réflexion sur la langue a pour objectif de forger une littérature raffinée spécifiquement américaine. Le transcendantalisme, par sa réflexion sur l'ambiguïté du message biblique – point de discorde entre Unitariens et Trinitaires dans les années 1820-1830 – ouvre la voie à ce mouvement. Ce désaccord sur l'interprétation des Ecritures se traduirait ainsi en une méfiance face aux formes traditionnelles de communication. Toutefois, cette focalisation sur la Nouvelle-Angleterre comme berceau de la culture démocratique, religieuse et littéraire de la nation américaine a été remise en question à de nombreuses reprises.

liberté de croyance à chaque individu[499]. Au-delà de cette réflexion religieuse, de nombreux Transcendantalistes s'impliquent activement pour réformer la société. Nombre d'entre eux militent pour l'abolition de l'esclavage, en faveur de l'éducation des femmes (Louisa Alcott tout comme Margaret Fuller enseignent), pour la réforme du système carcéral.

ii. La dimension sociale.

- **Etudes sociologiques contemporaines.**

Mais qui sont les Unitariens ? Appartiennent-ils à une classe sociale précise ? D'où viennent-ils ? Qui devient Unitarien ?

De nombreux chercheurs ont catégorisé les Unitariens et Trinitaires en fonction de leur appartenance sociale. Ceci est symptomatique de l'ouvrage de Peter Field qui associe étroitement les pasteurs « Liberals » à la classe marchande bostonienne, aux Brahmins[500]. Paul Conkin note également que l'Unitarisme séduirait avant tout l'élite sociale. Toutefois, il ne conduit aucune analyse sociologique précise ou quantifiée, son but étant de dresser un grand panorama du Christianisme réformé en Amérique du Nord. Ainsi, les pasteurs Unitariens auraient surtout attiré l'élite de Nouvelle Angleterre, élite qu'il caractérise par sa richesse, sa position sociale élevée et son éducation, tandis que les Orthodoxes, qu'il appelle les « more evangelical Congregationalists », auraient séduit toutes les classes, et plus particulièrement les

[499] Toutefois, une partie des Unitariens expriment leur fureur après le discours de Ralph Emerson en 1838, s'opposant dès lors à la publication d'articles transcendantalistes au sein de leur revue *The Christian Examiner*. La tolérance unitarienne semble avoir atteint ses limites.

500 « The Boston Brahmins, an alliance of clerical-intellectuals and prospering merchants who were united by common concerns and shared interests », PS Field, *op. cit.,* p. 8. Il explique dès le début de son introduction qu'il utilise le terme « Brahmins » pour parler des pasteurs qui appartiennent à l'élite intellectuelle de Boston : « As the Standing Order split apart, one group of ministers proved instrumental in the movement away from religion as the virtually exclusive expression of high culture. These Boston-area ministers, whom I called the Brahmins, created a secular high culture, while their opponents sought to revitalize traditional Congregational piety », p.3. « Brahmins » recouvre ainsi à la fois les pasteurs (Unitariens : « liberal, incipient Unitarians – what I call the Brahmins », p.8) mais aussi des laïcs.

classes sociales les plus défavorisées[501]. David Turley s'oppose à cette thèse. Se concentrant sur la ville de Boston, il réfute toute division sociologique entre Unitariens et Trinitaires[502].

Les thèses de Mary Cayton (1997) et David Turley (2009) sont dans une certaine mesure complémentaires, bien que leurs conclusions soient différentes. Ces deux historiens s'intéressent plus particulièrement à un des deux partis, l'autre servant d'étalon à l'analyse. Pour Mary Cayton, les affiliations religieuses sont fonction des attentes et des sensibilités des personnes suivant leurs appartenances sociales. Son but premier est de dénoncer le point de vue trop réducteur de nombre de chercheurs, qui ont réduit la controverse Unitarienne à des questions théologiques, sans s'être suffisamment intéressés aux aspects culturels. Elle corrige cette démarche en étudiant notamment la culture des Orthodoxes[503]. Elle conduit ainsi une étude où dans une première partie elle oppose les trois grandes figures du débat, Jedidiah Morse et Lyman Beecher contre William Ellery Channing, avant de dresser le contexte social et culturel de la dispute. Enfin, elle mène une analyse sociologique ciblée et chiffrée sur Boston, bastion de l'Unitarisme. Elle se concentre sur deux paroisses, Salem Street Church, Trinitaire, et Second Church, Unitarienne, situées dans une même aire géographique, au Nord de Boston, et montre que les professions et niveaux sociaux sont différents[504]. Elle souligne toutefois que son propos ne saurait être général, deux cas précis ne pouvant constituer une généralité[505]. A une époque

501 Paul Conkin parle de « on the lower echelons of society », *The Uneasy Center*, *op.cit.,* p. 50. Par l'utilisation du terme « appeal », il sous-entend l'action des deux factions pour gagner des convertis – nous verrons dans quelle mesure on peut parles de cette démarche prosélyte visant à susciter l'adhésion de nouveaux membres.

502 « The contest of liberals and evangelicals cannot plausibly be presented simply as one of elite versus popular religion », David Turley, "Religion and Approaches to Reform: Boston Unitarians Versus Evangelicals in the Context of the 1820s and 1830s", *American Nineteenth Century*, Vol.10, Nber2, (June 2009), pp.187-209, p.190.

503 « More than simply a quarrel over the beneficence or sovereignty of God, over the relative weights of reason and revelation in an enlightened religious sensibility, the Unitarian controversy involved the clash of two divergent cultures that had, until that moment, managed to see themselves as the same through reliance on a common tradition, vocabulary, and form of church polity », Mary Cayton, "Who were the Evangelicals?: Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804-1833", *Journal of Social History*, Vol.31, No1 (Autumn 1997), pp.85-107, p.86.

504 Mary Cayton, « Who were the Evangelicals », *ibid.*, pp.95-98.

505 Elle se réfère cependant aux thèses de trois autres historiens pour étayer son propos : Conrad Wright, « Ministers, Churches, and the Boston Elite, 1791-1815 », *The Unitarian Controversy,* (1985), pp.37-58 ; Jane and William Pease, "Whose Right Hand of Fellowship? Pew and Pulpit in Shaping Church Practice", *American Unitarianism, 1805-1865*, pp.181-206, (ed. Conrad E. Wright, Boston, Massachusetts Historical

de forte croissance démographique à Boston, ville qui croît de 15 000 habitants en 1790 pour former une métropole de 500 000 habitants en 1840[506], l'appartenance à un parti plutôt qu'à un autre résulterait des attentes sociales et économiques de chacun**.** Les Congrégationalistes, qui appartiennent aux couches les plus aisées, par rapport aux autres dénominations (« populaires »), comme les Méthodistes, se diviseraient : ceux qui sont favorables au libéralisme économique seraient attirés par l'Unitarisme tandis que ceux qui viennent des zones rurales (Boston croît en raison d'une forte émigration rurale) et qui sont attachés à une cohésion humaine et à un système communautaire (la communauté prime sur l'individu) seraient davantage Trinitaires. Ces derniers étaient d'ailleurs Trinitaires sur leur lieu de naissance. Mary Cayton défend ainsi l'idée que le système évangélique[507] consiste en l'adaptation du fonctionnement religieux rural à un nouvel ordre économique et social où la société se fragmente en groupes d'intérêts[508]. Les quartiers d'habitation seraient organisés en fonction de

---

Society and Northeastern University Press, 1989) et Richard E. Sykes, « Massachusetts Unitarianism and Social Change : A Religious Social System in Transition, 1780-1870 », Ph.D. Diss., University of Minnesota, 1966 – Cayton, p.93.

506 Cette croissance démographique s'accompagne d'un énorme développement des infrastructures routières et ferrovières ainsi que des journaux (Cayton, p.92). Jacqueline Barbara Carr, dans A*fter the Siege. A Social History of Boston, 1775-1800*, Boston, Northeastern University Press, 2004, explique que la reconstruction et la restructuration de Boston est lente, suite au siège de la ville en 1775-1776. Alors qu'avant la Révolution Boston compte 15000 habitants, sa population n'atteint que 18000 habitants en 1790. Après une période de crise économique, au lendemain du siège, la population de Boston augmente pour atteindre 25000 habitants en 1800. La moitié résulte de l'arrivée de personnes étrangères à la ville (p.151), personnes qui sont attirées par le vide laissé par le départ des fidèles de la Couronne (l'élite du reste du Massachusetts afflue) et par le fait que Boston est la plus grande ville de Nouvelle-Angleterre (elle attire donc, malgré ses difficultés économiques). Cette augmentation engendre un nouveau dynamisme. Il y a à la fois la nécessité de construire de nouvelles maisons, mais également un essor de la construction maritime (avec multiplication des chantiers navals, l'ouverture de nouvelles opportunités commerciales avec la Russie, la Suède, l'Espagne, la France – p.153) et donc un essor du commerce.

507 David Bebbington, dans *Evangelicalism in Modern Britain : a History from the 1730s to the 1980s*, Winchester, N.H., Unwin Hyman, 1989, définit l'évangélisme comme étant composé de quatre caractéristiques (qui sont applicables à ce mouvement, des années 1730 aux années 1980 – interview réalisée en 2003 par son éditeur, Neil Dickson, disponible en ligne : http://brethrenhistory.org/qwicsitePro/php/docsview.php?docid=420 et téléchargée le 02/02/2016, p.90). Ces quatre caractéristiques sont

- « conversionism », néologisme ; l'Evangélisme préconise la nécessité de se convertir
- « activism » : l'Evangélisme est un courant qui encourage le prosélytisme
- « biblicism » : les Evangéliques adhèrent à la Révélation des Ecritures, à la Bible.
- « crucicentrism » : les Evangéliques croient en la mission rédemptrice du Christ (par Sa mort sur la croix).

Comme nous l'étudierons dans le second chapitre de cette partie, les Orthodoxes Congrégationalistes sont Evangéliques.

508 « If the Congregational evangelical belief system in part grew out of the accommodation of a rural religious system to a new market-driven economic and social order as it existed in an urban environment, Unitarianism equally represented a symbolic version of this new social order, but one more attuned to a moral and social

la classe, de la profession, de la religion et de l'origine ethnique. Elle note que cette fragmentation est également manifeste dans l'émergence d'un système de partis politiques[509].

- **L'essor économique et intellectuel de Boston au tournant du XIXe siècle.**

Les Unitariens sont dans leur grande majorité des Bostoniens. Dans les « Massachusetts Registers », aucune distinction n'est jamais faite entre Églises Congrégationalistes orthodoxes et unitariennes (à l'exception d'une indication, à Boston, en 1832). Pourtant, huit des neuf Églises congrégationalistes de Boston ont des pasteurs « Libéraux » au début du XIXe siècle[510]. De nombreuses études existent sur l'Unitarisme à Boston mais peu portent sur l'influence de ce courant en dehors de la capitale. Richard Sykes affirme cependant qu'en 1830 le Massachusetts comptait cent-sept Églises unitariennes dont les cinq-sixièmes étaient implantées dans des villes de plus de cinq mille habitants[511].

La vie sociale et économique de Boston se transforme profondément à la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIXe. Tout d'abord, la capitale change de visage au lendemain du siège (1775-1776) suite au départ de l'élite, loyaliste, et au retour de sa population[512]. D'autres habitants du

economy of liberalism than its counterpart », Mary Cayton, *ibid.,* p.101.

509 Mary Cayton, *Ibid.,* p.92.

510 Peter Field, *The Crisis of the Standing Order, Clerical Intellectuals and Cultural Authority in Massachusetts, 1780-1833*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998, p.47. La seule Église orthodoxe de Boston en 1806 est Old South Church (p.56). En 1809, l'église de Park Street Church est terminée. Elle est orthodoxe et est la seule église construite entre 1748 et 1809 à Boston (p.63) alors que la population de Boston augmente considérablement entre ces deux dates. Beaucoup de Congrégationalistes ne peuvent donc pas assister au culte ou se rendent dans les églises d'autres dénominations.

511 Richard Sykes, « The Changing Class Structure of Unitarian Parishes in Massachusetts, 1780-1880 », *Review of Religious Research*, Vol.12, No.1 (Autumn 1970), pp.26-34, (p.26). Il explique également que le fait que ces Églises acceptent presque exclusivement les personnes les plus aisées de ces villes limite la croissance de ces Églises (il examine sept Églises de sept villes différentes, en dehors de Boston, en relevant, lorsque c'est possible, la valeur foncière, la catégorie socio-professionnelle et l'implication politique) : « This narrowing of the strata to which Unitarianism appealed contributed to the movement's decline after the early 1830's, for potential membership depended on the size of a particular population strata which was quite small in proportion to the general population », p.34.

512 Selon Mark Anthony De Wolfe Howe, dans *Boston*, *The Place and the People*, London, The Macmillan Co, 1903, 1100 "Tories" et leur famille quittent Boston en mars 1776 ; la plupart de l'aristocratie bostonienne, contrairement aux hommes fortunes du reste du Massachusetts, était pro-anglaise, p.27. Jacqueline Barbara Carr, dans *After the Siege. A Social History of Boston, 1775-1800*, Boston, Northeastern University Press, 2005, affirme qu'entre 1775 et 1800, près de la moitié de la croissance démographique de Boston résulte de l'arrivée de personnes étrangères à la ville, p.151.

Massachusetts décident de s'implanter dans la capitale suite à la Révolution, pensant qu'ils y trouveront du travail[513]. L'élite des villes du Massachusetts afflue également, souhaitant occuper la place laissée par le départ des Loyalistes[514]. L'arrivée de nouveaux habitants ainsi que l'essor économique qui résulte de ce dynamisme sont une des causes de changement. Cette explosion démographique engendre de nouveaux besoins, notamment matériels (construction de maison, fabrication de mobilier, de vêtements, de chaussures, augmentation du nombre de barbiers …). Il y a ainsi une amélioration des circonstances économiques, prouvée par les archives de Boston et analysée par Barbara Carr. La classe moyenne, appelée à l'époque « the middling sort », qui ne comprend ni l'élite sociale et économique ni les ouvriers non qualifiés et les pauvres, bénéficie de cet essor économique. Alors qu'en 1784 environ la moitié des chefs de famille sont imposables, ils sont soixante-dix pour cent en 1799[515]. Ces hommes sont à quatre-vingt pour cent artisans, petits commerçants, ouvriers, marins, ou tiennent une pension de famille. Seul vingt pour cent d'entre eux sont marchands. Pourtant, ce ne sont pas ces Bostoniens de la classe moyenne qui peuplent les Églises unitariennes de Boston.

En effet, Peter Field explique que les Églises bostoniennes sont « exclusives » dans la mesure où seuls les propriétaires des bancs peuvent s'y rendre. Contrairement aux Églises du reste du Massachusetts qui sont financées par l'impôt et dirigées par les membres de l'Église qui ont fait part de leur expérience de conversion au reste de la communauté (les « church communicants »), les Églises de Boston sont financées et dirigées par les propriétaires des bancs. Dans un souci d'augmenter les revenus de l'Église, ces propriétaires décident de supprimer les tribunes, où les Bostoniens pouvaient rendre un culte sans payer, pour y placer

[513] Barbara Carr, dans son article « A change « as remarkable as the Revolution itself : Boston's Demographics, 1780-1800 », *The New England Quarterly*, Vol.73, No.4 (Dec.2000), pp.583-602, note que plus de 40% de ces nouveaux arrivants sont des ouvriers qualifiés.

[514] Mark DeWolfeHowe nomme ainsi les noms des futures grandes familles de Boston et leur comté d'origine, p.27. Barbara Carr explique que la noblesse ("local gentry") des villes de Nouvelle Angleterre saisit l'opportunité économique et politique laissée par l'exode des Loyalistes (p.155). Elle ajoute que cette élite forme ensuite le noyau des Fédéralistes de Boston.

[515] Barbara Carr, *After the Siege, op. cit.*, p.156.

des bancs. D'où la formation d'une exclusivité et d'une homogénéité sociale[516]. Ces Unitariens, membres de l'élite de Boston, ont fait fortune grâce au développement du commerce et à l'industrialisation[517]. La fin des lois royales réduisant voire interdisant l'activité portuaire de Boston (les « Navigation Acts », le « Boston Port Act » de 1774), l'adoption de mesures par le Congrès fédéral pour faire de Boston le premier port des États-Unis (1789) et l'adoption de lois protectionnistes par le pouvoir législatif du Massachusetts favorisent l'essor commercial de la capitale. Les marchands qui se lancent dans le commerce outre-Atlantique puis avec la Chine à partir de 1790 font fortune[518]. Certains d'entre eux vont l'investir dans les toutes nouvelles entreprises financières, liées à l'industrialisation.

L'industrialisation, qui commence en Angleterre dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle, est un autre facteur de ces mutations. Dans le Massachusetts, l'émergence de l'industrie est particulièrement liée à la confection de vêtements (utilisation de métiers à tisser le coton) et au passage d'une économie de subsistance au développement du système de marchés[519]. L'amélioration des méthodes agricoles ainsi que des moyens de transport, avec la construction de nouvelles routes, de canaux, de voies de chemin de fer et l'utilisation de bateaux à vapeur, sont partie intégrante de ce phénomène[520].

Cette élite, bien qu'elle se réjouisse de l'urbanisation, de l'industrialisation et de la forte immigration, nourrit des craintes par rapport à cette société en mutation[521]. Afin d'asseoir son

[516] Peter S. Field, « The Birth of Secular High Culture : « The Monthly Anthology and Boston Review » and Its Critics, *Journal of the Early Republic*, Vol.17, No.4 (Winter 1997), pp.575-609, p.583.

[517] Mary Cayton, s'appuyant sur les études de Jane et William Pease (1989) affirme ainsi : « The elite involved in Unitarianism, then, were the people responsible for the developing structures and networks of mercantile and industrial capitalism, including foreign trade, banking, insurance, and real estate. They dominated civic and governmental institutions", "Who were the Evangelicals?", *op.cit.*, p.94.

[518] Barbara Carr, *op.cit.*, p.153.

[519] David Szatmary, dans *Shays' Rebellion. The Making of an Agrarian Insurrection*, The University of Massachusetts Press, 1980, explique que dans les années 1780 70% de la population de Nouvelle Angleterre travaille dans le secteur agricole et que la production est principalement substantielle, les surplus étant utilisés pour échanger des produits manufacturés. Il nuance toutefois son propos par rapport aux habitants des côtes du Massachusetts, qui produisent dans la perspective des marchés.

[520] Christopher Clark, *The Roots of Rural Capitalism: Western Massachusetts, 1780-1860*, Ithaca and London, Cornwell University Press, 1990.

[521] Paul Goodman, « Ethics and Enterprise : The Values of a Boston Elite, 1800-1860 », *American Quarterly*, Vol.18, No.3 (Autumn, 1966), pp.437-451, p.437.

autorité, mais aussi de légitimer la possession d'une large fortune[522], elle s'associe à la nouvelle classe de pasteurs diplômés d'Harvard qui a prouvé ses talents littéraires et intellectuels pour former différentes associations ou institutions comme la première bibliothèque privée du Massachusetts (*The Boston Athenaeum*, fondée en 1807) ou la revue *The Monthly Anthology* dont le but est littéraire et non théologique. Peter Field, dans son article « The Birth of High Culture », insiste sur l'idée que les Unitariens appartiennent à une nouvelle classe d'intellectuels ecclésiastiques, qui souhaitent former une nouvelle religion de la culture[523]. Par conséquent, les Unitariens, laïcs comme ecclésiastiques, forment une communauté exclusive, dont la cohésion est renforcée par des mariages entre riches héritières et pasteurs et le partage de mêmes valeurs, à savoir un intérêt pour les arts et la littérature. Cette élite se veut morale, voulant investir sa fortune pour ce bien commun, et non mue par l'appât du gain[524].

La fracture entre Orthodoxes et Libéraux est donc tout autant sociale que religieuse et reflète les changements que connaît le Massachusetts à cette époque[525]. L'Unitarisme serait ainsi un mouvement socialement progressiste à une époque de profonds bouleversements économiques (nous parlerons des nombreux engagements sociaux des Unitariens ultérieurement) tout en étant opposé à toute évolution des liens qu'Église et État doivent entretenir. La priorité d'Harvard ne serait pas de transmettre un savoir mais d'assurer la formation et la stabilité de l'élite[526]. L'Unitarisme permettrait de préserver l'ordre bourgeois à l'heure du Second Grand Réveil et suite à la Révolution américaine[527]. Cette présentation des Unitariens comme voulant être les

---

[522] Les pasteurs unitariens, contrairement aux Calvinistes, ne condamnent pas l'accumulation des biens « terrestres » (Peter Field, *The Crisis of the Standing Order, op.cit.*, p.75).

[523] Peter Field, « The Birth of High Culture », *op.cit.*, p.578. Il explique que les marchands trouvent dans cette alliance avec le clergé différentes formes de légitimation comme la justification de la répartition de la fortune et la volonté d'être des sources d'autorité publique par leur patronage de la haute culture – p.579. Quant aux pasteurs, ils trouvent l'assurance d'un salaire confortable et de la fréquentation de cette élite.

[524] Paul Goodman, « Ethics and Enterprise », *op.cit.*, p.444.

[525] Thèse de Peter Field, « The Birth of Secular High Culture », p.577.

[526] « Harvard's function was to supply not education to the community but form and stability to the elite », Ronald Story, *The Forging of an Aristocracy: Harvard and the Boston Upper Class, 1800-1870*, Middleton, CT, Wesleyan University Press, 1980. Peter Field, dans *The Crisis of the Standing Order, op.cit.*, p.77, cite Frederic Jaher, *The Urban Establishment*, Urbana, 1982 : "Harvard increasingly "became an important stage for socialization, and graduation a rite of passage and a credential for recruitment in upper-class Boston".

[527] Marc Bellot, « Ralph Waldo Emerson et le transcendantalisme américain », *op.cit.*

garants de l'ordre établi justifie leur opposition à toute modification rapportée à l'article III à la fois au moment de la Convention Constitutionnelle de 1820 et lors des débats pour l'adoption d'un amendement en 1831-1832. Alors que les Unitariens de Boston ne sont pas concernés par le prélèvement d'un impôt pour le culte, ils s'opposent farouchement à ces mesures, comme nous le verrons ultérieurement.

La controverse entre Unitariens et Trinitaires incitent ces derniers à former des alliances avec d'autres Églises afin de contrer l'hégémonie politique et sociale des Unitariens.

3 La coalition calviniste et le mouvement de réforme de la société.

Dans un premier temps, il convient de définir la « coalition évangélique ». Qui sont ces Évangéliques qui appartiennent à différentes dénominations et qui représentent aussi une faction des Congrégationalistes ?

Selon Paul Conkin, l'adjectif « Evangelical » a été utilisé principalement à partir de Luther et de la Réforme protestante et traduisait la volonté de retourner aux Écritures, celles-ci étant la seule source d'autorité. Il s'agissait d'une façon de se démarquer du Catholicisme (qui mettait davantage l'accent sur les sacrements). Lors des mouvements dit de réveil évangélique, au XVIII[e] comme au XIXe siècles, cette nécessité de retour à la source d'autorité (*ad fontes*), les Écritures, est mise en avant[528]. Il note cependant que le sens du terme a évolué et qu'à partir des réveils du XVIII[e], certains Protestants britanniques et américains commencent à utiliser

528 A propos du premier Grand Réveil, Lucia Bergamasco explique que la volonté première est de retourner aux fondements de la Réforme : « Au fond, ce sont les propositions fondamentales du protestantisme, le salut par la seule foi et les écritures comme seule théologie, avec en corollaire le sacerdoce universel, qui sont réaffirmées, mais avec un nouvel élan, à la fois intensément spirituel dans sa dimension individuelle et énergiquement prosélytique et conversionniste vers l'extérieur », « D'un réveil à l'autre », p.(4).

« évangélique » comme étant leur marque distinctive. Alors qu'initialement le terme *evangelical* était utilisé par les Protestants pour se démarquer des Catholiques, il aurait ensuite été utilisé par des Protestants pour se démarquer d'autres Protestants – les premiers voulant souligner leur volonté de retourner aux thèmes centraux de la Réfome[529].

Les mouvements de « réveil » (*revival*) sont la première des caractéristiques des Évangéliques[530]. Ce terme, que Paul Conkin juge plus ambiguë et insaisissable qu'*evangelical*, implique la recherche d'un renouveau, l'impulsion d'une nouvelle ferveur[531] (nous avons évoqué dans la première partie les controverses sur un épuisement du sentiment religieux) par la volonté de retrouver la foi fervente originale de l'Église[532]. A partir de 1800, le revivalisme devient une activité religieuse spécialisée, qui n'est plus cyclique comme au XVIII^{e} mais continuelle. Pour Paul Conkin, les Évangéliques planifient et organisent ces renouveaux – ils n'attendent plus la venue de l'Esprit. Le but premier est de s'assurer du salut des pêcheurs tout en renouvelant la foi de ceux qui sont déjà membres de l'Église[533]. Toutefois, tous les Évangéliques ne s'accordent pas sur la façon de susciter ces réveils, les « modérés » étant sceptiques quant aux méthodes

529 Paul Conkin retrace ainsi l'évolution du terme « evangelical » : « In origins, all the Lutherans and Reformed confessions proudly claimed to be evangelical, a term that distinguished them from the Roman church », Paul Conkin, *opus cité,* p.XII. « In the eighteenth century (…), certain British and American Protestants began to use « evangelical » as a distinguishing label of self-identity. They indeed believed they were returning to, or restoring, some of the heart themes of the early Reformation, but by now they used « evangelical » in a more restrictive sense. It now defined a subclass of Protestants », p.XIII.

530 Paul Conkin établit une liste des autres caractéristiques du Réveil du XVIII^{e} : insistence sur la nécessité d'une expérience de conversion - « a crisis-like conversion experience » ; effort pour atteindre une vie de dévotion - « a very experiential devotional life » ; nécessité de prosélytisme ; exigence de pureté / sainteté personnelle et sociale – Paul Conkin, *opus cité*, p.65 et p.114. Nous avons parlé de la définition de David Bebbington qui attribue quatre caractéristiques à l'évangélisme, deux étant « conversionism » et « activism », mots-clés du revivalisme.

531 Nombre d'historiens utilisent « revitaliser » pour parler de cette recherche de renouveau : « L'évangélisme dit de réveil (…) revitalisa la tradition protestante », Lucia Bergamasco, « Evangélisme et Lumières », p.23 ; « revitalisation » est aussi utilisé plusieurs fois en lien avec l'évangélisme « modéré » du XIXe siècle : « La deuxième tendance [l'évangélisme modéré institutionnel], oeuvrant à la fois pour la revitalisation spirituelle des communautés et pour la primauté de l'ordre moral divin dans la nation (...) », « D'un réveil à l'autre », p.10 ; « A l'est, Beecher et ses acolytes oeuvraient à revitaliser la vie religieuse », *ibid.*, p.12. (cf également Richard D. Birdsall, « The Second Great Awakening and the New England Social Order », *Church History,* No. 39 (Sept.1970), pp.345-364, p.345).

532 Paul Conkin, *opus cité*, p.63.

533 « By 1800, the word re*vival* increasingly distinguished a special, emerging Protestant institution – a planned, organized series of evangelical services keyed primarily to the salvation of sinners, secondarily to the renewal of those already in the church », Paul Conkin, *op.cit.,* p.119.

enthousiastes de la frange « populaire », surtout présente à l'Ouest et au Sud du pays[534]. En outre, comme nous l'avons mentionné pour le premier Grand Réveil, ces mouvements de revivalisme sont interdénominationnels : le pasteur congrégationaliste Lyman Beecher prêche aussi bien dans des églises congrégationalistes que dans des églises presbytériennes. Ces liens entre Congrégationalistes et Presbytériens sont scellés à partir de 1801, lorsque les Congrégationalistes du Connecticut et les Presbytériens adoptent le « Plan of Union », que les autres associations de Nouvelle Angleterre approuvent à leur tour[535], afin d'éviter que ces deux dénominations soient en compétition dans l'évangélisation de l'Ouest. Ainsi, Lyman Beecher invite ses confrères à échanger leurs chaires avec d'autres pasteurs évangéliques. La principale figure de cette deuxième grande vague de revivalisme dans le Nord-Est est Charles Grandison Finney qui est initialement Presbytérien et qui ensuite devient Congrégationaliste.

Par ailleurs, cette seconde phase de revivalisme national s'étend de la fin du XVIII[e] siècle à la fin du premier tiers du XIXe siècle[536]. Toutefois, il n'y a pas d'arrêt brutal du premier Grand Réveil au XVIII[e] pour reprendre au XIXe ; il y a à la fois continuité et héritage entre les deux phases de ce mouvement[537].

i. Présentation de la coalition calviniste.

L'une des caractéristiques majeures de cette coalition calviniste, dont les quatre grandes dénominations sont les Baptistes, les Congrégationalistes trinitaires, les Presbytériens et les Méthodistes, réside dans la formation d'associations de charité[538]. L'influence arminienne du

534 Lucia Bergamasco distingue deux « âmes » de l'évangélisme au XIXe siècle, à savoir « la radicale populaire » et la « modérée institutionnelle », la première étant essentiellement caractéristique du Sud et de la frontière en général tandis que la seconde trouve son origine dans le Nord-Est (« D'un réveil à l'autre », p.10).

535 Le Massachusetts accepte officiellement ce *Plan of Union* dix ans après le Connecticut (1811).

536 Pour Mary Cayton, il s'étend de 1794 à 1832 (Mary Cayton, *opus cité*, p.85).

537 Nous retrouvons cette idée de continuité dans les deux articles de Lucia Bergamasco, « D'un réveil à l'autre » (*op.cit.)* et « Evangélisme et Lumières » (*op.cit.)*.

538 Ces associations sont appelées « benevolent societies », donc associations de bienfaisance, caritatives. La

Second Grand Réveil[539] et la volonté de promouvoir la seconde venue du Christ conduisent les Évangéliques à prendre une part active à la réforme de la société. Chaque homme doit œuvrer à la construction de cette république protestante[540]. Se retrouver au sein d'associations est également un moyen d'édification et d'émulation. David Turley rappelle ainsi que la conversion est à la fois une expérience personnelle et un phénomène visible au sein de la communauté car l'attitude de l'individu converti change. Afin qu'il puisse continuer à s'élever et qu'il ne retombe pas dans les travers de sa vie antérieure, s'associer à d'autres convertis offre un soutien spirituel et mutuel. A cette échelle, l'objectif de ces associations est donc double dans la mesure où elles aident à la fois l'individu régénéré tout en ayant pour visée la purification du monde[541], ces nouveaux convertis étant à même de susciter des « cataclysmes »[542], donc des réveils, chez les autres.

---

charité est l'une des trois vertus théologales et consiste à aider de manière désintéressée – d'où également le mouvement de Samuel Hopkins, « disinterested benevolence ». Clifford Griffin, dans « Religious Benevolence as Social Control, 1815-1860 », *Mississippi Valley Historical Review*, N044, 1957, pp.423-444, définit la charité comme un intérêt porté aux âmes de ses prochains, « Benevolence was an infinite concern for other people's souls », p.426. Comment ne pas voir dans son propos le sarcasme que l'on retrouve chez Herbert W. Schneider (1930), cité par Richard Birdsdall, *op.cit.,* p.360 : « Whenever sinners become convinced that they are instruments in the hand of God elected to carry out his holy will, they lose their piety and begin doing good to others ».

539 Divers auteurs, de même que Lucia Bergamasco, expliquent que contrairement au premier Grand Réveil, le second s'éloigne de la doctrine de la prédestination pour insister sur le libre-arbitre et sur la capacité de volition de l'individu dans la recherche du salut : « A la différence du premier Grand Réveil du XVIII^{e} siècle, qui avait vu un regain du calvinisme, les *revivals* du début du XIXe siècle avaient secrété une conception arminienne du salut qui conférait à l'homme toute sa responsabilité dans le processus de régénération », « D'un réveil à l'autre », p.4.

540 Ces deux composantes du Second Grand Réveil sont exposées dans l'article de Lucia Bergamasco : « Beecher et ses acolytes oeuvraient à revitaliser la vie religieuse dans les congrégations traditionnelles et lançaient en même temps une myriade d'initiatives volontaristes (…). Ces *moral militia*, comme aimait à les définir Lyman Beecher, devaient oeuvrer à la réforme morale de la société afin de la réorienter vers l'acceptation du seul ordre moral de Dieu – *the government of God* », « D'un réveil à l'autre », *op.cit.,* p.12.Cette volonté de réformer la société s'explique également par les croyances post-millénaristes de nombre d'Evangéliques : « Les leaders du *Benevolent Empire* eurent tendance à se référer, souvent de façon vague, à une vision post-millénariste, selon laquelle le Christ reviendrait sur terre pour le jugement final, après mille ans de paix, de prospérité et de christianisation universelle », Lucia Bergamasco, « D'un réveil à l'autre », note 31. Voir aussi l'article de Daniel W. Howe, « The Evangelical Movement and Political Culture in the North During the Second Party System », *The Journal of American History,* Vol.77, No.4 (Mar.1991), pp.1216-1239, p.1227.

541 « They thought to come together in a party of the regenerate », David Turley, *op.cit.,* p.191. Nous retrouvons également cette idée chez John Von Rohr qui explique que la mission de l'église, au-delà de la conversion des individus, est de réinstaurer l'ordre social : « the task of the church was not simply to convert individuals but also to remake the social order », *op.cit.,* p.262. Beecher poursuit ces deux objectifs : « Beecher viewed revivals as instruments not only of conversion, but of moral reform. For this he poured energy into organizing and nurturing voluntary societies of church people committed to programs for personal and social righteousness », John Von Rohr, *op.cit.,* p.256.

542 Terme utilisé par William James, cité par David Turley, *op.cit.,* p.191.

En fait, les missions de ces associations sont nombreuses, bien que chacune ne se batte que pour un seul objectif[543]. Outre ces objectifs ciblés, le dessein des Églises qui constituent la coalition est de faire front commun, afin de ne pas se faire concurrence – mais aussi pour lutter ensemble et efficacement contre des problèmes spécifiques. Après le succès de cette démarche au sein de plus d'une douzaine d'associations à l'échelle locale, les représentants de ces quatre grandes dénominations évangéliques (Méthodistes, Baptistes, Presbytériens, Congrégationalistes) s'associent au niveau national[544]. A l'heure du pluralisme religieux, caractérisé par une multiplication de dénominations dans l'ensemble des États-Unis ainsi que dans le Massachusetts, cette coalition se donne ainsi pour but une lutte commune pour réformer la société. Lors de la Convention constitutionnelle de 1820, le Méthodiste Mudge annonce aux délégués que sur les 698 Églises que compte le Massachusetts, près de la moitié sont dissidentes[545].

Mais les visées de ces associations sont également politiques. Selon Paul Conkin, outre un renouveau de la ferveur religieuse, l'évangélisme serait un moyen de contrecarrer la montée de la branche libérale au sein de l'Église congrégationaliste : « The revival among Congregationalists revived older Puritan themes of sin and redemption, served as a

543 John Von Rohr, dans son ouvrage sur le Congrégationalisme, établit trois grandes catégories d'associations (pour lesquelles les Congrégationalistes sont à l'initiative). La première concerne toutes les associations ayant un objectif missionnaire (sur le continent américain comme en dehors) dont fait partie *The American Board of Commissioners for Foreign Missions*. La deuxième, plus œcuménique selon l'auteur, regroupe toutes les associations ayant des visées éducatives. Il y liste *The American Bible Society*, fondée en 1816, dont l'objectif est de distribuer une Bible à chaque famille qui n'en a pas ; *The New England Tract Society*, 1814, (qui devient, à l'échelle nationale, *The American Tract Society* - 1825), présente les grandes doctrines chrétiennes – et représente en cela une forte caractéristique œcuménique ; *The American Society for Education Pious Youth for the Gospel Ministry*, fondée à Boston en 1815 (qui devient en 1826 *The American Education Society*) aide financièrement les étudiants souhaitant devenir pasteur ; ainsi que *The American Sunday School Union*, fondée en 1824. La dernière catégorie regroupe différentes initiatives ; il mentionne trois associations : *The American Temperance Society* (fondée en 1826), *The American Anti-Slavery Society* (1833) et *The American and Foreign Sabbath Union* (1843). Il explique que les trois caractéristiques de ces associations sont qu'elles procèdent toutes, à l'origine, d'initiatives individuelles (elles ne sont donc pas l'œuvre d'une Église mais d'une personne) ; elles ne se battent que pour un seul objectif et elles sont multi-dénominationnelles (p.258).

544 Paul Conkin, *op.cit.,* p.138.

545 Le Massachusetts compte alors 373 Églises congrégationalistes, 153 Églises baptistes, 67 Églises méthodistes, 39 Églises quakers, 22 Églises épiscopaliennes, 21 Églises universalistes et 23 « others » - *Journal of the Convention,* p.558. En 1831, la proportion des Églises congrégationalistes a encore baissé, de 53,4 % en 1820 à 50,53 % en 1831 (le calcul a été fait à partir du *Massachusetts Register*, pp.111 à 123). Toutefois, nous ne connaissons pas le nombre de membres par Église.

counterbalance to the growing liberal or Unitarian faction in the church, led to two new evangelical journals, and contributed directly to the founding of a thoroughly evangelical seminary at Andover »[546].

Toutefois, ces associations constituent des unions dont le but n'est pas de masquer les divergences théologiques. Si des points communs entre les différentes dénominations permettent la mise en place de ces mouvements œcuméniques, les Trinitaires et les Baptistes insistant sur leur adhésion commune au calvinisme, tandis que les Congrégationalistes et les Presbytériens partagent la conviction que religion et État (au sens d'organisation de la société) doivent s'apporter un concours mutuel[547], aucune de ces Églises n'oublie ses spécificités.

ii. L'ouverture au dialogue : une tolérance croissante au sein de la coalition.

En fait, l'œcuménisme calviniste est antérieur à la fondation de ces associations. Dans le Connecticut, dès 1794, les délégués Presbytériens sont invités à prendre part aux votes lors de l'association générale congrégationaliste, tout comme les délégués Congrégationalistes sont amenés à le faire à l'assemblée générale presbytérienne[548]. Cette démarche s'inscrit dans la continuité d'une coopération qui a commencé avant la Révolution. Williston Walker, l'historien de l'Église congrégationaliste du XIXe siècle, explique que Presbytériens et Congrégationalistes du Connecticut, de New York et de Philadelphie se rencontrent annuellement entre 1766 et 1775, motivés par la crainte de l'envoi d'un évêque (anglican) dans

546 Paul Conkin, *op.cit.,* p.128.

547 « Le *Benevolent Empire* des associations du nord-est (…) était essentiellement mis sur pied par les églises congrégationaliste et presbytérienne, traditionnellement calvinistes, porteuses d'une vision organique de la société et enclines à nourrir un lien de support réciproque avec l'État », Lucia Bergamasco, « D'un réveil à l'autre », p.13.

548 John Von Rohr, *op.cit.,* p.262.

les colonies[549]. Des relations amicales se développent entre les délégués de ces deux Églises[550], conduisant les habitants du Connecticut à considérer ces Églises comme partageant de nombreux points communs[551]. La participation active des délégués des deux Églises aux associations générales conduit progressivement à envisager une collaboration de terrain. L'association missionnaire, dont l'idée est lancée au sein de l'Église congrégationaliste du Connecticut dès 1774[552], est le premier lieu où une action conjointe est menée. Dans le Plan of Union, nous trouvons une forte insistance sur la nécessité de coopération, d'accord et de réciprocité[553]. Le tout premier point de ce projet enjoint les missionnaires à agir dans cet esprit de tolérance, tout comme à le susciter : « I. It is strictly enjoined on all their missionaries to the new settlements, to endeavour, by all proper means, to promote mutual forbearance, and a spirit of accommodation between those inhabitants of the new settlements who hold the Presbyterian, and those who hold the Congregational form of church government »[554].

L'évolution du Massachusetts dans ce domaine est plus tardive. La *General Association* du Massachusetts n'ouvre ses portes aux Presbytériens qu'à partir de 1811.

549 Les pasteurs du Massachusetts, du New Hampshire et du Rhode Island sont également invités mais, bien qu'ils suivent les débats de leur colonie, ils refusent de s'y rendre – Williston Walker, *op.cit.,* p.526.

550 WillistonWalker insiste fortement sur cette amitié qui existe à la fois avant l'adoption du Plan of Union – nous pouvons prendre l'exemple « Meanwhile the relations between the Congregationalists of Connecticut and the Presbyterian General Assembly were becoming very friendly », *op.cit.,* p.528 – tout comme au moment de sa rédaction : « this agreement was entered into with perfect good faith and with entire cordiality on both sides », p.532. Son objectif est également de souligner qu'initialement les deux parties étaient favorables à cette coopération, même si dès les années 1830 des Congrégationalistes reprochent aux Presbytériens d'avoir utilisé cette association pour favoriser leur expansion, au détriment des Églises congrégationalistes (Williston Walker n'approuve pas cette interprétation). La coopération entre Congrégationalistes et Presbytériens cesse avec la dissolution de l'association en 1852.

551 Selon Williston Walker, les habitants estimeraient que les différences entre ces Églises seraient liées à des implantations géographiques différentes, plutôt qu'à des modes de fonctionnement spécifiques : « in the eyes of many, the differences between Congregationalism and Presbyterianism seemed pecularities of geographical location rather than fundamental distinctions in polity », *op.cit.,* p.526.

552 La première association congrégationaliste ayant pour mission d'évangéliser les habitants de la frontière est créée en 1799 dans le Massachusetts.

553 Le Plan of Union stipule en effet que l'objectif de cet effort missionnaire commun est un travail en bonne entente : « to prevent alienation, and to promote union and harmony in those new settlements which are composed of inhabitants from these bodies », reproduit par Williston Walker, *op.cit.,* p.530.

554 Williston Walker, Plan of Union, *op.cit.,* p.530.

iii. Quelle est la force de cette coalition : consiste-t-elle en un « establishment » ?

Mais qu'est-ce que cette coalition et pourquoi est-elle communément appelée *Benevolent Empire* ?

Tout d'abord, il convient de souligner que ces associations de bienfaisance ne sont pas exclusivement formées de Calvinistes. David Turley consacre un article à l'engagement social des Trinitaires et des Unitariens à Boston dans les années 1820-1830[555]. Il y souligne que ces mouvements de réforme s'expliquent, à Boston, par l'explosion démographique et déplore la sous-évaluation de la démarche unitarienne par l'historiographie contemporaine[556]. En outre, il insiste sur l'œuvre de cohésion sociale entreprise par les Unitariens, soucieux d'établir un dialogue entre l'élite et les pauvres. Son propos consiste également à analyser l'ambivalence des rapports que les Unitariens préconisent dans l'action de l'État sur les problèmes sociaux. Ainsi, si des pasteurs unitariens comme Tuckerman s'opposent à une aide financière de l'État envers les pauvres – aide que les Unitariens préfèrent apporter en les aidant moralement à s'élever, par un engagement actif à leur côté plutôt que par des moyens financiers – ils sont tout de même favorables à un système éducatif financé par l'État[557].

---

[555] David Turley, « Religion and Approaches to Reform : Boston Unitarians versus Evangelicals in the context of the 1820s and 1830s », *American Nineteeth Century History*, Vol. 10, iss.2, 2009, pp.187-209, téléchargé le 16 juillet 2012. Le numéro de 1815 de la revue Unitarienne *The Christian Disciple* inclut de nombreux articles sur l'activité missionnaire britannique et américaine, en particulier des comptes-rendus de comités comme « Tract Society in Great Britain », « Of Missionaries », « Hampden Bible Society », « Society for Propagating the Gospel », « Bible Society of Massachusetts », « Church Missionary Society », « Massachusetts Society for Promoting Christian Knowledge », « Report of the Evangelical Missionary Society ».

[556] « The historiography of reform has recognized that Unitarians (…) played a role in some areas of reform but the terms in which this participation has been described have often been used implicitly to diminish its significance », David Turley, *op.cit.,* p.188. Cette explosion démographique engendre une perte de repères: « Such expansion provoked above all a sense of *moral* dislocation in both evangelical and liberal spokesmen », David Turley, *op.cit.,* p.190.

557 « Direct engagement between the classes, and not merely preaching from a distance and polite attention to it, was central to the process of character development and 'self culture' for all urban classes and to any hope of permanent improvement », David Turley, *op.cit.,* p.194. « When it came to the practicalities of dealing with the urban poor the Unitarian reformers were neither enthusiastic supporters of outdoor public relief nor its replacement by private charities. (…) Tuckerman thus logically advocated the dismantling of the assessment system of poor relief in Massachusetts in 1832, although he failed to get his way in removing the state entirely from this area », David Turley, p.196. Toutefois, les Unitariens ne rejettent pas intégralement le soutien de

En outre, cette coalition est perçue comme un *establishment*, idée corroborée par l'utilisation courante de l'expression *benevolent empire*. Au XIXe siècle, Unitariens et Universalistes craignent la mise en place d'un *establishment* évangélique où les Calvinistes, majoritaires, prendraient le contrôle de la vie sociale du Massachusetts. Si l'analyse marxiste[558] abonde dans le sens de ces derniers, présentant cette coalition évangélique comme une force de contrôle social, Daniel Howe réfute vigoureusement cette thèse dans son article « Religion and American Politics ». Bien qu'il estime que l'objectif de cette coalition est bel et bien de former un *establishment*, au sens d'assurer l'avènement d'une société chrétienne, il s'oppose à l'idée d'une force purement coercitive[559]. Selon lui, la discipline chrétienne prônée par les Évangéliques est à la fois libératrice et restrictive : les Évangéliques et réformateurs veulent que chacun soit dirigé par une moralité intérieure. Par exemple, si la loi interdit de commettre

l'État aux actions sociales : « Unitarians recognized that actions to remove obstacles to spiritual and moral progress were sometimes best done by government. It could facilitate the operation of moral power through either official or voluntary action », David Turley, p.200. Il en conclut : « Unitarian reformers saw the state as part of a mixed moral economy, as a frame within which the dynamism for improvement came substantially from the interaction of individuals and the leadership provided by voluntary association. Their aim remained an autonomous moral community within a limited, but sometimes enabling, state », (p.201).

558 Toute une génération d'historiens présente ces associations comme des moyens d'assurer un contrôle social à l'heure où le premier système de parti s'effondre (Gregory H. Singleton, « Protestant Voluntary Organizations and the Shaping of Victorian America », *American Quarterly,* 27 No5 (Dec.1975), pp.549-560 et avant lui surtout Clifford Griffin, en 1957). Gregory Singleton dresse d'ailleurs une liste des historiens qui s'inscrivent dans cette ligne de pensée : J.R. Bodo, Charles Foster, Charles G. Cole, Clifford S. Griffin et W. David Lewis (note 10 p.553). Clifford Griffin 1957 estime d'ailleurs que ces associations représentent le moyen que l'élite sociale et politique a trouvé pour contrôler l'électorat à l'heure du suffrage universel et de la disparition des « théocraties » : « From colonial theocrats and Federalism, benevolent men received and continued the idea that only a small number of men of particular attainments were qualified to shape, govern, and lead society. As the theocracies vanished and the growing electorate made impossible Federalism's continuance, the managers believed that religion propagated by the benevolent societies could be made an effective means of controlling a seemingly chaotic society », Clifford Griffin, *op.cit.,* p.444.

559 « Although voluntary rather than compulsory in its basis, the evangelical movement shared with the traditional religious establishments of European countries the goal of a Christian society. Nineteenth century evangelicals defined that goal as something to be achieved, rather than something to be maintained », Daniel Howe, "The Evangelical Movement and Political Culture", *op.cit.,* p.1222. Ainsi, Clifford Griffin et ses partisans étayent leur point de vue par des exemples visant à montrer que la société est la principale bénéficiaire de ces mesures, et non l'individu, comme le défend David Turley. Nous pouvons prendre un exemple tardif par rapport à notre sujet (1852) qui est toutefois révélateur de cette thèse de contrôle social : « In December 1852, Z.M. Humphrey, secretary of the Racine County, Wisconsin, Bible Society, reported that his organization encouraged social order. The Bible was a guard over property and life, he said, for it had the same effect in rural areas that a police had in cities in keeping down riots and crime », Clifford Griffin, *op.cit.,* p.437.

un crime, la religion doit permettre de comprendre que le péché est mauvais ; ainsi, elle libère l'homme du péché[560].

Nous retrouvons cette même attaque à l'égard des Unitariens : leur implication dans des associations de bienfaisance aurait pour objectif d'en contrôler les bénéficiaires[561]. Pour David Turley, cette thèse fait peu de cas de la primauté de la volonté individuelle chez les Unitariens. En effet, si les Unitariens (qui sont très méfiants à l'égard des institutions, prônant avant tout la liberté individuelle et craignant que les contraintes institutionnelles prennent le pas sur la volonté individuelle, qui est originellement bonne) s'engagent dans des associations de bienfaisance, c'est parce qu'ils les envisagent comme apportant une libération du péché[562]. En effet, les associations caritatives, les écoles ainsi que les visites pastorales, aspirent à libérer les hommes des classes ouvrières du péché. Le but de l'éducation apportée par les Unitariens est précisément de souligner que l'on peut vouloir le bien, et par conséquent se détourner du péché. Ceux qui ne montrent aucun intérêt pour ce combat intérieur, manifestant ainsi une paresse spirituelle, sont d'emblée écartés par les Unitariens.

Par conséquent, il existe un dialogue entre Trinitaires, qu'ils soient congrégationalistes, presbytériens, baptistes ou méthodistes. Si cette coopération interdénominationnelle se termine dans les années 1830, déchirée selon Paul Conkin par de nombreuses questions (problèmes de l'esclavage, des missions étrangères, de l'impôt sur les bancs, des instruments de musique et de la franc-maçonnerie[563]) nous étudierons son rôle central dans la lutte pour la séparation entre

560 Daniel Howe, "The Evangelical Movement and Political Culture", *op.cit.,* p.1220.

561 L'objectif de l'article de David Turley est de s'inscrire en faux contre l'historiographie traditionnelle qui explique que les Unitariens s'impliquent dans les mouvements de réforme afin de contrôler la classe ouvrière, c'est-à-dire de lui imposer la notion du respect de la classe sociale : « it was acknowledged that the reform emanating from liberal religion involved some institutional experiment but this has tended to be presented as being directed towards forming the cultural and class identities of working-class families, especially through their children, as a way to reassure elite anxieties about social cohesion », *op.cit.,* p.188

562 Thèse de David Turley, qui souligne ainsi que les Unitariens encouragent des conversions progressives et non une action forte d'une institution caritative. Il cite ainsi Andrew Preston Peabody : « it therefore remained the duty of individuals to encourage an extension of their moral powers through acting a little at a time, day after day ... », *op.cit.,* p.193

563 Paul Conkin, *op.cit.,* p.146.

Église et État et le passage d'un amendement à la Constitution. Toutefois, il convient dès maintenant de souligner que contrairement au Connecticut, ce n'est pas l'alliance entre dissidents (et Trinitaires) et un parti politique (le parti républicain) qui conduit à la suppression du prélèvement de l'impôt pour le culte. En effet, selon Paul Conkin, les Évangéliques n'ont jamais formé un parti politique ni même une faction au sein d'un parti. S'il n'en n'esquisse pas les raisons, il souligne que les Évangéliques n'ont jamais réussi à adopter une position commune sur les sujets les plus clivants, comme l'esclavage[564]. Il note toutefois qu'au niveau régional – en Nouvelle Angleterre – le parti Fédéraliste était « pratiquement » devenu un parti Congrégationaliste et qu'en Nouvelle-Angleterre, dans les années 1840, le parti Whig recueille l'adhésion de la majorité des Évangéliques en raison de l'adéquation entre leurs champs d'intérêts et les grandes lignes du parti. L'objectif de ce prochain chapitre est précisément d'étudier cette question[565].

En somme, les Églises congrégationalistes se scindent en deux principaux camps en ce premier quart du XIXe siècle. Bien que les Unitariens du Massachusetts refusent initialement la formation de groupes distincts, insistant sur l'ouverture d'esprit et l'acceptation des convictions de chacun, la virulence des propos de membres des deux partis rend progressivement moins probable une issue pacifique. La logique sectaire s'impose par la création d'associations séparées et celle des journaux, porte-parole de chaque courant de pensée, accroît ces antagonismes. Cette controverse, qui part de Boston, s'étend ainsi au reste de l'État à l'heure du développement des moyens de communication. Les alliances sont dès lors redéfinies : l'adhésion ou le rejet de la Trinité favorise des rapprochements entre Églises (ou camps au sein d'Églises) autrefois opposées voire rivales. Au sein de la coalition calviniste, bien que chaque

564 Paul Conkin, *op.cit.,* p.118.
565 « In New England, the Federalist party in its declining years was almost a Congregational party», Paul Conkin, *ibid.*, p.118.

Église conserve ses spécificités théologiques, elle accepte de s'associer aux autres afin de promouvoir des objectifs communs (comme la propagation de la foi à travers des associations missionnaires ou la lutte contre des maux sociaux comme l'alcoolisme) et de défendre la foi chrétienne, mise en péril par des courants comme l'Unitarisme, l'Universalisme ou le déisme dont nous reparlerons en dernière partie.

Par conséquent, la polarisation au sein des Églises congrégationalistes conduit à redessiner le paysage religieux du Massachusetts. Cependant, il n'y a encore aucune division institutionnelle de cette dénomination dominante. Ses deux camps préservent une ligne politique commune jusqu'en 1821.

Chapitre IV. Judiciarisation et politisation du conflit : vers un antagonisme croissant entre Unitariens et Trinitaires.

A partir de la controverse d'Harvard, deux camps idéologiques, sinon théologiques, se dessinent dans le Massachusetts. Toutefois, jusqu'au verdict de Dedham en 1821, aucun des deux ne remet en question l'article III qui favorise l'Église congrégationaliste lors du prélèvement de l'impôt pour le culte. Bien que les Congrégationalistes trinitaires soient associés aux dissidents au sein de différentes associations, ils s'y opposent au niveau politique et sont alliés à leurs co-religionnaires unitariens.

Par conséquent, l'objectif de cette partie est de montrer la complexité des rapports entre Congrégationalistes unitariens et trinitaires d'une part, et entre Congrégationalistes comme principaux décideurs politiques et dissidents d'autre part.

Dans un premier sous-chapitre, nous examinerons la collusion entre Église et État, l'État pouvant seul autoriser la formation d'une Église (et ainsi permettre que l'impôt prélevé auprès de ses membres lui soit reversé) ou en réguler son fonctionnement. Cette autorité s'avère bénéfique aux paroisses congrégationalistes aussi longtemps qu'elles ne connaissent pas de divisions, mais sont dénoncées par les dissidents qui déplorent les contradictions dans les verdicts rendus par des cours dominées par les Congrégationalistes (deuxième sous-chapitre). La logique d'Église reste donc forte en ce premier quart du XIXe siècle et est tout particulièrement manifeste dans l'adhésion politique des citoyens, en partie dictée par leurs

convictions religieuses (troisième sous-chapitre). Toutefois, le verdict de Dedham, rendu en 1821, vient ébranler ce qu'il restait d'union entre Congrégationalistes.

1 L'autorité de l'Etat en matière de législation cultuelle.

i. Lois adoptées entre 1780 et 1800 pour s'assurer de l'application de la Constitution.

Nous avons vu à plusieurs reprises que l'Article III célèbre la religion comme étant indispensable à la préservation de bonnes mœurs sociales. D'après les rédacteurs de la Constitution et comme l'approuve la majorité de la population lors du processus de ratification, seule la religion peut garantir la piété et la moralité. Afin de s'assurer que cet article est mis en pratique dans l'ensemble du Commonwealth, diverses lois sont adoptées entre 1780 et 1800. Ainsi, en 1782, « An act for making more effectual provision for the due observation of the Lord's Day ; and for repealing the several laws heretofore made for that purpose » rappelle l'importance de la religion et du respect du Sabbat dans tout l'État[566]. La loi dresse une liste des activités proscrites le jour du Sabbat (quelque activité professionnelle que ce soit – en dehors du ministère pastoral ; il est interdit d'enterrer quelqu'un, de voyager, de s'adonner à une activité récréative, de se rassembler en dehors d'une église, de boire, de jouer …). Elle rappelle également l'obligation d'assistance au culte, sous peine d'amende pour toute personne qui s'y serait absentée pendant un mois et créée la fonction de « wardens », des hommes qui sont

566 « Whereas the Observance of the Lord's Day is highly promotive of the Welfare of a Community », *Acts and Resolves, 1782-1783*, p.63.

chargés, dans chaque ville, de s'assurer que personne n'enfreint la loi. Le pouvoir législatif vote une loi qui est basée sur cette obligation en mars 1792 (« An act providing for the due observation of the Lord's Day and repealing the several laws heretofore made for that purpose »). Son préambule insiste de nouveau fortement sur les avantages que procure le Sabbat pour tout le Commonwealth[567]. Cette loi assouplit néanmoins l'assistance au culte, contraignant chaque habitant à s'y rendre au minimum une fois tous les trois mois sous peine d'amende.

L'État réglemente également l'organisation des paroisses[568]. En 1786, le pouvoir législatif adopte une loi qui doit s'appliquer à chacune d'entre elles « an act regulating parishes and precincts, and the officers thereof ». Cette loi fixe la date à laquelle chaque paroisse doit tenir son assemblée générale annuelle (en mars ou en avril), la façon dont elle doit procéder pour convoquer une assemblée, qui peut y voter, qui détermine le salaire du pasteur et l'argent à allouer aux travaux d'entretien et aux réparations de l'église. Elle exige également que chaque paroisse ait un « clerk » (qui tient un registre de tous les votes de l'Église), ainsi que « assessors, a treasurer, collector and other usual Parish or Precinct Officers »[569]. Comme nous l'avons souligné auparavant, la paroisse est considérée comme étant un corps civil, c'est-à-dire qu'elle remplit une mission qui promeut le bien de la communauté civile. Dans ce texte, la comparaison entre les réunions prévues et organisées par la loi dans le cadre du domaine civil (les affaires de la ville) et le domaine religieux (la paroisse) est tout à fait significative. Les modes de fonctionnement entre ces deux organes sont similaires (« like » et « similar » étant utilisés). Il est confié au modérateur de la paroisse les mêmes fonctions qu'à l'officier d'état civil lors des assemblées générales des habitants de la ville :

> « And the Moderator of a Parish or Precinct meeting shall have the like power and authority in governing the meeting as the like Officer by Law has in a town meeting ; and persons misbehaving in Parish or Precinct meetings shall be subjected

567 « Whereas the observance of the Lord's day, is highly promotive of the welfare of a Community » - nous pouvons souligner l'ajout de « highly », *Acts and Resolves, 1790-1791,* p.351.
568 La loi parle bien de "parish or precinct", donc de l'Église congrégationaliste – et non des Églises dissidentes.
569 *Acts and Resolves*, *1786-1787,* p.21.

to similar punishments, to the use of the Parish or Precinct, as persons misbehaving in Town meeting ; and the penalties to be recovered in the same manner »[570].

ii. Pétitions et lois d'incorporation.

Par ailleurs, seul l'État peut donner un statut légal à une Église par une loi d'incorporation. Toute nouvelle ville, Église ou association n'a d'existence légale dans le Massachusetts qu'après avoir été incorporée. Les habitants d'une zone de peuplement nouvellement formée, d'une paroisse ou d'une association doivent envoyer une pétition à la Chambre des représentants de l'État demandant que leur entité soit légalement reconnue. Ainsi, dans les résolutions prises par la Chambre des représentants du Massachusetts, nous trouvons des dizaines de décisions de ce type, les pétitions émanant d'Églises congrégationalistes nouvellement formées[571] ou plus rarement d'Églises dissidentes. La loi « an act for incorporating the several religious societies in Newbury Port in the County of Essex » (adoptée en février 1794) est intéressante dans la mesure où elle incorpore trois Églises congrégationalistes (la « First Religious Society », la « Third Religious Society », la « Fourth Religious Society ») ainsi que deux Églises dissidentes,

570 *Acts and Resolves*, *1786-1787,* p.22.

571 Nous pouvons citer la résolution du 29 septembre 1778, suite à la pétition d'habitants de Cambridge demandant la formation d'une nouvelle paroisse (ch.186, p.495 : « Resolve on the petition of inhabitants of the first parish in Cambridge », Mass. Resolves, Sept. sess., ch.45), celle du 22 février 1779, répondant aux habitants qui souhaitent former une paroisse congrégationaliste à Warwick et qu'un impôt soit prélevé pour le financement du culte (ch.559, p.631, « resolve on the petition of inhabitants of Warwick »), celle du 19 octobre 1782 (ch.66, p.30 : « resolve on the petition of the first parish in Scarborough, in the county of Cumberland ») ; « An Act to incorporate the Church and Congregation in the district of Orange, in the county of Hampshire, whereof the reverend Mr Emerson Foster is the present minister, into a society, by the name of the Congregational Society in Orange », 5 juillet 1784 (ch.20, p.48. Les pétitions provenant des dissidents sont beaucoup plus rares ; nous pouvons toutefois citer celle d'une association d'Episcopaliens : « an act for incorporating certain persons therein named, into a society by the name of the Boston Episcopal Charitable Society », ch.26, p.560 – résolution du 12 février 1784 ou d'une autre Église Épiscopalienne : « an act to incorporate a society by the name of the Episcopal Protestant Society in Marshfield », 9 juin 1790, ch.3, p.7 ; nous trouvons également celle de Presbytériens qui veulent donner une existence légale à leur Église : « An act for incorporating a number of the inhabitants of the town of Groton, in the county of Middlesex, of the Presbyterian denomination, into a separate Parish », 19 novembre 1788, ch.21, p.33 ; nous trouvons plusieurs incorporations suite à des demandes de Baptistes – bien que les lois ne mentionnent pas explicitement l'affiliation baptiste de ces Églises : « An act for incorporating a number of the inhabitants of the towns of New-Gloucester and Gray in the county of Cumberland, into a distinct & separate religious society », 23 juin 1790, ch.11, p.18 ; « An act for incorporating a number of the town of Windham in the county of Cumberland, into a religious society », 7 mars 1791, ch.31, p.59 ; « An act for incorporating a number of the inhabitants of the town of Gorham in the county of Cumberland into a distinct society », 7 mars 1791, ch.32, p.60.

« The Presbyterian Society in Newbury Port » et « the Episcopal Church in Newbury Port »[572]. En outre, il convient de noter qu'à partir de 1790, l'État oblige de plus en plus les Églises congrégationalistes à dresser une liste de leurs membres. Ceci est par exemple demandé dans la loi d'incorporation de l'Église congrégationaliste de Taunton, en 1790[573].

De plus, nous trouvons également des lois d'incorporation autorisant les paroisses ou Églises à lever un impôt sur les bancs d'église plutôt que de procéder au prélèvement d'un impôt auprès de chaque habitant. Cet impôt sur les bancs consiste en un système de contribution volontaire puisque chaque habitant est libre d'acheter un banc. Ce système de contribution volontaire remonte à la période coloniale. Comme nous l'avons vu en première partie, lors de la fondation de la colonie, les Églises sont initialement financées par les fidèles, sans qu'une contrainte ne soit exercée par les villes. A partir de la loi de 1638, les villes peuvent contraindre toute personne qui ne finance pas volontairement le culte à s'acquitter d'un impôt. A l'époque provinciale, l'impôt pour le culte est rendu obligatoire. La loi du 17 février 1693, qui corrige (et annule) celle du 4 novembre 1692, oblige tous les habitants des paroisses à financer le culte, l'impôt étant assis sur la propriété des habitants : « towards whose settlement and maintainance all the inhabitants, and rateable estates lying within such town, or part of a town, or place limited by law for upholding the publick worship of God, shall be obliged to pay in proportion ». Toutefois, la loi ne s'applique pas à Boston : « nothing herein contained is intended or shall be construed to extend to abridge the inhabitants of Boston of their accustomed way and practice as to the choice and maintainance of their ministers »[574]. Le 13 janvier 1755, une loi autorise

572 *Acts and Resolves, 1792-1793*, p.452.

573 « In order to prevent and remove any doubts or disputes, which may hereafter arise, in distinguishing who do belong to, and are taxable, to the support of the ministry, in said Society ; be it further enacted by the authority aforesaid, that it shall and may be lawful for said Society, (…) to lodge their names with the clerk of the said society »[573] ou dans celle d'Easton, en 1792 : « all the inhabitants of the town of Easton (…) who shall cause their names to be entered and registered with the Clerk of such Society », *Acts and Resolves, 1790-1791,* p.290.

574 *Province Laws, 1692-1693*, pp.102-103.

Boston et toutes les villes qui ne collectent pas d'impôt pour le culte à lever un impôt sur les bancs :

> « And whereas the several congregations in the town of Boston, and some others under the like circumstances, are not by law enabled by vote to raise money for the support of the ministry and publick worship among them, - Be it further enacted (…) that the proprietors of the pews (…) may (…) cause the several pews in such houses to be valued according to the convenience and situation thereof ; (…) and a tax to be laid upon each pew according to the convenience and situation thereof as aforesaid (…) the money so raised to be applied towards the support of the ministry and other charges necessary for maintaining publick worship or repairs of the house »[575].

La décision relève des propriétaires des bancs, ce qui signifie qu'il s'agit d'un système de contribution volontaire, décidé à l'échelle de l'Église qui en fait la demande. Ainsi, il semblerait que le système de contribution volontaire se soit étendu. Pour Jack Larkin, cette loi autorise donc toutes les villes à adopter le système d'impôt sur les bancs[576]. Toutefois, seul un examen des lois adoptées depuis 1693 permettrait de savoir quelles Églises (ce qui signifie initialement quelles paroisses congrégationalistes – les églises dissidentes n'ayant pas d'existence légale) ont un système de contribution volontaire. Lors de la Convention constitutionnelle de 1820, le Baptiste et Républicain Varnum affirme que seules les villes de Boston, Salem et Newburyport ont adopté un tel système[577], propos corrigé par le délégué Low, de Beverly, qui affirme qu'il en existe plus de vingt[578]. Une lecture rapide des lois adoptées entre 1780 et 1815 fait apparaître l'autorisation accordée par le pouvoir législatif aux villes de Falmouth (1786), Taunton (1790), Newburyport (1793), Salem (1802) et Dorchester (1807 et 1815). La demande de contribution volontaire émane des villes, comme nous pouvons le voir dans la loi d'incorporation de la ville de Portland (ville qui est comprise dans celle de Falmouth – le préambule à la loi de 1788 souligne que ce sont les membres des différentes Églises de la ville qui ont demandé à ce que

575 *Province Laws, 1754-1755*, p.779.
576 Jack Larkin, "The Decline of the Congregational Establishment in Massachusetts to 1833", *op.cit.*
577 *Journal of the Convention*, p.563.
578 « In Newburyport, Dorchester, and probably twenty other towns, all persons go to what society they please and pay where they go », *Journal of the Convention*, p.580.

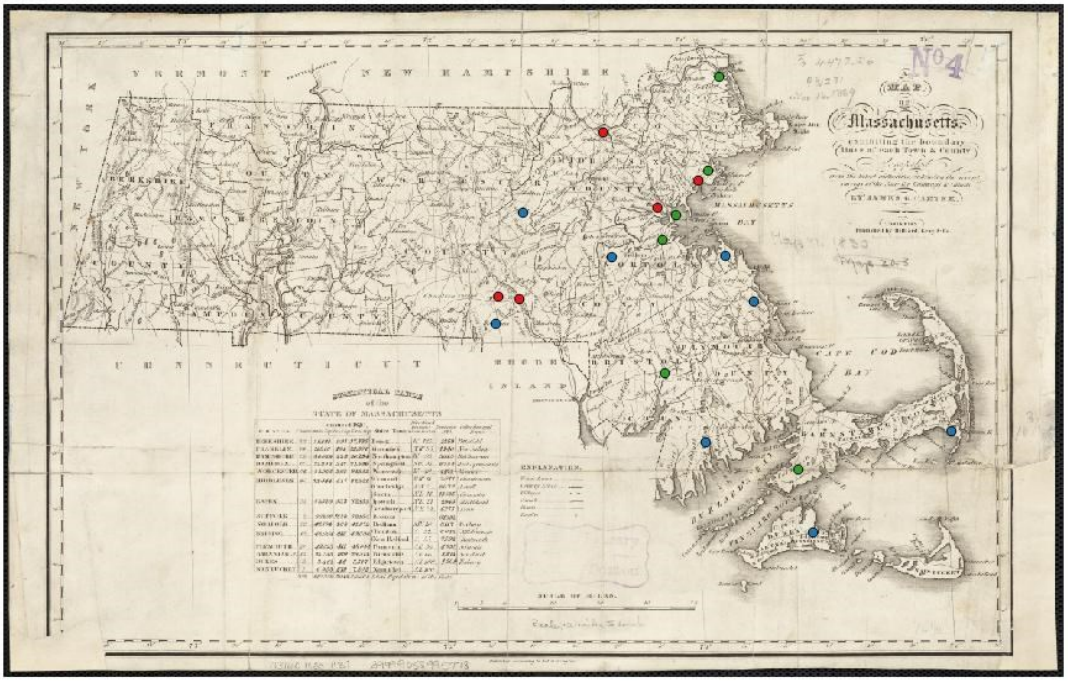
le culte soit financé non par un impôt prélevé auprès de chaque habitant mais par la location des bancs des églises)[579]. Lors des lois d'incorporation, certaines Églises dissidentes demandent également que l'impôt soit prélevé sur les bancs (demande de l'Église Épiscopalienne de Marblehead, en 1799). Jack Larkin a procédé à une recherche des villes en ayant fait la demande entre 1820 et 1824. Il en recense huit sur cette période (Douglas, Edgarton, Dover, North Marshfield, Berlin, New Bedford, Chatham et Cohasset), tandis qu'entre 1824 et 1833 il n'y en aura que cinq nouvelles qui auraient reçu l'autorisation d'appliquer un tel système (Lynn, Northbridge, Cambridge-Port, Sutton et Lowell[580]). Une analyse cartographique révèle que ces villes sont essentiellement situées dans l'Est du Massachusetts, tandis qu'un relevé du nombre d'Églises dans chacune de ces villes fait apparaître que la plus grande partie d'entre elles, les Églises congrégationalistes restent majoritaires en nombre[581] (nous ne connaissons toutefois pas le nombre de fidèles par Église – ce qui ne ferait que conforter cette observation).

579 « Whereas application hath been made to this Court, to enable the inhabitants of Portland belonging to the several religious societies within the same, to raise money by levying taxes on the Pews (…) to defrey the ministerial, and other incidental charges », *Acts and Resolves, 1788-1789*, p.106. La loi d'incorporation de la ville de Tauton dit de même que l'initiative est laissée à l'Église congrégationaliste : « And be it further enacted by the authority aforesaid, that it shall and may be lawful for said congregational Society to raise money by taxing the pews in any meeting house », *Acts and Resolves, 1790-1791*, p.64. La même latitude est donnée aux différentes Églises (Congrégationalistes, Épiscopalienne et Presbytérienne) de Newburyport. Celles-ci sont libres d'imposer les propriétés (« polls and estates ») ou de prélever un impôt sur les bancs.

580 Jack Larkin, « The Decline of the Congregational Establishment in Massachusetts to 1833 », OSV Research Paper, 1967, p.8.

581 Nous disposons du nombre d'Églises par villes grâce au Massachusetts Register de 1818. Ainsi, pour les villes ayant adopté un système d'impôt sur les bancs jusqu'en 1824, sept de ces villes n'ont que des Églises congrégationalistes : Dorchester, Douglas, Edgarton, Dover, Berlin, Chatham et Cohasset. Dans quatre villes (Salem, Marshfield, New Bedford et Falmouth) il y a au moins autant d'Églises congrégationalistes que dissidentes tandis qu'à Newburyport, il n'y a que 3 Églises congrégationalistes pour 7 Églises au total et qu'à Taunton il y a une Église congrégationaliste, une Église baptiste et une Église épiscopalienne.

Carte 1 - Villes pétitionnant pour prélever un impôt sur les bancs



Villes pétitionnant pour prélever un impôt sur les bancs.

Fond de carte : James Carter, 1830 ; http://maps.bpl.org/id/10647
Carte réalisée d'après les informations de Jack Larkin, *op.cit.*, p.8
Villes qui ont l'autorisation de prélever un impôt sur les bancs avant la Convention de 1820
Villes qui obtiennent l'autorisation entre 1820 et 1824
Villes qui obtiennent l'autorisation entre 1824 et 1833.

Notons que ces demandes s'inscrivent dans la logique de l'Article III. Celui-ci dispose que les villes sont obligées de lever un impôt pour le culte lorsque ce dernier n'est pas financé de façon volontaire. La dernière phrase du premier paragraphe est tout à fait explicite : « in all case where such provision shall not be made voluntarily ». Ceci est certainement la raison pour laquelle la ville de Boston n'est pas explicitement mentionnée dans la Constitution. Mais nous pouvons nous étonner du fait que peu de villes semblent avoir fait la demande d'un tel système, tout particulièrement dans le cas des villes où se trouve une forte densité de Baptistes. Ceci est probablement dû au fait que l'article III donne autorité aux paroisses (et non à chacune des Églises) d'émettre une telle demande, ce qui signifierait que les dissidents dépendent des Congrégationalistes pour espérer voir un tel système s'appliquer.

Enfin, soulignons que l'État n'exempte plus que les Quakers de l'impôt pour le culte tandis qu'à l'époque provinciale[582] les Baptistes bénéficiaient eux aussi de cette exemption. Une loi de 1797 (« An act to exempt the people called Quakers from paying taxes for the support of public worship »), réaffirmée en 1802[583] les exonèrent de l'impôt pour le culte[584].

iii. Une disposition constitutionnelle obscure.

Dans un contexte où les relations au sein de l'Église congrégationaliste se tendent et où les divisions entre « Liberals » et Orthodoxes se multiplient, les demandes d'arbitrage judiciaire se font de plus en plus nombreuses. Lorsqu'une Église congrégationaliste se scinde, quelle faction peut légitimement revendiquer l'héritage foncier et le versement de l'impôt ? Nous verrons dans ce prochain sous-chapitre que les verdicts s'appuient presque uniformément sur la notion d'incorporation. Toutefois, la constitution passe cet aspect d'incorporation entièrement sous silence. Comme étudié en première partie, le texte constitutionnel est opaque sur ce point. Fruit d'un compromis[585], il est sujet à des interprétations contradictoires.

582 En 1691, la Couronne britannique octroie une nouvelle charte à la Province de la Baie du Massachusetts.

583 « An act in addition to an act entitled an act to exempt the people called Quakers from paying taxes for the support of public worship, passed the twenty third day of June in the year of our Lord one thousand seven hundred and ninety seven ».

584 Une fois encore, aucun habitant ne peut être exonéré sans avoir rempli de certificat attestant son affiliation à cette Église (« Other than such persons whose Names shall be contained in a list or lists taken and signed by the Clerk and two other members of some Society of the aforesaid Denomination », *Acts and Resolves, 1796-1797*, p.376).

585 Thèse de Conrad Meyer.

2 La contestation de décisions jugées partisanes.

i. Jugements contradictoires sur la nécessité d'incorporation des Eglises : le cas des Eglises dissidentes.

Jusqu'à la loi de 1811, dénommée « Religious Freedom Act » (en Annexe A-6 page 486), la Cour Suprême du Massachusetts est appelée à de nombreuses reprises à interpréter la Constitution et plus particulièrement son troisième article. Il existe deux principaux sujets de litige. Le premier concerne la question de l'incorporation tandis que le second, intrinsèquement lié au premier, examine la question de l'autorité : à qui est donné le pouvoir d'élire le pasteur et de dresser un contrat avec lui ? En d'autres termes, au sein d'une congrégation, quelle entité, entre la paroisse et l'Église, a été incorporée et peut ainsi légalement réclamer être l'héritière des biens ecclésiastiques ? Est-ce la paroisse, c'est-à-dire l'entité géographique recouvrant un territoire physique sans qualité religieuse, synonyme tout autant de ville que de circonscription administrative[586], ou l'Église, qui désigne un corps religieux (celui des « church communicants », cette Église des Saints)[587] ?

586 Au-delà des lois, deux jugements de la Cour Suprême disposent qu'une paroisse représente une ville ou une partie d'une ville ayant été incorporée : « A part of an incorporated town constitutes a parish », d'après Lewis Bigelow, *Dillingham vs. Snow* et *Same vs. Same* ; *Digest of the Cases argued and determined in the Supreme Judicial Court of the Commonwealth of Massachusetts from Sept. 1804 to Nov. 1815*, Cambridge, University Press, Hilliard and Metcalf, 1818, p.443.

587 Steven K.Green utilise essentiellement « town » pour parler de la paroisse (terme utilisé par les contemporains : les procès opposent « parish » à « church »). Peter S Field notamment attribue des critères socio-économiques à ces deux factions. Il affirme que les pasteurs libéraux comptent sur le soutien des paroissiens, sutout ceux qui sont fortunés (p.182) tandis que les Orthodoxes s'appuient sur les « church communicants », qui seraient bien souvent moins riches que les paroissiens et dont la vie est plus centrée sur l'Église (p.183). Les statuts sociaux de plus en plus différents entre paroissiens et membres de l'Église seraient un des facteurs conduisant à une séparation entre paroisse et Église. Les membres de l'Église voient leur statut social décliner par rapport à celui des paroissiens, qui estiment qu'ils peuvent davantage s'impliquer dans les affaires ecclésiastiques, autrefois du domaine exclusif des membres de l'Église (Field, p.196). D'après le verdict *Burr vs. The Inhabitants of the First Parish in Sandwich*, l'Église est constituée de membres se réunissant pour célébrer les sacrements (communion et baptême) et est composée de membres de la paroisse – sans que tous les habitants de la paroisse ne soient nécessairement membres de l'Église : « A regularly gathered congregational church is composed of several persons associated by a covenant or agreement of

Contemporains[588] comme historiens notent les incohérences des jugements de la Cour Suprême sur cette notion d'incorporation. Nathan Dane[589], cité par William McLoughlin, souligne qu'entre 1783 et 1804 six décisions statuent sur l'inutilité d'une incorporation préalable pour qu'une Église dissidente puisse recevoir le montant de l'impôt versé par ses membres[590] tandis qu'il en existe au moins un affirmant le contraire sur la même période[591]. Entre 1809 et 1811, quatre arrêts de la Cour Suprême[592] déboutent les requêtes des dissidents notamment parce qu'ils appartiennent à des congrégations qui n'ont pas été incorporées. L'arrêt le plus célèbre est celui prononcé par le président de la Cour Suprême, Theophilus Parsons, dans *Barnes versus the Inhabitants of the First Parish in Falmouth*, notamment parce que Parsons rédige à cette

church fellowship, principally for the purposes of celebrating the rites of the Lord's supper and of baptism. (…). The members of a church are generally inhabitants of the parish ; but this inhabitancy is not a necessary qualification of church-membership », L. Bigelow, *Digest of the Cases argued and determined in the Supreme Judicial Court of the Commonwealth of Massachusetts from Sept. 1804 to Nov. 1815*, 1818, p.450.

588 William McLoughlin explique que de nombreux auteurs anonymes dénoncent dans les journaux les jugements contradictoires rendus par la Cour Suprême du Massachusetts. Ces verdicts sont perçus comme partiaux et contraires aux intentions des pères de la Constitution. Comment Noha Alden, président de la commission chargée de l'article III, aurait-il pu accepter la notion d'incorporation, étant lui-même pasteur d'une Église baptiste n'ayant pas été incorporée ? (*New England Dissent*, p.1095). McLoughlin renvoie également aux huit articles écrits par « Berean » dans le journal Independent Chronicle à partir du 18 mars 1811.

589 Nathan Dane*, General Abridgement and Digest of American Law*, Boston, Cummings, Hilliard &co, 1824 (ouvrage en huit volumes).

590 William McLoughlin note toutefois qu'il n'existe pas de compte-rendu officiel imprimé des arrêts et que les notes manuscrites sont incomplètes. Le jugement le plus célèbre affirmant qu'il n'est pas nécessaire qu'une Église ait été incorporée pour que le fruit de l'impôt de ses membres soit versé à son pasteur est Murry v. First Parish in Gloucester. John Murray fonde en 1779 l'Église universaliste « The Independent Church of Christ of Gloucester » qui est une communauté religieuse qui ne veut pas être incorporée ni ordonner Murray. En 1783, des membres de l'Église demandent que l'impôt soit versé à leur Église mais le jugement rendu en première instance leur est défavorable car la congrégation n'a pas été incorporée : « the church was not a bona fide dissenting body » (Green p.133) et Murray est arrêté car il célèbre des mariages de façon illégale (puisqu'il n'est pas reconnu comme pasteur, n'ayant pas été ordonné). Les Universalistes font appel ; Murray est défendu par James Sullivan, futur gouverneur républicain du Massachusetts tandis que la paroisse (Congrégationaliste) est défendue par Theophilus Parsons, qui devient président de la Cour Suprême en 1806 (jusqu'à son décès en 1813). Dans ce procès, il y a à la fois un corps de juges, pour qui l'impôt ne peut être versé qu'à un pasteur qui a été élu par une entité incorporée (« by a corporate body ») et un jury, qui n'écoute pas les recommandations des juges et qui rend un jugement favorable à Murray : celui-ci peut recevoir l'impôt, bien qu'il n'y ait pas eu d'incorporation. Murray perd l'autre enjeu du procès : le jury ne rendant pas de décision par rapport à son droit de célébrer des mariages, il saisit à nouveau la Cour Suprême qui estime de nouveau qu'il peut recevoir l'impôt des paroissiens mais lui refuse le droit de célébrer des mariages, étant donné qu'il n'a pas été ordonné (présentation du cas par Steven Green). Green souligne que ce verdict ne fait pas jurisprudence : au niveau local, les églises qui n'ont pas été incorporées se voient souvent refuser le versement de l'impôt. Par ailleurs, les verdicts s'appuient notamment sur le paragraphe du III[e] article interdisant toute subordination d'une dénomination protestante à une autre afin de justifier l'inutilité de l'incorporation.

591 Pour Nathan Dane, les verdicts affirmant qu'il est obligatoire qu'une Église ait été incorporée pour recevoir le reversement de l'impôt sont encore plus difficiles à identifier que les cas contraires ; il ne cite que le procès impliquant West Cambridge 1783-1785.

592 Il s'agit de Turner vs. Brookfield ; Lovell vs. Byfield ; Kendall vs. Kingston (1809) et Barnes vs. The First Parish in Falmouth (1810).

occasion un panégyrique de l'Article III – panégyrique qui est d'ailleurs imprimé sous le titre « Defence of the Third Article of the Massachusetts Declaration of Rights ; as delivered by Chief Justice Parsons, as the opinion of the Supreme Judicial Court, in the case of Barnes vs. Falmouth »[593]. Thomas Barnes, pasteur de l'église universaliste de Falmouth, saisit la justice car ses co-religionnaires James Buxton et Amos Knight paient un impôt qui est versé à l'Église congrégationaliste de Falmouth. Il souhaite recouvrer cet impôt. Dans l'opinion de la Cour, son président justifie à la fois le bien-fondé de cet article de la Déclaration des Droits[594], tout en balayant point par point les critiques de ses détracteurs[595]. Il insiste également sur la nécessité que toute Église soit incorporée afin d'être récipiendaire des recettes de l'impôt pour le culte :

> « And for this purpose [to provide for the publick teaching of the precepts and maxims of the religion of protestant christians to all persons] it is made the right and the duty of all corporate religious societies, to elect and support a publick protestant teacher of piety, religion and morality; and the election and support of the teacher depend exclusively on the will of a majority of each society incorporated for those purposes »[596].

Nous trouvons bien dans ce passage l'affirmation que seules les Églises légalement reconnues peuvent recevoir le versement de l'impôt[597].

---

593 Publié à Worcester par Manning & Trumbull, sept. 1820.

594 Parsons explique que les lois civiles ne réglementent pas tous les aspects de la vie des hommes, les devoirs moraux échappant notamment au contrôle des lois humaines. La justice terrestre étant limitée, le gouvernement civil doit s'appuyer sur la religion afin de garantir la pérennité de la société : « Civil government, therefore, availing itself only of its own powers, is extremely defective ; and unless it could derive assistance from some superiour power, whose laws extend to the temper and disposition of the human heart, and before whom no offence is secret, wretched indeed would be the state of man under a civil constitution of any form », Theophilus Parsons, *Defence of the Third Article,* p.3. « Christianity had long been promulgated, its pretensions and excellencies well known, and its divine authority admitted », Theophilus Parsons, *ibid.,* p.4. Par conséquent, la Constitution du Massachusetts garantit à la fois le soutien d'un excellent système religieux qui permet de s'assurer que les citoyens remplissent leurs devoirs moraux (cet argument est repris en conclusion, p.7) mais elle protège également la liberté de conscience : « The manner in which this establishment was made, is liberal, and consistent with the rights of conscience on religious subjects », Theophilus Parsons, *ibid.,* p.4.

595 Ces critiques sont au nombre de trois (Parsons les rappelle p.5).

596 Theophilus Parsons, *Defence of the Third Article, op.cit.,* p.4.

597 Le procès entre le pasteur baptiste Ezra Kendall, qui exerce à Middleborough et à Kingston, et les habitants de Kingston se solde par la défaite de Kendall (Kendall v. Inhabitants of Kingston, 5 Mass.524). La première des raisons justifiant l'arrêt de la Cour Supême est que l'Église de Kingston n'a pas été incorporée, ce qui ne permet pas à Kendall de recouvrer l'impôt versé par les membres d'une Église dans laquelle il n'exerce par ailleurs qu'à mi-temps (Steven Green, *op.cit.,* p.136 ; William McLoughlin, *New England Dissent,* p.1085). Ainsi, trois arrêts de la Cour Suprême du Massachusetts décident que seules les sociétés incorporées peuvent élire un pasteur et demander à ce que l'impôt lui soit versé : « The great object of the third article of the

ii. La loi de 1800 adoptée suite à différents procès à l'Article III.

Les lois portant sur le culte sont donc adoptées soit à la demande des différentes Églises (dans le cas de l'incorporation et de l'impôt sur les bancs), soit dans un souci de faire appliquer le III[e] article ou afin d'imposer un mode de fonctionnement commun à toutes les paroisses de l'État. En 1800, une loi générale est votée suite aux litiges qui ont conduit la Cour Suprême à interpréter l'Article III.

La loi de 1800, « An act providing for the public worship of God, and other purposes therein mentioned, and for repealing the laws heretofore made relating to this subject », est composée de six sections. Les quatre premières concernent les droits et devoirs des paroisses et semblent ainsi être un rappel de l'Article III (il y est réaffirmé que chaque paroisse doit avoir un pasteur et subvenir à ses besoins, que le contrat entre le pasteur et la paroisse a la même force légale que tout autre contrat et que chaque paroisse est autorisée à lever un impôt sur la propriété de tous, à l'exception des Quakers ; en ce qui concerne les membres des autres dénominations, ils doivent fournir un certificat prouvant leur affiliation à une autre dénomination afin que le fruit de leur impôt soit reversé à leur Église et non à la paroisse). Toutefois, cette loi ne s'applique ni à Boston ni à toutes les villes qui ont été autorisées à lever l'impôt sur les bancs (« Provided, that nothing in this Act contained shall take from any Church or religious Society in the Town of Boston, or any other Town, the right & liberty to support the public worship of God by a tax on pews or other established mode »[598]). La cinquième section consisterait en une réponse aux nombreux procès de la fin du XVIII[e] siècle portant sur la nécessité ou non que les Églises dissidentes soient incorporées afin de pouvoir bénéficier d'un versement de l'impôt pour le culte

declaration of rights was to enjoin on the legislature the causing of publick protestant teachers to be elected and maintained by the several incorporated religious societies in the state », *Thaxter vs. Jones* ; *Kendall vs. The Inhabitants of Kingston* ; *Barnes vs. The First Parish in Falmouth*, cité par L. Bigelow, *Digest of the Cases op.cit.,* p.443.

598 *Acts and Resolves, 1798-1799*, p.498.

(comme *Murray v. the Inhabitants of the First Parish in Gloucester*). Elle autorise ceux qui collectent l'impôt à ne pas le prélever sur les dissidents[599]. Par conséquent, cette loi ne statue pas directement sur la question de l'incorporation – ne permettant qu'aux Églises dissidentes ayant été incorporées de percevoir l'impôt pour le culte – mais offre la possibilité à chaque ville de ne pas collecter d'impôt pour les Églises dissidentes. De nouveaux recours en justice ont donc lieu[600].

Par ailleurs, l'opacité du texte constitutionnel engendre également des conflits et des recours en justice par les membres de l'Église congrégationaliste. Les animosités entre Congrégationalistes unitariens et trinitaires ne sont pas circonscrites aux joutes entre pasteurs (joutes dans lesquelles interviennent quelques laïcs comme « A Layman »). Elles divisent les membres des églises avant même que ne commence la controverse d'Harvard.

iii. Incorporation et congrégationalisme.

Ces tensions au sein des Églises congrégationalistes se profilent dès les années 1780. Trois pamphlets se répondent en 1783 et 1784, débattant de la source légale d'autorité entre Église et paroisse. Le premier, écrit par le pasteur Peter Thacher, « Observations upon the Present State

599 « Be it further enacted, that the Assessors of each parish or religious Society within this Commonwealth, may omit, in the taxes Voted to be assessed on the Polls & Estates within such parish or society, such persons living within the limits of the same, as belong to & usually attend public worship in a religious Society of a different denomination », *Acts and Resolves, 1798-1799*, p.498. Toutefois, cette disposition ne convient pas au pasteur baptiste John Leland. Ainsi, en 1801, suite à la loi « An act providing for the Public Worship of God » de 1800, il suggère l'adoption de « All men peaceably demeaning themselves, shall be protected by law, in worshipping their deity according to the dictates of their consciences ; but the sentiments and creeds of none of them shall be protected by law, but be left to argument and free debate for their support ; nor shall there be any provision for any teachers of religion, made by law, nor any religious test required, to qualify an officer for any department of government », cité dans Carl H. Esbeck, "Dissent and Disestablishment : the Church-State Settlement in the Early American Republic", *BYU Law Review*, Vol.4, No4, (2004), pp.1385-1592, p.1517. Nous remarquons que Leland s'appuie sur l'article III en introduisant son amendement par le cinquième paragraphe du texte constitutionnel puis qu'il définit la liberté religieuse par la négation, en rejetant ses autres dispositions.

600 La Cour Suprême est amenée à se prononcer dans les procès Avery v. the Inhabitants of Tyringham (1807), Thaxer v. Jones (1808), Montague v. Dedham (1808), Kendall v. the Inhabitants of Kingston (1809) et Barnes v. First Parish in Falmouth (1810).

of the Clergy of New England », 1783, dénonce la possibilité de renvoi d'un pasteur sur décision de la paroisse. James Sullivan, congrégationaliste également, juge à la Cour Suprême du Massachusetts et avocat de plusieurs dissidents (aussi bien baptistes qu'universalistes, méthodistes ou catholiques) dans de nombreux procès, lui répond que la Constitution donne à la paroisse seule le droit de passer un contrat avec un pasteur, quelle que soit l'opinion de l'Église. Il expose son argumentaire dans « Strictures on the Rev. Mr Thacher's Pamphlet », publié en 1784. Il souligne également qu'en 1784 seuls trois cas de renvoi d'un pasteur contre l'avis de l'Église ont été prononcés[601].

La première séparation au sein d'une Église située en dehors de Boston en raison des divergences sur l'unicité ou la trinité de Dieu intervient en 1785 à Worcester (tandis que la majorité des membres de l'Église souhaitent recruter un candidat calviniste, c'est-à-dire trinitaire, la minorité décide de se retirer et de fonder une autre communauté)[602].

Un conflit similaire se développe à Plymouth lors du décès du pasteur calviniste. Dès 1794, plusieurs membres de la paroisse se réunissent, souhaitant former une église plus libérale. A cette époque, il est décidé d'attendre la mort du pasteur, Rev. Chandler Robbins, qui intervient en 1799. Dès lors, les « Liberals » et Orthodoxes se disputent sur le choix du successeur. Les Liberals, au nombre de 233, élisent le pasteur James Kendall tandis que les 15 Orthodoxes se séparent et forment en 1800 une nouvelle église[603].

Une situation similaire se développe à Dorchester. Nous avons analysé la virulence de la guerre des pamphlets en 1815. Elle est préfigurée dans la Dorchester Controversy, ville du comté de

601 William McLoughlin présente cette controverse pamphlétaire p.1075. Le troisième document est la réponse de Peter Thacher, « A Reply to the Strictures of Mr J.S. a layman, upon the pamphlet entitled Observations upon the Present State of the Clergy of New England », Boston, Norman, Wright and Freeman, 1784.

602 « The first division of a church on doctrinal grounds, outside Boston, was in Worcester in 1785. The First Church there had been « hearing » candidates and could not agree upon any one of them. The majority wanted a Calvinist. « The more intelligent minority » wanted a very pronounced liberal, withdrew, organized another church (a too familiar Congregational procedure) under Mr. Brancroft's ministry, and enjoyed it, one trusts, for many years », D'après Atkins et Fagley, p.128, cité dans la thèse de Heinrich p.47.

603 Conflit exposé dans la thèse de Heinrich et présentant selon lui le second cas d'une division entre « Liberals » et Orthodoxes au sein d'une Église congrégationaliste.

Norfolk située à sept kilomètres de Boston. Ce conflit débute en 1809 et oppose le pasteur John Codman, diplômé d'Harvard, fils d'un membre appartenant à l'élite marchande de Boston[604], aux paroissiens, décrits comme particulièrement influents et assoiffés de pouvoir[605]. Un portrait, à charge, paraît dans un article du *Panoplist*, le mensuel fondé par Jedidiah Morse en 1805 pour être l'organe des Orthodoxes. Il identifie sans détour les paroissiens comme des « liberals »[606]. Le principal reproche à l'encontre du pasteur Codman est son refus d'inviter des pasteurs « libéraux » à venir prêcher dans son église[607]. Bien que la paroisse dresse une liste de huit sujets de plainte, elle affirme que son seul réel grief est le refus de Codman de faire venir des pasteurs de la *Boston Association*[608]. La médiatisation du conflit par les deux camps éloigne toute issue pacifique. D'une part, les paroissiens libéraux font paraître une première publicité en août 1810 dans le journal fédéraliste le plus influent[609], le *Columbian Centinel*, mentionnant la mise en vente de trente-huit bancs de la Second Church in Dorchester. Depuis 1755, la loi autorise Boston et toutes les villes qui ne collectent pas d'impôt pour le culte à lever un impôt

604 « Mr Codman was a son of John Codman, Esq., of Boston, of a wealthy and influencial family, and the Society started under circumstances unusually favorable », *History of the Town of Dorchester, Massachusetts*, by a Committee of the Dorchester Antiquarian and Historical Society, Boston, Ebenezer Clapp Jr, 1859, p.378 ; le pasteur William Ellery Channing prononce le sermon lors de l'ordination de Codman.

605 « When a parish controversy originates in opposition to the Gospel, and enlists on its side a powerful party, - a party in the constant habit of proclaiming its own strength, and wisdom, and learning, and liberality, a party always vigilant to extend its influence, and active to bear down those who stand in its way, - a party, which, under the guise of charity and candor, is aiming to establish a strong and lasting domination », "Review of the Dorchester Controversy", *The Panoplist*, 1814, p.257.

606 « The party in question is no other than the liberal party in Boston and the vicinity », "Review of the Dorchester Controversy", *The Panoplist,* p.257.

607 L'auteur de la « Review » précise que ce sujet de « pulpit exchanges » est nouveau : « this is a new subject to many », p.272. Son but est de promouvoir un esprit fraternel entre des églises avoisinantes : « The interchange of ministerial labors tends to promote harmony, peace and charity. It unites the neighboring societies in bonds of affection. It causes the ministers, who exchange with each other, to feel a lively interest in each other's happiness and success in the ministry », p.273. Toutefois, l'auteur justifie la décision de Codman : tout le monde admet que la décision d'une telle invitation appartient au pasteur (p.273), qu'il existe de nombreux exemples de pasteurs qui refusent d'inviter des confrères, bien qu'ils les respectent. De plus, la position de Codman est cohérente : il est en droit d'estimer que les « Liberals » ont une interprétation erronée des Écritures (p.257 et p.278) or toute invitation de sa part signifierait qu'il accepte que ses paroissiens entendent des erreurs et ne remplirait ainsi pas son ministère de façon consciencieuse (p.276).

608 « It was repeatedly stated by the agents of Mr Codman's opposers, during the public hearing, that if he would agree to exchange with the ministers of the Boston association generally, all other difficulties could be settled in five minutes », "Review of the Dorchester Controversy", p.272. La liste des plaints se trouve à la p.268.

609 Ronald Formisano, *op.cit.,* note p.8. Ce point de vue est également partagé par l'auteur de la Review : « This advertisement, inserted in a paper [the Centinel] which has a more extensive circulation than any other in New England », The Panoplist, p.262.

sur les bancs. Cette décision de demander à ce que l'impôt soit levé sur les bancs (exemptant ainsi tous ceux qui n'en possèdent pas de financer le culte) relève donc des propriétaires des bancs et se fait à l'échelle de chaque Église, après pétition auprès du pouvoir législatif. La ville de Dorchester pétitionne le pouvoir législatif et obtient une première fois cette autorisation en 1807. Par conséquent, en 1810, la décision de vendre trente-huit bancs signifie que l'Église va se trouver en difficulté, perdant son financement. Ces paroissiens libéraux renouvellent leur annonce quelques mois plus tard, en décembre 1810, à la fois dans ce même journal fédéraliste, mais également dans celui des Républicains, the *Chronicle,* parlant alors de soixante-neuf bancs et insultant le pasteur Codman[610]. D'autre part, le parti de Codman est également actif. Les membres de l'Église publient un ouvrage contenant tous les documents relatifs à la controverse, y compris le vote initial de l'Église pour le choix du pasteur Codman et sa ratification par la paroisse et est intitulé *Proceedings of the Second Church and Parish in Dorchester, exhibited in a collection of papers, published agreeably to a vote of the Church*. Celui-ci, demandé par la paroisse et quelques membres de l'Église, paraît en amont du second conseil et a pour objectif de rétablir la vérité[611]. Cette controverse fait également l'objet d'une « review » dans le numéro du *Panoplist* de juin 1813. D'emblée, il est affirmé que ce sujet intéresse tout l'État[612].

Cet article du *Panoplist* annonce l'atmosphère qui règne lors de la guerre des pamphlets de 1815. Nous y trouvons déjà tout un exposé des manipulations mises en œuvre par les « Liberals ». Ceux-ci condamnent le pasteur Codman alors qu'il n'existe ni loi ni coutume sur

610 « Another advertisement appeared, in the Centinel and the Chronicle, offering 69 pews for sale, and containing a gross insult on Mr. Codman », "Review of the Dorchester Controversy", *The Panoplist,* p.265. « In August, 1810, an advertisement appeared in the Boston Centinel, offering thirty-eight pews in the meeting-house for sale ; and on December 1, following, another one in the Centinel and Chronicle, offering sixty-nine pews, and containing a slur upon Mr Codman », Dorchester Antiquarian and Historical Society, *History of the Town of Dorchester*, Boston, Ebenezer Clapp, 1859, p.380.

611 « As many misrepresentations have been made, and erroneous reports are in circulation », (pas de nom d'auteur), *Proceedings of the Second Church and Parish in Dorchester, exhibited in a collection of papers, published agreeably to a vote of the Church*, second edition, Boston, S.T. Armstrong, 1812 (124p.), p.II.

612 « The controversy between the Rev. Mr Codman and a part of his parishioners has excited a very considerable interest from one end of this country to the other », "Review", *The Panoplist*, p.256.

l'échange de chaire, ce qui annule leur plainte[613]. Ils manipulent l'opinion publique par leur haine de la vérité et pour asseoir leur pouvoir ; ils cherchent à exacerber les tensions en faisant publier des publicités où ils expliquent qu'il y a des bancs à vendre sans que leurs propriétaires en soient informés[614]. Toute leur violence est décrite par la répétition des mots persécution et violence[615]. Le sarcasme de l'auteur est tangible : ce parti, qui prétend défendre les valeurs libérales, agit en complète contradiction avec ces principes : l'auteur rappelle à ce titre que le libéralisme signifie penser par soi-même, sans aliéner sa liberté à l'esprit de parti : « The truly liberal man never enlists under the banners of a party »[616]. Ainsi, comme le souligne *History of the Town of Dorchester*, la virulence du conflit empêche toute réconciliation immédiate : « Not long after the proceedings which prevented Mr Codman from entering the pulpit, the party opposed to the minister agreed to sell their pews and leave the parish. Thus ended an ecclesiastical quarrel, which was carried on with great violence and acrimony, especially towards its close. It was full twenty years after the last-named public act, before the bitter effects of the controversy were effaced »[617].

Toutefois, il convient de souligner que l'affaire n'est pas portée en justice, les membres de la paroisse se contentant de se séparer et de former une nouvelle Église, la Third Religious Society, mettant ainsi fin au conflit[618].

En fait, l'âpreté des dissensions entre « Liberals » et Orthodoxes prend dès 1803 un tour judiciaire. A cette date, des tensions apparaissent entre ces deux factions dans le comté le plus

613 « There being no usage in this country which requires Mr. C. to exchange with all neighboring clergymen, and there being nothing in the nature of the case which requires it, we infer, That *where there is no law there is no transgression* », "Review", *The Panoplist*, p.275.

614 « They publicly offered 38 pews for sale (…) and several of the owners of them knew nothing of the advertisement till they saw it in print », "Review", *The Panoplist*, p.262.

615 « persecuted », p.257; « persecution », p.258; « persecute », p280 ; « uncommon violence », « unprovoked bitter hostility », p.260; « personal insult and provocation », « great violence », p.262 ; « increased violence », p.264, « Review », *The Panoplist*.

616 "Review", *The Panoplist*, p.279.

617 *History of the Town of Dorchester*, *op. cit.,* p.384.

618 « In consequence of the misunderstanding (…) a portion of the members departed therefrom, and built another house in the south part of the town, which was dedicated October 6, 1813 », *History of the Town of Dorchester*, *op.cit.,* pp.407-408.

éloigné de Boston, le Berkshire. Comme évoqué précédemment, le problème sous-jacent est celui du détenteur de l'autorité au sein de l'Église. Le verdict dans le procès qui oppose le pasteur Joseph Avery aux habitants de Tyringham[619] déboute la requête de la paroisse. Cette dernière considère que l'article III donne à la ville, et donc à la paroisse, l'autorité en matière de culte. Seule la paroisse peut choisir le pasteur rémunéré par la ville et le congédier (ce que veulent faire les paroissiens de Tyringham envers Joseph Avery, nommé en 1788). Isaac Parker, président de la Cour Suprême de 1814 à 1830, estime que cette autorité n'est applicable qu'en cas de vacance du ministère. Le président de la Cour lors du jugement, Theophilus Parsons, affirme quant à lui que la ville est seule détentrice de cette autorité par la Constitution. Cependant, il souligne que la coutume prime sur le texte constitutionnel. Tyringham ne l'ayant pas rejetée, le pouvoir d'élection et de renvoi continue à être détenu par l'Église[620].

3 Une alliance politique fragile mais préservée pendant le premier système de partis.

Plusieurs historiens présentent la suppression de l'impôt pour le culte dans le Massachusetts comme étant un « suicide » de l'Église congrégationaliste[621]. Mais est-ce que cet acte est un geste prémédité, préparé, longuement réfléchi ou une action irraisonnée, prise sur un coup de tête ?

Nous verrons dans ce chapitre que les divisions profondes qui se forment entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens ont des répercussions tout autant religieuses que politiques. Les Congrégationalistes trinitaires, perdant leur position hégémonique au sein de

619 Procès Avery v. Inhabitants of Tyringham, 3 Mass.160 (1807). L'arrêt de la Cour est rendu par T. Parsons.
620 Lecture des jugements faite par Steven Green, *The Second Disestablishment*, *op.cit*.
621 Peter Field parle d'auto-destruction du clergé congrégationaliste et Jonathan Sassi utilise le terme suicide.

l'État, modifient leurs rapports aux autres Églises, notamment par la formation de la coalition évangélique précédemment mentionnée. Nous étudierons l'évolution du comportement des Congrégationalistes orthodoxes, de la collaboration au pouvoir politique à un militantisme motivé par des questions religieuses et politiques.

Nous avons également souligné le fait que la controverse d'Harvard résultait d'intrigues aussi bien religieuses que politiques (les Unitariens souhaitant conserver le pouvoir au sein de cette élite fédéraliste très restreinte à laquelle Jedidiah Morse n'appartient pas). Par conséquent, nous étudierons les relations entre convictions religieuses et politiques ainsi que l'utilisation que les partis politiques font des questions religieuses pour gagner un électorat ciblé.

i. Congrégationalisme et fédéralisme ; dissidence et républicanisme.

De nombreuses études sont consacrées à l'adhésion des dissidents au parti démocrate-républicain pendant le premier système de partis (1790-1824) et celle des Congrégationalistes au Fédéralisme à la même époque[622]. Alors que Ronald Formisano note l'émergence en 1800 d'un soudain intérêt pour la vie politique dans le Massachusetts[623], elle s'accompagne d'un réflexe de loyauté envers les partis : les citoyens cessent de voter pour une personnalité comme le faisait la minorité d'électeurs lorsqu'il n'y avait pas de partis politiques, mais donnent exclusivement leurs voix au candidat d'un parti (Ronald Formisano établit des graphiques de vote qui montrent que les zones fédéralistes et républicaines restent inchangées entre 1800 et 1824, c'est-à-dire dans les années suivant la mise en place du premier système de partis[624]).

622 Ronald Formisano explique que dans le Massachusetts des années 1790, il existe un esprit partisan mais aucun parti politique n'est encore clairement organisé. Tous les candidats, qu'ils se revendiquent comme étant démocrates-républicains ou fédéralistes, appartiennent avant tout au "Revolutionary Center" - mettant en avant leur rôle pendant la Révolution.

623 Selon Ronald Formisano, avant 1800 pratiquement la moitié des villes n'envoyaient aucun représentant à la Chambre parce qu'elles ne mesuraient pas l'influence que pouvait avoir le gouvernement du Commonwealth. La vie politique est plutôt locale.

624 "The correlations suggest that areas of Federalist support, for example, remained fairly constant during the

- **Dissidence et républicanisme.**

L'historien Ronald Formisano décrit le parti démocrate-républicain comme étant celui de la périphérie, c'est-à-dire des minorités religieuses et culturelles. Il affirme que les dissidents, et notamment les Baptistes et Méthodistes, sont démocrates-républicains[625]. Les Baptistes du Massachusetts sont particulièrement sensibles au refus de Jefferson de mêler Église et État. Ses écrits, de ses *Notes on the State of Virginia* (« Query XVII », « The different religions received into that state ») à son projet de loi de 1779, adopté en 1786 (« A Bill for Establishing Religious Freedom »), ainsi que sa collaboration avec Madison et les Baptistes en Virginie qui conduit à la reconnaissance des droits civiques de tous (dont les Baptistes) et à la suppression de l'impôt pour la religion, sont autant d'arguments qui séduisent les Baptistes. En 1802, une lettre du Président Jefferson aux Baptistes du Connecticut, membres de l'association de Danbury, rappelle une nouvelle fois son opposition à toute intervention de l'État en matière de culte (il parle de « a wall of separation »[626]). L'une des raisons qui conduiraient les Baptistes et son clergé à adhérer au parti républicain serait donc cette volonté de séparer Église et État[627]. Cependant, William McLoughlin souligne que ce parti, dans le Massachusetts, ne s'est jamais

quarter century from 1800 to 1824 and that towns voting strongly Republican in 1800 were likely to be doing so in 1811, 1820, and 1824", Ronald Formisano, *op.cit.,* p.42. Il souligne que les électeurs sont peu nombreux à se rendre aux urnes : "Only a limited stratum of the populace even participated in politics – a slice of the upper and middle classes of male freeholders – and then sporadically. Apathy generally prevailed among citizens until they perceived a threat to their immediate interests", p.27.

625 "Cultural and religious divisions appeared to shape Core-Periphery alignments as frequently as did any other division. In New England the dominant Congregational churches were strongly Federal, while dissenting religious groups, especially the Baptists and Methodists, gave the Republicans their surest sources of support. (…) Cultural and religious groups which enjoyed the highest status and which tended to dominate more recently arrived or historically subordinate peoples tended, in short, to be Federal, whereas those groups "beyond the pale" of core culture, core religion, or core status were peripheral and tended to be Republican", Ronald Formisano, *op.cit.,* p.15. Nous retrouvons la même affirmation dans l'article et l'ouvrage de Jonathan Sassi. Il dit également que la religion est l'un des plus sûrs indicateurs de l'affiliation politique, bien que tous les dissidents ne soient pas Républicains et que tous Congrégationalistes ne soient pas Fédéralistes ("The First Party Competition and Southern New England's Public Christianity", *Journal of the Early Republic,* Vol.21, No2 (Summer 2001), pp.261-299, p.288).

626 Daniel Dreisbach, lors d'une conférence à Hillsdale College, le 12 septembre 2006 (la communication était intitulée « Origins and Dangers of the « wall of separation » between church and state », retranscription disponible sur http://www.orthodoxytoday.org/articles7/DreisbachChurch.php), explique que Jefferson parle de ce « mur » en référence à l'interdiction de l'État fédéral de légiférer en matière religieuse, ceci étant de la prérogative des États.

627 Lucia Bergamasco, « Religion, patriotism, and political factionalism during the war of 1812 », *Revue Française d'Etudes Américaines*, No139 (2e trimestre 2014), pp.42-59, p.47.

battu pour séparer l'Église de l'État : « The Republican party was born, flourished and died in Massachusetts without ever advocating Jefferson's position on disestablishment »[628]. Pour John Von Rohr, les Épiscopaliens seraient également séduits par cet aspect. Ils accepteraient difficilement que la collusion entre pouvoir et religion soit essentiellement favorable aux Congrégationalistes[629]. Pour Nathan Hatch, les sympathisants au parti démocrate-républicain seraient plus largement ceux qui rejettent la tradition. Le témoignage de William Manning insiste, non sur une opposition, mais au contraire sur un partage de valeurs. Ceux qui recherchent la cohésion sociale vont davantage se tourner vers le parti démocrate-républicain: « La doctrine edwardienne de la bienveillance désintéressée (…) s'était diffusée parmi les fermiers et 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 »[630]. Le parti démocrate-républicain insufflerait donc un idéal de solidarité, sans toutefois y mêler des valeurs religieuses[631].

En outre, ce parti permet aux dissidents d'acquérir davantage de poids sur la scène du Massachusetts. Selon Jonathan Sassi, leur adhésion au parti démocrate-républicain, qui gagne en puissance au niveau national, leur donne cette visibilité qu'ils n'avaient pas jusqu'alors, malgré leur nombre croissant depuis le premier Grand Réveil. L'adoption de la rhétorique jeffersonienne les fait ainsi passer du statut de minorité à celui de majorité installée au cœur de la vie politique, à la fois à l'échelle nationale lorsque Jefferson est élu président, mais également

628 William McLoughlin, *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1067.

629 John Von Rohr, *op.cit.,* p.249.

630 Lucia Bergamasco cite dans son article « Evangélisme et politique », p.2, le témoignage de William Manning, édité par Michael Merrill & Sean Wilentz dans *The Key of Liberty, The Life and Democratic Writings of William Manning, « A Labourer », 1747-1814*, Cambridge, Massachusetts : Harvard UP, 1993.

631 Toutefois, il est à noter le petit nombre de travaux consacrés aux questions religieuses au sein du parti démocrate ; ceci s'explique par la conviction des Démocrates-Républicains que religion et politique ne doivent pas interférer : « Si les historiens du parti démocrate se sont peu penchés sur la question religieuse de cet électorat, c'est que chez les démocrates l'expression des convictions religieuses concernait les individus et n'entrait pas dans leur vision du rôle de la politique. (…) 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 », Lucia Bergamasco, « Evangélisme et politique », p.5.

au niveau régional lorsque James Sullivan est élu gouverneur républicain en 1807[632]. Quelques Congrégationalistes adhèrent également à ce parti. Les Démocrates-républicains n'auraient pu avoir aucun poids politique réel sans le soutien d'un certain nombre de Congrégationalistes, cette dénomination regroupant les deux-tiers des habitants[633].

En Nouvelle Angleterre, le plus fort témoignage d'une alliance entre dissidents et parti républicain est illustré par la formation du « Fusion party », encore appelé le « Toleration party ». Fondé dans le Connecticut en 1816, il se bat pour mettre un terme aux liens entre Église et État. La coalition renverse l'*establishment* en 1818.

En politique comme en religion, les dissidents s'opposent donc à la majorité des Congrégationalistes et notamment aux Unitariens, à la tête du parti fédéraliste.

- **Fédéralisme et clergé congrégationaliste : de la Révolution à la fin du XVIII^e^ siècle.**

L'essence de l'article III, réaffirmée lors de la Convention Constitutionnelle de 1820, réside dans la proche et indispensable coopération entre Église et État. Les Congrégationalistes, laïcs comme hommes d'Église, affirment avec véhémence, tant lors de la ratification du III^e^ article que dans les décisions prises par la Cour Suprême, que l'État ne peut se passer de l'Église. Cette dernière est la seule garante de la moralité (« piety, religion and morality », selon l'article III). Pour Johann Neem, les Fédéralistes conçoivent l'Église comme une communauté civique promouvant le bien commun et non comme une institution religieuse en tant que telle. C'est pour cette raison que la Cour Suprême refuse de reconnaître toute société n'ayant pas été incorporée dans sa décision de Barnes v. Falmouth (1810) et que le parti fédéraliste soutient la paroisse au détriment de l'Église (qui serait un groupe d'intérêt particulier et restreint,

632 "The First Party Competition and Southern New England's Public Christianity", Jonathan Sassi, "The First Party Competition", p.263

633 « Some Congregationalists did indeed vote Republican. Since Congregationalists made up about two-thirds of the population, the Republicans would never have won any elections without Congregational support », Ronald Formisano, *op.cit.,* p.156.

contrairement à la paroisse qui peut comprendre plusieurs églises). En retour, dès la mise en place de la colonie et jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, le clergé exhorte les fidèles à obéir aux dirigeants. Pasteurs et gouvernants travaillent ensemble pour combattre ses maux et assurer la pérennité d'une société vertueuse[634]. La famille et l'école sont deux autres relais qui permettent de lutter contre le vice et le péché.

Cette alliance est notamment visible lors des élections au sein de l'État. La « Convention of the Congregational Ministers » se réunit chaque année à l'issue de l'élection du gouverneur. Celui-ci invite traditionnellement les pasteurs à fêter son élection. Après l'assemblée générale de l'Église congrégationaliste, l'un des pasteurs prononce le discours d'élection (« election sermon »), ensuite publié : « [The meeting of the Convention of the Congregational Ministers] is held in Boston, in the afternoon of the last Wednesday in May, or day of Election annually, at five, P.M. and the following day at eleven, A.M. After transacting the usual business of the Convention, a sermon is delivered in public before them »[635]. Celui-ci montre les relations étroites qui unissent pouvoir civil (fédéraliste jusqu'en 1807[636]) et Congrégationalisme. Le clergé congrégationaliste domine ainsi la sphère publique grâce à ses liens anciens avec les élites politiques, par sa supériorité numérique, son ascendant social[637] et ses discours lors des grands évènements de l'État[638]. Ronald Formisano estime que les neuf-dixièmes des pasteurs congrégationalistes sont fédéralistes (bien que les laïcs n'adhèrent pas de façon aussi unanime à ce parti[639]). Jonathan Sassi met lui aussi l'accent sur l'interdépendance entre religion et

634 Jonathan Sassi en dresse une liste dans *A Republic of Righteousness*, *op.cit.,* pp.54-55.

635 *Massachusetts Register*, 1830, p.106.

636 Après 1807, les Fédéralistes cessent de gagner chaque élection dans le Massachusetts. Le premier gouverneur républicain est élu en 1807.

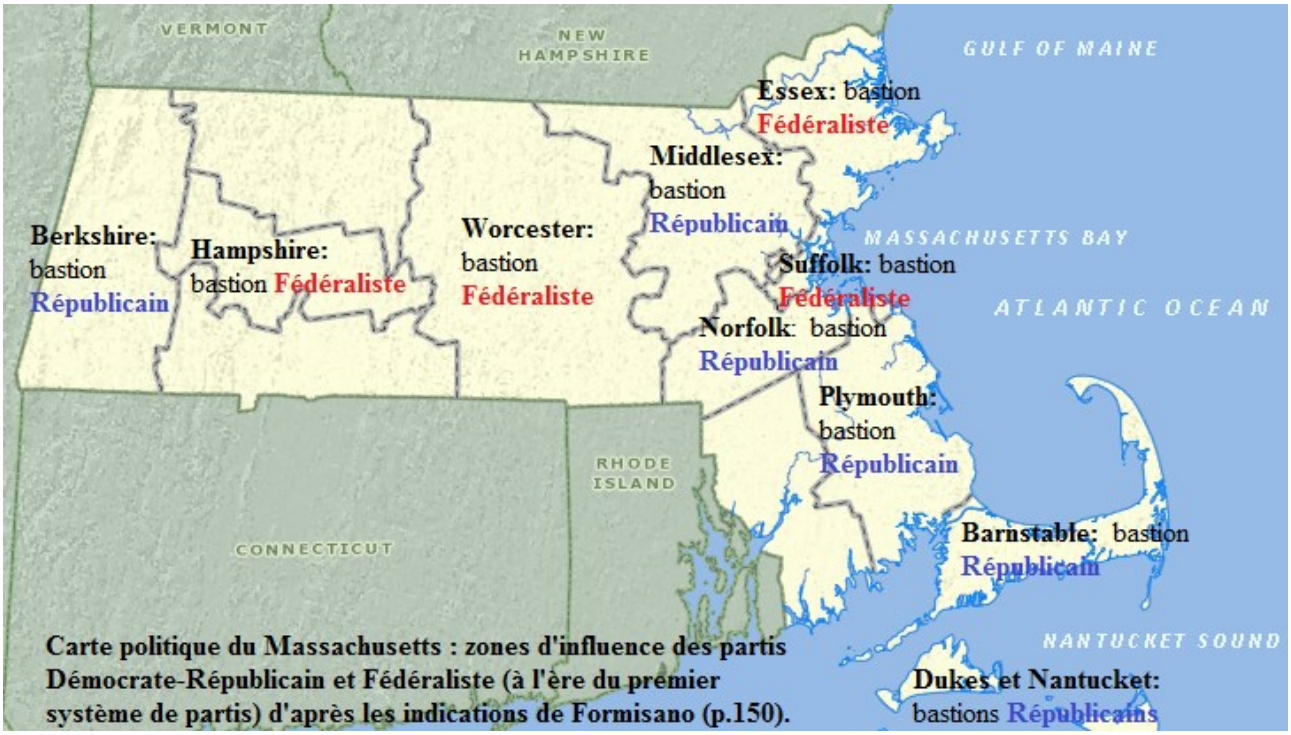
637 Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness*, *op.cit.,* p.52.

638 « [Established ministers] associated closely and frequently with laymen at the center of political power in Massachusetts and Connecticut. The states' days of fasting, thanksgiving, and election disproportionately allowed the established ministry to reach the public audience with its prescriptions for a godly community », Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness*, *op.cit.,* p.21.

639 "The Congregational clergy were nine-tenths or more Federal". "It did not follow that nine-tenths of the Congregational laymen voted Federal, though probably a majority did, including both Orthodox and Unitarian", Ronald Formisano, *op.cit.,* p.156.

autorité civile, ce qui rend incompréhensible la demande de séparation entre Église et État. L'article de Johann Neem s'inscrit dans cette logique. Il y souligne la nécessité que tout le Commonwealth soit uni dans la quête du même but, le bien commun. Ainsi, il ne saurait y avoir de groupes d'intérêts. L'émergence du système de partis est vue avec alarme par le clergé traditionnel qui déplore les divisions au sein de la société que ces organismes exacerbent et sur lesquelles ils assoient leur pouvoir.

Carte 2 - Carte politique du Massachusetts : zones d'influence des partis démocrate-Républicain et Fédéraliste



[640] Ce fond de carte provient de http://maps.massgis.state.ma.us/map_ol/oliver.php (téléchargé le 17/05/2015) ; il n'inclut pas le comté du Maine, qui est un bastion républicain.

- **La remise en question de l'implication politique du clergé.**

L'arrivée au pouvoir des Démocrates-républicains par l'élection de Thomas Jefferson conduit le clergé congrégationaliste à prendre ses distances avec le monde politique[641]. D'une part, la notion de partis est contraire à cette recherche du bien commun et d'autre part de nombreux pasteurs craignent les opinions de Jefferson en matière religieuse, les considérant comme des assauts contre la religion. Nombre d'entre eux critiquent le président, décrivant son parti comme celui des « Infidels » et des anarchistes. Par conséquent, le clergé congrégationaliste se défend de tout esprit partisan : son rejet du parti républicain ne résulte pas de convictions politiques mais de la volonté de promouvoir une société vertueuse au cœur de laquelle se trouverait l'Église[642]. Lorsque Jefferson est réélu en 1804, la majorité du clergé congrégationaliste abandonne la politique, accusant les électeurs à l'échelle nationale et régionale de conduire le pays au désastre[643].

Cette dénonciation par le clergé congrégationaliste de la politique des Démocrates-républicains est particulièrement forte lors de la guerre de 1812-1815. Les Congrégationalistes notamment se rallient très majoritairement contre la guerre, appelée « Mr Madison's War ». A l'opposé, Baptistes et Méthodistes y sont unanimement favorables par loyauté envers Madison[644]. Ainsi,

641 De nombreux ouvrages existent sur le tournant politique constitué par l'élection de Thomas Jefferson à la présidence des États-Unis. *The American Revolution of 1800*, de Daniel Sisson (New York, Alfred Knopf, 1974) a fait date, contestant l'existence d'un système de partis politiques avant cette élection de 1800. Sisson s'inscrit ainsi en rupture avec l'historiographie de l'époque à laquelle notamment Richard Hofstadter (*The Idea of a Party System*, 1969), adhérait.

642 Thèse de Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness*, p.94.

643 Pour Jonathan Sassi, le fait que Jefferson ait également obtenu la majorité des voix du Massachusetts achève la désillusion du clergé congrégationaliste en matière politique. Le clergé congrégationaliste avait critiqué ouvertement le président, son parti et son programme, n'hésitant pas à affirmer que Jefferson allait corrompre la nation. Cependant, les citoyens n'ont pas écouté l'appel à la vigilance du clergé, ni sa dénonciation de Jefferson et de son parti. Ainsi, après la reelection de Jefferson en 1804, le clergé congrégationaliste fédéraliste se détourne de la politique: « The ministry's continuing disgust with the Jeffersonians, the inability of New England to affect the course of national politics, and the unwillingness of magistrates to act led Standing Order ministers to rethink their conventional prescriptions. (…) By the outbreak of the war in the summer of 1812, the Standing Order had renounced the national government and begun predicting disaster", Jonathan Sassi, "The first party competition", p.269.

644 « The historical Congregationalists and Presbyterians (…) rallied the anti-war Federalists by an overwhelming majority. The « popular » Baptists and Methodists (…) were unanimously in favor of the war », Lucia Bergamasco, « Religion, patriotism, and political factionalism during the war of 1812 », p.43.

une fois encore l'interprétation des enjeux du conflit et ses résultats divergent en fonction des dénominations, les opinions religieuses déterminant les allégeances politiques des citoyens.

La distanciation entre certains membres du clergé et le monde politique provient également de la controverse d'Harvard. Cette université constitue le lieu de formation de l'élite du parti fédéraliste (Marc Arkin parle d'Harvard comme étant « the institutional center of Massachusetts Federalist political culture »[645]). Ses dirigeants suivent donc l'évolution de ce conflit de près d'autant qu'ils y prennent part : le conseil d'administration élisant le Hollis professor et le président de l'université est alors composé de membres du clergé et des instances dirigeantes de l'État[646]. Les liens entre cette élite politique dirigeante et les Unitariens de Boston assurent la victoire des Unitariens. Bien que les Trinitaires candidats à ces postes soient eux aussi fédéralistes et contribuent à la promotion des idées de ce parti en publiant des articles dans le journal qui lui est affilié, le *New England Palladium*[647], ils n'appartiennent pas au cercle très restreint de Boston, « Wednesday Evening Club », où tous, laïcs comme pasteurs, sont à la fois « liberals » et « High Federalists »[648]. Selon Marc Arkin, les lettres lues lors de ces réunions révèlent l'atmosphère fortement politique et les liens très étroits entre les élites politiques fédéralistes et le clergé[649]. Ce même petit cercle d'amis, qui domine le Fédéralisme du Massachusetts depuis la Révolution, tient à garder le pouvoir et vote ainsi pour les candidats « Liberals »[650]. Les Congrégationalistes trinitaires relèvent dès lors les preuves de cette partialité, sans pour autant rejeter le parti (selon Jonathan Sassi, il n'y aurait qu'une douzaine de

645 Marc Arkin, "The Force of Ancient Manners: Federalist Politics and the Unitarian Controversy Revisited", *Journal of the Early Republic*, Vol.22, No4 (Winter 2002), pp.575-610, p.576.

646 « The Massachusetts constitution then in effect provided that Harvard's Board of Overseers be composed of the state's governor, lieutenant governor, the governor's council, the commonwealth senate, and the ministers of the Congregational churches of the six original Massachusetts Bay towns », Marc Arkin, *op.cit.,* p.591.

647 Ce journal est créé juste avant les élections présidentielles de 1801. Son objectif est d'être le principal porte-parole du Fédéralisme. Ronald Formisano souligne que le clergé est à l'initiative de ce journal et le soutien financièrement (et y contribue). Jefferson l'appelle le "clerical paper", des numéros gratuits étant envoyés à tous les membres du clergé de Nouvelle-Angleterre.

648 Marc Arkin, *op.cit.,* p.600.

649 Marc Arkin, *ibid.,* p.601.

650 Marc Arkin conclut ainsi son article : "The Harvard controversy (…) was a reassertion of control by the same close circle of friends and acquaintances that had dominated Massachusetts Federalism since independence", p.610.

pasteurs congrégationalistes du Massachusetts et du Connecticut qui seraient démocrates-républicains[651]). Ainsi, contrairement à l'affirmation de Morse quant au fait que les enjeux de cette controverse sont purement théologiques, les questions politiques sont tout aussi centrales. Toutefois, bien qu'il y ait des animosités croissantes entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens, les affiliations partisanes ne reflètent pas, jusqu'en 1823, les divisions au sein de la dénomination (l'adhésion au parti fédéraliste ou au parti républicain n'est pas dictée par le fait d'être orthodoxe ou libéral)[652] et ne mettent donc ni en danger le pouvoir fédéraliste ni les liens entre État et Église.

En somme, le refus du clergé congrégationaliste de continuer à s'impliquer ouvertement en politique résulte principalement de l'émergence du parti républicain dans le Massachusetts. La professionnalisation de la politique marginalise également le clergé. La victoire des Républicains révèle aux Fédéralistes la nécessité de s'organiser et de réfléchir en termes d'enjeux électoraux. Dès lors, les priorités entre les hommes à la tête du parti fédéraliste et le clergé deviennent différentes. Les questions d'ordre religieux sont reléguées en fin de programme, le parti préférant s'attaquer à des points qui lui assureront davantage le soutien des électeurs. Le clergé, qui s'estime particulièrement dépendant de la suprématie fédéraliste pour conserver sa position privilégiée, vit douloureusement cette relégation. Les Congrégationalistes orthodoxes se sentent également marginalisés parce qu'ils n'appartiennent pas aux hautes sphères du parti fédéraliste, dominées par les Unitariens de Boston et du comté d'Essex[653].

La formation d'associations caritatives leur permet alors d'acquérir une nouvelle force sociale et de trouver une autre place et influence sur la scène politique.

651 "The handful of Congregational ministers who openly identified themselves with the Democratic-Republican Party – probably not many more than a dozen in Connecticut and Massachusetts", Jonathan Sassi, "The first party competition", *op.cit.,* p.273.

652 « While Congregationalists were as a rule divided politically, the line between them did not follow the major rift within Congregationalism between Orthodox and Unitarians. Both of these favored the Federalists while a minority of each formed an important element of the Republican coalition », Ronald Formisano, *op.cit.,* p.157.

653 Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness, op.cit.,* p.100.

ii. Les projets de loi concernant les relations entre Eglise et Etat portés par le parti Démocrate-Républicain.

Dans le Massachusetts, les deux lois relatives à la liberté de culte (la loi du 11 juin 1811 « an act respecting Public Worship and Religious Freedom » et celle du 16 février 1824, « an act in addition to an act entitled « an act respecting Public Worship and Religious Freedom ») sont adoptées par le parti démocrate-républicain[654]. Toutefois, comme précédemment mentionné, celui-ci n'adhère pas à l'idéologie jeffersonienne de séparation entre Église et État dans le Massachusetts. Ce parti est certes constitué de dissidents, mais la présence des Congrégationalistes est absolument cruciale pour que les Démocrates-républicains puissent remporter quelque élection que ce soit[655]. Ces derniers dirigent le parti et ne craignent pas de s'aliéner les dissidents, trop opposés au parti fédéraliste pour consentir à lui donner leur voix (« The dissenters were so solidly and irrevocally opposed to the Federalists that it was unnecessary to do much to keep them in the Republican ranks »[656]).

- **L'échec du *Worship Bill* de 1807-1808.**

Les mesures – ou l'absence de mesures – prises en matière religieuse lorsque les Républicains sont au pouvoir sont révélatrices de leur volonté de maintenir un système de financement officiel pour le culte[657]. En effet, lorsque le parti démocrate-républicain remporte pour la première fois les élections en 1807, puis de nouveau en 1808, un seul projet de loi en matière de culte est proposé au Congrès. Bien que les Démocrates-républicains soient majoritaires dans

654 Il est intéressant de remarquer que le parti Démocrate-Républicain gagne les élections grâce au soutien du Maine. Ronald Formisano dresse un tableau des résultats des votes. En 1807, en comptant les voix du Maine, les Démocrates-Républicains remportent 51,5 % des voix ; sans le Maine, ils n'en ont que 48,5 %. La même remarque peut être faite pour 1808 (50,8 % avec le Maine, 48,3 sans), 1810 (51,2 % avec, 49,1 % sans) et 1811 (51,6 % avec, 48,7 % sans).

655 "In 1820 (…) the Congregationalists were a majority of the population (probably two-thirds or more)", William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1158. La citation de McLoughlin se trouve p.1067.

656 William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1066. Et selon William McLoughlin les Congrégationalistes qui dirigent le parti républicain sont opposés à toute séparation entre Église et État : « The Massachusetts Republican Party was led by a combination of Trinitarian-Congregationalists and Unitarians who had no real desire to end the church-state system », *ibid.*, p.1066.

657 Il s'agit de la thèse de William McLoughlin.

les deux chambres, le projet est rejeté puis abandonné[658]. Baptisé « Infidel Bill » par les Fédéralistes, il ne reçoit aucun soutien officiel du parti démocrate-républicain, pourtant à son origine[659]. Le pasteur unitarien et républicain William Bentley explique que l'idéologie politique ne dicte pas la prise de position sur ce sujet ; ce sont les convictions personnnelles des membres de la Chambre qui les incitent à prendre position sur le sujet : « The friends of the Bill were those who had a high sense of religious liberty joined by those who are opposed to all religious establishments upon the principles of civil liberty, & from an aversion to the Clergy, who appear freely in all controversies in the Commonwealth on the side of power ». Il souligne cependant que le projet sera à terme adopté en raison du nombre croissant de dissidents (« The increase of sects must eventually make this law necessary ») même si les Congrégationalistes y sont fermement opposés (Bentley note que le seul sujet sur lequel les Congrégationalistes s'entendent est la nécessité de préserver l'impôt pour le culte : « These Congregational Churches agree only in one point, that is, they rest upon the establishment of Parish laws »[660]). L'objectif de ce « Worship Bill » est de faciliter l'exemption d'impôt pour les dissidents en supprimant l'exigence d'incorporation des Églises[661]. Il préfigure en cela la loi de 1811. Il aurait également permis aux différentes factions de Congrégationalistes de se séparer de la paroisse et de

658 William McLoughlin fait référence au Journal de William Bentley, pasteur congrégationaliste unitarien et républicain (« The Rev. William Bentley of Salem, though an ardent Jeffersonian and an exceptionally liberal Unitarian », *New England Dissent, op.cit.*, p.1068). Bentley écrit que le projet a été rejeté par 127 voix contre 102 (p.345).

659 Johann Neem nuance la thèse de William McLoughlin en disant que les Démocrates-Républicains ont proposé ce projet de loi dans un esprit de consensus, afin de trouver un compromis entre la demande des dissidents d'abolir le soutien au culte et la position des Fédéralistes, militant pour un statu quo. Il n'explique toutefois pas pourquoi le projet est rejeté par le gouvernement, pourtant majoritairement démocrate-républicain et n'analyse pas non plus les journaux du parti afin de connaître les opinions du parti à ce sujet (Johann Neem, *op.cit.,* p.396).

660 Bentley décrit la forte augmentation des Églises dissidentes, en dressant une comparaison entre le nombre de pasteurs en 1777 et le début du XIXe siècle et en ajoutant que les chiffres récents sont incomplets : « the increase regularly reported which still do not inform of more than half the real number of Dissenters from the Congregational Churches, both in mind & in practice », William Bentley, *The Diary of William Bentley : pastor of the East Church, Salem, Massachusetts* (Vol.3), Salem, Massachusetts, The Essex Institute, 1907, p.345 puis p.346.

661 William Bentley décrit l'objectif principal de ce projet de loi, le 21 février 1808 : « The first object of the worship Bill is to remove all legal impediments to any volutary religious association, or in other words to distroy parish lines so far as regards the payment of teachers of religion », William Bentley, *ibid.*, p.345.

demander à ce que l'impôt soit versé à leur pasteur, par la suppression de « of a different denomination ». Il aurait en cela anticipé la loi de 1824 sur laquelle nous reviendrons. En aucun cas il n'aurait supprimé l'impôt pour la paroisse ; il aurait ainsi préservé l'essence de l'Article III[662]. William McLoughlin souligne que les journaux démocrates-républicains font preuve du même silence que le parti à ce propos, ne publiant aucun article qui défendrait le projet.

- **Adoption de la loi de 1811 supprimant l'exigence d'incorporation suite à une mobilisation populaire massive.**

La loi adoptée en 1811, qui trouve son antécédent dans la proposition de 1807, résulte d'une forte mobilisation populaire. La population signe massivement le document, au-delà des frontières dénominationnelles. Lors du débat sur ce projet de loi à l'assemblée, le pasteur méthodiste de Nantucket, Rev. Cannon, parle de 15 000 signataires : « Sir, we may at this session silence the voice of nearly fifteen thousand petitioners »[663]. L'initiative revient aux Baptistes qui rédigent une lettre circulaire et une pétition imprimée, envoyées à tous les Baptistes du Massachusetts. Alors que les Démocrates-républicains sont réélus pour gouverner l'État en 1810, le pouvoir législatif ne réagit pas lors de l'arrêt de *Barnes v. Falmouth* (verdict rendu en octobre 1810 par le président de la Cour Suprême, Theophilus Parsons, qui n'autorise que les Églises incorporées à recevoir le versement de l'impôt – le Congrès siégeant en janvier et février 1811). L'objectif de cette pétition est de prouver au gouvernement l'ampleur du soutien populaire en faveur d'une mesure législative. La pétition demande ainsi à ce que les dissidents soient exemptés d'impôt pour la paroisse et ne soient contraints à financer que leur pasteur et

662 Ces analyses proviennent de l'ouvrage de William McLoughlin, *op.cit.,* pp.1079-1082.

663 Il est cité dans Phileleutheros, *A Blow at the root of Aristocracy or an appeal to matters of Fact, in support of Religious Freedom*, Boston, Yankee Press, 1814 (?), p.18. L'auteur de ce pamphlet, Phileleutheros, serait en réalité le pasteur Cannon. William McLoughlin fait une allusion à David Benedict, *A General History of the Baptist Denomination in America*, vol.I, Boston, Manning & Loring,1813 dans *New England Dissent* en disant que l'on peut y trouver la pétition. Benedict, historien baptiste, y dit « This petition was signed by many thousand citizens of almost every denomination, for many of the Congregationalists went heartily into this measure », p.449. David Benedict met en annexe le discours de John Leland à l'assemblée législative à propos de cette pétition. Leland parle de 30 000 signataires (« Thirty thousand », p.486).

leur lieu de culte. Cette pétition dénonce le fait que bien que le texte constitutionnel soit clair, il n'est pas respecté : les rédacteurs de cet article ont souhaité que toutes les Églises soient sur un pied d'égalité et que chaque habitant ne contribue qu'au financement de son pasteur et de son lieu de culte (la pétition cite le III^{e} article, en mettant en italiques « to the support of the publick teacher, or teachers *of his own* religious sect, or denomination »). Toutefois, les dissidents sont régulièrement amenés à porter leur situation devant les tribunaux afin que l'Article III soit appliqué. Ils se plaignent également de l'interprétation erronée que la Cour Suprême a récemment faite de cet article. Outre le fait que les dissidents ne pourront plus se tourner vers la justice pour qu'elle corrige cette erreur, ils envisagent les conséquences de cette lecture en termes pécuniaires : non seulement ils seront désormais contraints de financer à la fois le pasteur de la paroisse dans laquelle ils habitent ainsi que leur propre pasteur, mais le pouvoir législatif va perdre beaucoup de temps à adopter des lois d'incorporation pour chacune des Églises qui en fera la demande[664].

664 Cette petition se trouve dans David Benedict, *A General History of the Baptist Denomination in America*, vol.I, Boston, Manning & Loring, 1813, pp.448-449. Les passages auxquels nous venons de faire référence sont : « It appears to have been the wise and equitable intention of the framers of the Constitution of this state, to secure to the citizens individually, the equal enjoyment of their religious rights and privileges », p.448. La demande d'exemption d'impôt pour une Église autre que celle à laquelle chaque personne se rend, est ainsi formulée « we pray your Honors to (…) cause the several existing laws respecting the worship of God, to be so revised and amended, that all denominations of christians may be exempt from being taxed to the support of religious teachers, excepting those on whose ministrations they voluntarily attend », pp.448-449. « In some instances, the money thus required, has been paid over to the religious teacher of their choice ; but more frequently it has been detained, until recovered by a *legal process*, notwithstanding the plain provisions of the above article », p.448, « In consequence of the foregoing construction, which we believe to be contrary to the intentions of the framers of the constitution », p.448, « without any legal remedy whatever », p.448, « many worthy conscientious Christians will be subjected to a double proportion of ministerial taxes. Duty, honour, and gratitude, will oblige them to pay to the teacher on whose instructions they attend ; and by the above construction of the laws, they will also be obliged to pay to the support of such as they do not, and cannot conscientiously hear », p.448, « the state is subjected to a needless expense in granting acts of incorporation », p.448.

Nous disposons des discours de deux dissidents, le pasteur baptiste John Leland (démocrate-républicain puis membre du parti de Jackson)[665] et le pasteur méthodiste George Cannon[666] qui défendent l'adoption de ce projet de loi à l'assemblée. Dans leur argumentaire devant la Chambre des Représentants, tous deux soulignent le fait que les autres États ont aboli tout système de financement obligatoire du culte[667]) et que Boston n'y est pas non plus soumise[668]. Cependant, leurs populations n'en sont pas moins vertueuses. Nous retrouverons ces arguments dans les pétitions des années 1829-1831. De plus, à l'instar d'Isaac Backus, ils affirment que ce système de prélèvement d'impôt pour le culte est source de tyrannie[669], tout autant qu'il est contraire aux Écritures et à l'esprit du christianisme[670]. Enfin, ils montrent à quel point la

665 John Leland cherche à œuvrer avec mesure, en prenant en compte le point de vue de la majorité de la population du Massachusetts qui ne souhaite pas une suppression de l'impôt pour le culte. Cela ne l'empêche pas de ne pas être d'accord avec ce système (« According to our best judgments, we cannot pay *legal* taxes for *religious* services ; descending even to the grade of a chaplain for the legislature. It is disrobing Christianity of her virgin beauty – turning the churches of Christ into creatures of State – and metamorphosing gospel ambassadors to state pensioners », David Benedict, *op.cit.*, p.484.

666 Si Cannon est l'auteur du pamphlet *A Blow at the Root of Aristocracy*, il est un ardent défenseur du parti Démocrate-Républicain. L'objectif de ce pamphlet est d'éveiller les consciences des citoyens contre toute tentative d'abrogation de la loi de 1811. Son auteur en appelle à voter contre le parti Fédéraliste, présenté comme liberticide et favorable à la mise en place d'une monarchie absolue : « But who are these enemies [to the 1811 law] ? We answer, those who *falsely* call themselves *federalists*, are such, almost to a man. (…) See them hanging and whipping innocent Quakers, banishing pious Baptists. - See them binding men hand and foot and casting them into prison », pp.19-20.

667 « In Rhode-Island, New-York, New-Jersey, Pennsylvania, and Delaware, of the old Colonies, and in Kentucky, Tennesse and Ohio, the new States, there has never been any legal establishment of religion, nor any assessment to support Protestant Christianity, for the *good of the States*; and yet, Sir, these States have stood and flourished as well as Massachusetts », John Leland, cité par David Benedict, *op.cit.,* p.484. « Sir, my observations have not been confined wholly to my native State. I have travelled largely in almost all the Southern States, and pure and undefiled religion is as conspicuous there as in the New-England States », Phileleutheros, *A Blow at the root of Aristocracy*, *op.cit.,* p.17.

668 « The town of Boston has enjoyed the liberty which we plead for, more than one hundred years ; yet the inhabitants increase and are virtuous », John Leland, cité par David Benedict dans *A General History of the Baptist Denomination in America, op.cit.,* p.484.

669 Les deux Représentants utilisent le champ lexical de la tyrannie. Leland dit par exemple « Let Christianity stand upon its own basis, it is the greatest blessing that ever was among men ; but incorporate it into the civil code, and it becomes the mother of cruelties », p.485. Leland établit une comparaison entre ce système de financement obligatoire et le Catholicisme, en faisant allusion à l'Inquisition : « The interference of legislatures and magistrates in the faith, worship, or support of religious worship, is the first step in the case which leads in regular progression to Inquisition : the principle is the same, the only difference is in the degree of usurpation », Leland, *A General History of the Baptist Denomination in America,* David Benedict, vol.II, 1813, p.486. Phileleutheros, dans la lignée de Backus, procède à une énumération des exactions dont souffrent les dissidents des différentes dénominations parce que le texte constitutionnel n'est pas respecté.

670 Leland affirme « the inhabitants know that religious establishments and assessments serve only to make one part of the community fools, and the other hypocrits – to support fraud, superstition and violence in the earth », p.485. Cannon s'exclame « I now sir, call on them to point out one single passage where the Saviour or his Apostles called on the rulers of the State to make laws to compel people to build meeting houses or to pay ministers », *A Blow at the root of Aristocracy*, p.18.

demande des signataires est raisonnable. Ceux-ci ne demandent qu'à payer un impôt à leur pasteur ; ils ne rejettent pas la Constitution et ses articles II et III, bien conscients qu'ils sont le fruit d'un compromis[671]. Ils souhaitent simplement que ces provisions constitutionnelles soient respectées, ce qui n'est plus le cas depuis le récent arrêt de la Cour Suprême[672] : « The law has been so administered, that all have NOT enjoyed *equal protection*, but some have been *favoured* and others *oppressed* »[673]).

Cette pression populaire contraint le gouverneur démocrate-républicain réélu en 1811, Elbridge Gerry, à mentionner la liberté de conscience dans son discours d'investiture avant que le gouvernement n'adopte le projet de loi (William McLoughlin souligne que les journaux républicains ne font que très peu d'allusion à ce projet de loi, craignant de s'aliéner des membres de leur parti[674]). Ce cas de figure nous intéresse particulièrement dans la mesure où ce sera de nouveau l'ampleur de la mobilisation populaire qui contraindra le Sénat à adopter le XIe amendement à la Constitution, modifiant l'Article III, en 1832 (et 1833). Le but de cette loi de 1811 (en annexe A-16 page 502) est de garantir une égalité des droits entre Églises incorporées et non incorporées (ce qui était la source de contentieux de nombreux procès). La première

671 « In this discordance of religious sentiments, the 2d and 3d articles of the Declaration of Rights, are evidently a compromise of parties, in which mutual concessions are made for a general union », John Leland, cité par David Benedict, *A General History, op.cit.,* p.483.

672 « These petitioners, Sir, pay the civil list, and arm to defend their country as readily as others, and only ask for the liberty of forming their societies and paying their preachers in the only way that the Christians did for the first three centuries after Christ », John Leland, cité dans David Benedict, *A General History,* pp.485-486. Cannon dit à ce sujet : « I now, sir, will call the attention of the house to the voice of their petitioners … do they ask an unreasonable thing when they ask you in a humble manner not to impose a double portion of ministerial tax on them ? (…). Sir, this practice cannot be continued much longer (…). This State now calls aloud for the enjoyment of religious liberty. - Not sir, a liberty to turn deists and destroy the fair foundation of christianity, but a liberty to worship the Supreme Being according to the dictates of conscience, which is consonant with the opinion (…) of the most enlightened and illustrious statesmen that America can or ever did boast of », Phileleutheros, *A Blow at the Root of Aristocracy*, p.17. Cannon cite à la fois Washington et Madison afin de prouver que les plus illustres hommes de la nation s'opposent à l'interférence de l'État en matière de culte (pp.14, 15 et 16).

673 Il s'agit ici des propos de Phileleutheros, dans *A Blow at the Root of Aristocracy*, p.2. Ces mêmes idées sont encore exprimées de la façon suivante : « the oppression we have experienced is contrary to the true intention of the bill of rights », p.6 ; « the *constitution* or *bill* of *rights* was never intended to oppress, but *equally protect* every christian denomination », p.7.

674 La position de Johann Neem est différente de celle de William McLoughlin. Johann Neem estime que les Républicains saisissent ce verdict par opportunité politique pour gagner le suffrage des Baptistes et remporter les élections de 1811 (*op.cit.,* p.397).

section affirme ainsi que l'impôt est versé à tout pasteur, qu'il appartienne ou non à une Église incorporée. Suite notamment au procès de *Murray v. First Parish in Gloucester*, il statue également que l'ordination dépend de chaque Église. Il n'y a donc pas de norme légale en matière d'ordination (les mariages célébrés par Murray et d'autres pasteurs dissidents avaient été déclarés invalides). Il appartient à chaque Église de fixer les modalités de l'ordination de son pasteur. Celui-ci peut également bénéficier de l'impôt même s'il n'exerce pas à plein temps dans cette Église (en référence aux procès *Washburn v. Springfield*, de 1804 et *Kendall v. the Inhabitants of Kingston*, 1809[675]). La section II rappelle l'obligation de fournir un certificat pour être considéré comme membre d'une Église et ainsi voir l'impôt lui être reversé. La troisième donne aux Églises non incorporées le même droit de gérer leurs ressources financières qu'aux Églises incorporées. Enfin, la dernière section exempte d'impôt les pasteurs d'Églises non incorporées, au même titre que ceux des Églises incorporées (afin qu'aucun pasteur n'ait à verser un impôt pour le culte). D'après William McLoughlin, cette loi constitue un tournant dans la mesure où après son adoption, les Baptistes estiment avoir obtenu gain de cause et abandonnent le combat de la séparation entre Église et État. Celui-ci est repris par les Universalistes et les Méthodistes[676]. Comme nous le verrons, l'analyse des comptes-rendus de la Convention de 1820 permet d'arriver à une conclusion similaire quant à l'influence de cette loi sur la société du Massachusetts.

iii. De la collaboration au sein d'un parti à un militantisme politique, fondé sur des convictions religieuses : la formation d'associations caritatives et leur défense.

Johann Neem et Jonathan Sassi affirment que la formation d'associations caritatives résulte d'un calcul des Trinitaires congrégationalistes pour continuer à influer sur la vie sociale de l'État

675 D'après Jack Larkin, *op.cit.*.
676 William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1066.

alors que les Unitariens ont pris le contrôle du parti fédéraliste et de la Cour Suprême (selon William McLoughlin, des Unitariens dirigeraient également le parti républicain, conjointement avec des Congrégationalistes anticléricaux[677]). Ainsi, plutôt que de soutenir que l'alliance entre l'Église et les dirigeants politiques est la seule façon de s'assurer de la moralité publique, ils insistent désormais sur le fait que le rôle de l'Église est de créer elle-même cette société vertueuse. Les Congrégationalistes trinitaires défendent également l'idée que les pasteurs ne doivent pas simplement s'assurer du salut personnel des fidèles mais encore réformer la société dans son ensemble[678]. Par conséquent, les Chrétiens doivent adhérer puis s'impliquer dans ces différentes associations. Les membres des différentes dénominations évangéliques peuvent dès lors exercer une pression sur le pouvoir politique. Ces Évangéliques, étant convaincus des bienfaits de ces organisations pour la société, se mobilisent et exigent que les instances dirigeantes prennent des mesures contre le travail le dimanche, contre la vente d'alcool, contre l'esclavage … Il n'y a donc plus collaboration entre le clergé congrégationaliste (trinitaire) et le pouvoir politique mais, conformément au mode d'action des dissidents, militantisme religieux pour réformer la société[679].

Ceux qui n'appartiennent pas à ce mouvement évangélique en dénoncent la tyrannie. Pour Channing et les Unitariens, ces associations caritatives cherchent à imposer leur vision d'une société vertueuse, prétendant représenter la majorité morale et à ce titre impulser des lois. Channing dénonce ainsi la formation d'un gouvernement parallèle, non élu, « a kind of irregular government »[680], qui veut la mise en place de réformes morales et sociales. Cependant, comme nous le verrons, les Unitariens s'engagent eux aussi dans l'œuvre des missions.

677 Parlant de l'époque de la Convention constitutionnelle de 1820, William McLoughlin dit "The Republicans (…) were led – as always – by the Unitarians and anticlerical Congregationalists", *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1146.

678 « The churches alone would produce the morality and divine blessing that ministers had previously, at least in part, attributed to the magistracy and the new nation », Jonathan Sassi, "The First Party Competition", *op.cit.,* p.295.

679 Cette idée est sous-jacente dans le dernier chapitre de l'ouvrage de Jonathan Sassi.

680 Cité par Johann Neem, *op.cit.,* p.413.

Selon Daniel Howe, cette influence de la religion sur la sphère politique est indéniable. Toutefois, comme précédemment mentionné, les Évangéliques n'ont jamais formé un parti politique ni même une faction au sein d'un parti. Les femmes sont particulièrement actives au sein de ce mouvement évangélique, qui n'est pas soumis au contrôle d'un clergé organisé (toutes les dénominations évangéliques y prenant part).

Les Congrégationalistes trinitaires vont cependant s'engager avec plus de ferveur sur la scène politique dès lors qu'ils perdent leur patrimoine financier et ecclésiastique par décision de justice. Se retrouvant dans une situation similaire aux dissidents, ils vont se laisser gagner à leurs arguments de séparation entre l'Église et l'État. Le procès de Dedham constitue en cela un changement majeur.

4 Le verdict de Dedham, un tournant dans les relations entre Trinitaires et Unitariens Congrégationalistes.

A priori, la question de l'incorporation ne se pose pas pour les Églises congrégationalistes puisque dès leur fondation les habitants pétitionnent le pouvoir législatif afin que l'Église soit légalement reconnue. Toutefois, les décisions rendues par la Cour Suprême disposent qu'en cas de conflit au sein de l'Église congrégationaliste, l'entité légale (et donc incorporée) est la paroisse et non l'Église. Tout l'enjeu de l'arrêt de Dedham, rendu public en 1821, est d'affirmer que la paroisse est l'unique propriétaire des biens ecclésiastiques tandis que l'Église n'en est que l'administratrice.

Deux procès sont particulièrement importants sur cette question : *Burr v. the Inhabitants of Sandwich* (1811), identifié par Meyer comme marquant le début du conflit sur la propriété de

l'Église[681], et *Baker v. Fales*, communément appelé « Dedham case ». Dans *Burr v. Sandwich*, la paroisse vote la réduction du salaire du pasteur ou la possibilité de le renvoyer à 83 voix contre 80. Le verdict prononcé par T. Parsons affirme que seule la paroisse détient ce pouvoir, les membres de l'Église appartenant de toute façon à ce corps : « A "parish and church are bodies with different powers," Chief Justice Parsons wrote. The church members had 'no power to contract with or to settle a minister, that power residing wholly in the parish, of which the members of the church, who are inhabitants, are a part »[682].

- **L'argumentation de l'Église de Dedham.**

Le procès de Dedham, référencé sous « Baker vs. Fales, 16 Mass. 487 », implique une fois encore une Église contre une paroisse. Le pasteur Joshua Bates demande une rupture de son contrat, ayant été nommé président de Middlebury College dans le Vermont. La paroisse souhaite élire Alvan Lamson, diplômé d'Harvard, comme pasteur – choix auquel s'oppose l'Église. Cette dernière estime que Lamson ne répond pas à ses attentes spirituelles[683]. Dès lors, nous trouvons les mêmes mécanismes à l'oeuvre dans ce conflit que lors de la guerre des pamphlets de 1815 ou des diverses controverses au sein d'Églises dont nous avons parlé. À la fin de la première année du conflit, le pamphlet *A Statement of the Proceedings in the First Church and Parish in Dedham* est rédigé par un membre de l'Église, qui est de fait un habitant de la paroisse[684]. Cette présentation du conflit révèle l'intensité des tensions. L'auteur procède à un exposé des manipulations, expliquant que les membres du parti adverse nouent des intrigues, n'hésitent pas à intimider les habitants et à utiliser d'autres moyens illégaux, allant au-

681 Meyer, p.168.
682 Citation du verdict de Parsons par Green, p.141.
683 *A Statement of the Proceedings in the First Church and Parish in Dedham respecting the Settlement of a Minister, 1818, with some considerations on Congregational Church Polity*, « by a Member of the Said Church and Parish, At the request of a multitude within and without », Cambridge, Hilliard and Metcalf, 1819, pp.9/10. Tout candidat au poste de pasteur officie pendant quelques semaines avant que l'Église et la paroisse ne prennent la décision de l'ordonner.
684 La paroisse accepte de congédier Bates le 19 janvier 1818 ; les dissensions quant à son successeur commencent cette même année.

delà de l'imagination de leurs adversaires[685]. Ils ont également la malhonnêteté de manipuler les élections en demandant à des dissidents de prendre part au vote pour l'élection de Lamson[686] ou à ce que les nouveaux habitants qui n'ont jamais entendu Lamson votent pour lui[687]. Tous ces plans machiavéliques (« evil » est utilisé à plusieurs reprises[688]) sont mis en place par la paroisse afin d'aboutir à ses fins. L'auteur démontre en quoi ces procédés ne respectent pas le système congrégationaliste, en définissant ce qu'est l'Église[689], la façon dont on en devient membre[690] et l'essence même du congrégationalisme[691]. Il s'appuie à la fois sur la loi et sur la coutume pour prouver que le pouvoir d'élection appartient à l'Église[692]. Il souligne que toute décision qui émanerait de la paroisse sans le concours de l'Église consisterait en une usurpation du pouvoir civil, la paroisse n'étant qu'une entité civile, comprenant aussi bien des déistes que des personnes athées ou des dissidents[693]. Enfin, il décrit les conséquences de cette ordination,

685 « It is not supposable that we can know a hundredth part of the tricks practised », p.22, *A Statement of the Proceedings*, *op.cit.* p.22. A propos des intrigues, l'auteur écrit : « No opportunity must be lost for intrigue », p.19. Les auteurs sont les « chief plotters », p.8 ; ils utilisent Lamson comme « instrument », p.9 ; ils montent des « tricks », p.12 ou une « farce », p.11. Par rapport à l'intimidation, il affirme : « All the usual means of getting names to papers, concerning which the parties have no very decided opinion or strong interest, were practised – persuading, importuning, teazing, coaxing, deceiving, any thing », p.21 ; « a promise been extorted », p.23. Ils contrefont leur écriture : « disguised hand writing », p.22.

686 Deux cas jugés par la Cour Suprême du Massachusetts affirment que les dissidents ne font pas partie de la paroisse : « The inhabitants of a town are not necessarily, and of course, members of the parish included within the limits of the town ; but those who are exempted in consequence of their religious scruples and opinions, though members of the town, are not members of the parish comprehended by the same boundaries. - *Dillingham vs. Snow & al. iii.* 276. *Same vs. Same*, v.547 », Lewis Bigelow, *A Digest of the Cases argued and determined in the Supreme Judicial, op.cit.*, 1818.

687 « Among the 81 [votes choosing Lamson over the 44 against] were some members of the episcopal church, who had been induced to vote by the committee, to swell the numbers, and some who had transferred three or four days before, and had not had much opportunity to become acquainted with the qualifications of the candidate », *A Statement of the Proceedings*, *op.cit.,* p.16.

688 « evil » est utilisé aux pages 5, 16, 51 et 81 (*A Statement of the Proceedings*, *op.cit.*).

689 La définition de l'Église se trouvent aux pages 25 et 26 et s'appuie notamment sur la Cambridge Platform. L'Église est constituée du peuple des croyants.

690 « Most people know, that an express assent to the church covenant is necessary to constitute a person a member of a particular church, and that this principle is established and made indispensable not only by our Platform and constant usage, but equally so by the laws of common sense », *A Statement of the Proceedings*, p.76.

691 « *Congregationalism* is that system of religious polity, which regulates a body of professing christians, united by a church covenant, *congregating* together for the celebration of all christian ordinances, having no officers but those of its own election, acknowledging no controuling power without or independent of itself ... », *A Statement of the Proceedings*, p.52.

692 Il affirme notamment : « The constitution undoubtedly repeals the statute of 1695, which authorizes the enforcement of a minister over a town or precinct against its consent. (…) The statute of 1800 revises and repeals all the old laws, and in substance reenacts every principle of them, except that of 1695. It confirms to churches their accustomed privileges and liberties », *A Statement of the Proceedings*, p.32.

693 « Towns and parishes when acting by themselves are mere civil bodies, and nothing can emanate from them but what is of their nature », *A Statement of the Proceedings*, p.39.

la plus déplorable étant le décès d'un diacre, fait directement imputable au conflit[694]. Par conséquent, il en appelle à la séparation : que toutes les personnes qui n'acceptent pas le mode de fonctionnement congrégationaliste quittent la « First Church » de Dedham et fondent une nouvelle dénomination[695]. Soulignons qu'il n'utilise à aucun moment les termes « Trinitarian », « Orthodox » ou « Unitarian ». Il n'entre dans aucune controverse doctrinaire.

- **Les décisions de justice.**

Les pasteurs unitariens les plus éminents du Massachusetts siègent au conseil ecclésiastique convoqué par la paroisse, de William E. Channing au président d'Harvard, en passant par le Hollis Professor of Divinity. Les membres de l'Église, refusant de reconnaître Lamson comme leur pasteur, s'emparent des registres et des biens de l'Église. La paroisse décide alors de porter l'affaire en justice. La première instance lui donne raison, contraignant l'Église à restituer ce qu'elle a pris. L'Église fait alors appel et la Cour Suprême du Massachusetts décide à l'unanimité que la paroisse est la propriétaire légale des biens ecclésiastiques.

Cet arrêt s'inscrit dans la logique de *Burr v. Inhabitants of Sandwich*, la Cour statuant de nouveau que la paroisse et non l'Église est fondée à choisir le pasteur. Toutefois, la Cour est appelée à aller plus loin. Elle est cette fois amenée à se prononcer sur la question de la propriété : qui, de l'Église ou de la paroisse, est l'héritière des biens ecclésiastiques ? Qui constitue la « First Church » de Dedham : sont-ce les membres de l'Église, qui se sont séparés de la

694 Non seulement l'Église est très affectée par cette ordination : « Could they [the enemies of the church] have looked into very many hearts (…) and have witnessed (…) the deep, and solemn, and overwhelming sorrow which reigned there - (…) could they have realized the vast amount of evil, moral and physical, which this event has already occasioned », *A Statement of the Proceedings*, p.81, de nombreux membres se séparent de l'Église : « could they have anticipated that it would have expelled from the sanctuary and from the altar of the Saviour so large a number of those who had congregated there from their youth, and welcomed the returning seasons with religious joy », *ibid.,* mais un de ses membres succombe d'inquiétude et de chagrin : « could they have foreseen that it would have driven an officer of the church to the distraction and to death ! », *ibid.*

695 « All who are dissatisfied with this polity have a perfect right to renounce it, and go to another denomination, or form a new one for themselves », p.65; « It is certainly desirable, on every account, that those who are uneasy under the Congregational polity because of its *strictness*, should separate from it, and take to themselve a distinctive appellation », *A Statement of the Proceedings*, p.67.

paroisse, ou les membres de la paroisse[696] ? Cette question est d'autant plus épineuse que les Églises du Massachusetts ont accumulé de nombreux biens au cours des décennies : « some of the churches and parishes in the Commonwealth had large funded possessions. The ministerial land and wood-lot, the parsonage, the money at interest, the meeting-house, and the communion plate »[697]. George Ellis, pasteur et historien unitarien, examine cette controverse en 1857. Il se livre à une analyse historique de la situation, montrant que l'Église est un corps tyrannique qui s'est arrogé le pouvoir de décision dès l'époque coloniale, en fixant des règles doctrinales garantissant que seuls ceux qui accepteraient les principes calvinistes pourraient bénéficier du droit de vote dans l'élection du gouvernement[698]. Cependant, tous les membres de la paroisse sont contraints de financer le culte, dès la construction du bâtiment église et l'élection du pasteur[699]. A ses yeux, la paroisse est donc l'unique héritière des biens ecclésiastiques.

Ainsi, sous couvert de la question de l'identité (qui constitue la « First Church » de Dedham : la paroisse ou les membres de l'Église qui ont fait sécession), l'enjeu fondamental est de décider qui est le légataire des biens ecclésiastiques. Ce verdict affirme que les membres de l'Église l'ont quittée en tant qu'individus et non comme corps : « If a majority of the members withdraw, they have a full right to do so, but they thereby cease to be the church of that parish. They withdraw as individuals, and not as an organized body »[700]. A ce titre, ils ne peuvent

696 William McLoughlin résume ainsi les deux questions soumises à la Cour Suprême : « First, did the constitution of 1780 (in Article Three) give the majority of a parish the right to choose a minister over the objection of (or without even consultation with) the majority of the church members ? Second, did the majority of the church members (or their deacons) have the corporate power to hold property even if they seceded from their connection with the parish; that is, were the old deacons of the Trinitarian majority really the deacons of the First Church of Dedham, or were the new deacons elected by the minority of the Unitarians the legal deacons of the First Church of Dedham ? », *New England Dissent*, p.1191.

697 George Ellis, *A Half Century of the Unitarian Controversy*, Boston, Grosby, Nichols &co, 1857, p.420. « The funded property [of the First Parish in Dedham], which had accumulated from early times, with many additions, was of considerable value », George Ellis, *ibid.*, p.422.

698 « The church-members had from the first usurped an undue power, which was oppressive, in sacred things, and had gone the lengths of utter tyranny in secular matters by restricting the franchise to communicants », George Ellis, *op.cit.,* p.419.

699 « A tax was then levied upon the inhabitants, according to their property, to open roads, to build a meeting-house and a school-house ; and a tax was annually imposed to keep these works in repair. (…) The meeting-house (…) was built, and all the expenses connected with religious institutions were defrayed, by the tax on all the inhabitants, as before », George Ellis, *op.cit*., pp.417-418.

700 *A Half Century of the Unitarian Controversy*, p.431.

revendiquer aucune propriété. L'arrêt décide une fois encore que l'Église n'a d'existence légale qu'au sein d'une paroisse[701] – interprétation que William McLoughlin juge cependant anachronique. En effet, William McLoughlin estime que la lecture de l'Article III par la Cour Suprême ne respecte pas l'intention des Pères de la Constitution. Les électeurs n'auraient pas accepté de ratifier l'article s'ils avaient interprété cet article comme un changement de la coutume – qui voulait que ce soit l'Église qui soit notamment investie du pouvoir d'élection du pasteur. « The several towns, parishes, precincts, and other bodies politic or religious societies » de l'Article III est donc à comprendre non pas en opposition avec « church » mais avec « legislature » : le pouvoir législatif n'a pas le droit d'intervenir dans l'élection d'un pasteur[702]. Cependant, nombreux sont les juges et contemporains (unitariens) qui interprètent cet article III de façon littérale lors des conflits entre paroisse et Église : un spécialiste juridique que consulte George Ellis en 1857 considère en effet cet article comme limpide[703].

En somme, ce verdict constitue un tournant majeur dans les relations entre Unitariens et Trinitaires car non seulement la Cour Suprême reconnaît une fois de plus que le choix du pasteur est une prérogative de la paroisse, mais également qu'en cas de séparation, c'est cette entité civile – à laquelle appartient l'Église – qui garde l'héritage des biens ecclésiastiques, en tant que seul corps légal[704]. Dès lors, chaque fois que des Trinitaires se trouvent en minorité face à une

701 « As all to civil purposes, the secession of a whole church from the parish would be an extinction of the church ; and it is competent of the members of the parish to institute a new church or to engraft one upon the old stock if any of it should remain ; and this new church would succeed to all the rights of the old, in relation to the parish », citation du verdict par William McLoughlin dans *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1193. L'Église est une association d'individus, sans reconnaissance juridique, tandis que la paroisse est une entité géographique légalement approuvée. C'est la paroisse, et elle seule, qui est fondée à accepter les institutions qui la composent. George Ellis résume ainsi ce verdict : « Our courts recognized as fundamental law, that a church was a voluntary association of some or all of the members within a religious society ; and as so far identified with that society, that it extinguished itself by withdrawal, and could exist and be perpetuated only by retaining an organic connection with it », p.427.

702 William McLoughlin, *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1192.

703 « The language of the Constitution upon this subject is explicit », George Ellis, *op.cit.,* p.492.

704 « The court held that not only did the town have the authority to select the settled minister, but also that church members held title to the church property only as trustees for the parish », Steven Green, *op.cit.,* p.141. « The courts ruled that the property was held by the church, as a trustee for the parish, and therefore if the church seceded from the parish it could not take the property with it », Jacob Meyer, *op.cit.,* p.177.

paroisse libérale, ils se retrouvent face à un choix : soit ils restent au sein de la paroisse et paient l'impôt pour le pasteur libéral, soit ils la quittent, forment une nouvelle communauté et demandent, comme les dissidents, à ce que leur impôt ne soit plus automatiquement versé à la paroisse (libérale) mais à leur pasteur orthodoxe. Mais ce faisant, ils perdent le contrôle sur les biens de l'Église qu'ils ont quittée.

A l'heure où les divisions entre Églises et paroisses se multiplient dans le Massachusetts, cette décision paraît fortement préjudiciable aux Églises, bien souvent orthodoxes. Plusieurs historiens estiment ainsi qu'une centaine d'Églises perdent leur propriété au bénéfice des Unitariens[705]. Pour John Von Rohr, cette judiciarisation, qui signifie pour les Trinitaires la perte récurrente de la propriété des biens ecclésiastiques au profit des Unitariens, est l'une des raisons majeures conduisant les Trinitaires à changer leur position par rapport aux liens qu'Église et État doivent entretenir : « After state court action gave preference to the liberals, Trinitarian Congregationalists reversed their former position and, in the early 1830s, allied themselves with non-Congregational dissenting churches and radical politicians in opposing the idea of a religious establishment »[706].

705 Jacob Meyer, s'appuyant sur des données chiffrées de Trinitaires, dit que les Unitariens acquièrent ainsi 608 000 dollars de biens aux dépens des Trinitaires : « The Trinitarians called this process the « plundering » of their churches. They claimed that the Unitarians took six hundred and eight thousand dollars worth of their property », Jacob Meyer, *op.cit.,* p.177. Nous retrouvons en effet ce terme de « plundering » dans l'ouvrage de George Ellis. Il justifie cette annexe sur le procès de Dedham en l'ouvrant par une citation de Trinitaire (il se contente de mettre les propos entre guillemets, sans citer leur auteur) dans laquelle ce pillage est mentionné à trois reprises (p.415). William McLoughlin parle d'une centaine de paroisses qui tomberaient sous le contrôle des Unitariens. Il cite Williston Walker pour qui 96 Églises échoueraient aux Unitariens, aux dépens des Orthodoxes, suite au procès de Dedham (William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.,* p.1197). John VonRohr affirme lui que la conséquence du verdict de Dedham est une multiplication des séparations, avec 120 églises qui deviendraient unitariennes, principalement dans la région de Boston. Parmi elles, 39 rejetteraient notamment la doctrine de la Trinité sans que cela ne provoque de division au sein de l'Église tandis que pour les 81 autres, les Trinitaires quitteraient l'Église ancestrale pour en fonder une autre – pp.253/254.

706 John VonRohr*, op.cit*., p.250. Nous verrons ultérieurement que l'autre raison justifiant le changement de position des Trinitaires par rapport à la nature des liens qu'Église et État doivent entretenir est le bénéfice que cela peut apporter à la religion ; toutefois, il ne cite que l'exemple de Beecher « When Congregationalism in New England came finally to accept disestablishment, it did so not merely as a necessity to which it was driven, but as an arrangement advantageous to the health of the churches », p.250.

La fracture au sein de l'Église congrégationaliste dans l'ensemble de l'État du Massachusetts, qui avait été révélée tout d'abord par la controverse d'Harvard puis par la guerre des pamphlets de 1815, s'aggrave davantage avec l'arrêt de Dedham de 1821. Selon William McLoughlin, elle devient dès lors irréversible : « The Dedham case (…) was a crucial issue in the separation of church and state (…), for it split the Congregational denomination into two irreconciliable camps »[707]. Toutefois, cet historien affirme que les Orthodoxes ne mesurent pas immédiatement les conséquences d'un tel arrêt, qui intervient – opportunément – à l'issue de la Convention Constitutionnelle.

De nombreuses lois portent donc sur la vie religieuse dans le Massachusetts. L'État adopte un certain nombre d'entre elles suite à la demande des citoyens, par le biais de pétitions, et se veut conciliant en permettant aux villes de ne pas appliquer à la lettre le prélèvement de l'impôt aux dépens des dissidents (loi de 1800). Cependant, cette latitude n'empêche pas les plaintes dans les villes où les paroisses veulent prélever l'impôt des membres appartenant à toutes les Églises n'ayant pas d'existence légale. D'ailleurs, le problème de l'entité légale – paroisse ou Église - secoue aussi les Congrégationalistes. Mais les enjeux en sont plus grands : au-delà du recouvrement de l'impôt (doit-il être versé à l'Église ou à la paroisse ?), la question du patrimoine financier s'avère encore plus cruciale. Cette « Église d'État » a acquis de nombreux biens depuis la fondation de la colonie. Alliée au pouvoir politique, elle bénéficie d'un statut privilégié qu'elle a fait graver dans le marbre de la Constitution. L'État, puis le parti fédéraliste, la considère comme un élément essentiel de la pérennité de ce système de gouvernement et comme la garantie de son pouvoir[708]. Mais lorsque les Congrégationalistes se divisent, sans fonder de nouvelle dénomination, qui peut légitimement prétendre au patrimoine? Dans un

707 William McLoughlin, *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1189.

[708] « Since the State derives its strength from … our sacred institutions, then all classes of the community ought to submit cheerfully to the burden of maintaining them », Peter Field, *op.cit.*, p.230.

premier temps, cette épineuse question est traitée au cas par cas, lors des recours en justice des membres de différentes villes. Mais la décision de Dedham, rendue par la Cour Suprême du Massachusetts, sonne comme un coup d'arrêt. De tocsin en 1821, aux oreilles de nombreux Trinitaires qui espèrent toujours un renversement de cette nouvelle jurisprudence, il résonne comme un glas au fil du temps et de l'application de cette décision judiciaire.

Chapitre V. La Convention Constitutionnelle de 1820, chant du cygne du Congrégationalisme comme religion d'Etat?

L'adoption de la Constitution en 1780 marque l'arrêt du militantisme destiné à faire supprimer la disposition concernant l'impôt pour le culte dans le Massachusetts. Comme nous venons de le voir, les pétitions relatives aux Églises se limitent à souhaiter une reconnaissance officielle, le versement de l'impôt à l'Église fréquentée ou à demander, comme l'autorise l'article III, que les Églises puissent prélever l'impôt sur les bancs et non de façon uniforme sur tous les contribuables. Lorsque le Maine demande son indépendance en 1820, il devient possible de réviser les articles de la Constitution, et tout particulièrement ceux qui sont contestés et suscitent le plus de mécontentement. Le 9 avril 1821, les membres de la Convention soumettent quatorze propositions à ratification populaire. Celles-ci concernent des questions d'ordre organisationnel comme le changement de date pour le début de l'année politique et les élections de l'État ; elles suggèrent une évolution des critères d'obtention du droit de vote ; elles soumettent la possibilité de réduire le nombre d'élus au Congrès de l'État et celle d'adopter des amendements sans qu'il soit nécessaire de réunir une Convention Constitutionnelle. Quatre de ces quatorze propositions portent sur ces questions religieuses.

Dans un premier sous-chapitre, nous étudierons trois d'entre elles. La révision du statut de l'université d'Harvard tout comme la prestation de serment abordent la nature des relations entre Église et État. A l'heure où des universités confessionnelles privées ouvrent leurs portes, Harvard, financée par l'État, n'admet que des pasteurs congrégationalistes au sein de son conseil d'administration. La prestation de serment, qui excluait toute personne qui n'était pas

chrétienne aux fonctions de responsabilité politique de l'État, est également soumise à modifications par les délégués de la Convention. Mais l'article le plus débattu est incontestablement le III[e] article de la Déclaration des Droits de 1780, portant sur l'impôt pour le culte et l'obligation d'assistance au culte. Ceci sera examiné dans notre deuxième sous-chapitre. Si les Congrégationalistes trinitaires et unitariens font front commun pour défendre la nécessité de conserver dans la Constitution le prélèvement d'un impôt pour le culte, ils se divisent sur la possibilité d'autoriser leurs co-religionnaires à se séparer d'une paroisse qui ne correspond pas à leurs croyances (en termes notamment de Trinité). Le rejet de cette clause et l'annonce du verdict de Dedham conduiront à l'adoption d'une loi en 1824 autorisant chaque Congrégationaliste à verser sa contribution au pasteur unitarien ou trinitaire de son choix (troisième sous-chapitre).

1 La révision des articles de la Convention.

i. La réunion d'une Convention jugée requise par la population.

Lors de la ratification de la Constitution de 1780, les citoyens du Massachusetts acceptent qu'il n'y ait aucun changement apporté à ce texte fondamental avant 1795, ceci étant une clause du chapitre VI, article X de la Constitution. Lors de la consultation populaire de 1795, il apparaît qu'une faible majorité souhaite une révision (11 386 se prononcent en faveur, contre 10 867) tandis que la Constitution exigeait l'approbation par la majorité aux deux-tiers. En 1820, le Maine fait part au Congrès des États-Unis de sa volonté de former un État indépendant. Pour le Massachusetts, cette séparation va entraîner la réduction du nombre des Sénateurs, des Représentants ainsi que des districts (passant de 13 districts à 10). S'ouvre alors l'opportunité de consulter la population sur la formation d'une convention constitutionnelle, option qui

emporte l'adhésion d'une large majorité de citoyens (11 756 contre 6 593). Depuis 1795, aucune révision de la Constitution n'a été suggérée, ce texte n'ayant pas de clause permettant l'adoption d'amendement. La nécessité ne s'en faisait pas ressentir[709]. Le neuvième amendement à la Constitution, ratifié par la population en 1821, inscrit la possibilité d'adopter des amendements sans qu'il soit nécessaire de réunir une convention constitutionnelle. En 1820, chaque ville procède à la nomination de délégués, en fonction de son nombre de représentants ; la Convention en réunit ainsi 485.

Pour Samuel Morison, le contexte est particulièrement favorable. Au niveau fédéral, le monde politique est entré dans l' « Ere des bons sentiments »[710] et James Monroe vient d'être réélu pratiquement à l'unanimité à la présidence des États-Unis. Au sein du Massachusetts, les vives tensions créées par la guerre de 1812-1815 se sont apaisées, bien que les rivalités entre Fédéralistes et Démocrates-républicains perdurent[711]. Ces enjeux politiques sont évidents lors de l'élection du président de la Convention : le président de la Cour Suprême, Isaac Parker, fédéraliste convaincu, est élu à la majorité plus une voix (195 voix), l'emportant sur Joseph Story, autre magistrat mais membre du parti démocrate-républicain (Story est nommé par James

709 Cette position est officiellement présentée dans le passage introductif aux débats de la Convention de 1820. L'État y déclare : « The Constitution provided for ascertaining the sense of the people in 1795, on the necessity or expediency of revising the instrument, with a view to making amendements. No such necessity or expediency was then found to exist; and the Constitution remained for forty years. During the latter part of this period, the expediency and necessity of some amendments began to be seriously discussed, particularly in relation to the third article of the Bill of Rights – the excessive number of representatives in the popular branch of the Legislature – the apportionment of senators – and especially the important change in the condition of the Commonwealth, produced by the establishment of the District of Maine as a separate State », *Journal of debates and proceedings in the Convention of Delegates*, p.VII.

710 La thèse d'une ère des bons sentiments, « Era of Good Feelings », est battue en brèche par de nombreux historiens. James Oakes, dans un article critique sur l'ouvrage de Alan Taylor, *The Internal Enemy: Slavery and War in Virginia, 1772-1832,* New York, WW. Norton and Co, 2013, publié par le Washington Post le 1er novembre 2013, explique que cette guerre ne fait qu'exacerber les tensions entre les États du Nord et ceux du Sud. La question de l'esclavage, qui divise déjà les Pères Fondateurs lors de la rédaction de la Constitution (les notes prises par James Madison le 8 août 1787 révèlent à quel point les hostilités sont fortes, et les difficultés de trouver un compromis sont grandes), ne fait qu'accroître les tensions : « The war [of 1812] did not awaken a unifying American nationalism or usher in an « era of good feelings ». On the contrary, Taylor argues, it left an embiterred legacy of sectional animosity ». Nous reviendrons sur cette question dans le deuxième chapitre (à propos des partis politiques).

711 S.E. Morison, *A History of the Constitution of Massachusetts*, *op.cit.*, p.30. Rappelons d'ores et déjà la tentation de certains Fédéralistes de Nouvelle-Angleterre de se séparer de l'Union, avec la réunion secrète de délégués à Hartford, Connecticut, à la fin de l'année 1814 – début de l'année 1815.

Madison juge à la Cour Suprême des États-Unis ; le 15 novembre 1820, il reçoit 130 voix, 52 allant à John Phillips tandis que les autres délégués ne s'expriment pas). Toutefois, Samuel Morison affirme qu'il n'y a aucun débat partisan lors de la Convention[712]. Nous pouvons d'ores et déjà établir la même constatation en ce qui concerne les résultats de la consultation populaire : la première des quatorze propositions d'amendements soumises à la population porte notamment sur le III[e] article à la Constitution de 1780. Celle-ci est largement rejetée, puisqu'elle obtient 11 065 voix contre 19 547. Seuls quatre comtés y sont favorables : le Suffolk (1786 contre 908), le Middlesex (1996 contre 1877), le Barnstable (321 contre 160) et le comté des Iles, Dukes et Nantucket (153 contre 68). Alors que le Suffolk est un bastion fédéraliste, les trois autres comtés sont dominés par les Républicains[713]. Il semblerait donc qu'il n'y ait pas de ligne de conduite purement politique sur cette question.

En outre, les citoyens peuvent suivre quotidiennement les débats de la Convention. Le journal républicain, « Boston Daily Advertiser », publie la retranscription des débats ayant eu lieu la veille, donnant une réelle publicité aux travaux de la Convention. L'intégralité de ces débats est également regroupée en un volume à l'issue de la Convention, en 1821.

ii. Le statut de l'université d'Harvard

Les questions relatives à la religion prennent une fois encore une place prépondérante. Trois points font particulièrement débat. Le premier, examiné à partir du 24 novembre, concerne le statut d'Harvard – objet du chapitre V à la Constitution. Ses détracteurs estiment qu'il s'agit d'une université exclusivement dirigée par des Congrégationalistes mais financée sur fonds publics, les autres dénominations ne pouvant prendre part à sa direction. Il y a là violation du

712 « No party feeling is evident in the debates », Samuel Morison, *ibid.,* p.30.
713 Ronald Formisano, *The Transformation of Political Culture, Massachusetts Parties, 1790s-1840s,* New York, Oxford University Press, 1983, p.150.

principe d'égalité et de non-subordination d'une dénomination à une autre (cinquième paragraphe du III[e] article de la Déclaration des Droits de 1780). Toutefois, les délégués sont attachés à cette institution. La résolution proposée par le comité dirigé par Daniel Webster[714] est particulièrement intéressante sur le rapport de force existant entre Trinitaires et Unitariens. L'historien Jacob Meyer affirme que dans la mesure où pratiquement tous les membres du conseil d'administration d'Harvard sont unitariens, beaucoup de Trinitaires s'allient aux dissidents pour obtenir un changement de statut[715]. Il n'est pas possible, comme le souligne William McLoughlin, de déterminer les affiliations religieuses de chaque membre. Toutefois, le résultat du vote sur la question d'Harvard suggère que l'alliance – tacite – entre dissidents et Trinitaires est suffisante pour changer la direction de l'Université. Ceci est particulièrement crucial pour la suite de notre analyse : une telle alliance n'interviendra pas entre Trinitaires et dissidents sur la question de la séparation entre l'Église et l'État lors de cette convention, ce qui préservera l'essence du III[e] article à la Constitution[716]. Les citoyens du Massachusetts sont amenés à voter sur une modification du statut d'Harvard, permettant à des pasteurs d'autres dénominations de faire partie de l'instance dirigeante de l'université. L'intégralité de la dixième proposition porte sur ce point :

> « The rights and privileges of the president and fellows of Harvard College, and the charter and constitution thereof, and of the board of overseers as at present established by law, are hereby confirmed, with this further provision, to wit, that the board of overseers, in the election of ministers of churches to be members of

714 "Resolved, that it is proper to amend the Constitution, by providing that the rights and privileges of the President and Fellows of Harvard College, and the Charter and Constitution thereof, and of the Board of Overseers as at present established by law, be confirmed; with this further provision, viz: That the Board of Overseers, in the election of Ministers of Churches to be members of said Board, shall not be confined to Ministers of Churches of any particular denomation of Christians", *Journal of the Convention*, p.532.

715 "At the time when the convention was in session practically all of the Congregationalists on the board were Unitarians (…). For that reason many Trinitarians as well as dissenters opposed the composition of the board", Jacob Meyer, *op.cit.,* p.188.

716 Les partisans de cet amendement sont très fortement majoritaires: 227 voix contre 44 en première lecture (5 janvier – p.551). Nous ne pouvons toutefois pas en conclure que seuls 44 délégués sont unitariens. Rappelons que suite à la controverse d'Harvard, les Trinitaires ont fondé un grand séminaire orthodoxe, *Andover Seminary*. Il persiste une forte animosité causée par ce qu'ils considèrent être une éviction de l'institution universitaire la plus prestigieuse de l'État. Toutefois, il n'y a pas un rejet systématique de toute alliance avec les Unitariens. Alors que, comme nous le verrons sous peu, les dissidents militent pour la suppression de l'impôt pour le culte, les Trinitaires et Unitariens congrégationalistes ne se constituent pas en camps opposés.

said board, shall not hereafter be confined to ministers of churches of any particular denomination of Christians ».

Cet article est rejeté massivement (8 020 se prononçant en sa faveur, contre 20 123). Comment peut-on expliquer ce refus de la population ? Est-ce pour des raisons sociales : la population ne se sent pas concernée par ce débat qui touche une partie infime des citoyens et ne souhaite pas changer le fonctionnement de son institution universitaire la plus ancienne et la plus prestigieuse ? Est-ce parce que le conflit Trinitaires/Unitariens est encore circonscrit (la guerre des pamphlets est un débat entre intellectuels qui habitent essentiellement dans la région de Boston ; les tensions entre paroisses unitariennes et Églises trinitaires sont encore relativement rares – comme l'indiquent les dates du début de ces tensions : Worcester, 1785 ; Plymouth, 1799 ; Tyringham, 1807 ; Dorchester, 1809 ; Sandwich, 1811). Le verdict du procès qui exacerbe les tensions, celui de Dedham, n'est pas encore connu puisqu'il n'intervient qu'en 1821. Existe-t-il des documents expliquant ce rejet populaire ? Cette disposition a-t-elle été abrogée par la suite ?

iii. La prestation de serment.

Le deuxième sujet de débat porte sur la prestation de serment. Les délégués se penchent sur cette question à partir du 29 novembre. Certains, comme Daniel Webster, veulent supprimer la mention de « christian », obligatoire pour devenir gouverneur, vice-gouverneur, conseiller ou membre du corps législatif (chapitre VI, article I de la Constitution). Webster souligne que 99 % de la population du Massachusetts est chrétienne, rendant une telle précision inutile. De virulents débats agitent la Convention. Partisans comme opposants à cette précision avancent la question de la liberté de conscience. Tandis que pour les uns, l'obligation d'affirmer son adhésion au christianisme viole cette liberté, pour d'autres il n'y a dans cette obligation aucune

entrave à ce droit inaliénable[717]. Les partisans de la suppression de « christian » soulignent également la situation exceptionnelle du Massachusetts dans le paysage américain, le délégué Dearborne faisant remarquer que le Massachusetts et le Maryland dénotent par leur intolérance[718]. Ses propos sont repris par Foster qui estime au contraire que le Massachusetts est l'État dans lequel la plus grande tolérance règne : « If there was a land on earth where toleration was enjoyed in its fullest extent, it was America ; and nowhere more completely than in the Commonwealth of Massachusetts »[719]. Une telle précision ne garantit pas pour autant les bonnes mœurs des candidats à ces postes, lorsqu'elle ne présente pas le risque de les rendre hypocrites car certains sont prêts à tout pour accéder à leurs fins (propos de Walker et Williams). Cette clause constitue également un exemple de tyrannie de la majorité, empêchant la minorité d'exercer un emploi public, tout en l'obligeant à payer l'impôt – et donc à financer des emplois auxquels la minorité n'a pas accès (argument de Prince, Hussey, Austin et Wells)[720]. Le 5 décembre, les délégués se prononcent en faveur de la suppression de « christian », à 242 voix contre 176. Les deux propositions d'amendement (les propositions 11 et 12) sont ratifiées par la population (17 552 contre 9 244 pour la proposition 11 et 13 782 contre 12 480 pour la proposition 12) et deviennent les amendements VI et VII[721] à la Constitution de 1780.

717 Arguments de Samuel Wilde et de James Freeman notamment.

718 Dearborne, lors de la Convention, parle de « bigotry and ecclesiastical intolerance », *Journal of the Convention*, p.171.

719 *Journal of the Convention*, p.175.

720 *Journal of the Convention*, Prince, p.163 ; Hussey, p.168 ; Austin, p.173 et Wells p.176.

721 « Article the sixth. Instead of the oath of allegiance prescribed by the Constitution, the following oath shall be taken and subscribed by every person chosen or appointed to any office, civil or military, under the government of this commonwealth, before he shall enter on the duties of his office, to wit: -

"I, A.B., do solemnly swear, that I will bear true faith and allegiance to the Commonwealth of Massachusetts, and will support the constitution thereof. So help me, God."

Provided, that when any person shall be of the denomination called Quakers, and shall decline taking said oath, he shall make his affirmation in the foregoing form, omitting the word "swear", and inserting, instead thereof, the word "affirm", and omitting the words "So help me, God", and subjoining, instead thereof, the words, "This I do under the pains and penalties of perjury."

"Article the seventh. No oath, declaration, or subscription, excepting the oath prescribed in the preceding article, and the oath of office, shall be required of the governor, lieutenant-governor, councillors, senators, or representatives, to qualify them to perform the duties of their respective offices".

2 Le IIIe article à la Déclaration des Droits, objet de débats virulents.

i. Abrogation de l'obligation d'assistance au culte.

Le 20 décembre, la Convention commence à aborder l'épineuse question de la Déclaration des Droits. Les débats concernant le IIIè article couvrent à eux seuls 132 des 603 pages de retranscription.

Comme tous les autres points examinés en Convention, le travail de révision a été confié à un comité. Le président de la Convention, Parker, a désigné deux membres par comté (le Hampshire, le Franklin et le Barnstable n'en comptent qu'un tandis que les Iles n'en ont aucun) et a nommé George Bliss, de Springfield, comme président[722]. Le rapport de ce comité, introduit le 6 décembre, sert de cadre aux débats : conformément aux règles adoptées en début de convention, les délégués ne peuvent intervenir que sur la base des quatre résolutions soumises par le comité. La première propose de remplacer « subject » par « citizen » ou « person » : « The first resolution proposes to alter the word 'subject', in the several places where it occurs in this part of the constitution, to 'citizen' or 'person' ». Les délégués rejettent cette proposition à 208 voix contre 127. La seconde concerne le deuxième paragraphe de l'Article III, obligeant tous les habitants du Massachusetts à assister au culte. Le comité soumet la résolution suivante à l'ensemble de la Convention : « Resolved, that it is proper and expedient futher to amend and alter the constitution so as that part which invests the Legislature with power to enjoin on individuals an attendance on public worship, may be annulled, and rendered no longer obligatory ». Les délégués sont, dans l'immense majorité, favorables à cette résolution,

722 George Bliss Sr est "deacon of the First Congregational Church" de Springfield (son fils, George Bliss Jr, est Unitarien), Charles Wells Chapin, *Sketches of the Old Inhabitants and Other Citizens of Old Springfield*, Springfield, Mass., 1893.

l'adoptant une première fois le 20 décembre à 296 voix contre 29 puis de nouveau le 6 janvier. Les deux autres délégués qui soumettent des amendements sur ce point militent également contre l'obligation d'assistance au culte : Phelps propose « the manner of discharging every religious duty must be left to the reason and conscience of every man, and so must be exempt from the controul or cognizance of civil governement ; therefore, no man ought to be compelled to attend any religious worship ». Childs souligne également que la liberté de culte étant un droit inaliénable, il ne peut y avoir aucune contrainte en matière d'assistance au culte : « and as it is the unalienable right of every man to render that worship in the mode most consistent with the dictates of his own conscience ; no person shall by law be compelled to join, or support, nor be classed with, or associated to any congregation, or religious society whatever »[723]. Ces propos évoquent les termes mêmes de Jefferson à propos de l'évolution des consciences.

ii. L'influence de la loi de 1811 sur la Convention.

Cette loi de 1811 sert à plusieurs reprises d'étalon aux différentes propositions d'amendement. Elle est fréquemment citée comme mesure de référence, divers délégués de la Convention souhaitant analyser les propositions d'amendement à la lumière de cette loi. Ainsi, Daniel Davis, de Boston, souhaite que le débat soit interrompu le temps que chacun puisse comparer les propositions d'amendement à la loi de 1811 : « No gentleman could have a clear and precise idea of the effect of the proposition before the committee until it should be printed, that they might have an opportunity of comparing it with the present article of the constitution, with the act of 1811, and with the report of the committee »[724]. En fait, dans la mesure où la troisième

723 La citation concernant le remplacement de "subject" par "citizen" ou "person" se trouve p.348. Les résultats du vote sur cette question figurent p.351. La motion de suppression de l'obligation d'assistance au culte est p. 557. Les délégués ont déjà voté sur cette question, résultats p.352. Le vote du 6 janvier est inscrit p.566. Toutefois, aucun chiffre n'est donné. La proposition de Phelps se trouve p. 346. Enfin, celle de Childs est p.347. *Journal of the Convention*.

724 23 décembre 1820, *Journals of the Convention*, p.399.

résolution du comité présidé par Bliss propose l'ajout de « incorporated or unincorporated », les débats des 26 et 27 décembre se concentrent sur cette loi de 1811. Wilde, partisan du *statu quo* au sujet de l'article III, résume les propos des délégués en disant que tous s'accordent à considérer cette loi comme remède aux problèmes de l'article III : « The question was, whether we should substantially incorporate into the constitution the law of 1811. It had been stated by almost every gentleman who had spoken on the subject that it provided amply and fully for all the inconveniences which had arisen under the constitution »[725]. Ainsi, comme le fait remarquer Isaac Parker[726], deux camps s'opposent. Il y a d'une part ceux qui militent en faveur d'une insertion de cette disposition dans la Constitution, de crainte qu'elle ne soit abrogée. De nombreux Baptistes se rassemblent dans ce camp (comme les pasteurs Baldwin et Williams et les laïcs Varnum et Heman Lincoln). D'autre part se trouvent les défenseurs du *statu quo*. Plusieurs d'entre eux estiment que cette loi est un compromis entre une application stricte de l'Article III et les demandes radicales de certains dissidents, à l'instar de Leonard (pasteur baptiste) qui la considère comme n'étant qu'une demi-mesure[727]. Ils soulignent, comme Nichols, Savage et Jackson, leur réticence initiale mais reconnaissent qu'elle n'a pas provoqué les méfaits anticipés[728] voire qu'elle est satisfaisante[729]. Ils refusent ainsi toute mesure supplémentaire (comme l'amendement de Childs). Ces partisans du *statu quo* estiment également qu'il y a peu de chance pour que la loi de 1811 soit abrogée, car une telle action entraînerait une mobilisation

725 26 cécembre 1820, *Journals of the Convention*, p.424.

726 Parker dit « Some who were opposed to the report of the select committee are desirousof incorporating into the constitution the law of 1811. On the other hand it was objected that this law, if made a part of the constitution, would be liable to great abuses », 27 décembre 1820, *Journals of the Convention*, p.429. Webster dit la même chose : « There was no reason to suppose the Legislature would repeal this law, any more than the law respecting primogeniture or estates tail », 27 décembre 1820, *Journals of the Convention*, p.444.

727 Leonard dit ainsi : « He thought the third article, together with the law of 1811, did not afford a shield for the rights of conscience. He was glad to hear that the time was come for religious freedom », *Journals of the Convention*, 26 décembre 1820, p.421.

728 « He [Jackson] had had fears of its [the 1811 law] effect, but it had not operated as he had apprehended, and no great evil had flowed from it », *Journals of the Convention*, 6 janvier 1821, p.560.

729 « He [Savage] was in the Legislature when the law of 1811 passed ; he opposed the passing of that law with all his might. But the evils which he apprehended from it had not happened. That law had given perfect satisfaction », *Journals of the Convention*, 22 décembre 1820, p.391.

populaire massive[730]. Leur principal argument contre l'insertion de cette disposition dans la Constitution réside dans le fait que le pouvoir législatif ne serait plus en mesure d'en corriger les défauts. Tant que cette loi n'a pas le statut d'amendement à la Constitution, le pouvoir législatif peut régler tous les litiges auxquels elle conduirait. Saltonstall en énumère plusieurs (« There had been many frauds and abuses under the law of 1811, and [he] related some »[731]) tandis que Colby souligne l'énorme perte financière qu'elle a entraînée dans sa paroisse[732]. Cette disposition inscrite dans la Constitution, il ne serait plus aisé d'y apporter des corrections[733]. Par conséquent, cette loi de 1811 constitue une réelle pierre de touche. La garantie que chaque habitant puisse verser un impôt au bénéfice de son pasteur et de son lieu de culte, tout en préservant l'appartenance automatique de chacun à la paroisse en l'absence de mention contraire, fait figure de compromis. Cette loi suspend pour quelques années (entre 1811 et 1829 – à l'exception des débats lors de la Convention de 1820) toute revendication portant sur l'abrogation de la disposition constitutionnelle en matière de financement de culte[734].

730 « There was no instance of a law of this kind, which extended an indulgence to a numerous class of people, being repealed. If it was repealed, it would produce a popular excitement that would require its reenactment. He [Parker] considered it as permanent », propos d'Isaac Parker, président de la Cour Suprême du Massachusetts et président de la Convention de 1820.

731 *Journals of the Convention*, 27 décembre 1820, p.456.

732 « The town in which he lived had lost $10,000 by the law of 1811. Sectarians came there with their certificates of membership, selling them for a quarter of a dollar a piece ; and if they could not get that they would let them go for ninepence », *Journals of the Convention*, 6 janvier 1821, p.559. Cette loi de 1811 permet à chaque Église de percevoir l'impôt pour le culte, même si cette Église n'a pas été incorporée. Colby explique que cette loi a favorisé la vente illégale de certificats (au détriment de la paroisse – qu'il appelle « town » - rappelons que « paroisse » désigne une entité géographique et non religieuse) : certains dissidents ont proposé de vendre le certificat prouvant leur affiliation à une Église dissidente à des personnes qui ne voulaient pas payer l'impôt pour la paroisse.

733 Ce point de vue est notamment partagé par Wilde, Parker, Austin, Jackson, Dutton et Story (*Journals of the Convention*). Austin dit à ce propos « Good as the law was, however, he had rather have it a law than a part of the constitution », p.455 tandis que Jackson affirme « In [the case the law of 1811 be incorporated into the Constitution] no power would remain to future Legislatures to remedy any grievances, evasions, or abuses, that may grow up under it », *Journals of the Convention*, 6 janvier 1821, p.560. Story partage cet argument : « He had no objection to its remaining as a law, and there was no probability that it would be repealed unless it was abused. If it was in the constitution, the Legislature, the courts and juries would be bound by their oaths to sanction even the abuses that might be committed under it », 8 janvier 1821, p.589.

734 Cette loi est d'ailleurs jugée constitutionnelle par l'arrêt Adams v. Howe, 14 Mass.340 (1817). Le président de la Cour Suprême, Parker, dit qu'il est obligé de se plier à la loi de 1811, bien qu'il le regrette. Green dit ainsi que cette loi (puis la décision de la Cour Suprême) satisfait les dissidents et calme les tensions concernant la religion : « the combination of the act and the Adams decision gave many dissenters what they had long wanted, which had the immediate effect of reducing pressure for further change », Steven Green, *op.cit*., p.140.

iii. Les Baptistes, principaux acteurs du débat sur la séparation entre Eglise et Etat.

Ces arguments sont repris lors du débat sur la troisième résolution. En apparence les changements apportés par cette résolution sont mineurs : la proposition ajoute « incorporated and unincorporated » aux paragraphes un et trois du III[e] article (le premier paragraphe investit le corps législatif du pouvoir de prélever un impôt pour le culte tandis que le troisième donne aux villes le droit d'élire leurs pasteurs et de s'engager avec eux par contrat) et remplace « Protestant » par « Christian » dans ce même premier paragraphe (l'État prélève un impôt pour les ministres du culte, à condition qu'ils soient Chrétiens – le but de la proposition étant de reconnaître l'Église catholique, comme le souligne Hoar : « Mr Hoar observed that the object of the first resolution for subsituting 'Christian' for 'protestant' in the third article, was obviously to let in the Roman Catholics to all the privileges enjoyed by other denominations »[735]). Bien que les changements soient en apparence mineurs, cette résolution est la plus débattue.

A la lecture des prises de parole et des arguments de chacun des protagonistes, nous remarquons que deux principaux camps s'affrontent. Nous trouvons d'une part les partisans de la séparation entre l'Église et l'État. Pour William McLoughlin, qui lit l'histoire par le prisme de l'Église baptiste et des dissidents, les principaux acteurs sont Baptistes. Il est indéniable que trois des quatre délégués qui proposent un amendement réduisant le pouvoir de l'État en matière de contribution au culte sont baptistes. Il s'agit de Martin Phelps et des pasteurs Thomas Baldwin et Nathan Williams. La quatrième figure est un congrégationaliste anticlérical, Henry H. Childs[736]. L'amendement de Phelps n'est pas débattu car il souhaite que la Convention se

735 *Journal of the Convention*, p.419. Certains sont d'avis d'étendre la protection du culte à toutes les personnes de toutes les religions, comme le propose Baylston : "all persons of all religion".

736 Peter Fields dit à propos de Childs qu'il est "a maverick Congregational cleric of Pittsfield" tandis que William McLoughlin parle de "a Congregational anticlerical layman from Pittsfield", *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1157.

concentre sur celui de Childs[737]. Son article est toutefois intéressant puisqu'il concilie l'interdiction de toute interférence en matière de culte affirmée par Jefferson en Virginie[738] avec la situation particulière du Massachusetts où les habitants qui seraient attachés à cette institution pourraient continuer à financer le culte par un impôt prélevé par l'État :

> "Although it is the indispensable duty of all rational creatures to worship and adore the Great Creator, and in order to discharge this and other religious duties, it is necessary that men frequently assemble together; yet every person being individually, accountable to God only, for the discharge or the neglect of this, and of every other religious duty; the religion of every man and the manner of discharging every religious duty, must be left to the reason & conscience of every man, and so must be exempt from the controul or cognizance of civil government; therefore, no man ought to be compelled to attend any religious worship or to the erection or support of any place or to the maintenance of any ministry against his own free will and consent. And no power shall or ought to be vested in, or assumed by any civil authority, or magistrate, that shall in any case, interfere with, or controul the rights of conscience, in the free exercise of religious worship on discharge of religious duties. Provided always – that no man or sect shall be allowed to disturb the public peace, or molest others in the exercise of their religious rights or duties.
> Provided also, that those religious societies that have heretofore been accustomed to support public religious worship, and their public teachers by a tax on their members shall be allowed to continue such practice or custom, and every person now a member of such society shall continue so, until he direct otherwise by his written certificate filed, in the town clerks offices, but no other person shall hereafter be considered as belonging to such society, until he shall certify his desires, to become a member of such society by writing, which shall be lodged with the clerk of said society"[739].

Nous retrouvons des arguments chers à Isaac Backus, notamment le fait que la religion est une affaire individuelle entre l'homme et Dieu. Cette idée est également affirmée par Sprague[740] et par Childs au cours des débats. L'amendement de Childs, autre membre du parti républicain

737 Il ignorait que quelqu'un d'autre avait écrit un article sur le même sujet.

738 Dans ces comptes-rendus de débats, les références à la Virginie sont nombreuses. Par ailleurs, William McLoughlin souligne que Phelps est l'une des figures de proue du parti républicain dans le Massachusetts, ce qui rend l'hypothèse d'une inspiration de la loi de 1786 "Law Establishing Religious Freedom" rédigée par Jefferson plausible.

739 *Journal of the Convention*, p.346.

740 Il n'est pas possible de connaître les affiliations religieuses et politiques de chaque délégué, comme le souligne William McLoughlin. Sprague est d'accord avec Phelps sur le fait que la religion est une affaire de conscience individuelle – p.382.

(mais congrégationaliste), comporte également des échos à la loi de Virginie (adoptée en 1786) et à la Déclaration d'Indépendance. Pour William McLoughlin[741], son amendement s'inspire de celui du Connecticut, adopté deux ans auparavant (1818), et ayant conduit à la séparation entre Église et État, faisant du Massachusetts le dernier État à prélever un impôt pour le culte. Il ne saurait y avoir de coercition en matière de culte – point sur lequel Jefferson insiste dans sa loi avec l'utilisation de ce champ lexical. S'il est nécessaire de financer le culte, cette action relève de chaque Église et ne doit donc pas être réglementée par l'État parce que la liberté de culte, tout comme la liberté de conscience est un droit inaliénable et ne peut que dépendre de chaque individu :

> "As the happiness of a people and the good order and preservation of civil government essentially depend upon piety religion and morality, and as these cannot be generally diffused through a community but by the institution of the public worship of God; and as it is the unalienable right of every man to render that worship in the mode most consistent with the dictates of his own conscience; no person shall by law be compelled to join, or support, nor be classed with, or associated to any congregation, or religious society whatever. But every person now belonging to any religious society whether incorporated or unincorporated shall be considered a member thereof until he shall have separated himself therefrom in the manner herein after provided.
> And each and every society, or denomination of christians in their State shall have and enjoy the same and equal powers rights & privileges; and shall have power and authority to raise money for the support and maintenance of religious teachers of their respective denomination, and to build and repair houses of public worship by a tax on the members of any such society, only to be laid by a major vote of the legal voters assembled at any society meeting warned and held for that purpose, according to law.
> Provided nevertheless that if any person shall choose to separate himself from the society or denomination to which he may belong, and shall join himself to another society of the same, or of a different denomination, he shall leave a written notice thereof with the the clerk of such society, he shall thereupon be no longer liable for any future expences which may be incurred by said society.
> And every denomination of christians demeaning themselves peaceably, and as good citizens of the Commonwealth, shall be equally under the protection of the law. And no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law »[742].

741 William McLoughlin, *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1163.
742 *Journal of the Convention*, p.347.

Cet amendement est plus proche du III^e article que celui de Phelps. Il intègre la toute première partie du III^e article, particulièrement chère aux habitants du Massachusetts et à leurs délégués (le XIe amendement, voté en 1833, conservera aussi cette clause). Toutefois, plusieurs délégués reprochent vivement à Childs le détournement qu'il fait de cette première phrase. Ils estiment qu'il n'y a aucune logique entre "As the happiness of a people and the good order and preservation of civil government essentially depend upon piety religion and morality, and as these cannot be generally diffused through a community but by the institution of the public worship of God" et l'interdiction d'imposer quoi que ce soit en matière de culte[743]. Childs reformule cet article, de nouveau soumis le 6 janvier à la Convention, en gardant la première partie de la phrase et en expliquant cette fois qu'il faut protéger la liberté de culte pour les bénéfices qu'apporte le culte et non plus parce que c'est un droit inaliénable : "As the happiness of a people and the good order and preservation of civil governement essentially depend upon piety religion and morality, and as the publick worship of God will be best promoted by recognising the undeniable right of every man to render that worship in the mode most consistent with the dictates of his own conscience, ...". Son amendement est soumis deux fois au vote. La première fois, il est rejeté à 161 voix contre 221 tandis que la seconde 246 personnes s'y opposent et 136 l'acceptent[744]. Un fossé s'est donc creusé entre ces deux moments.

Le pasteur baptiste Williams s'inscrit dans la lignée de Childs, tout en obtenant des résultats plus probants. Il propose lui aussi que chaque Église (il parle de « religious society »), et non le pouvoir législatif, soit chargée de lever un impôt, tout en obligeant chaque habitant qui n'appartient à aucune Église à verser un impôt à la paroisse. L'affiliation par défaut à la paroisse permet de préserver cette notion de paroisse (qui est à la base du système congrégationaliste du Massachusetts) :

743 Rappelons que le III^e article justifie le soutien au culte et donc l'autorité de l'État par cette clause.

744 Nous soulignons la partie que Childs change entre le 20 décembre et le 22 décembre ; le texte du 22 décembre, repris le 6 janvier, paraît à la page 557. Le premier vote figure p.393 tandis que le second est aux pages 559-560.

> « Every religious society, incorporated or not incorporated, shall have power to raise moneys for the support of their respective teachers, and incidental expenses, in such manner as they shall determine by the vote of a majority of the legal voters assembled at any meeting, warned and held according to law.
> And every person shall have and enjoy the full liberty of uniting with, and paying to the support of, whatever religious society he may choose, within the limits of this Commonwealth, whether incorporated or not. And every person neglecting to unite himself with some religious society for the purposes aforesaid, shall be classed with the parish or precinct in which he may reside, and shall be liable to be taxed by the same.
> And every denomination of Christians, demeaning themselves peaceably, and as good subjects of the Commonwealth, shall be equally under the protection of the law; and no subordination of any sect or denomination to another, shall ever be established by law »[745].

Plusieurs délégués, en faveur d'un soutien au culte, se rallient à cette proposition dans un esprit de concession[746]. Le président de la Cour Suprême (et président de la Convention), pourtant fervent défenseur du III^e^ article, estime que cette proposition débattue le 27 décembre, conserve l'esprit du III^e^ article dans la mesure où chaque Église a légalement le pouvoir de fixer un impôt sur ses membres[747]. Cet amendement insiste également sur le fait que toute personne qui n'est pas affiliée à une Église doit payer un impôt pour le culte et que celui-ci est versé à la paroisse où il habite[748]. Toutefois, une crainte demeure : Parker explique qu'il est possible de demander à être membre d'une Église uniquement parce qu'elle fonctionne par un système de contribution volontaire. Ainsi certains rejoindraient une Église non pas par conviction mais par volonté d'échapper à l'impôt pour le culte et la paroisse s'en trouverait défavorisée[749]. Le remède,

745 *Journal of the Convention*, p.426.

746 Cette notion de concession est exprimée par l'utilisation de « accommodate » à de nombreuses reprises à partir de cette date. Chief Justice Parker dit « He was willing to do anything to accommodate it to the views of every class of persons as far as it could be done consistently with preserving the essential principle itself », *Journal of the Convention,* p.428. Le délégué Dawes parle de « reconciliation » : « Mr Dawes of Boston rejoiced at the prospect of a reconciliation after so much debate », *ibid*., p.430.

747 « He considered the views of the Convention as fully expressed in favor of a legal provision for the support of public worship », propos de Parker, *Journal of the Convention*, p.428.

748 Parker analyse ainsi la proposition de Williams : "The proposition of the gentleman from Beverly recognized the right of all religious societies to levy taxes for the support of public worship, and made them corporations for certain purposes, and allowed all persons who did not unite themselves to some society, to be taxed in the parish where they resided", *Journal of the Convention*, p.429.

749 Cette plainte est régulièrement formulée ; Blake, de Boston, parle de "to open wide the door for evasion of all the regular taxes", *Journal of the Convention*, p.432. Webster formule la même crainte à propos de la proposition de Williams : "whether the amendment [proposed by Williams] would not allow any three men to form a society and contribute a shilling apiece and hear a sermon once in two years, and be excused from any

proposé par un délégué pendant la Convention, est que l'impôt soit le même quelle que soit l'Église et qu'il soit proportionnel à la richesse de chacun. Lors du vote, la proposition de Williams est rejetée par une différence de sept voix (186 délégués soutenant la motion contre 179). Selon William McLoughlin, le succès relatif de la proposition de Williams tient au fait que son amendement oblige déistes, agnostiques et athées à financer le culte (idée à laquelle adhèrent Congrégationalistes comme Baptistes – et plus généralement les dissidents) tout en permettant aux Unitariens et Trinitaires de se séparer et de verser un impôt au pasteur de leur faction – proposition qui a jusque là été mise en échec[750].

Le pasteur baptiste Baldwin avait également tenté d'assouplir l'article III en proposant de remplacer, dans le premier paragraphe « the legislature shall require » par « the legislature may require »[751]. Ainsi, l'État n'obligerait plus le prélèvement d'un impôt mais pourrait intervenir lorsqu'il constaterait des abus ou des manquements. Toutefois, cette proposition est rejetée (151 voix contre 203), la principale raison étant les conflits d'interprétation qu'engendrerait cette nuance linguistique.

Les arguments justifiant la nécessité d'une séparation entre Église et État sont similaires en 1780 et en 1820. Nous retrouvons l'idée, formulée par Mudge, méthodiste, que le soutien volontaire favoriserait une harmonie et une émulation entre toutes les Églises ; le délégué Tillinghast parle également de plus grande tolérance. Si la religion n'a pas besoin de l'aide de l'État, elle bénéficie bien au contraire d'un soutien plus généreux lorsqu'il n'y a aucune contrainte et ses Églises sont davantage attractives. Ainsi, la coercition en matière de culte est défavorable aux Églises[752].

---

further attention to public worship", p.443.

750 Nous verrons que la proposition de Webster sur ce point a été rejetée. Son amendement aurait mis un terme à tout débat sur l'article III en permettant simplement aux Trinitaires et Unitariens de célébrer le culte dans des Églises séparées. Les résultats du vote sur la proposition de Williams se trouvent p.460.

751 *Journal of the Convention*, p.396.

752 Le pasteur baptiste Baldwin affirme que l'obligation d'assistance au culte est défavorable aux Églises (p.365), tout comme le Quaker Slocum, qui explique que la coercition engendre des hypocrites (p.372). Pour Martin (p.375) et le pasteur baptiste Williams (p.382), l'interférence du pouvoir civil en matière religieuse se fait au détriment des dissidents. Le pasteur universaliste Dean souligne également que la contribution imposée par l'État rend le pasteur indépendant des fidèles, qui sont contraints de verser l'impôt. Le pasteur peut donc être beaucoup moins scrupuleux par rapport à son ministère (p.383). Enfin, Holmes estime que personne n'est en

D'autres baptistes qui ne sont pas membres de la Convention, comme le pasteur John Leland, envoient des propositions d'amendements[753].

iv. Congrégationalisme et statu quo.

Les défenseurs d'un impôt prélevé par l'État pour le culte adoptent essentiellement une position défensive. Les délégués Hoar et Saltonstall, deux fédéralistes unitariens[754], militent fervemment pour un *statu quo*. Hoar tente d'éviter tout débat sur ce III[e] article en voulant faire passer un amendement déclarant qu'il n'y a rien à modifier dans cet article, ce qui est rejeté (les délégués manifestant leur volonté de débattre de ce point de la Constitution). Saltonstall propose lui aussi une résolution allant dans ce sens. Il souligne qu'il faut simplement changer « Protestant » par

mesure de dire quelle religion peut être officiellement soutenue car les hommes ne sont pas juges de ce qui est bon ou mauvais (p.384). Sibley explique que dans sa ville, Sutton, la ferveur religieuse est plus importante maintenant que la contribution est volontaire (p.586), militant ainsi pour la séparation entre Église et État. Le Baptiste Lincoln, de Boston, est convaincu que l'Église est financièrement bénéficiaire de l'absence de coercition en matière de paiement de l'impôt, (p.423 et 559), tout comme le pasteur baptiste Williams (p.458). Lincoln ajoute également que la contribution volontaire au culte rend les hommes davantage responsables de subvenir à ce qu'ils considèrent comme étant le plus important (p.423). L'Église n'a donc pas besoin de l'aide de l'État, comme l'affirme Slocum, quaker, p.372, Dean, universaliste, p.383, Williams, pasteur baptiste, p.382 et Tillinghast, p.558. Le pasteur baptiste Baldwin (p.365) et Martin (p.375) utilisent également des références aux Écritures pour prouver leur propos. Pour Tillighast, les relations entre croyants n'en sont que plus pacifiques, p.558, idée déjà émise par Mudge, p.356.

753 John Leland est né dans le Massachusetts puis a quitté cet État en 1776 pour la Virginie. Il s'y est activement battu pour la séparation entre Église et État (il aurait personnellement rencontré Madison et l'a soutenu). En 1791 il rentre en Nouvelle Angleterre (il séjourne quelques mois dans le Connecticut où il s'implique dans le combat pour la séparation entre Église et État par le biais de pamphlets) et s'installe dans le Massachusetts. Dans divers pamphlets il propose l'adoption d'amendements. En 1820, John Leland rédige une proposition d'amendement. Il ne suggère pas de supprimer l'impôt pour le culte. Il souhaite simplement que chaque habitant ne finance que son pasteur (il ne parle pas non plus d'abolir le système des certificats, malgré l'aversion des Baptistes pour ce système): « The legislature of this commonwealth shall have no power to establish any kind of religion, either in the object of adoration, creed or faith, forms of worship, or times of service; but all men shall be left free to worship their God according to the dictates of their conscience. No man shall be considered a member of any religious society, or any way bound to support the worship or teachers thereof, until he has voluntarily joined himself therewith. And, if he sees causes to leave the society which he has joined, by lodging a written certificate with the clerk of said society, of his intentions, he shall not be holden to pay anything for the support of that society, or the teacher thereof, which shall be assessed after the date of his cirtificate. No man's religious opinions, shall, in any wise, effect his civil capacity; but every man shall be encouraged to declare his sentiments, and by argument, support them. No religious test or declaration shall ever be required to qualify a man to fill any post of office or trust in the commonwealth. If any man, under religious pretence, disturbs the peace, or commits any overt act, he shall be punished by law for his transgression, and pitied for his heresy », Carl H. Esbeck, "Dissent and Disestablishment: the Church-State Settlement in the Early American Republic", *BYU Law Review*, Vol.4, No4, (2004), pp.1385-1592, p.1522.

754 D'après les recherches de William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.,* p.1158.

« Christian » et qu'il convient que l'impôt soit fixé sur la propriété et non sur le lieu de résidence (de nombreux Bostoniens et habitants d'autres États possèdent des propriétés à l'extérieur de Boston ; il faut que l'impôt pour le culte soit fixé sur ces propriétés, ce qui rapporterait de l'argent aux paroisses de ces villes). Son amendement est toutefois largement rejeté (226 s'y opposant, contre 15 l'acceptant)[755].

Les partisans du *statu quo*, répondant aux détracteurs du III^e^ article, estiment que la Constitution protège la liberté de conscience et de culte et que ses bienfaits dépassent tous ses défauts mineurs[756] – qui peuvent être corrigés par le pouvoir législatif. Les partisans de cet article III répondent à leurs opposants en utilisant eux aussi des arguments bibliques (« l'ouvrier mérite son salaire », Luc X, 07) ou en soulignant que l'aide de l'État à la religion permet l'épanouissement de la religion[757]. Enfin, nous retrouvons la pierre angulaire de cet article III : la religion est la seule garante des valeurs morales et à ce titre elle doit être soutenue par l'État. Pour l'Unitarien Tuckerman, toutes les vertus du système républicain sont directement puisées dans le christianisme. Dutton et Wilde affirment également qu'il n'y a pas de moralité en dehors de la religion, rendant la religion indispensable à la survie de l'État. Saltonstall partage cette conviction ; il ajoute que le but du gouvernement n'est pas simplement de protéger les citoyens ;

755 Cette proposition et ce vote interviennent le 26 décembre - *Journal of the Convention*, p.417. Il introduit une autre proposition dans laquelle il propose simplement ce changement de termes, en faisant donc disparaître la clause portant sur la domiciliation : "Resolved that it is not expedient to make any alteration in the 3d article of the bill of rights, except to provide that the word "christian" shall be substituted for the word "protestant""; toutefois, celle-ci n'est pas non plus adoptée.

756 Ceci est l'avis de Hoar (p.352), de Freeman (p.366) et d'Austin (p.455). Saltonstall (p.390) et Bannister (p.392) sont d'accord; ils souhaitent que les détracteurs à l'article apportent des preuves des défauts qui lui sont imputés (comme les persécutions mentionnées). Pour Blake et le comité Bliss, les articles II et III de la Constitution restreignent le pouvoir du corps législatif en matière religieuse et garantissent au contraire ces libertés cultuelles ("so as to give full security for the support of public worship and for liberty of conscience", p.421). Abbott ne comprend pas en quoi l'impôt pour le culte interfère avec le droit inaliénable de conscience (p.362). Pour Nelson, pasteur baptiste, l'article III permet d'éviter que le législateur intervienne en matière de culte ; tout changement risquerait de conduite à des lois sur la religion (p.363). Pour le pasteur épiscopalien James Freeman, dans la mesure où l'article III n'installe aucune croyance il n'interfère pas avec la liberté de culte (p.367), ce qui est également l'avis de Wilde (p.386). L'opinion de Saltonstall est similaire : le soutien à la religion est parfaitement cohérent avec la liberté religieuse (p.386).

757 Argument de Stowell, p.363. La justification biblique d'un salaire versé à celui qui oeuvre pour le règne de Dieu est utilisée par le pasteur Congrégationaliste Foster, p.382. Il estime que l'article III permet un soutien régulier au pasteur, tout en étant un soutien volontaire.

il doit également promouvoir leur bonheur et n'en est pas capable sans le soutien de la religion. Ainsi, toutes les Églises sont bénéfiques à la société[758].

v. Divergences entre Trinitaires et Unitariens : vers une reconnaissance constitutionnelle ?

Toutefois, ces partisans d'un soutien de l'État à l'Église se divisent sur une question qui est celle de l'autorisation à verser l'impôt à une Église de la même dénomination que la paroisse[759]. Nous avons vu précédemment que la paroisse désigne le lieu de culte congrégationaliste d'une aire géographique. Le 21 décembre, l'Unitarien Tuckerman souligne qu'il n'est pas d'accord avec le fait qu'un Trinitaire soit contraint de financer le culte unitarien et vice-versa : « He thought that a Trinitarian ought not to be obliged to pay his tax for the support of Unitarian worship ; nor that a Unitarian should be compelled to support Trinitarian worship »[760]. A cette date, personne ne réagit et ne reprend cette idée. Le lendemain, Saltonstall, également Unitarien, fait une rapide allusion à cette question[761] sans toutefois prendre position sur la question de la séparation et du financement du culte. Les débats deviennent acerbes et virulents à partir du 6 janvier, c'est-à-dire peu avant la clôture de la Convention. De nombreux délégués, congrégationalistes ou non, soulignent les différences importantes qui existent au sein même des Congrégationalistes unitariens et trinitaires : « There was a great variety of opinions among persons of the same denomination »**,** selon Bliss. De nombreux interlocuteurs pointent du doigt les différences

758 Point de vue de Webster, *Journal of the Convention*, p.443. L'argument de Saltonstall se trouve p.386, celui de Wilde p.374, celui de Dutton p.369 et celui de Tuckerman p.360.

759 L'Église est donc différente de la paroisse parce qu'elle est unitarienne et que la paroisse est trinitaire, ou plus vraisemblablement parce qu'elle est trinitaire et que la paroisse est unitarienne.

760 *Journal of the Convention*, p.362.

761 Il dresse un parallèle entre des personnes qui se séparent de la paroisse pour rejoindre une Église dissidente (et qui obtiennent des droits pour leur nouvelle Église quand elle a été incorporée) et des Congrégationalistes qui se séparent de leur paroisse pour former une nouvelle Église ; ils bénéficient également de tous les droits qui ne sont pas réservés à la paroisse : « When a part is separated, the remainder has all the rights of the town not expressly granted to the new corporation », *Journal of the Convention*, p.388.

fondamentales en matière de doctrine, comme l'Unitarien Lincoln (de Littleton) ou comme le pasteur épiscopalien Fay : « There are differences of opinion between persons of the same denomination, more material than those which divide most of the denominations » ; son collègue Freeman affirme la même chose : « Unitarians and Calvinists he considered different sects ». Le juge Story partage l'opinion de Fay et de Freeman ; il estime qu'il y a autant de différences entre des Trinitaires et des Unitariens qu'entre des Congrégationalistes et des Baptistes - idée qui est reprise par le pasteur baptiste Baldwin. Pour Newhall, toutes les doctrines du christianisme se retrouvent au sein de l'Église congrégationaliste[762].

Dans ce cas, comment prier ensemble ? Pour Bliss, les différences entre ces factions sont trop importantes et nécessitent donc la séparation : « there was a great variety of opinions among persons of the same denomination which made it impossible for them to worship together with propriety ». Cette idée est battue en brèche par le pasteur Unitarien Foster[763]. A l'heure où l'on souhaite établir une égalité de traitement entre Congrégationalistes et dissidents, il semble indispensable que les Congrégationalistes jouissent des mêmes droits que les dissidents, c'est-à-dire qu'ils puissent également se séparer de la paroisse pour rejoindre l'Église de leur choix et verser l'impôt au pasteur de leur choix. C'est l'idée que défend l'Episcopalien Fay, le juge Story et Newhall[764]. Cette égalité devant la loi permettra d'éviter toute hypocrisie : Story et Lincoln expliquent en effet que certains Congrégationalistes rejoignent des Églises dissidentes parce qu'ils ne sont pas d'accord avec la faction qui domine la paroisse[765] quand ils n'y restent pas par contrainte[766]. Cette situation entraîne donc une coercition sur les consciences, ce qui ne peut être acceptable[767]. De plus, les partisans de la reconnaissance légale d'une séparation entre

762 Bliss, p.400 ; Lincoln de Littleton, p.581 ; Fay, p.566; Freeman, p.580; Story, p.578; Baldwin, p.582 et Newhall, p.580, *Journal of the Convention*, *op.cit*.

763 *Journal of the Convention*, p.582. L'Unitarien Foster s'oppose à l'argument de Bliss, (citation p.400).

764 L'argument de Fay se trouve à la page 566, celui de Story à la page 578 et celui de Newhall à la page 580. Newhall dit à ce propos : "to see all denominations stand upon a level in the enjoyment of religious rights".

765 Argument de Story, p.578.

766 Lincoln, p.581.

767 Pour Lincoln (p.581), ne pas avoir le droit de se séparer et être obligé d'écouter l'autre faction est un viol du droit de conscience.

Congrégationalistes mettent en avant les bénéfices qu'en tirerait leur dénomination. Non seulement cela arrêterait l'hémorragie au sein de l'Église congrégationaliste (la faction minoritaire préférant rejoindre une Église dissidente[768]), mais encore les pasteurs seraient obligés d'être plus attentifs à leurs fidèles, afin de concilier la faction majoritaire et la faction minoritaire s'ils souhaitent préserver l'intégralité de leur salaire et éviter les divisions[769]. De plus, cette mesure garantirait l'harmonie entre tous les Chrétiens : « it would tend to promote harmony and friendship among Christians of various sects »[770].

Ceci n'est cependant pas du tout l'avis de Bartlett qui estime au contraire que cette clause dressera les Congrégationalistes les uns contre les autres[771].

Ainsi, les délégués qui souhaitent que l'on puisse quitter la paroisse pour rejoindre une Église d'une même dénomination militent pour l'adoption de « whether of the same » (clause qui serait rajoutée dans le quatrième paragraphe d'origine de l'article III : « All monies paid by the subject for the support of publick worship and of the publick teachers aforesaid shall if he require it be applied to the support of the publick teacher or teachers, if there be any, on whose instructions he attends whether of the same or of a different sect or denomination from that of the parish, or religious society in which the said monies are raised »). Ces propositions d'amendement, au nombre de trois, sont toujours proposées dans un contexte de *statu quo*. Jackson est le premier à proposer d'inclure « whether of the same ». Il souhaite inclure cette clause dans l'amendement de Saltonstall qui ne voudrait que changer « Protestant » pour « Christian ». Cet amendement étant rejeté, Webster en propose un autre. Il refuse tout changement de l'article III à l'exception de cette clause concernant « whether of the same »[772].Cette proposition est rejetée par la

768 Opinion de Newhall, p.580.
769 Argument de Story, p.578.
770 Affirmation de Newhall, p.580.
771 « Christians of the same denomination would claim against each other; the Congregationalist against the Congregationalists », opinion de Bartlett, *Journal of the Convention*, p.591.
772 « Resolved that it is not expedient to make any further alteration in the 3d article of the Declaration of Rights except to provide that all monies paid by the subject for the support of public worship and of the public teachers of piety religion and morality shall, if he request it, be applied to the public teacher, or teachers if any, on whose instruction he attends, whether of the same or of a different sect or denomination from that in which

convention, à 144 voix contre 187[773]. Le pasteur épiscopalien Fay aborde de nouveau cette question en proposant d'amender la troisième résolution, qui a été approuvée par la Convention (qui insère « incorporated or unincorporated » et qui remplace « Protestant » par « Christian ») en ajoutant « whether of the same »[774]. Nous pouvons souligner que dans la proposition de Webster comme dans celle de Fay le soutien financier est dirigé vers un culte qui promeut « piety religion and morality » (formule qui se trouve au début du III[e] article et qui est repris afin de garantir qu'une Église ne puisse prétendre recouvrer l'impôt qu'au cas où elle remplit ces critères – ceci répondant aux craintes de certains délégués qui se demandent comment définir une Église). Cet amendement est accepté par la Convention à deux reprises (lors de la première lecture, 214 délégués se prononcent en faveur, 116 contre ; lors de la seconde, 205 l'acceptent tandis que 79 la rejettent[775]).

Les opposants à « whether of the same » perdent donc le combat (temporairement – puisqu'il faut que les citoyens ratifient l'amendement). Le pasteur épiscopalien Freeman estime que cet amendement détruit l'article III (il ne développe cependant pas son propos), tandis que Foster met en avant les abus qu'il engendrerait (le pasteur unitarien craint que les paroissiens ne quittent l'Église simplement parce qu'ils n'apprécient plus leur pasteur, voire qu'ils la quittent sans raison). Saltonstall et Hoar sont beaucoup plus alarmistes. Ils affirment que la notion de paroisse est ainsi détruite, car la paroisse est liée à une dénomination, et non au pasteur d'une faction. Ainsi, l'essence de l'article III, qui dit que l'impôt va à la paroisse (et qui tolère, par le quatrième paragraphe, que l'on puisse appartenir à une autre dénomination) disparaît puisque la

---

the money is raised », *Journal of the Convention*, p.444.

773 Le premier vote, qui intervient dans la matinée, divise la convention – 196 voix contre 196 – p.445 ; Webster admet en début d'après-midi que l'approbation de son amendement aurait conduit à mettre un terme à tout débat au sujet de l'article III. Les délégués décident ainsi de revoter et de rejeter l'article. *Journal of the Convention*, p.446.

774 La proposition de Fay est la suivante : « All monies paid by the subject for the support of public worship & of the public teachers of piety religion & morality shall if he request it be applied to the publick teacher, or teachers if any on whose instruction he attends whether of the same or of a different sect or denomination from that in which the money is raised », *Journal of the Convention*, p.566.

775 Les résultats du premier vote se trouve p.582 ceux du deuxième p.591, *Journal of the Convention*.

paroisse ne signifie plus l'Église congrégationaliste. Selon Saltonstall, s'il n'y a plus de paroisse, comment peut-il encore y avoir des contrats entre un pasteur et une paroisse, comme le prévoit la Constitution ? En effet, cet amendement permet à n'importe quel paroissien de voter l'installation d'un pasteur, puis de quitter la paroisse pour adhérer à une autre Église de la même dénomination. Si beaucoup de paroissiens agissent de cette façon, le pasteur est toujours lié par contrat à la paroisse, mais la paroisse ne lui verse plus le même salaire et ne remplit donc plus sa part de contrat. Qu'adviendra-t-il donc : est-ce que le nombre restant devra financer davantage le pasteur pour remplir le contrat ? Ainsi, la provision constitutionnelle n'est plus applicable[776].

Malgré tout, ces opposants à « whether of the same » représentent une minorité. La troisième résolution est acceptée dès le 27 décembre à une écrasante majorité, de 200 contre 54. Elle est de nouveau adoptée, en seconde lecture, le 6 janvier, à 211 voix contre 72 et inclut ensuite la clause « whether of the same ».

La quatrième résolution porte sur le quatrième paragraphe de l'article III. L'article d'origine autorise tous les habitants d'une paroisse qui se rendent dans une autre Église que celle de la paroisse à demander à ce que leur impôt soit versé à leur nouvelle Église. Les membres du comité présidé par Bliss souhaitent insérer de nombreuses précisions sur la façon dont on peut créer une Église. L'insertion de « unincorporated » signifie que l'État ne reconnaît plus la légalité de chaque Église qui en fait la demande afin de recouvrer l'impôt. Par conséquent, cinq personnes peuvent décider de former une nouvelle Église. Pour certains, cela ouvre la voie à de nombreux abus, que ce soit la prolifération de petites Églises et donc l'impossibilité de garantir un salaire suffisant à chaque pasteur, ou la mise en place d'Églises dans l'unique but que celles-

776 L'idée émise par Freeman, sans développement, se trouve à la p.580, les craintes de Foster sont exprimées p.579 et p.582. Les arguments de Saltonstall se trouvent p.566 et pp.577-578. *Journal of the Convention*, *op.cit.*.

ci n'exigent pas d'impôt. Le comité définit également le processus pour devenir membre d'une Église. Une personne a toute latitude pour quitter une Église et en rejoindre une autre ; il est cependant à la fois nécessaire de remplir un certificat dans l'Église que l'on veut quitter, se libérant ainsi de toute obligation envers cette Église, mais il faut aussi que la nouvelle Église accepte la demande d'accueil du candidat. Lorsque ces deux étapes sont complétées, l'impôt est versé au pasteur de la nouvelle Église ou au culte (la proposition stipule « to the support of publick worship where he shall attend, or of the public teacher » - la contribution financière peut donc être versée à l'Église et non au pasteur)[777].

Cette proposition n'est cependant pas débattue et est abandonnée[778].

Par conséquent, ces précisions encadrant la création d'Église, la façon d'en devenir membre et de la quitter ne sont pas soumises à ratification populaire. Dans l'amendement que les citoyens du Massachusetts doivent ratifier[779], nous retrouvons les modifications proposées dans les résolutions deux et trois ainsi que le fait que toutes les personnes qui n'habitent pas dans le Massachusetts mais qui y ont une propriété doivent verser un impôt à la paroisse dans laquelle se trouve leur bien. Nous avons vu que Saltonstall était le premier à émettre cette idée, mais qu'elle avait été rejetée le 26 décembre. Bartlett la réintroduit en fin de Convention et elle est cette fois acceptée (à 160 voix contre 141[780]).

En somme, les trois réels changements seraient l'abolition de l'obligation de se rendre au culte (qui n'a jamais été mise en pratique par l'État, comme le soulignent des délégués), l'inscription dans la Constitution du fait qu'il n'est pas nécessaire qu'une Église ait été incorporée pour que

---

[777] Ce texte figure en annexe **A-7.1** page **465**.

778 Cette quatrième résolution est soumise à débat le 6 janvier. De nombreux délégués remarquent que plusieurs ont quitté la Convention et qu'il est inapproprié, aussi tard, de débattre de cette question. Ainsi, juste après la lecture de la résolution, quelqu'un propose de l'abandonner, ce qui est accepté par 167 délégués contre 144 - *Journal of the Convention*, p.565.

[779] Texte en annexe A-7.2 page 466.

780 *Journal of the Convention*, p.596.

l'impôt lui soit versé et la possibilité de verser son impôt à une Église congrégationaliste autre que celle de la paroisse. Nous avons étudié la virulence des débats judiciaires que la question de l'incorporation avait entraînée. Pour les dissidents, comme nous le verrons dans la prochaine partie, cette disposition est protégée par la loi de 1811 ; mais beaucoup de délégués craignent qu'étant une simple loi, elle ne soit abrogée. En ce qui concerne le conflit entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens, il a déjà fait couler beaucoup d'encre ; mais le verdict de Dedham n'ayant pas encore été rendu, les Trinitaires n'envisagent pas à quel point les décisions judiciaires vont leur être défavorables.

Les changements adoptés par la Convention concernant l'article III sont donc mineurs. En dehors de Childs (comme le souligne William McLoughlin) le combat pour la séparation entre Église et État continue à être mené par des Baptistes et quelques autres dissidents mais les délégués rejettent majoritairement cette idée. Tandis que le vote sur la direction de l'Université d'Harvard se solde par une très nette défaite des Unitariens, les positions sont moins tranchées en ce qui concerne les relations entre Église et État. Bien que le premier vote sur la troisième résolution se soit soldé par une victoire des partisans du *statu quo* à un rapport de quatre contre un (200 contre 54), les propositions d'assouplissement du système ont révélé une volonté de compromis (la proposition de Childs ayant été rejetée à 60 voix, celle de Baldwin, ultérieurement, à 52 voix tandis que celle de Williams, la dernière, était minoritaire de 7 voix). Pour William McLoughlin, cette ouverture au compromis et l'absence d'une position tranchée chez une partie des délégués résultent de l'affiliation politique de certains délégués. Tandis que les « Federalist-Unitarians » militent pour le *statu quo*, ni les « Trinitarians-Federalists » ni les dirigeants du parti républicain ne prennent officiellement position[781].

781 "In between [the dissenters and the Federalist-Unitarians] were the Trinitarian-Federalists and the Republican Party leaders, neigher of which was precisely certain where it stood on the religious issue", William McLoughlin, *New England Dissent*, *op.cit.,* p.1146. William McLoughlin tire ses conclusions d'une analyse des journaux Trinitaires, Républicains, Baptistes et Fédéralistes-Unitariens en amont de la Convention.

Ce contentieux sur « whether of the same », qui n'aboutit donc pas à un amendement en 1820, va toutefois être débattu au sein du pouvoir législatif peu de temps après. La loi de 1824 va ainsi permettre aux Trinitaires et aux Unitariens de financer leurs pasteurs, rendant caduc le premier paragraphe du III^{e} article de la Déclaration des Droits.

3 La loi de 1824, autorisant les Trinitaires et Unitariens à subvenir aux besoins financiers de leur pasteur (point débattu pendant la Convention de 1820).

En 1822, le parti fédéraliste remporte pour la dernière fois les élections dans le Massachusetts avec 57,1 % des suffrages exprimés (contre 42,5 % pour le parti démocrate-républicain[782]). Il semble que ce soit cette Chambre des représentants (élue en 1822) qui adopte un projet de loi intitulé « An Act, in addition to an Act, entitled "an Act respecting Public Worship and Religious Freedom" »[783]. Ce projet est cependant rejeté par le Sénat. Le représentant William C. Jarvis le défend pourtant avec véhémence. Cette loi aurait autorisé le prélèvement d'un impôt sur les bancs – et aurait donc favorisé la mise en place d'un système de contribution volontaire dans chacune des Églises qui l'aurait souhaité. Elle aurait également permis aux Congrégationalistes trinitaires et unitariens de se séparer tout en ayant la possibilité de financer leur pasteur alors que la loi les oblige à verser l'impôt à la paroisse, même si la faction est différente[784]. Si Jarvis insiste sur les bienfaits indéniables de la religion sur la société civile –

782 Données fournies par Ronald Formisano, *op.cit.,* p.349.

783 William C. Jarvis fait publier son discours, en insérant le projet de loi dans son intégralité, en février 1823. Il semble donc que ce soit la Chambre des Représentants de 1822 qui ait adopté ce projet.

784 « Be it enacted by the Senate and House of Representatives, in General Court assembled, and by the authority of the same, That every Parish and Religious Society in this Commonwealth may provide for the support of Public Worship », *Speech of William C. Jarvis, Esq. In the House of Representatives of Massachusetts in Favor or Religious Freedom*, Boston, February 1823, p.2. Nous remarquons que ce texte n'impose plus le

courtisant ainsi ceux qui craignent qu'il ne puisse y avoir de moralité et de vertu sans la religion[785], il affirme que toute inégalité entre Églises ou « sectes » (il entend par là les Congrégationalistes trinitaires et unitariens) est facteur de tensions qui détruisent l'harmonie : « If this expedient is adopted, (…) it will give peace and repose to the christian community, and promote that harmony and spirit of liberality, which ought always to exist among the churches »[786]. Ainsi, jusqu'alors la loi interdit aux Congrégationalistes de financer le pasteur qui leur convient, bien qu'elle autorise les dissidents à le faire, notamment par la loi de 1811. Ce problème n'est pas lié à la Constitution mais au refus de considérer les Trinitaires et Unitariens comme appartenant à différentes « sectes » (l'article III disant « to the support of the public teacher or teachers of his own religious sect, or denomination »[787]). Il milite donc pour l'adoption de ce texte, tout en soulignant qu'il protège les paroisses (la troisième section de la loi stipule qu'au 1er mai, toute personne qui n'est pas affiliée à une Église est considérée comme membre de la paroisse, c'est-à-dire à la plus ancienne Église incorporée de la ville[788]).

prélèvement d'un impôt par l'État – ce n'est pas « the legislature (…) shall require » comme dans l'article III mais laisse à chaque Église « every Parish or Religious Society » le choix (« may »). « Be it further enacted, That any person may separate from one Parish or Religious Society, either of the same, or of a different denomination », *Speech of William C. Jarvis, Esq. In the House of Representatives of Massachusetts in Favor or Religious Freedom*, Boston, February 1823, p.2.

785 « Religion (…) is the basis of all virtue in society, and one of the chief pillars of public security. It is this which adds a sanction to those oaths, upon the truth of which, our lives, our property, and our reputations are dependent. It is this, sir, which teaches those who are in authority the responsability they are under, faithfully to discharge their duty to their constituents, keeping a single eye to their security and happiness. It is this, which purifies every department of government, insures the faithful performance of positive duty, and stimulates us to fulfil every moral obligation », *Speech of William C. Jarvis, Esq. In the House of Representatives of Massachusetts in Favor or Religious Freedom*, Boston, February 1823, p.6.

786 *Speech of William C. Jarvis, Esq. In the House of Representatives of Massachusetts in Favor or Religious Freedom*, Boston, February 1823, p.12. Il parle de la destruction de l'harmonie p.12 "disturb that harmony" et de l'inégalité entre dissidents, Trinitaires et Unitariens à la même page: « The inequality which exists, seems to operate in some measure to subordinate one class of christians to another: for one society, has the right to exact the observance of a formality, which others have not ».

787 *Speech of William C. Jarvis, Esq. In the House of Representatives of Massachusetts in Favor or Religious Freedom*, Boston, February 1823, p.9.

788 « Be it further enacted, that any person who may come to dwell within any Town or Parish within this Commonwealth, not being a member of some Religious Society within the same, shall have time until the first day of May next afterwards, to join himself to such Parish or Religious Society as he may conscientiously prefer. And every person who is not a member of some Religious Society on the first day of May, annually, shall be deemed and taken to be a member of the oldest Religious Society within the Town or Parish wherein such person dwelleth », *Speech of William C. Jarvis, ibid*., p.2.

La loi de 1824, qui est présentée dans son titre comme un ajout à celle de 1811 (autorisant les dissidents appartenant à des Églises incorporées ou non à verser un impôt à leur Église) est basée sur ce projet rejeté en 1823. Elle est adoptée par un gouvernement démocrate-républicain (le parti fédéraliste s'est dissout en 1823). Alors que le verdict de Dedham a été rendu après que la Convention constitutionnelle de 1820 fut achevée, cette loi, proposée par un pasteur baptiste[789], permet aux membres des différentes factions congrégationalistes de se séparer de la paroisse dans laquelle ils résident tout en versant un impôt à leur pasteur. Elle ne contient cependant pas la possibilité que chaque Église fonctionne selon un système de contribution volontaire (comme cela était proposé dans la première section du projet de loi adopté par la Chambre des Représentants en 1823). La deuxième section confère ainsi l'autorisation de quitter une Église pour en rejoindre une autre de la même dénomination (« Be it further enacted, that any person may separate from one Religious Society and join another, either of the same, or of a different denomination »[790]) tandis que la troisième explique que chaque habitant verse un impôt à son Église.

De fait, l'essence du III[e] article est préservée. Cette loi réaffirme en effet que la paroisse est la plus ancienne Église d'une ville et que chaque habitant y est automatiquement affilié[791], à moins qu'il ne fournisse un certificat prouvant son appartenance à un autre lieu de culte. Cette mesure permet à la paroisse de continuer à prélever l'impôt des déistes ou des athées, ainsi que de toute personne étrangère à l'État mais y ayant une propriété. Alors que les Congrégationalistes trinitaires et unitariens ne forment pas de dénominations distinctes (le camp qui accepterait de prendre un nouveau nom n'aurait plus aucune légitimité à revendiquer le patrimoine de la paroisse, ni le versement de l'impôt pour le culte des déistes, athées et propriétaires terriens qui

789 Précision fournie par Johann Neem, qui ajoute que l'objectif de ce pasteur est de placer tous les habitants du Massachusetts sur un pied d'égalité – permettant aux Congrégationalistes de financer leur pasteur et non celui de la paroisse, avec lequel ils ne sont pas nécessairement d'accord (Johann Neem, *op.cit.*, p.404).

790 *Acts and Resolves, 1822-1825*, p.347.

791 « any person who may come to dwell within any town in this Commonwealth, shall be deemed and taken to be a member of the oldest Religious Society in said Town », *Acts and Resolves, 1822-1825*, pp.347-348.

ne résident pas dans le Massachusetts), les incompatibilités et divisions sont officiellement reconnues par cette loi : il est possible d'être Congrégationaliste et de ne pas pouvoir, en conscience, participer au culte avec d'autres Congrégationalistes. De la même façon que tout dissident peut, depuis la loi de 1811, demander à ce que sa contribution au culte soit versée au pasteur de son choix, celle de 1824 autorise les Congrégationalistes à émettre la même demande.

Pour Jonathan Sassi, cette loi accélère la séparation entre Unitariens et Trinitaires, permettant au groupe minoritaire d'une paroisse d'acquérir le même statut que les dissidents[792]. Ronald Formisano l'interprète comme mettant officieusement un terme au système d'impôt pour l'Église[793].

En définitive, Congrégationalistes trinitaires et unitariens font temporairement corps pour défendre l'essence de l'article III, à savoir la nécessité de maintenir le prélèvement d'un impôt pour le culte dans la Constitution. Toutefois, les rivalités sont réveillées dès qu'il est question de pouvoir : les Congrégationalistes trinitaires rejoignent vraisemblablement les rangs des dissidents lors de la révision du statut d'Harvard. Ils reçoivent ensuite le soutien de dissidents lorsque la possibilité de verser l'impôt au pasteur de leur choix est débattue (ce pasteur appartient pourtant à la même dénomination que la paroisse dans laquelle l'impôt est prélevé). En effet, pourquoi y aurait-il inégalité de traitement, les dissidents pouvant rémunérer le pasteur de leur choix tandis que les Congrégationalistes n'auraient pas ce droit ?

Pour l'heure, on ne note cependant pas de fracture marquée ou de cri de ralliement qui inciterait à adopter une logique de parti. Les cas de contentieux judiciaires, jusqu'à l'arrêt de 1821, sont restreints dans leur portée. Mais un précédent existe désormais : les délégués ont discuté l'idée

792 Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness, op.cit.*, p.162.

793 Ronald Formisano, *op.cit.,* p.170. Cette thèse nous paraît cependant contestable puisqu'elle implique que toute personne qui n'a pas déclaré son affiliation à une autre Église doit verser un impôt pour la paroisse – point sur lequel les défenseurs de l'article III se battent lors de la Convention constitutionnelle de 1820.

que chaque contribuable puisse demander à ce que son impôt soit versé à son pasteur, quelle que soit son affiliation religieuse.

La loi de 1824 fait voler en éclat la notion d'Église d'État. A partir du moment où l'on reconnaît officiellement le caractère irréconciliable des deux camps au sein du Congrégationalisme, autorisant ainsi une distinction entre paroisse et Église appartenant pourtant à la même dénomination, la notion de paroisse n'a plus de sens car elle ne regroupe plus la majorité des habitants d'une circonscription, mais seulement une fraction. De plus, elle n'est plus unie par des convictions communes à l'État : elle peut être trinitaire dans certaines villes, unitarienne dans d'autres.

Conclusion sur la deuxième partie.

Le congrégationalisme est un système qui repose sur l'autonomie des paroisses et leur adhésion à un ensemble de doctrines collationnées dans la *Westminster Confession of Faith*. Les pasteurs congrégationalistes se regroupent dès la fin du XVIIe siècle en une association, la *General Convention of Congregational Ministers*, afin de s'entre-aider et dynamiser une Église confrontée à la diminution de son nombre de convertis. Aux yeux de l'État, les Églises congrégationalistes sont un vecteur essentiel de moralité et d'obéissance aux lois : le clergé est associé de près à la direction politique du Commonwealth depuis la fondation de la colonie, illustrant la coopération entre Moïse et Aaron, c'est-à-dire entre Église et État. En chaire, les pasteurs enjoignent à obéir à l'État. En contrepartie, l'État prélève un impôt pour le fonctionnement de ces Églises, reconnues d'utilité publique, et en réglemente le fonctionnement.

Mais au tournant du XIXe siècle, deux évènements majeurs viennent bouleverser la vision traditionnelle et majoritaire des habitants du Massachusetts sur les rapports qu'Église et État

doivent entretenir. D'une part, l'augmentation du nombre de dissidents au sein de l'État suite au Second Grand Réveil se manifeste en partie dans l'émergence du parti républicain. Bien que ce parti demeure sous le contrôle des Congrégationalistes dans le Massachusetts, qui sont opposés à toute redéfinition des rapports entre Église et État, il fédère également les dissidents, dont les Baptistes qui sont à l'avant-garde du séparatisme (depuis Roger Williams). L'élection de Thomas Jefferson, l'un des principaux protagonistes de la séparation entre Église et État en Virginie, à la tête de la jeune nation, avive les inquiétudes. Les Fédéralistes, essentiellement Congrégationalistes, prônent plus que jamais l'alliance entre Église et État et recommandent le développement d'une culture associative dynamique[794].

D'autre part, les divisions qui apparaissent au sein du Congrégationalisme incitent ses propres membres à remettre en question cette alliance entre une dénomination et l'État. Les dissidents ne sont désormais plus les seuls à souhaiter une séparation. Le Congrégationalisme bénéficiait d'un statut privilégié dans la mesure où chaque contribuable (en dehors de ceux qui appartenaient à une autre Église) versait un impôt au bénéfice de la paroisse. Mais à partir du moment où les paroissiens se déchirent, sans qu'une nouvelle Église soit formée, qui peut prétendre recevoir le produit de cet impôt et hériter du patrimoine de la paroisse ? Les décisions judiciaires, favorables aux Unitariens qui dominent la vie politique, intellectuelle et judiciaire de l'État, finissent par aliéner les Trinitaires.

Cependant, les Unitariens mettent en avant la notion de tolérance. Leurs principaux chefs de file dans le Massachusetts sont hostiles à tout schisme, refusant d'entrer dans des débats théologiques et conseillant aux pasteurs d'éviter d'aborder toute question de doctrine. Ils

[794] Jonathan Den Hartog, dans *Patriotism and Piety. Federalist Politics and Religious Struggle in the New American Nation*, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2015, parle de trois étapes dans la vision que les Fédéralistes ont des rapports entre Église et État. Dans les années 1770, ils considèrent que ces deux sphères coopèrent de façon naturelle. Lors de la publication des écrits de Tom Paine et de la Révolution française, ils militent pour une forte présence de la foi dans la vie américaine, craignant que la société américaine ne se déchristianise. Lors de l'élection puis de la réélection de Jefferson, ils sont les éléments moteurs dans la formation d'associations.

militent au sein de différents mouvements pour une réforme de la société, à cette époque d'industrialisation rapide. Ils abandonnent la logique d'Église bien qu'ils restent fermement convaincus de la nécessité de préserver l'alliance entre religion et État (le prélèvement d'un impôt par l'État étant nécessaire à la moralité). Leurs détracteurs et co-religionnaires, les Trinitaires, s'investissent également dans diverses associations visant à remédier aux maux de la société. Ils s'associent pour ce faire aux dissidents. Il semble que ce nouveau jeu d'alliance, entre Évangéliques, soit dicté par la volonté d'unir leurs forces face à ce qu'ils perçoivent comme une menace au Christianisme bien plus que par une réelle disposition au dialogue entre membres de différentes Églises. A priori, les échanges ont essentiellement lieu au sein d'associations qui se battent chacune pour un objectif précis (l'évangélisation de l'Ouest ou des Indiens, la lutte contre l'alcoolisme …) et ne débouchent pas sur la mise en place d'un partenariat où les Baptistes, Méthodistes, Congrégationalistes trinitaires et Presbytériens définiraient des stratégies afin de bousculer l'hégémonie des Unitariens. Jusqu'à l'arrêt de Dedham, en 1821, les Congrégationalistes trinitaires ne remettent de toute façon pas en cause les rapports entre Église et État.

TROISIEME PARTIE :

le mouvement citoyen.

L'objectif de notre deuxième partie a été de démontrer le *statu quo* sur la question de l'impôt cultuel au début du XIXe siècle. Lors de la Convention constitutionnelle de 1820, quand les Baptistes, traditionnellement fervents opposants à l'intervention de l'État au culte, proposent une modification de la disposition constitutionnelle, ils font face à une alliance congrégationaliste. Cette Église, majoritaire, est pourtant profondément divisée en deux camps. Dans notre troisième partie, nous analyserons comment le pouvoir législatif en vient à adopter l'amendement qui supprime tout impôt pour le culte seulement douze ans après la Convention constitutionnelle de 1820 et alors que les Congrégationalistes continuent à représenter plus de la moitié de la population.

Dans un premier chapitre, nous verrons que bien que la société change rapidement en cette ère d'industrialisation, aucune évolution officielle des partis politiques ou des Églises n'est perceptible. Nous nous appuierons notamment sur les journaux politiques et religieux pour dresser ce constat. Pourtant, à l'heure du développement du chemin de fer, de la multiplication des bureaux de poste et de la diffusion de journaux à l'échelon national, le Massachusetts n'ignore pas être le dernier État à conserver, dans sa Constitution, un impôt cultuel. Le dernier État à avoir amendé sa Constitution pour supprimer cette disposition est un voisin, le Connecticut, en 1818. Lyman Beecher, pasteur congrégationaliste trinitaire, a vécu ce

changement constitutionnel dans le Connecticut. A son arrivée dans le Massachusetts, il ne le préconise pas, aussi longtemps que les Trinitaires ne souffrent pas trop, à ses yeux, du favoritisme étatique envers les Unitariens. Lorsque, comme d'autres confrères, il pense qu'il serait désormais souhaitable de supprimer cette disposition, il n'entraîne pas toute son Église dans cette réflexion. Ainsi, une évolution des mentalités s'opère bien dans le Massachusetts, bien qu'officiellement il n'y ait pas de changement de position par les Églises par rapport à l'impôt cultuel. Aux yeux de certains, comme le Baptiste John Leland, la situation semble donc dans une impasse.

La décision de se mobiliser, non plus par Églises, mais au niveau local, s'avère être la clé du changement. Nous étudierons dans un deuxième chapitre la rédaction de pétitions qui ne sont plus circonscrites au sein d'Églises mais qui sont ancrées à l'échelle locale. Le militantisme ne passe désormais plus par la mobilisation d'Églises qui sont en concurrence pour recruter de nouveaux membres et qui se vouent des hostilités mutuelles, les Évangéliques s'opposant notamment aux Unitariens et Universalistes et réciproquement. L'envoi d'une première pétition locale, et, comme nous le démontrerons, signée par des citoyens de différentes Églises, en 1829, la rédaction de cinq autres en 1830 et de treize nouvelles au début de l'année 1831 va amener la Chambre à proposer puis adopter un amendement.

Quelques jours plus tard, le report du vote du Sénat déclenche une avalanche de réactions politiques et la dénonciation de responsables religieux, comme celle de l'éditorialiste universaliste Thomas Whittemore. Nous consacrerons notre dernier chapitre à analyser la mise en place d'une campagne populaire et à en comprendre les mécanismes. Dans la mesure où le succès dépend d'une mobilisation en dehors de tout cadre religieux et politique afin de ne pas restreindre l'adhésion des citoyens à quelques Églises, nous verrons qu'il n'existe aucune certitude sur l'origine du mouvement. Toutefois, le travail réalisé notamment dans le chapitre

précédent, la lecture des journaux contemporains et l'utilisation de la cartographie nous permettront de dresser un faisceau d'hypothèses.

Entre 1820 et 1828, les lignes politiques et religieuses concernant les relations que doivent entretenir Église et État ne bougent que très peu. Bien que quelques Congrégationalistes trinitaires recommandent une séparation entre Église et État à partir de 1826, nous soulignerons au cours de ce premier chapitre que ce repositionnement est le fruit non d'une conviction profonde des méfaits de la proximité entre Église et État mais le rejet d'un système qui a été perverti, à leur détriment, et en faveur de leurs opposants, les Unitariens. Pendant ces années, ni les Églises en tant qu'institutions, ni les partis politiques, ni le pouvoir législatif ne souhaitent une révision de la Constitution. L'opportunité en a été offerte lors de la Convention Constitutionnelle mais, comme nous l'avons vu, ses conclusions n'ont pas satisfait les citoyens.

Chapitre VI. Un système officiellement satisfaisant ? 1820-1828.

1 Un militantisme confessionnel.

La lecture des journaux révèle le climat qui règne dans le Massachusetts et nous fournit de précieuses informations sur les opinions des citoyens et les relations que doivent entretenir Église et État.

Tout d'abord, les journaux sont rarement neutres. Soit ils sont fondés pour véhiculer les opinions politiques d'un parti, soit ils sont l'organe de presse d'une Église. Les *Christian Watchman and Baptist Reflector* (basé à Boston et fondé en 1819) et *Massachusetts Baptist Missionary Magazine* (Boston) sont les principaux journaux baptistes. *The Universalist Magazine* (1819-1828) est absorbé par *The Trumpet and Universalist Magazine*, imprimé à Boston entre 1828 et 1842. *The Panoplist*, fondé par Jedidiah Morse, *The Spirit of the Pilgrims*, dont le rédacteur en chef est Lyman Beecher et *The Boston Recorder* sont trois journaux trinitaires imprimés à Boston tandis que *The Christian Messenger*, journal également congrégationaliste trinitaire, est publié à Haverhill. Les Unitariens publient quant à eux le *Christian Register*, le *Christian Examiner*, le *Christian Disciple* et le *Christian Advocate*. Les

Fédéralistes unitariens publient *The Columbian Centinel*[795] et *The New England Palladium* (lancé par le clergé bostonien). Lorsque le parti fédéraliste disparaît et réapparaît sous l'appellation National Republican puis Whig, les journaux de ce parti, toujours sous l'influence des Unitariens, sont *the Daily Advertiser*, *The Boston Centinel*, *the Boston Patriot*, *the Worcester Aegis*, *the Worcester Spy*, *the Essex Register* et *The Newburyport Herald*. Les Démocrates jacksoniens défendent leurs idées dans *The Statesman*, *the Pittsfield Sun*, *the Boston Statesman*, *the Worcester County Republican*, *The Lowell Mercury*, *The Norfolk County Republican* et *The Lynn Mirror*. Le parti antimaçonnique possède également des journaux : *The Christian Herald* (Boston) et *The Boston Advocate*[796].

Il en existe d'autres, comme la *Salem Gazette* ou l'*Essex Gazette*, qui ne semblent pas avoir de ligne politique ou religieuse marquée et qui publient des articles parfois favorables aux Démocrates jacksoniens[797] parfois critiques[798].

Par ailleurs, un certain nombre d'entre eux informent leurs abonnés des sujets débattus au Congrès, précisant quelles pétitions sont présentées, par qui, quels projets de lois sont examinés, quelles lois sont adoptées et donnent, le cas échéant, le nom des représentants ou Sénateurs du comté qui ont voté pour ou contre.

Parmi ces journaux, il nous paraît pertinent de nous intéresser plus particulièrement à ceux des Universalistes, Baptistes et Congrégationalistes trinitaires. Comme nous le verrons à partir du deuxième chapitre, les Universalistes prennent la tête du mouvement de suppression de l'impôt pour le culte. Nous nous intéresserons également aux Baptistes, qui étaient les principaux opposants à l'article III lors de sa ratification en 1780 ; ils se sont illustrés à la Convention de 1820 dans ce débat (par le biais notamment des pasteurs Thomas Baldwin et Nathan Williams et des laïcs Joseph B. Varnum, Martin Phelps et Heman Lincoln). Enfin, nous conclurons cette

[795] Ronald Formisano estime que le *Columbian Centinel* est le journal le plus influent du parti fédéraliste.
[796] *The Boston Advocate* est le principal journal anti-franc-maçon selon Paul Goodman.
[797] Comme un article du *Salem Gazette* du 13 septembre 1831.
[798] *Salem Gazette*, 28 octobre 1831.

première partie du chapitre avec les Congrégationalistes trinitaires. Nous avons déjà souligné que les Congrégationalistes représentant toujours la moitié des Églises du Massachusetts en 1831, aucune mesure ne pouvait passer sans l'adhésion d'une partie d'entre eux.

i. Le militantisme Universaliste.

Les Universalistes fondent deux journaux dans la première moitié du XIXè siècle. En 1819, le pasteur Hosea Ballou[799] commence à publier *The Universalist Magazine*, hebdomadaire dont le but est (d'après son premier numéro du 3 juillet) de parler de doctrine, religion et moralité. Les auteurs souhaitent ouvrir leur journal aux autres confessions, le dialogue entre Chrétiens ne pouvant qu'améliorer la connaissance de Dieu. Cette volonté que le journal soit aconfessionnel[800] et empreint de tolérance envers tous les Chrétiens ne saurait toutefois gommer les divergences doctrinales. Ainsi, au sein de ce même numéro qui vante la tolérance, l'ouverture et le dialogue, nous trouvons des critiques à l'égard des Calvinistes notamment, qui ne partagent pas la conviction que Dieu est infiniment bon et qui pensent notamment que tout homme est pêcheur. Ces derniers sont accusés de prêcher une fausse doctrine et donc de propager l'impiété[801]. La lecture d'autres numéros révèle elle aussi les hostilités entre Universalistes et ceux qu'ils désignent comme étant les "Orthodoxes". Ainsi, le numéro du 7 avril 1825 dénonce l'intolérance des Orthodoxes à l'égard des Universalistes, les premiers refusant aux derniers le titre de Chrétiens. Cependant, les Orthodoxes sont à leur tour accusés de prêcher des croyances qui ne figurent pas dans la Bible et de chercher à imposer leur point

[799] Hosea Ballou (1771-1852) était, selon le dictionnaire biographique de l'Église unitarienne-universaliste, le pasteur Universaliste le plus influent de sa génération. Il devient pasteur de l'Église universaliste de Salem en 1815 puis de la Second Universalist Society de Boston en 1817. Lors de la Convention de 1820, Ballou aurait préconisé la séparation entre Église et État (« As one would expect, Ballou, as did other dissenters, called for church-state separation », uudb.org/articles/hoseaballou.html

[800] « *The Universalist* is no sectarian ».

[801] « The religion growing out of false doctrine is impiety, though it may boast of the greatest zeal for God », *The Universalist*, 3 juillet 1819, pp.1-2.

de vue à tous[802]. Un article du 22 septembre 1827 dénonce les méthodes des Presbytériens qui organisent des Réveils afin de susciter des conversions (ce n'est donc pas Dieu qui touche les cœurs, mais les hommes, dans le but d'étendre leur pouvoir) et des Orthodoxes qui confient la gestion de l'Église à un petit nombre, en vertu d'une obscure tradition (la *Westminster Confession of Faith*), ce qui est contraire à l'esprit démocratique[803].

Il nous semble surprenant de ne trouver que peu d'articles qui remettent en cause les liens entre Église et État dans cet hebdomadaire. Une recherche par mots-clés sur Readex, avec un balisage comprenant « Church, State, establishment», Massachusetts, *Universalist Magazine* et 1819-1828 ne permet d'accéder qu'à de rares articles pertinents[804]. Ils sont tous concentrés entre juillet et novembre 1827. Un pamphlet, publié le 28 juillet 1827 et intitulé « On the arrogant pretensions of the Orthodox Clergy », met en garde contre toute interférence de l'État en matière religieuse. Comme les quatre autres articles dénonçant les dangers d'une union entre Église et État, il ne porte pas spécifiquement sur la situation du Massachusetts. Le 4 juillet 1827, le pasteur Presbytérien Ezra Stiles Ely appelle à la formation d'un parti chrétien sur la scène politique nationale (« a Christian Party in politics »). Il souhaite que désormais les présidents

[802] "How is it with the Orthodox? They consider their views not only correct ; not only more conducive than the opposite ones to virtue, peace and holiness; but essential to the gospel, and necessary to salvation: - They therefore feel justified in denying the Christian name, and character, and privileges, of those who do not receive the same doctrines", *Universalist Magazine*, 7 avril 1825, p.167.

[803] « It appears that towards the close of the summer of 1825, many of the Presbyterian ministers in the interior of New York, and particularly in Oneida County, began to be uneasy about the state of religion in their congregations, and still more so at the progress which other sects were making amongst them. To arouse the slumberers, and still more, it would seem, to re-establish themselves in that ascendency which they were in danger of losing, they appear very generally to have come into a plan for getting up, as the phrase is, an awakening, or revival; a common resort of the Orthodox, when they find themselves in difficulty", *Universalist Magazine*, 22 septembre 1827, p.53. En ce qui concerne l'obscure tradition, mise en place à l'époque coloniale : "an attempt is hereby made to impose upon a portion of our citizens and their children, a blind adherence to a catechism of 1680, adopted in or about the days of witchcraft memory", *Universalist Magazine*, 22 septembre 1827, p.55. Par ailleurs, *Universalist Magazine* range les Presbytériens, les Trinitaires et les Baptistes sous la catégorie "Orthodox". Nous trouvons à de nombreuses reprises les Presbytériens, comme Ezra Stiles Ely, désignés comme étant des Orthodoxes (par exemple, dans le numéro du 13 octobre 1827, p.67). Le numéro du 13 octobre 1827 associe explicitement Presbytériens et Congrégationalistes : « This sect [the Presbyterian Church] and the Congregationalist – which are one and the same », p.68.

[804] 96 articles comprennent ces mots-clés mais retranscrivent des homélies, donnent des nouvelles d'Églises locales, retracent l'histoire de l'université d'Andover, de la vie de William Penn, des controverses doctrinaires sur l'arminianisme, le calvinisme, le salut, les divergences entre Unitariens et Universalistes (malgré la reconnaissance de nombreux points communs – article du 8 décembre 1827) ou encore rapportent les sujets traités lors des Conventions des Églises Universalistes de Nouvelle-Angleterre.

des États-Unis soient tous Chrétiens (il se plaint de l'athéisme de John Quincy Adams, pourtant Unitarien[805]). Ainsi, bien que les Chrétiens soient divisés en de nombreuses dénominations jalouses les unes des autres, voire hostiles, il recommande notamment aux Presbytériens, Baptistes, Méthodistes, Congrégationalistes et Épiscopaliens de s'unir, non pas pour changer la Constitution ou réduire les libertés civiles, mais pour s'assurer que la plus haute fonction civile de la nation est occupée par un homme aux mœurs exemplaires (peu importe si ce Président prétend avoir des convictions chrétiennes mais n'adhère pas en conscience à ce qu'il dit ; il faut qu'il donne l'exemple)[806].

The Universalist Magazine publie dès lors quelques écrits concernant cette question. Non seulement ce parti chrétien ne se limiterait pas à s'assurer que tous les membres du gouvernement sont Chrétiens, du Président à son cabinet et aux élus aux Congrès, mais il instaurerait un credo national (« national creed »), imposerait une tenue vestimentaire à tous ses membres, du clergé aux laïcs, et interdirait toute liberté religieuse et accès à la publication à ceux qui n'adhèreraient pas à ce credo[807]. Si, dans un premier temps, ceux qui ne sont pas membres de ces cinq grandes dénominations sont les victimes de cette tyrannie ecclésiastique, elle s'étendra dans un second temps aux Baptistes et aux Méthodistes, rappelant dès lors la situation que les dissidents connurent en Nouvelle Angleterre à l'heure des emprisonnements, punitions corporelles et pendaisons[808]. Tandis que les États-Unis étaient jusqu'alors le pays qui

[805] *Universalist Magazine* retranscrit dans son numéro du 13 octobre 1827 le discours d'Ezra Stiles Ely, appelant le 4 juillet 1827 à la formation de ce parti politique. Nous trouvons une dénonciation, par une note de bas de page, de l'athéisme d'Adams : le corps du texte parle de « *avowed Infidel* » (italiques du journal) ; un astérisque renvoie à la mention suivante : « Mr Adams, one of the most devoted christians in the United States. But he is a Unitarian ». Ce pasteur presbytérien associe l'unitarisme à l'athéisme.

[806] « It will be well for our country when all men who expect office are under the necessity of a*ppearing* honest, sober, pure, benevolent and religious", *Universalist Magazine*, 13 octobre 1827, p.67.

[807] « Then, a "*national* creed" is to be written and sworn to by all who look for the favor of government; - a "*national* costume" is to be worn by the clergy and laity of the amalgamated sects; - "a large extent of western lands" – enough to make a number of states, - is to be appropriated to "the use and maintenance" of the "*national* clergy"; all sects that do not subscribe to the national creed are to be deprived of their present religious liberties, - their churches shall not be occupied by them – no publications are to be tolerated, that advocate doctrines differing from the national faith, and the rack and the gibbet are probably to be erected throughout every section of the country to put a speedy and effectual stop to every kind of heresy », *The Universalist Magazine*, 13 octobre 1827, p.68.

[808] « Methodists, Baptists and others (…) would have to surrender their rights or be devoured by their more

connaissait en théorie la plus grande tolérance[809], le risque est réel d'un basculement vers un système d'Église d'État, situation qui prévaut dans le reste du monde. Dans différents États des États-Unis, les Presbytériens à certains endroits, les Congrégationalistes à d'autres, ou encore les Baptistes, les Méthodistes et les Épiscopaliens sont favorables à cette union entre Église et État. Selon ce journal universaliste, les véritables responsables de cette situation seraient les membres du clergé : ceux-ci manipulent les élites tout comme le peuple non pas pour répandre le christianisme ou promouvoir le bien de la société[810], mais pour s'enrichir et devenir indépendants de leur congrégation.

Par conséquent, l'union entre Église et État ne serait d'aucune aide à la société civile ; elle ne servirait que les intérêts d'un clergé avide de pouvoir et d'argent. Elle aurait un effet néfaste sur le progrès scientifique, le clergé contrôlant toutes les discussions scientifiques et interdisant les recherches (et leur publication) lorsqu'elles sont contraires à leurs croyances ; elle asservirait la jeunesse par un strict contrôle des enseignements universitaires ; elle contrôlerait les foyers par le biais d'associations de prières, les « Prayer Meeting Societies » qui réunissent principalement des mères de famille faibles et crédules ; elle ponctionne d'ores et déjà adultes comme enfants, demandant à ces derniers de se priver de leur pain d'épices pour offrir des oboles[811] … Par conséquent, toute la population serait assujettie au clergé[812] et oublierait le

powerful and influential rival. (…) Such religious rulers [such as Presbyterian doctors of divinity – Ezra Stiles Ely] once had the rule in New-England, and they ruled indeed with a rod of iron, imprisoning, whipping, cropping, and hanging those who dissented from them in religious matters", *The Universalist Magazine*, 13 octobre 1827, p.67 (italiques du journal). Ce journal universaliste dresse ainsi un tableau apocalyptique de la situation qui résulterait de la prise de pouvoir d'un tel parti chrétien.

[809] L'auteur de l'article dénonce la contradiction entre des dispositions juridiques très libérales en matière religieuse, mais une intolérance ambiante très forte : « In no other country is the wise toleration established by law so complete as in this. But in no country whatever, is a spirit of persecution, for mere opinions, more prevalent than in the United States of America. It is a country most tolerant in theory, and most bigotted in practice », pamphlet du 28 juillet 1827. L'auteur compare les États-Unis au reste du monde « no other nation ».

[810] "The chief actors in what are called the benevolent operations of the age were seeking their own interest instead of the advancement of Christianity, and aiming to establish their own dominion instead of to promote the welfare and benefit of the community", *The Universalist Magazine*, 20 octobre 1827.

[811] Extrait du pamphlet « On the arrogant pretensions of the Orthodox clergy », publié par le *Universalist Magazine* le 28 juillet 1827.

[812] « abject slavery », « tyrants », « passive obedience and non-resistance », « to fetter your minds first, and your bodies afterwards; and finally to command your pockets", *Universalist Magazine*, 28 juillet 1827.

message christique affirmant que l'homme n'a besoin d'aucun intercesseur pour s'adresser à Dieu (« Has [Christ] not said, where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of you ? »).

En somme, *The Universalist Magazine* publie des articles qui dénoncent l'union entre pouvoir civil et religion mais ne semble pas remettre en cause le système en place dans le Massachusetts.

Le second journal Universaliste, *Trumpet and Magazine*[813] est fondé à Boston par le pasteur Thomas Whittemore, ancien collaborateur d'Hosea Ballou. Cet hebdomadaire, qui englobe ce premier journal universaliste et paraît à partir du 5 juillet 1828, est publié jusqu'en 1862. Comme son prédécesseur, *Trumpet and Magazine* ambitionne de véhiculer les informations concernant l'Église universaliste[814], proposer des commentaires bibliques et dénoncer tous les dangers et stratagèmes visant à réduire les libertés civiles. Ces menaces émanent de certaines sectes qui accumulent beaucoup d'argent, détournent l'esprit de la loi et pervertissent le sens des Écritures[815]. Le journal ne remet donc pas en question le système d'un impôt pour l'Église mais dénonce la volonté du clergé « orthodoxe » de renverser les institutions civiles et de chercher à dévoyer le sens de la Constitution du Massachusetts en voulant contraindre tous les habitants à adhérer à ses Églises et formes de culte et à s'impliquer dans les questions nationales afin d'étendre son influence sur l'ensemble du territoire nord-américain[816]. L'objectif de cet

[813] Ce journal est également appelé *The Trumpet and Universalist Magazine* (notamment par les autres journaux, comme le *Christian Register*, journal Unitarien, afin de souligner son affiliation à l'Église universaliste). Toutefois, le titre inscrit sur la première page est « *Trumpet and Magazine* ». *Trumpet and Magazine* a racheté *Universalist Magazine* : « As the Editors and Proprietors have been at great expense in purchasing the Universalist Magazine, in furnishing an entirely new office, and in obtaining steady and experienced workmen, they rely with confidence upon their ministering brethren », *Trumpet and Magazine,* 5 juillet 1828, n°1, p.1.

[814] L'unification nationale des Églises universalistes intervient en 1793 avec la fondation de la Universalist Church of America.

[815] « Our watchfulness and labors will be devoted to (…) expose the measures adopted by crafty, arrogant, and ambitious leaders of certain sects, by which they accumulate immense funds, subserve the interests of Sectarian establishments, and build up the exclusive and threatening cause they have espoused, on the ruins of our civil liberties, on evasion of the spirit of our Laws, on prostrated reason, and on misinterprÉtations of the Holy Scriptures", *Trumpet and Universalist Magazine*, 5 juillet, 1828, p.1.

[816] « Orthodoxy (…) would overturn our civil institutions, or counteract the designs of their founders by taking away the *rights* of those who refuse to fall down and worship her; - she is endeavoring to associate her plans and purposes with *national* concerns, in such manner that she shall hold an exclusive influence throughout this land", *Trumpet and Universalist Magazine*, 5 juillet, 1828, p.2.

hebdomadaire est ainsi de mettre au jour toutes les ruses et intrigues menées soi-disant au nom de la religion. Selon eux, sous couvert d'être les gardiens de la moralité publique, certains membres du clergé orthodoxe cherchent à promouvoir leur bien-être personnel et à asservir la population[817].

Par conséquent, la teneur de ce nouveau journal s'inscrit dans la lignée de son prédécesseur et n'en appelle pas dans ses premiers numéros à la suppression de l'impôt pour le culte mais à la méfiance envers l'intolérance du clergé orthodoxe.

ii. Le désaccord ancestral des Baptistes par rapport à l'impôt pour le culte.

Les Baptistes restent opposés à l'impôt pour le culte, bien qu'il n'y ait plus de militantisme comme au XVIII[e] siècle lorsqu'Isaac Backus se présentait comme le porte-parole de cette Église. L'Église baptiste était alors présentée comme unie dans son refus d'un système d'impôt pour le culte. Depuis la ratification de la Constitution, les oppositions des Baptistes au système relèvent davantage d'initiatives individuelles.

La base Readex ne possède ou n'a numérisé qu'un seul journal baptiste pour le Massachusetts. Sur les deux qui existaient dans l'État au début du dix-neuvième siècle, seul le *Christian Watchman and Baptist Reflector*, imprimé à Boston, est disponible. Toutefois, la lecture du *Massachusetts Baptist Missionary Magazine* aurait certainement eu un intérêt marginal pour notre sujet[818].

[817] « The ambitious leaders of sects (…) obtain from the unsuspecting multitude the reward after which they aspire, in being considered the *guardians* of the public morals; and they turn the attention of the public thereby, away from those deeply laid schemes by which they are endeavoring, in a *moral* sense, at least, to enslave this country", *Trumpet and Universalist Magazine*, 5 juillet 1828, p.2.

[818] Nous pouvons supposer, à la lecture de différents journaux (notamment trinitaires ou unitariens), que ce journal publie les lettres de missionnaires, en Asie ou dans l'Ouest du continent américain, et n'aborde pas les questions de tolérance ou de lien entre Église et État spécifiques au Massachusetts.

Nous déplorons le fait que les seuls numéros accessibles (81 numéros) soient concentrés sur les années 1819 (date de la fondation du journal) et 1820 (du 29 mai 1819 au 30 décembre 1820). Une recherche comprenant les mots-clés « church », « state » et « establishment » conduit à 17 résultats tandis que 148 titres apparaissent lorsque l'on supprime « establishment ». Aucun des 65 résultats de « church » « state » pour l'année 1819 n'est pertinent à notre sujet. Ainsi, il semblerait qu'il n'y ait pas à cette période d'article dans la presse baptiste remettant en cause l'impôt pour le culte. Tous les articles qui nous intéressent sont publiés à partir du mois de mai 1820, dans la perspective du vote sur l'ouverture d'une convention constitutionnelle[819].

Comme ce fut le cas lors des débats précédant la ratification de la Constitution en 1780, nous trouvons une résurgence du militantisme par le biais d'une série d'articles rédigés par un même auteur, « Philologus », au travers de six lettres à l'usage de ses concitoyens n'habitant pas les villes côtières. Plusieurs villes côtières ont en effet un système de contribution volontaire, c'est-à-dire que les pratiquants choisissent librement s'ils veulent financer le culte par la location de bancs d'église. Philologus s'oppose à tout serment religieux (« religious test ») ainsi qu'à tout impôt pour le culte. Après avoir rappelé la nécessité du gouvernement civil pour toute vie en société et l'injonction divine de s'y soumettre[820], il réfute toute compétence civile en matière religieuse, la religion étant affaire de conscience. Chaque homme doit répondre en son nom propre à Dieu et ne peut déléguer la responsabilité de son salut à un autre[821]. Un serment religieux ne conduirait qu'à inciter à l'hypocrisie. Afin de s'assurer de la piété des gouvernants, le seul recours est d'éduquer le peuple, qui élit ses représentants. Pour ce faire, pasteurs et journaux doivent vanter l'heureuse influence d'hommes intelligents, intègres et saints à la tête de l'État. Ces derniers doivent donc être particulièrement sensibles aux différences de nature

[819] Les autres articles portent, dans leur grande majorité, sur les missions d'évangélisation, notamment par le biais de lettres de missionnaires en Birmanie, Sierra Léone, Afrique du Sud ; sur les phénomènes de « réveil » au sein d'Églises baptistes ; sur les « superstitions » des Catholiques etc.

[820] Philologus, *Christian Watchman*, lettre II du 3 juin 1820, vol.I, iss.25, p.3.

[821] Philologus, *Christian Watchman*, lettre III du 17 juin, vol.I, iss.27, p.3 ; lettre IV du 24 juin, vol.I, iss.28, p.1. Les propos de Philologus semblent directement inspirés des écrits de Thomas Jefferson.

entre religion et gouvernement et ne pas être influencés par des opinions sectaires[822]. Enfin, à quelques jours de l'ouverture de la Convention, le lundi 21 août 1820, Philologus appelle ses concitoyens à ne pas craindre l'innovation au travers d'une modification de la Constitution dans son III^e^ article. Pour Philologus, l'obligation de verser un impôt à une Église qui n'est pas la sienne (selon une interprétation paradoxale du III^e^ article à la Constitution par la Cour Suprême du Massachusetts) ne s'impose plus du fait de la loi de 1811, appelée « Religious Freedom Act ». Il est désormais temps de réviser la Constitution à la lumière de cette loi, dont neuf années d'exercice ont démontré les bienfaits[823].

Quatre autres articles sont publiés avant le vote du 21 août concernant la révision constitutionnelle. Les arguments sont sensiblement analogues à ceux de Philologus[824]. Un d'entre eux répond à un article du journal unitarien *The Columbian Centinel*, article qui faisait l'éloge du système d'Église officielle. L'auteur de l'article du journal baptiste met en garde contre l'élitisme et les propos anti-démocratiques de l'auteur du journal unitarien. Ce dernier affirme que le peuple n'est pas suffisamment éclairé pour former ses propres opinions en matière de politique, de religion et de littérature. Les dangers d'une telle philosophie sont nombreux : l'auteur de l'article du *Christian Watchman* craint que l'on interdise au peuple de lire les Écritures, par risque de perversion du message biblique (système que les Catholiques ont expérimenté) ; il explique également qu'une telle position pourrait aboutir à la suppression du système républicain si l'on juge que le peuple n'est pas en mesure de choisir ses représentants. Par conséquent, ces différents articles invitent les électeurs à voter en faveur de

[822] Philologus, *Christian Watchman*, lettre IV du 24 juin, vol.I, iss.28, p.1 et lettre V, du 5 août 1820, vol.I, iss.34, p.2.

[823] Philologus, *Christian Watchman*, lettre VI du 12 août 1820, vol.I, iss.35, p.3.

[824] Dans un article du 3 juin 1820, nous trouvons de nouveau l'idée que l'alliance entre le trône et l'autel conduit à une prostitution du message biblique, au service de l'État, à la prolifération de pasteurs qui sont mus par leur volonté d'avancement personnel et non leur charge pastorale, à l'instauration de rites superstitieux. Un article du 19 août rappelle que les citoyens doivent voter en faveur de la révision constitutionnelle afin de prouver leur amour de leur liberté religieuse, leur opposition au versement d'un impôt à une Église autre qu'à la leur et en fait à tout impôt pour le culte, leur volonté que tous les citoyens du Massachusetts soient égaux et donc que tous jouissent des mêmes droits que les habitants de Boston.

l'ouverture d'une convention constitutionnelle afin que la révision conduise à une suppression du serment religieux et de l'impôt pour le culte.

Dans l'optique des élections des délégués à la Convention, qui se tiennent le 16 octobre, deux articles donnent des consignes de vote. Le premier, daté du 23 septembre, appelle les électeurs à choisir des délégués qui auront à cœur de vaincre toute superstition, velléité d'hypocrisie et intolérance de la Constitution et à étendre à tout le Massachusetts la liberté religieuse dont jouit Boston. Le second est une des nombreuses réactions aux prises de position du président de la Cour Suprême du Massachusetts, Chief Justice Parker, favorable à l'union entre Église et État[825]. L'auteur de l'article invite ses concitoyens à ne pas voter pour Parker.

Après les élections, d'autres personnes réagissent aux propos de Parker. Dans un article du 21 octobre, nous trouvons une mise en garde contre les arguments jugés fallacieux de Parker qui accepte la Constitution fédérale qui ne contient pas de serment religieux, mais estime obligatoire que celle du Massachusetts conserve le sien[826]. L'auteur de l'article invite les délégués à modeler la Constitution du Massachusetts sur celle des États-Unis et à étendre les

[825] Isaac Parker, 1768-1830, élu au Congrès des États-Unis en 1796 puis au Congrès du Massachusetts, devient président de la Cour Suprême du Massachusetts en 1814. Il est élu président de la Convention Constitutionnelle de 1820. Unitarien, c'est lui qui prononce le verdict de Dedham en 1821 (informations d'après l'éloge funèbre fait à la Cour du comté du Berkshire, en septembre 1830 : http://www.mass.gov/courts/court-info/sjc/about/reporter-of-decisions/isaac-parker.html). Le 26 septembre 1820, Isaac Parker, en sa qualité de juge à la Cour Suprême, interprète l'article III à la Constitution. Il y réaffirme qu'étant donné que le bonheur de la population, le bon fonctionnement et la pérennité du gouvernement dépendent de la religion, il est nécessaire que chacun contribue au financement du culte : « Chief Justice Parker, in his Charge to the Grand Jury of Hampshire County, delivered at Northampton, Sept.26, 1820, has copiously commented on the third article in the declaration of rights prefixed in the Constitution. (…). He argues, in the language of the Constitution, that « as the happiness of a people, and the good order and preservation of civil government, essentially depend upon piety, religion, and morality, and as those cannot be diffused through a community but by the institution of the public worship of God, and of public instructions in piety, religion, and morality », that therefore the people have a right to invest the legislature with authority to require the several towns to provide for the public worship of God, and for the maintenance of public teachers of piety, &c", *Christian Watchman*, 14 octobre 1820, Vol.1, iss.44, p.3. Nous remarquons que Parker se contente, dans cet extrait, de citer le III[e] article à la Déclaration des Droits. Mais il s'agit précisément du passage qui a provoqué, comme nous l'avons vu en première partie, l'opposition des Baptistes, qui sont contre toute intervention de l'État en matière de réglementation du culte.

[826] "Chief Justice Parker, in his remarks on a religious test, probably recollecting that the Constitution of the United States contains no such requisition, observes that there seems to him to be « a wide difference between the omission of any such provision in a Constitution about to be formed, and the striking it out of one already in operation. (…)" There appears to be much art in this introduction to his observation on a religious test", *Christian Watchman*, 21 octobre 1820, Vol.1, iss.45, p.2.

mesures de Boston, où il n'y a ni problème de moralité ni de financement du culte, au reste du Massachusetts et donc à supprimer l'impôt. Deux autres articles, signés par « the son of a dissenter », s'opposent également à tout serment religieux et aux propos de Parker. Le 11 novembre, un nouvel article dénonce les arguments erronés de Parker. De même qu'à l'époque coloniale les habitants du Massachusetts se sont révoltés car ils payaient l'impôt sans être représentés, de même les citoyens sont en droit de s'élever contre l'impôt pour le culte alors qu'aucune représentation en matière religieuse n'est possible. Le 9 décembre, un autre article à charge réagit contre les écrits de Parker, favorable à un système de religion officielle. S'appuyant sur l'exemple de l'Angleterre, l'auteur de l'article du *Christian Watchman* dresse une liste des méfaits d'un tel système (en Angleterre, les pasteurs de l'Église officielle, « fonctionnaires », se préoccupent peu de leur cure, tandis que les dissidents, qui ne reçoivent aucune aide financière, montrent une grande dévotion à leur tâche, une grande ardeur ; il s'ensuit une pureté de la religion et de la diffusion de l'Évangile mais uniquement au sein des Églises dissidentes)[827]. Une nouvelle fois, la conclusion qui s'impose est que l'impôt pour le culte doit être supprimé car il corrompt la religion.

Un seul article s'inscrit en faux. Le 11 novembre, en troisième page du journal, et alors que la Convention Constitutionnelle s'ouvre le 15 novembre, un article vante les mérites d'un système d'impôt général pour le culte. L'auteur estime qu'il n'y a pas de contradiction entre le fait que l'État ne puisse pas légiférer en matière de conscience religieuse et le prélèvement d'un impôt pour la religion frappant tous les citoyens et toutes Églises confondues. Dès lors, les pasteurs n'auraient plus de soucis matériels et pourraient se consacrer à leur charge pastorale, cruciale pour l'État puisque tous les citoyens sont d'accord avec l'introduction du III^{e} article à la Déclaration des Droits (moralité et piété sont indispensables au bien-être et à la sécurité de

[827] "The established clergy in England are notoriously indifferent to religion, whilst the dissenters, unprovided for by government, manifest by their works, a zeal for the purity of religion and for the spread of the gospel, similar in its nature to the holy ardour of the Apostles", *Christian Watchman,* 9 décembre 1820, p.4.

l'État). Cet article, signé par « W.N. », semble bien être le seul à promouvoir une alliance entre religion et pouvoir civil. Tous les autres avertissent les habitants du Massachusetts des dangers d'un tel système[828].

Les autres articles dont nous disposons, reflétant les opinions de Baptistes à propos des liens entre Église et État, sont publiés par des journaux qui ne sont pas imprimés par cette Église. Par exemple, le 10 février 1829, le pasteur John Leland prononce un discours lors de la dédicace d'une Église baptiste à Lanesborough (dans le Berkshire). Le journal démocrate jacksonien, le *Pittsfield Sun*, retranscrit son discours dans un article du 13 août 1829. Dans la lignée d'Isaac Backus, John Leland s'insurge contre toute intervention du gouvernement en matière religieuse et loue l'édifice comme symbole d'une liberté totale[829].

L'opposition des Baptistes à tout impôt pour le culte est donc bien ancrée au sein de cette Église, même si elle n'est exprimée qu'en de rares occasions, à l'exception de la remise en cause du texte constitutionnel par l'ouverture de la Convention. William McLoughlin explique cet abandon du militantisme baptiste après la loi de 1811 et la révision constitutionnelle de 1820 comme résultant de la conviction de cette Église qu'une séparation serait encore lointaine[830].

---

[828] Le 9 décembre, un article intitulé « Third Article of the Constitution », paru en page 3, dénonce l'instruction que les délégués ont reçu de ne pas remettre en cause l'impôt sur le culte alors que ses méfaits sont connus et que de célèbres philosophes comme Locke ont recommandé que le gouvernement civil n'interfère pas avec les affaires cultuelles. L'auteur de l'article brandit également la menace d'une restriction de la tolérance : si l'État peut décider de ne tolérer que les Protestants et d'exclure les Catholiques, ou de tolérer tous les Chrétiens et d'exclure les Juifs et Musulmans, il peut également décider de privilégier une seule Église.

[829] John Leland souligne que Jean le Baptiste était le premier missionnaire du Christ, invitant toutes les personnes sur sa route à se convertir, mais ne recevait pas de salaire : « John [the Baptist] was a travelling preacher, and his success was astonishing – but he had no legal salary or support from missionary funds ». De la même façon, le Christ envoie Ses apôtres évangéliser le monde, mais sans leur donner d'argent : « In the commission which our Lord gave to his Apostles, there was no *condition*. He did not say, « Go and preach if the people will pay you – applaud or honor you ; » nothing like it", *The Pittsfield Sun*, Vol.XXIX, iss.1508, 13 août 1829, p.2. Par conséquent, l'État ne doit pas intervenir en matière de régulation du culte, parce que cela est contraire aux enseignements du Christ. Les œuvres missionnaires ne doivent pas recevoir d'aide de l'État.

[830] « For many Baptists the Religious Freedom Act of 1811 gave them sufficient freedom to constitute victory. Failure of the constitutional convention of 1820 to enlarge on this act seemed evidence that complete separation – i.e., the abolition of compulsory religious taxes – would not happen soon", William McLoughlin, *New England Dissent*, op.cit., p.1066.

iii. La position des Congrégationalistes trinitaires.

Parmi les journaux trinitaires (*Boston Recorder*, *The Spirit of the Pilgrims*, *The Panoplist* et *Christian Messenger*), la base Readex ne possède que les 261 numéros du *Boston Recorder* publiés entre le 3 janvier 1816 et le 23 décembre 1820. Nous ne pouvons donc pas nous appuyer sur cette source pour connaître la position de cette Église sur les rapports qu'Église et État doivent entretenir.

Néanmoins, après l'arrêt de Dedham rendu en février 1821, les historiens estiment qu'il existe un mécontentement croissant à l'égard de ce système. Peter Field (1998), et avant lui William McLoughlin (1971), affirment que les Trinitaires considèrent de plus en plus le système d'impôt pour le culte comme étant un fardeau dans la mesure où ils sont acculés, par l'arrêt de Dedham, à une position similaire à celle des dissidents : soit ils demeurent au sein des paroisses dominées par les Unitariens et financent un pasteur avec lequel ils ne sont pas d'accord, soit ils quittent la paroisse, perdent les biens ecclésiastiques et doivent remplir des certificats pour que l'impôt qu'ils paient pour le culte soit versé à leur pasteur trinitaire. De plus en plus de paroisses se divisent et sont dès lors dominées par les Unitariens, à la faveur de ce jugement. Ainsi, la conversion des Trinitaires à la séparation entre Église et État serait le fruit d'un mécontentement et non la conviction qu'il s'agit d'un système bénéfique à la religion (position notamment adoptée par les Baptistes)[831].

Toutefois, ce changement de position par rapport à l'impôt pour le culte est progressif. William McLoughlin insiste sur le fait que les Trinitaires espèrent jusqu'en 1830 que l'arrêt de Dedham sera renversé soit par une nouvelle décision de la Cour Suprême, soit par le pouvoir législatif. Un nouveau procès, similaire à celui de Dedham mais soumis au nouveau président de la Cour

[831] Argument développé par Peter S. Field dans *The Crisis of the Standing Order, op.cit.,* p.228 et par William McLoughlin dans *New England Dissent, op.cit.*, pp.1189 et 1195-1197. William McLoughlin affirme que cette conversion des Trinitaires se fait par opportunité : « After 1821 the Trinitarians slowly but steadily moved toward disestablishment – not from principle but from expediency », p.1196.

Suprême du Massachusetts, en 1830, anéantit tous les espoirs, les juges abondant dans le sens du verdict de Dedham[832].

Ainsi, selon William McLoughlin, historien de l'Église baptiste, les Trinitaires adoptent progressivement les thèses des Baptistes[833]. D'une position tiède, dans les années qui suivent la Convention Constitutionnelle de 1820, ils passent à une position plus radicale, produisant un nombre croissant de pamphlets dénonçant l'union entre Église et État à mesure que les Églises trinitaires perdent du terrain à la faveur des paroisses unitariennes. La conversion à un système de contribution volontaire, par défaut, est particulièrement manifeste dans l'opinion du conseil ecclésiastique de Groton (comté du Middlesex), rédigée par Lyman Beecher en 1826 et intitulée « The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts »[834]. Après avoir dénoncé, à la lumière de l'histoire du Massachusetts, de ses lois et de la volonté de ses pères fondateurs, la lecture erronée de la Constitution dans l'arrêt de Dedham, disant que seule la paroisse est fondée à élire le pasteur, Lyman Beecher rédige un panégyrique du système traditionnel. Il ne s'oppose donc pas à l'union entre Église et État, c'est-à-dire au financement du culte par un impôt prélevé par la ville et au choix conjoint du pasteur par l'Église et la paroisse, parce que c'est un système hautement bénéfique à l'Église comme à la société[835]. Cependant, la perversion du système

[832] Jacob Meyer, dans *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833, op.cit*., décrit ce procès qui oppose d'un côté le pasteur trinitaire de Brookfield et la majorité des membres de l'Église, à deux membres masculins de l'Église d'un côté et la paroisse de l'autre côté. Le pasteur et la majorité des membres de l'Église ont décidé de se séparer de la paroisse. La paroisse et les deux hommes membres de l'Église engagent un nouveau pasteur et conservent le patrimoine de la paroisse (p.216). Le verdict de ce procès (*Stebbins v Jennings*), prononcé par le nouveau président de la Cour Suprême du Massachusetts, Lemuel Shaw, unitarien, confirme celui de Dedham, à savoir que la paroisse, et non l'Église, conserve le patrimoine.

[833] William McLoughlin note ainsi que les Trinitaires utilisent les arguments baptistes et procèdent de la même façon, en utilisant notamment les Écritures pour prouver la corruption inhérente à l'intervention de l'État dans les affaires de l'Église (p.1195).

[834] La formation d'un conseil ecclésiastique résulte de tensions entre paroisse et Église. Le pasteur Daniel Chaplin, âgé, sollicite l'aide d'un pasteur trinitaire (diplômé d'Andover). La paroisse souhaite que ce soit un pasteur unitarien qui l'assiste, ce que refuse Chaplin (il fait valoir qu'ayant été élu pasteur, c'est à lui seul que revient la décision de choisir quelqu'un pour l'assister). Les membres de l'Église, à 17 contre 8, refusent tout pasteur Unitarien, font sécession et revendiquent être l'Église ancestrale.

[835] "The system [set up by our Fathers] consisted in the simple expedient of giving to the church and society each a corporate vote in the election of a pastor, rendering a majority of the church, and of the society, at all times necessary for his settlement. This gave to the church the resources of the town or parish, for the support of the Gospel, and gave stability to our religious institutions (…). While to the towns and parishes, it gave the example, and senatorial influence of a religious corporation, composed of the most pious and influential members of the town (…). This system (…) sustained the institutions of religion, and advanced steadily, all

ancestral le conduit à souhaiter la suppression de l'impôt pour le culte. Le fait que suite à l'arrêt de Dedham, seules les paroisses, c'est-à-dire l'entité civile, sont fondées à élire le pasteur menace l'existence de l'Église, c'est-à-dire la religion[836]. Il n'en appelle donc à la suppression de l'impôt pour le culte que si la Cour Suprême de l'État persiste à faire une lecture fallacieuse de la Constitution, c'est-à-dire si la jurisprudence de Dedham n'est pas renversée.

D'autres pasteurs Congrégationalistes trinitaires commencent à remettre en question le système d'impôt pour le culte. Les différents discours ou pamphlets montrent qu'ils n'épousent pas cette perspective par conviction, mais qu'ils la souhaitent par dépit. William Cogswell, pasteur trinitaire de la « South Church » de Dedham, prononce un sermon le 3 avril 1828 lors du jour de jeûne annuel dans le Massachusetts. Dans la lignée de Lyman Beecher deux ans plus tôt, il n'est pas opposé à une alliance entre Église et État. Bien au contraire, lorsque Église et paroisse

---

the great interests both of the church and the State", *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts. The Result of an Ecclesiastical Council convened at Groton, Massachusetts, July 17, 1826*, Second Edition, Boston, Marvin, 1827, p.31.

836 "The construction [the interprÉtations of the third article of « the bill of rights »] not only destroys the salutary co-operation of churches and civil communities for the support of the Gospel, by means of co-partnership, and the power of concurrent votes, but renders their formation hereafter forever impossible. No church, composed of pious persons, in convenant, can now exist in alliance with towns, parishes, precincts, or pewholders, without the liability of having her funds sequestered, and her doctrines and her discipline modified, by those who may occupy the same local limits, and worship in the same house, but do not belong to her communion", *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts, ibid.*, p.32. L'union entre Église et État, célébrée par la loi de 1695, offrait un équilibre parfait, empêchant toute hégémonie de la société civile sur la société religieuse et inversement. Toutefois, et ce n'est que parce que les Églises cessent d'exister aux yeux de la loi et qu'elles perdent leur lieu de culte et leur patrimoine que Lyman Beecher se prononce en faveur d'un système de contribution volontaire. Il insiste particulièrement sur le fait que les Trinitaires ne demandent que l'application de la loi de 1695, qui est restée en vigueur, sans opposition, jusqu'à la ratification de la Constitution (p.38, p.45). Le Connecticut supprime l'impôt pour le culte en 1818. Lyman Beecher, qui habitait dans cet État, y vit cette séparation. Lorsqu'il déménage dans le Massachusetts, il retrouve un système d'impôt finançant le culte. Toutefois, dans un premier temps, il ne milite pas pour la suppression de ce système. Il ne le propose, en 1826, que parce qu'il estime que les récentes lectures de la Constitution par la Cour Suprême de l'État se font au détriment des Églises Congrégationalistes. Celles-ci ont désormais plus à perdre d'une telle union : « In the end, more will be lost to their cause than gained of it ». "Should the present state of things, however, continue; and church after church, as the wave of revolution rolls onward, be called to decide whether, for the sake of civil support, they will give up their charter, or trust to the Lord alone in its faithful maintenance", *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts. The Result of an Ecclesiastical Council convened at Groton, Massachusetts, July 17, 1826*, Second Edition; Boston, Marvin, 1827, p.46. Il conclut avec cet éloge du système d'union entre Église et État dans le Massachusetts : "The amalgamation of the church with the world, in the election of her pastor, may seem a small thing to many ; but small as it may seem, the *distinct* power of the church, to elect her pastor and admit or expel her members, independent of any secular alliance or influence, constitutes the mighty secret of uniting, in this alienated world, evangelical doctrine, vital godliness, and pure discipline, with liberty of conscience, equal civil rights, and permanent civil support. A Congregational church and society are the most simple and most wonderful association for the permanent support of the pure Gospel, which the goodness of God ever enabled the wisdom of man to hip upon", *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts, ibid.*, pp.45/46.

fonctionnent en bonne intelligence, notamment pour l'élection du pasteur, il est hautement favorable à ce système[837].

Il n'appelle donc pas à la séparation entre Église et État tant qu'il y a un partenariat libre et respecté entre Églises et paroisses. Cependant, il préconise cette séparation dès lors qu'il y a conflit entre Église et paroisse[838]. Il ne recommande donc pas la séparation uniforme des Églises et des paroisses, c'est-à-dire la suppression de la disposition constitutionnelle concernant l'impôt pour le culte. Il souhaite toutefois que son interprétation favorise l'indépendance de chaque entité partout où il y a conflit. Par conséquent, alors que jusqu'à la Convention Constitutionnelle de 1820 le clergé congrégationaliste, trinitaire et unitarien, s'opposait à toute remise en question de la clause instaurant un impôt pour le culte, des pasteurs trinitaires comme Beecher ou Cogswell critiquent désormais les évolutions récentes qui se sont faites au détriment de l'Église, et donc de la religion[839].

La seconde partie du sermon du pasteur Cogswell consiste en une mise en garde contre la disparition du système d'Église, que souhaitent les Unitariens, et qui serait sournoisement mise en place par une fusion entre Église et État. Cogswell dénonce avec véhémence ceux qui s'auto-désignent comme étant les « Libéraux ». Il considère qu'ils cherchent à priver les Orthodoxes

[837] En effet, ce système est en accord avec les Évangiles, la Constitution du Massachusetts et la tradition, telle qu'instaurée par les Pères du Commonwealth : « This method of settling ministers (…) is best calculated to promote the publick good (…) ; it has received the smiles and approbation of heaven », William Cogswell, *Religious Liberty. A sermon, preached on the Day of the Annual Fast in Massachusetts, April 3, 1828*, Boston, Peirce and Williams, 1828, p.11.

[838] Nous avons vu précédemment, au cours de la deuxième partie, qu'un nombre croissant de paroissiens souhaitent que leur pasteur soit unitarien, tandis que les membres de l'Église sont majoritairement trinitaires. Ces désaccords sur le choix du pasteur conduisent à des procès, l'arrêt de Dedham qui tranche en faveur de la paroisse faisant jurisprudence.

[839] « If the church and parish, as distinct bodies, cannot harmoniously live together in copartnership, (which is very desirable, for in this way the interest of religion is promoted), let them peaceably separate », William Cogswell, *ibid*., p.13. Il ne parle à aucun moment de l'impôt pour le culte, qui lie Église et paroisse. Son discours, construit en deux temps, appelle Églises et paroisses à fonctionner en bonne intelligence préservent ce système (et s'en détachent en cas de conflit, chaque corps retrouvant ses droits – c'est-à-dire que la paroisse élit son propre pasteur mais ne peut l'imposer à l'église et l'église choisit son pasteur et ne peut l'imposer à la paroisse ; l'église gère les biens qu'elle a reçu en donation et pour la diffusion du message évangélique). Dans un second temps, comme nous allons le voir, il dénonce la volonté des Unitariens de faire disparaître toute Église et de priver les Orthodoxes de toute liberté.

principalement, et les Évangéliques plus largement, de leurs libertés religieuses[840]. Selon lui, cette dérive est observable depuis la révision constitutionnelle de 1820. Les « Libéraux » multiplient les accusations à l'encontre des Orthodoxes jugés être fanatiques et sectaires, travestissent leurs convictions (ils se font appeler Chrétiens alors qu'ils refusent la Croix et la Bible comme Livre révélé), entendent priver les Orthodoxes de toute liberté religieuse obligeant tout le monde à penser et croire comme eux. Enfin, ils sont favorables à une union entre Église et État ce qui priverait l'Église de ses droits. William Cogswell invite dès lors son auditoire à jeûner pour la préservation des libertés religieuses. Il ne milite donc pas pour une révision de la Constitution. Il passe paradoxalement sous silence l'existence d'un impôt pour le culte qui témoigne pourtant des liens entre Églises et circonscriptions créées par le pouvoir civil. Chaque fois que ces liens sont harmonieux, le s*tatu quo* est préférable.

En somme, contrairement aux Baptistes qui s'opposent à l'alliance entre Église et État depuis des décennies, les Trinitaires dénoncent une collusion entre Église d'État dont les méfaits seraient récents.

Parsons Cooke met lui aussi en garde ses concitoyens contre la nouvelle et insidieuse union entre ces deux entités. Le système initial, tel qu'il a été inscrit dans la Constitution, n'est pas remis en cause. Le danger, nouveau, aurait sa source dans la domination des Unitariens. C'est dans cette perspective que ce pasteur trinitaire de l'Église de Ware, dans le comté de Hampshire, dénonce dans un premier temps la mainmise des Unitariens sur le pouvoir dans le Massachusetts dans son pamphlet « Unitarianism, an Exclusive System » (1828). Dans un second temps, au travers de « A Remonstrance against an Established Religion in Massachusetts », Parsons Cooke s'insurge contre le dévoiement du texte constitutionnel par les Unitariens et la menace que cela représente pour le Massachusetts, « berceau des libertés »[841]. Il n'y aurait eu aucune

[840] « In their pretended zeal for religious liberty, they would deprive all others of such freedom », William Cogswell, *ibid*., pp.20-21.

[841] "The far-famed "cradle of liberty" has become the throne of an ecclesiastical despotism" ; "there exists at this time, and in this State, all the essential attributes of an established religion", Parsons Cooke, *A Remonstrance*

religion officielle (« established church ») dans le Massachusetts jusqu'à une époque récente. Mais le favoritisme de l'État envers une Église[842], aux dépens de toutes les autres Églises, les privilèges qu'il lui accorde, les fonds qu'il lui alloue pour la diffusion de ses principes, les lois qu'il adopte pour ce faire et l'obligation d'une prestation de serment conforme à ses principes pour l'accès à certains emplois sont autant de preuves de l'existence d'une Église d'État. Toutes ces caractéristiques sont récentes, d'après Cooke et hautement préjudiciables aux libertés des citoyens. Il demande donc la suppression de ce système totalement biaisé.

En d'autres termes, William McLoughlin affirme qu'avant 1825, aucun des pasteurs congrégationalistes du Massachusetts ne souhaite une suppression de l'impôt pour le culte[843]. Il présente l'année 1825 comme un tournant en raison de la disparition du parti fédéraliste dans le Massachusetts, de l'union des Trinitaires et du parti républicain (qui n'a pourtant jamais milité pour la suppression de l'impôt pour le culte avant les années 1830 – nous y reviendrons), de l'obtention d'une charte pour l'établissement d'enseignement supérieur trinitaire d'Andover et comme étant la première année de mise en application de la loi *Religious Freedom Act* (adoptée en 1824). Comme nous l'avons mentionné, il ajoute que la progression des Unitariens, le *statu quo* concernant l'arrêt de Dedham et des difficultés de mise en place de la loi de 1824 sont autant de facteurs suscitant le mécontentement des Trinitaires. Mais l'historien énumère trois éléments qui encouragent la conversion à un système de contribution volontaire : le nombre croissant de conversions grâce aux nouvelles techniques de revivalisme (notamment utilisées par Lyman Beecher depuis son arrivée à Boston), les succès des nouvelles

Against an Established Religion in Massachusetts, Boston, Peirce and Parker, 1831, 24p, cité dans *The Spirit of the Pilgrims*, Vol.4, p.292.

[842] Lyman Beecher dénonçait dans son pamphlet de 1826 la formation d'une nouvelle « dénomination », qui se constitue sous le nom « American Unitarian Association » en 1825, sans s'être légalement séparée de l'Église congrégationaliste, lui permettant ainsi de revendiquer son patrimoine. Lyman Beecher, *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts, op.cit*., p.39.

[843] « None of the [half a dozen of the 200 to 250 Standing ministers in Massachusetts] called for total disestablishment", William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1074.

organisations de réforme morale de la société et le dynamisme d'hommes comme Lyman Beecher[844].

Par conséquent, entre 1820 et 1828, seuls les Baptistes, au travers de démarches individuelles, revendiquent par conviction une séparation entre Église et État. Les pasteurs congrégationalistes trinitaires célèbrent la Constitution de 1780, qui garantit l'égalité entre Églises, selon la volonté des pères fondateurs du Massachusetts. Elle assure la liberté religieuse et de conscience à tous les citoyens. Mais la mainmise des Unitariens sur le pouvoir et leur lecture erronée du texte constitutionnel menacent ces libertés et contraignent à un abandon du système de financement du culte, par crainte d'une complète aliénation des libertés.

A la même époque, et ceci est l'objet du développement qui suit, l'État continue à légiférer en matière de culte, sans apporter de véritable modification.

2 Les actions de l'État en matière religieuse.

i. La législation en matière de culte.

Les liens entre Église et État continuent à être définis par diverses lois ou mesures prises en faveur du culte. Tout d'abord, de nombreuses Églises continuent à envoyer des pétitions au pouvoir législatif, demandant leur incorporation. Une Église pétitionne également le pouvoir législatif afin d'utiliser les locaux de la chambre des Représentants pour le culte dans l'attente

[844] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit*., p.1207.

de la reconstruction de son église[845]. En outre, chaque année, le gouverneur proclame une journée d'action de grâce (« thanksgiving ») pour remercier Dieu des bienfaits reçus. A l'ouverture de la session législative annuelle, un pasteur continue à être désigné pour assurer le prêche inaugural. Ce sermon (« election sermon ») suscite des débats entre les partisans de cette tradition, qui la juge cruciale pour prévenir la déchristianisation du Commonwealth et entretenir l'esprit de tolérance (il est fait appel à des pasteurs de différentes Églises), et ses détracteurs, qui dénoncent son coût (le sermon étant ensuite imprimé aux frais de l'État) et son sectarisme (le pasteur étant le représentant d'une Église et de ses convictions)[846].

Nous trouvons également des plaintes de détournement de lois. Celles-ci sont en réalité des attaques voilées de Trinitaires contre des Unitariens. Comme nous l'avons vu, la loi de 1824, « Religious Freedom Act », permet aux membres des deux branches congrégationalistes de se séparer de la paroisse, tout en demandant à financer leur pasteur, appartenant à la branche minoritaire. Ceci était jusqu'alors impossible dans la mesure où Trinitaires et Unitariens revendiquaient leur appartenance à la même Église congrégationaliste et que l'article III dispose que l'impôt est versé soit à la paroisse soit à une Église d'une autre dénomination. Un échange d'articles entre « Senex » et « Truth » fait apparaître les tractations qui existent au sein des paroisses et Églises afin de contrôler les biens ecclésiastiques et élire un pasteur de sa branche. « Senex » est le premier à demander à la *Essex Gazette* de publier son article. Il s'agit d'un appel à voter pour des Représentants qui feront campagne contre la loi de 1824 parce qu'elle met en danger les Églises en donnant systématiquement le droit d'élection du pasteur et la gestion des biens ecclésiastiques à la paroisse. Or la paroisse n'est plus désormais constituée des membres d'une zone géographique définie. D'après lui, la loi de 1824 abolit les frontières

[845] Pétition de Trinity Church, à Boston, examinée par la Chambre, examinée par cette dernière le 5 juin 1828 (*Newburyport Herald*, 10 juin 1828, p.2).

[846] Ce débat agite notamment la Chambre en 1831 – le *Newburyport Herald* du 14 juin 1831 (p.3) et le *Salem Gazette* du 17 juin 1831 (p.2) rapportant ces différentes prises de position.

paroissiales et permet ainsi une manipulation des élections puisqu'il suffit que les paroissiens demandent à des personnes partageant leurs convictions, mais habitant les villes voisines ou n'importe quel comté, de prendre part au vote lorsque l'on décide de limoger un pasteur et d'en recruter un autre[847]. « Truth » dénonce les mensonges par omission de « Senex ». Loin de se prononcer sur les méfaits de cette loi, il accuse « Senex » d'être un homme renommé pour son absence de principe et ses convictions déistes[848]. Dans un argumentaire en quatre points, il explique que « Senex » et ses partisans ont amplement profité du système, qu'ils se sont montrés intolérants en refusant de fournir des certificats à ceux qui le demandaient (contrairement à la loi) et qu'ils n'ont pas hésité à corrompre des habitants d'autres villes, voire comtés, de venir prendre part au vote. Pour cela, ils leur ont promis qu'ils leur rembourseraient l'impôt pour le culte que ces habitants extérieurs à la ville auraient acquitté[849]. En outre, ni « Senex » ni « Truth » ne révèle le nom de la ville dans laquelle de telles manipulations ont eu lieu. Nous trouvons simplement la mention « West parish of B. ». Cinq villes sont cependant citées par ces deux interlocuteurs : « Senex » parle de Salem (au Sud de l'Essex), Framingham (Sud-Ouest du Middlesex) et Medway (Nord-Ouest du Norfolk) tandis que « Truth » fait allusion à Methuen et Bradford (Nord-Ouest de l'Essex). Par conséquent, il a été fait appel à des habitants d'au moins trois comtés différents pour prendre part à la gestion d'affaires qui

[847] « There is a large Parsonage granted by Pious Ancestors for the Support of the Gospel perhaps worth $5000. Now Who Owns the Parsonage? (Answer) the Parish, who Owns the Meeting house? Answer the Parish, Where is the Parish? Answer all over the Commonwealth", Senex, *Essex Gazette*, 19 avril 1828, vol.II, iss.11, p.2.

[848] "Truth" juge la loi bonne, sans justifier son propos : « The law I think is good, and sufficient for every individual ». Il dit de "Senex" : "I know of *no other man* in the parish, that ever *professed* Deism, or Swedenborgianism. The fact is, wherever he is known, he is considered by people generally, to be every thing, *except a man of principle"* (ses italiques), Truth, dans *Haverhill Gazette*, 26 avril 1828, Vol.II, iss.12, p.3.

[849] « Truth » insiste sur le fait que les partisans de « Senex », bien que minoritaires, disposaient de l'église quand ils le souhaitaient et que l'impôt qu'ils versaient leur était attribué : « while he and his party were in the minority, (that) they always had their share of the income of the parsonage, and taxes, and the use of the meeting-house that part of the time which suited them best ». Il était nécessaire d'avoir un certificat signé par le secrétaire de la paroisse afin de pouvoir la quitter et rejoindre une autre Église ; cependant, « Senex » et ses partisans refusaient de délivrer ces certificats : « their parish Clerk refused to give certificates to those that resided in the parish when they made application to him as the law directs ». En ce qui concerne cette corruption, « Truth » affirme : "this writer's party solicited men from other societies to join the parish, telling them that they would not tax them any more than a poll tax, and that *they* would pay them, if they would join the society and help keep their minister", Truth, *Haverhill Gazette*, 26 avril 1828, Vol.II, iss.12, p.3.

auraient dû être strictement locales. Ces stratagèmes montrent à quel point les paroisses et Églises congrégationalistes se déchirent et sont prêtes à tout pour conserver pasteur et patrimoine.

De virulents débats agitent également le pouvoir législatif à propos de la reconnaissance d'universités confessionnelles. Représentants trinitaires et unitariens s'opposent âprement au sujet de l'incorporation de l'université d'Andover[850]. Le *Village Register and Norfolk County Advertiser* relate, dans son numéro du 20 mars 1828, les tensions entre Mr Sedgwick, Beal et Hilliard d'une part et Mr Peabody et Saltonstall d'autre part. Nous y retrouvons les mêmes accusations d'intolérance et d'entrave à la liberté religieuse (accusation envers les Orthodoxes qui veulent perpétuer des doctrines, en rejetant toutes les autres) et d'inégalité en faveur des Unitariens (qui dominent l'université d'Harvard). Des débats similaires concernent l'université d'Amherst (comté du Hampshire). Les journaux se font l'écho d'arguments similaires au sujet de cet établissement qui serait non sectaire (*Salem Gazette*, 22 février 1831) ; ils retranscrivent le discours de Représentants à la Chambre qui s'opposent à l'attribution de fonds publics à cette université, sous prétexte de son inutilité (l'université d'Harvard ou l'université de Williamstown, dans le Berkshire, étant bien suffisantes – *Salem Gazette*, 14 février 1832). Le Représentant Bliss, probablement unitarien, défend cependant Amherst avec véhémence, insistant sur son caractère non sectaire, son excellente réputation et la nécessité d'égalité avec les autres institutions, Harvard ayant reçu à elle seule $180 000[851].

L'université d'Harvard n'échappe pas à cette controverse qui avait agité la Convention de 1820. Elle persiste au cours des années suivantes, les citoyens ayant rejeté la proposition d'amendement qui aurait permis à des pasteurs non congrégationalistes de siéger au conseil

[850] Le journal souligne que cette question donne lieu à des tensions bien plus fortes que de nombreux autres sujets : « Upon this subject [the petition to incorporate a religious society with power to hold funds] there was great excitement, and more power was shown in the debate, than on any bill yet introduced », *Village Register and Norfolk County Advertiser*, 20 mars 1828, p.1.

[851] Débats retransmis par *Newburyport Herald* du 17 février 1832, p.2.

d'administration de l'établissement. Les attaques contre cette université sont menées par des Congrégationalistes trinitaires qui dénoncent notamment le fait que cette université d'État est gérée par les Unitariens et que les étudiants qui n'appartiennent pas à cette branche du Congrégationalisme hésitent à faire part de leurs convictions, craignant d'être relégués en fin de classement[852]. Deux articles, réfutant ces allégations, sont vraisemblablement rédigés par des Unitariens[853]. Ils dénoncent la volonté de nuire à l'université d'Harvard en la présentant comme sectaire, c'est-à-dire dirigée uniquement par les Unitariens. L'article publié par la *Salem Gazette* du 15 février 1831 démontre que les détracteurs d'Harvard veulent jeter l'anathème sur les donateurs : ceux-ci financeraient, non un établissement universitaire, mais une secte (ici appelée « a party »). La Constitution, qui protège les droits et privilèges d'Harvard dans son chapitre V, section I, serait également en contradiction avec la Déclaration des Droits qui instaure une égalité entre toutes les Églises[854]. L'article du 11 mars 1831 a pour but de reprendre point par point les propos erronés d'un précédent article certainement rédigé par un Trinitaire. Démontrant les incohérences de son interlocuteur, dénonçant sa démagogie et fustigeant les solutions qu'il propose pour qu'Harvard ne soit plus une université sectaire mais pluriconfessionnelle, l'auteur (certainement unitarien) fait un éloge de cette institution universitaire dont le but est d'enseigner la littérature, la science et la religion, en laissant à ses étudiants le soin de se former leurs propres opinions dans chacun de ces domaines[855]. Par

[852] "He [the author of a former article, certainly Trinitarian] implies that preaching in the Chapel is the enforcing of a religious system by the College, and makes the young men fear that a departure from it would affect their rank", *Salem Gazette*, Vol. IX, iss.20, 11 mars 1831, p.1.

[853] Ce sujet est notamment abordé dans la *Salem Gazette*, 15 février 1831, Vol.IX, iss.13, p.3 et dans la *Salem Gazette*, 11 mars 1831, Vol.IX, iss.20, p.1.

[854] La Constitution incorpore l'Université d'Harvard, en l'autorisant à continuer à gérer ses biens comme elle l'entend, et associe le gouverneur et vice-gouverneur de l'État à sa gestion en les désignant membres de son bureau d'administration. "Those, then, who undertake to prove that Harvard is sectarian, and that a grant from "Banks, Bridges, and Canals" for its support would be for the "support of a *Party*", are wiser than the Constitution, and at war with the spirit of our free institutions, which regard with an equal eye all literary and religious seminaries, not fundamentally sectarian", (ses italiques), *Salem Gazette*, 15 février 1831, Vol.IX, iss.13, p.3.

[855] L'auteur vraisemblablement trinitaire affirmerait dans un premier temps que les Unitariens sont les seuls administrateurs d'Harvard, tandis que plus loin il parle de plusieurs Orthodoxes qui gèrent conjointement l'établissement avec des Unitariens ; l'auteur (orthodoxe) conclut son article en disant qu'Harvard est un outil de l'aristocratie du Massachusetts : « He concludes with a rhetorical flourish, and invective against « the arm

conséquent, les tensions entre Unitariens et Trinitaires sont vives et caractérisent tous les domaines où les Unitariens pourraient être en position de contrôle.

D'autres sujets, soulevant eux aussi la question de la séparation de l'Église et de l'État, même s'ils ne sont pas directement liés aux Églises, agitent la Chambre et plus généralement l'État à cette époque.

De nombreux contemporains prennent position sur la question du transport du courrier le dimanche et sur l'ouverture des bureaux de poste. Le Congrès fédéral a-t-il compétence à interdire l'ouverture des bureaux de poste le dimanche ? N'est-ce pas une question religieuse, et par conséquent contraire au premier amendement à la Constitution américaine ? Car en effet, une loi du Congrès fédéral, adoptée en avril 1810, oblige tous les bureaux de poste qui reçoivent du courrier le dimanche à être ouverts au minimum une heure afin de le réceptionner. Cette loi déclenche l'opposition de pasteurs évangéliques (par le biais de pétitions au Congrès) sur tout le territoire américain, mais l'absence d'organisation concertée conduit à l'essoufflement du mouvement. En 1825, la remise en vigueur de cette loi s'accompagne d'une nouvelle vague de protestations, gonflée par la nouvelle mobilisation de riches laïcs[856]. La campagne atteint son paroxysme en 1829, lors de la phase finale et intense du second Grand Réveil, qui fustige le laïcisme en vogue à la fin du XVIII[e] siècle[857]. Elle est portée par des réseaux d'associations caritatives à l'échelon national et par l'association « The General Union for Promoting the

---

of a proud, unrighteous *aristocracy*, which rivets the chains, » &c. The outcry of « Aristocracy ! » is the shibboleth of demagogues » ; l'auteur orthodoxe souhaite que l'université soit gérée par des administrateurs appartenant à toutes les Églises, ce qui donnerait alors, selon son interlocuteur unitarien, un caractère sectaire au conseil d'administration car ses membres seraient élus en fonction de leurs convictions religieuses, ce qui n'est pas le cas à l'heure actuelle, selon lui. Enfin, l'auteur unitarien loue cet établissement : « The design of the founders was the promotion of literature, science and religion, and to this purpose, the College is now sacredly devoted » ; "The wise founders of the College (…) left all who should reside at it to form their own religious opinions", *Salem Gazette*, Vol.IX, iss.20, 11 mars 1831.

856 "This second [1825] Sabbatarian campaign was organized by evangelical leaders experienced in managing national benevolent organizations, and it received the support of many wealthy laymen", James R. Rohrer, « Sunday Mails and the Church-State Theme in Jacksonian America », *Journal of the Early American Republic*, Vol.7, n°1 (Spring 1987), pp.53-74, p.54.

857 James R. Rohrer, « Sunday Mails and the Church-State Theme in Jacksonian America », *Journal of the Early American Republic*, Vol.7, n°1 (Spring 1987), pp.53-74, p.58.

Observance of the Christian Sabbath », fondée en mai 1828. Cette dernière association cristallise l'opposition d'Américains qui dénoncent la campagne comme une mainmise d'Églises (notamment évangéliques) sur le pouvoir politique. Comme ceci a été précédemment mentionné, l'appel du pasteur presbytérien de Philadelphie Ezra Stiles Ely, en 1827, à former un parti chrétien a suscité des craintes, ensuite nourries par la mise en place de cette association. Cependant, celle-ci qui milite pour l'interdiction de travailler le dimanche se veut apolitique et aconfessionnelle et garde ses distances à l'égard du pasteur Ely[858].

Dans les journaux du Massachusetts, nous trouvons de très nombreux articles relatifs à cette question. Bon nombre d'entre eux sont écrits par des personnes favorables à l'ouverture des bureaux de poste le dimanche. Ceux-ci utilisent en particulier le Nouveau Testament pour montrer que le Christ était le premier à ne pas respecter le Sabbat juif et à ne pas imposer à tous un même jour de culte. Ils soulignent également que la multiplicité des pratiques au sein des Églises chrétiennes (toutes n'étant pas d'accord pour dire que le jour réservé au culte est le dimanche sans prendre en compte les Juifs et les Musulmans) va à l'encontre d'un jour qui serait réservé au culte. Ceci serait d'ailleurs contraire à la Constitution, car ce serait adopter une loi en faveur du culte, contrairement au premier amendement à la Constitution fédérale. D'autres estiment que l'interdiction d'ouvrir les bureaux de poste le dimanche serait une mesure tyrannique, car elle imposerait à tout le monde la tradition de quelques Églises[859]. Le seul

[858] Cette association est fondée à New York le 9 mai 1828 par environ 200 pasteurs et laïcs de différentes Églises, présentes sur 15 États ou territoires nord-américains. Elle se donne une constitution dans laquelle ses membres promettent de défendre l'observance du Sabbat chrétien et de le respecter (article II de la Constitution, imprimée en 1829 à New York par J. Collord). Le premier compte-rendu de la convention de cette association est accompagné d'un discours du pasteur Lyman Beecher, diffusé dans tout le pays, et insiste sur l'importance du Sabbat chrétien (Harmon Kingsbury, *The Sabbath : A Brief History of Laws, Petitions, Remonstrances and Reports*, New York, Jonathan Leavitt, 1841, pp.159-160).

[859] Dans le *Newburyport Herald* du 22 août 1828 (p.3), nous trouvons un article signé par « A friend to the due observance of the Lord's day ». Cette personne explique qu'il ne faut pas imposer à tous un même jour consacré au Seigneur. Citant de nombreux passages des écrits de Calvin, l'auteur explique que le Christ est venu abolir le Sabbat et qu'Il est nécessaire de Lui rendre un culte, mais sans aucune superstition quant au jour fixé ; chaque Église doit pouvoir décider du jour qui lui semble le plus approprié: « The ceremonial observance of the day as *holy time* is superstitious and not incumbent on christians » (ses italiques) ; « « I do not lay so much stress on the septenary number, that I would oblige the church to an invariable adherence to it ; *nor will I condemn those churches, which chose other solemn days for their assemblies, provided they keep at a distance from supersitution »*. Un autre auteur, qui publie un article dans ce même journal, explique que

rempart contre la tyrannie religieuse est précisément de ne pas légiférer en matière de culte et de se concentrer exclusivement sur les droits des citoyens (la religion étant une question n'intéressant que l'homme et son Dieu). Des journaux partisans comme *The Pittsfield Sun* (affilié aux Démocrates jacksoniens), ou universalistes (*Trumpet and Universalist Magazine*) ou sans ligne éditoriale marquée (*Berkshire Journal*, *Salem Gazette*) accusent les Évangéliques et plus spécifiquement les Congrégationalistes et Baptistes du Massachusetts d'être favorables à la mise en place d'une tyrannie ecclésiastique. Le fait que Lyman Beecher, pasteur congrégationaliste, et John Leland, pasteur baptiste, appellent à l'interdiction de l'ouverture des bureaux de poste le dimanche suffit à stigmatiser leurs Églises : il leur est reproché de vouloir prendre le pouvoir politique, de faire régner l'intolérance et d'asservir, dès l'enfance, tous les habitants du Massachusetts[860].

Par conséquent, entre 1828 et 1831, le Congrès des États-Unis reçoit de nombreuses pétitions demandant soit l'abrogation de cette loi, et par conséquent l'interdiction de toute circulation du courrier et de l'ouverture des bureaux de poste le dimanche (position défendue par les Baptistes, pourtant fermement opposés à tout lien entre Église et État, mais qui ne voient pas là de contradiction), soit au contraire un *statu quo* sur cette question car l'État fédéral ne peut légiférer en matière de culte.

---

l'observance du Sabbat est une pratique juïve alors que le Christianisme a voulu prendre ses distances. Il est indispensable de consacrer une journée au Seigneur, mais le jour n'est pas saint en lui-même. C'est la pratique religieuse, ce jour-là, qui le rend saint (*Newburyport Herald*, 16 septembre 1828, p.1). D'autres articles parlent des différents jours choisis pour le culte par les Protestants : « Among the many sects of protestants there exists a variety of opinions respecting days of rest and worship. The Quakers meet for worship two days in a week, without attaching much sanctity to one day above another. – Many keep the seventh day, like the Jews, from a belief that the observance of the day is of moral, unchangeable and universal obligation. (…). A very considerable number keep the first day of each week as a christian Sabbath", *Pittsfield Sun*, Vol.XXX, iss.1532, 28 janvier 1830, p.2.

860 *The Pittsfield Sun*, 3 juillet 1828, Vol.XXVIII, iss.1450, p.2 ; *Newburyport Herald*, 15 août 1828, p.1; *Newburyport Herald,* 22 août 1828, p.3; *Newburyport Herald*, 16 septembre 1828, p.1; *Trumpet and Universalist* Magazine, 28 mars 1829, p.154 ; *Trumpet and Universalist Magazine*, 18 avril 1829, p.166; *Trumpet and Universalist Magazine*, 19 septembre 1829, p.46; *Pittsfield Sun*, 28 janvier 1830, Vol.XXX, iss.1532, p.2; *Pittsfield Sun*, 11 mars 1830, p.2 ; *Berkshire Journal*, 1er avril 1830, p.1 ; *Salem Gazette*, 16 mars 1830, Vol.VIII, iss.22, p.2; *Trumpet and Universalist Magazine*, 29 janvier 1831, p.124 ; *Trumpet and Universalist Magazine*, 5 février 1831, p.128; *Trumpet and Universalist Magazine*, 19 février 1831, p.136; *Trumpet and Universalist Magazine*, 5 mars 1831, p.144; *Trumpet and Universalist Magazine,* 17 septembre 1831, p.48.

Chacun de ces sujets (l'incorporation d'Églises, la désignation d'un pasteur pour prononcer le discours inaugural à la session du Congrès, l'octroi d'une charte ou l'allocation de fonds à une université) est par conséquent débattu tant à la Chambre que dans les journaux et fait l'objet de propositions de lois. Toutefois, bien que les questions liées à la religion continuent à provoquer de nombreux remous au niveau législatif, toute modification de la Constitution du Massachusetts est pour l'heure jugée inutile.

ii. Les réticences à un amendement de l'article III à la Constitution.

Les archives du Massachusetts contiennent les projets de lois ou d'amendements à la Constitution qui n'ont jamais été adoptés. Ainsi, nous trouvons dans la catégorie « Senate unpassed » trois tentatives d'amender la loi « Religious Freedom Act » de 1811 : en 1818, 1823 et 1829. La proposition de 1818, adoptée par la Chambre des Représentants le 30 janvier et rejetée par le Sénat le 10 février, avait pour objectif d'exempter tous les pasteurs de l'impôt pour le culte. Nous avons parlé du rejet de celle de 1823 dans notre deuxième partie, qui est cependant adoptée l'année suivante. Le projet de loi rejeté par le Sénat en 1829 émanait d'une pétition. Six citoyens de Malden (dans le comté du Middlesex) signent une pétition le 7 janvier 1828 demandant au Sénat de modifier les lois « Religious Freedom Acts »[861] afin de protéger les droits des paroissiens lors des élections. L'obligation de dresser une liste des personnes pouvant prendre part aux décisions de chaque paroisse aurait évité bien des manipulations et dérives. Cependant, le Sénat rejette cette demande, après examen.

[861] Le projet de loi rejeté avait pour titre « An act in addition to the several acts « relating to Public Worship and Religious Freedom » ».

Deux autres documents classés dans « Senate unpassed » font part de tentatives d'amender la Constitution dans son troisième article. En juin 1826, le Sénateur Barker Burnell[862], élu National Republican de Nantucket, propose que le prochain Congrès forme un comité pour proposer des amendements à la Constitution et s'intéresse à l'article III. Le projet de ce Sénateur est que la population se prononce sur la révision de différents articles qui n'ont pas été ratifiés lors de la Convention de 1820, à savoir le calendrier électoral pour la désignation des membres du Congrès (ce changement sera adopté sous le titre de Xe amendement à la Constitution en 1831), le nombre de Sénateurs et de Représentants (amendement XIII, ratifié en 1840) et la modification du III^{e} article à la Déclaration des Droits. Cinq Sénateurs et six Représentants sont désignés pour former un comité afin de réfléchir à la pertinence de cette proposition. En février 1827, ce comité est formé. Il conclut toutefois à l'inutilité de tout amendement (document en annexe A-13 page 497).

Ces documents indiquent la volonté de certains législateurs d'amender la Constitution. Cependant, ces initiatives semblent assez isolées et révèlent l'absence de mobilisation des Églises avant 1829.

3 Partis politiques et religion.

Jusqu'à la fin de l'année 1828, l'absence de militantisme de la part des habitants du Massachusetts ne peut être expliquée par l'influence du mouvement de « libre-pensée » qui s'est pourtant répandu aux États-Unis à l'orée du XIXe siècle. Si, dans le Massachusetts, la

[862] D'après http://bioguide.congress.gov/scripts/biodisplay.pl?index=B001114, Barker Burnell est né en 1798 et mort en 1843. Elu du Nantucket à la Chambre des Représentants pour la première fois en 1819, il est membre de la Convention Constitutionnelle de 1820 puis Sénateur au Congrès du Massachusetts (en 1823, de 1825 à 1833 et en 1838 selon http://pastispresent.org/page/3/) et enfin Représentant au Congrès des États-Unis. Aucune information quant à son appartenance à une Église n'est disponible.

mobilisation pour la suppression de l'impôt pour le culte agite l'État en 1831-1832, elle ne trouve pas son origine dans le mouvement déiste. Celui-ci est en effet marginal dans le Massachusetts en dépit des transformations économiques et sociales des années 1820-1830. Ce dernier développement portera donc sur l'émergence de la société industrielle entre 1820 et 1830 et sur le développement d'associations antimaçonniques et déistes qui seraient des réponses de certaines franges de la population à ces changements sociétaux. L'influence des anti-franc-maçons est néanmoins cruciale pour notre travail dans la mesure où ce parti devient le deuxième en termes de suffrages exprimés dans le Massachusetts aux élections de 1831.

i. L'ère industrielle et les changements sociétaux.

François Weil montre que l'industrialisation ne résulte pas d'une invention spécifique ni d'une série d'innovations techniques mais d'un changement progressif des comportements et de l'environnement économique. Ce changement ne serait pas particulier à Boston avant de s'étendre à la Nouvelle Angleterre puis au reste du pays mais se développerait de façon simultanée sur l'ensemble du territoire américain. L'objectif de son article « Capitalism and Industrialization in New England, 1815-1845 »[863] est de combattre l'idée que l'industrialisation du Massachusetts aurait été financée par des capitaux bostoniens et serait donc d'initiative bostonienne. Il souligne, par le biais de la création d'usines de filature de coton à Springfield, que les initiatives sont locales et que ceci vaut également pour les capitaux. Ce n'est qu'au moment des phases d'expansion que les entrepreneurs locaux acceptent ou recherchent graduellement des actionnaires extérieurs à leur ville. Des usines de coton sont progressivement

[863] François Weil, « Capitalism and Industrialization in New England, 1815-1845 », *The Journal of American History*, VOl.84, No.4 (Mar., 1998), pp.1334-1354. Il semblerait qu'il existe peu de travaux récents sur l'industrialisation dans le Massachusetts à cette époque. Le dernier ouvrage paru sur cette question, de Quentin P. Lewis, s'intitule *An Archaeology of Improvement in Rural Massachusetts: Landscapes of Profit and Betterment at the Dawn of the 19th century*, Switerzland, Springer, 2016.

construites près des rivières puis agrandies dès les années 1810-1820 à Newton (Middlesex), Ware (Hampshire), Palmer (Hampden), Taunton (Bristol), Springfield (Hampden), mais également à Lowell (Middlesex) et Waltham (Middlesex). La force hydraulique est utilisée dans un premier temps pour faire fonctionner des usines sidérurgiques comme des filatures de coton puis dans un second temps, les industriels locaux se concentrent, comme à Springfield ou Taunton, sur une activité comme la transformation du coton. Des entrepreneurs utilisent non seulement l'eau, mais également le bois ou la force humaine pour construire et faire fonctionner de nouvelles machines. Ceci conduit au regroupement des travailleurs et à l'évolution des modes de vie. Le Massachusetts passe d'une société principalement agraire au développement de l'activité salariée. La construction de voies de chemin de fer participe également de ce développement économique et contribue elle aussi à modifier les rapports tout autant économiques qu'humains.

Cette transformation économique du Massachusetts par l'émergence de la société industrielle s'accompagne de profonds changements sociétaux. L'émigration rurale due à la concentration d'ouvriers dans des usines et d'hommes à la recherche de travail dans les villes (provenant des zones touchées par un relatif déclin économique) engendre une distension des liens communautaires. Les salariés forment un groupe croissant ; beaucoup d'hommes découvrent ainsi un nouveau type de relations humaines, avec des employeurs et des actionnaires. Différents mouvements sociaux émergent. Certains se constituent pour lutter contre ces mutations économiques ou remédier à ses défauts, comme le Middling Interest, mouvement spécifique à Boston[864], ou le Workingmen's Party, dont nous reparlerons ultérieurement. D'autres s'intéressent à ces changements sans qu'ils soient leur principale préoccupation.

[864] Ronald Formisano évoque ce parti populiste des classes moyennes, spécifique à Boston, qui anticipe les mouvements sociaux des années 1830. Il explique que ce mouvement naît suite à une scission du parti Fédéraliste lors de la controverse sur la possibilité d'un changement de statut de Boston (de « town » à « city »), en 1821-1822. Son existence est très courte, puisque dès 1823 ce groupe rejoint le parti Fédéraliste, qui se montre désormais plus attentif aux droits des classes moyennes et des artisans.

ii. Parti antimaçonnique et religion.

Le mouvement antimaçonnique ne naît pas de ces mutations sociales mais de la disparition mystérieuse d'un ancien franc-maçon new-yorkais, William Morgan, qui fait publier en 1826 *Illustrations of Masonry*. Dans son ouvrage, il y révèle certains secrets de l'ordre. L'absence de condamnation de ce qui semble être un meurtre déclenche une vive hostilité notamment dans le Nord des États-Unis et en Nouvelle Angleterre[865]. De nombreuses voix condamnent la corruption et la subversion des principes républicains, le travail de la justice ayant selon eux été entravé et les principales figures maçonniques semblant cautionner ceci par de timides dénonciations de l'acte quand elles se manifestent[866]. Selon Paul Goodman, parmi ceux qui s'interrogent sur les raisons de cette mutation économique, certains en attribuent la responsabilité à la franc-maçonnerie. Par conséquent, bien que le mouvement anti-franc-maçon ne naisse pas en réaction à des problèmes sociaux mais à la disparition de Morgan, ce mouvement antimaçonnique s'empare dans un second temps des questions sociales[867]. La fragmentation des rapports humains et du style de vie communautaire est imputée à cette association qui semble en contradiction avec les normes traditionnelles de vie communautaire.

[865] Donald Ratcliffe, "Antimasonry and Partisanship in Greater New England, 1826-1836", *Journal of the Early Republic*, Vol.15, n°2 (Summer 1995), pp.199-239, parle d'une épidémie anti franc-maçonne entre 1827 et 1833.

[866] Dans la *Essex Gazette*, Vol.V, iss.40, 1er octobre 1831, p.1, un comité anti-franc-maçon du Massachusetts affirme "About sixty members of the [masonic] fraternity have been indicted [in the five years past], after the greatest difficulties, for crimes of the most odious character. Those supposed criminals have not all been arraigned. Several have been brought to the courts of law; but not to justice! – Freemasonry occupied the seat and justice was no longer there!". Un autre article de la *Salem Gazette*, Vol.IX, iss.79, 4 octobre 1831, p.2, mentionne également ce procès suite à la disparition de Morgan. L'auteur du discours ici retranscrit, William Wirt, désigné candidat du parti antimaçonnique aux élections nationales de 1831, dit : « the secret energy of the masonic spirit had entered and polluted even the temples of justice ». A propos des condamnations de cette disparition par des francs-maçons, Paul Goodman, dans *Towards a Christian Republic. Antimasonry and the Great Transition in New England, 1826-1836*, Oxford University Press, 1988, affirme : "Masonic leaders were slow to condemn illegal activities – some remained absolutely silent on the subject", p.5.

[867] Donald Ratcliffe parle d'un soutien plus marqué à l'anti-maçonnerie dans les zones de relatif déclin économique. Les dissidents s'y rallieraient également, car ils ne voudraient pas voter pour Jackson (Richard Cawardine, cité par Donald Ratcliffe, l'explique par l'athéisme du parti Démocrate jacksonien) mais s'opposeraient à tout élitisme et militeraient pour l'égalité (Donald Ratcliffe, *op.cit*., p.215).

Cette société secrète, composée d'une élite aristocratique[868], faciliterait l'accès à certains postes, s'étendrait sur tout le territoire et serait un gage de respectabilité. La franc-maçonnerie en vient ainsi à symboliser les changements économiques et sociaux d'une nouvelle ère.

Les dénonciations sont également religieuses. Selon Donald Ratcliffe, la base du mouvement antimaçonnique serait d'origine religieuse[869]. Si, initialement[870], des hommes de toutes les Églises rejoignent des loges, les Épiscopaliens, les Unitariens et les Universalistes seraient devenus progressivement les plus nombreux. A partir des années 1820, l'idée que la franc-maçonnerie conduit à l'athéisme se répand. Elle est particulièrement forte chez les Chrétiens calvinistes et notamment auprès des Congrégationalistes trinitaires, des Presbytériens, des Baptistes et de ceux qui adhèrent à une tradition religieuse communautaire. De ce fait, un nombre croissant d'Évangéliques rompent leurs liens avec leurs loges et certains rejoignent les rangs de l'anti franc-maçonnerie. Ceci nous intéresse particulièrement dans la mesure où le parti antimaçonnique s'appuie sur l'hostilité mutuelle entre Trinitaires (qui représenteraient plus de la moitié des anti francs-maçons) et Unitariens (qui formeraient plus de 30% des francs-maçons) en associant la franc-maçonnerie à une association déiste au sein de laquelle s'épanouiraient les Unitariens, qui rejettent plusieurs dogmes chrétiens[871]. Dans les villes où les tensions sont particulièrement fortes, le parti antimaçonnique est plus puissant, car les

[868] Paul Goodman, *Towards a Christian Republic. op.cit*., parle de « the upper half of the social structure », p.21. En ce qui concerne l'association en contradiction avec les normes ancestrales, voir p.37 et pour l'identification des changements à la franc-maçonnerie, voir p.53. Paul Goodman estime que les francs-maçons comme les anti francs-maçons appartiennent aux classes moyennes (ou à la classe supérieure, pour les francs-maçons), p.157. Paul Goodman estime, d'après une pétition de soutien à la franc-maçonnerie signée par plus de 400 Bostoniens, que l'élite Brahmin n'adhère qu'à de rares exceptions à la franc-maçonnerie (les Brahmins ayant leurs propres modes d'identification et formes de socialisation). Les deux-tiers des pro-francs-maçons de la pétition seraient des marchands, détaillants, fabricants, le tiers restant étant composé de médecins, pasteurs, fonctionnaires, employés de bureau ou de banques. Aucun ne serait ouvrier (Donald Ratcliffe, *op.cit.*, p.157). David Brion Davis aborde également le thème de l'anti-franc-maçonnerie dans son premier chapitre de *Antebellum American Culture. An Interpretive Anthology*, D.C. Health and Company, 1979. Ronald Formisano, dans *For the People : American Populist Movements from the Revolution to the 1850s*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008, consacre son cinquième chapitre au mouvement antimaçonnique.

[869] Donald Ratcliffe,"Antimasonry and Partisanship in Greater New England, 1826-1836", *op.cit.*, p.201.

[870] La première loge maçonnique en Amérique est implantée à Boston en 1733, Paul Goodman, *op.cit.*, p.9.

[871] Paul Goodman donne ces chiffres p.163 et parle de cette affiliation Unitariens / franc-maçonnerie / déisme p.65.

Trinitaires rejettent le parti National Republican, dirigé par les Unitariens. Par conséquent, le parti antimaçonnique exploiterait le mécontentement des Orthodoxes en utilisant des accusations contre les francs-maçons proches de celles des Trinitaires envers les Unitariens[872]. Pour William McLoughlin, ce parti réunirait également les National Republicans qui souhaitent ardemment la séparation entre Église et État. Le candidat National Republican aux élections de 1832, Levi Lincoln Jr, ayant refusé de rejoindre ses rangs en 1831 s'aliène un certain nombre d'électeurs[873] ; nous verrons dans les prochains chapitres dans quelle mesure le parti antimaçonnique s'illustre dans cette lutte. En 1831, le parti antimaçonnique nouvellement formé remporte le quart des suffrages exprimés, devant les Démocrates (20.5%) et reste pendant quatre ans une force politique de premier ordre dans le Massachusetts[874]. A sa disparition, ses membres rejoignent les deux grands partis. Le nombre de francs-maçons a en effet diminué, des lois interdisant les serments ont été prises dans différents États et d'autres questions, comme la lutte contre l'esclavage, l'alcoolisme ou la banque fédérale occupent désormais le devant de la scène politique[875].

De nombreux articles, dans les journaux du Massachusetts, se font l'écho des débats concernant la franc-maçonnerie. La majorité d'entre eux prennent position en faveur de cette société, critiquant l'hystérie ambiante et expliquant qu'il s'agit d'une récupération politique par des hommes avides de pouvoir, soucieux de se faire élire sans l'investiture de l'un des deux grands partis. La disparition de Morgan ne serait qu'un simple prétexte pour exciter la vindicte populaire et écarter du pouvoir des hommes aux convictions républicaines et au loyalisme

[872] Paul Goodman, *op.cit.*, p.168.

[873] William McLoughlin, *New England Dissent, op. cit.,* p.1222. Levi Lincoln Jr est gouverneur du Massachusetts de 1825 à 1834.

[874] Chiffres donnés par Ronald Formisano, *op.cit.,* p.351. Paul Goodman estime qu'en 1830 le Massachusetts compte plus d'une centaine de loges maçonniques, réparties dans plus d'une ville sur trois et regroupant au moins 4000 membres. Il affirme également que l'élite brahmine naissante n'en ferait pas partie, ayant ses propres réseaux et formes de socialisation – p.156.

[875] Donald Ratcliffe retrace les débats concernant les formations politiques rejointes par les anti francs-maçons dans son article pp.234 à 238. Il affirme cependant que la plupart des électeurs anti francs-maçons rejoignent le parti Whig (p.199).

inattaquables, mais qui sont francs-maçons, pour se faire élire à leur place[876]. Ces articles dénoncent ainsi les fausses accusations contre la franc-maçonnerie, racontant qu'elle serait dangereuse pour la république et la religion alors que de nombreux Pères fondateurs appartenaient à des loges. Celle-ci ne se mêlerait ni de religion ni de politique, serait respectueuse des lois et de la Constitution. Certains articles affirment avec force que la croyance en Dieu est au contraire une condition préalable à l'entrée dans cette société, de même que l'engagement de respecter les lois du pays. D'autres articles dénoncent aussi les dérives liées à cette intolérance et à la volonté de priver les francs-maçons de leurs droits civiques et à leur interdire l'accès à certains emplois. Ils s'érigent contre ce qui ne serait qu'une querelle d'opinions et non la recherche du bien commun alors que celle-ci devrait être l'unique objectif des partis politiques (en mettant en garde leurs compatriotes contre une dérive tyrannique où le parti antimaçonnique au pouvoir imposerait progressivement des croyances)[877].

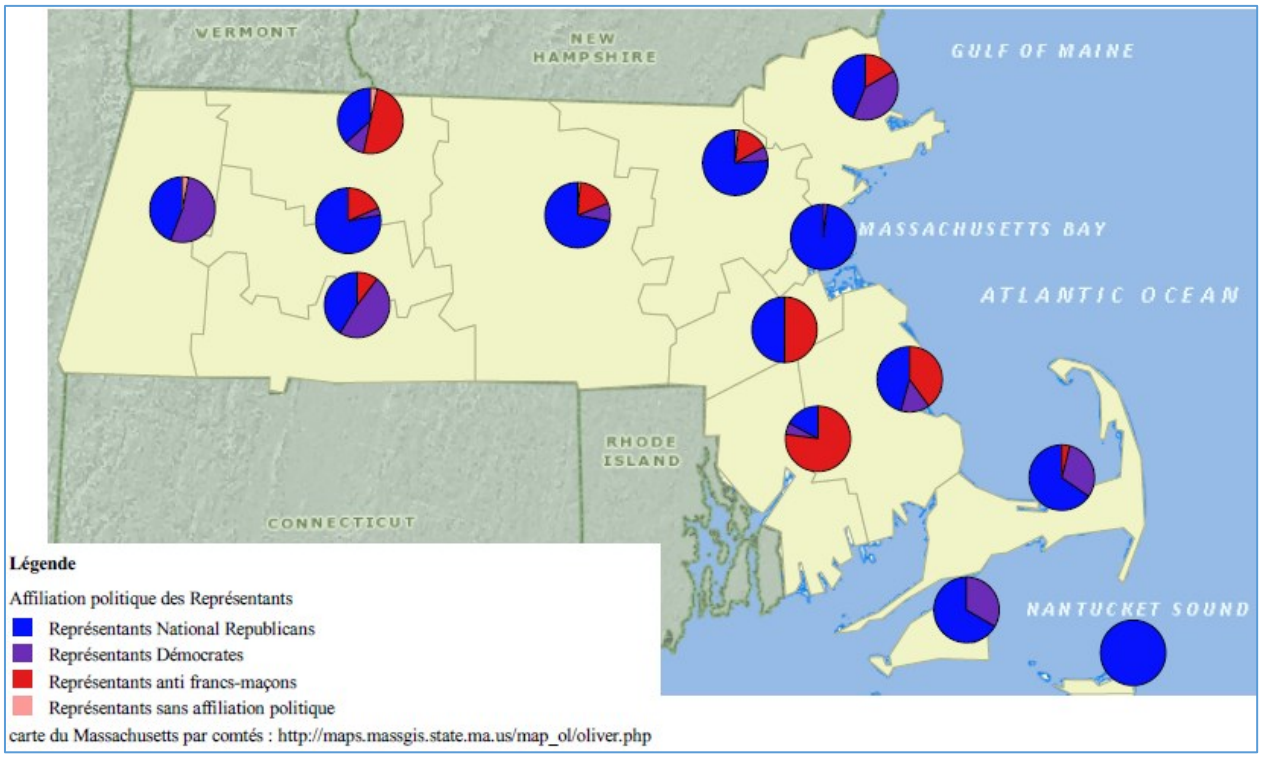
Peu d'articles défendent l'anti franc-maçonnerie. Ceci suscite l'indignation des anti-francs-maçons, qui soulignent que sur les sept journaux que compte Boston, un seul (en dehors de leur journal *The Boston Christian Herald*) accepte de publier des critiques de la maçonnerie[878]. Ainsi, la *Salem Gazette* (journal du comté de l'Essex) publie la lettre d'anti francs-maçons adressée au gouverneur Levi Lincoln, pour lui demander de s'engager publiquement contre cette société secrète, disant qu'elle met en danger la liberté, la religion, la moralité et est incompatible avec des institutions libres. Ce même journal imprime la réponse du gouverneur, candidat à sa réélection, qui refuse d'accéder à la demande, bien qu'il manifeste le souhait de voir ces loges disparaître[879]. Nous trouvons également dans les colonnes du *Salem Gazette* le

[876] S*alem Gazette*, 5 septembre 1828, p.1.
[877] *Salem Gazette*, 18 novembre 1828, p.1 ; *Salem Gazette,* 14 octobre 1831, p.1; *Salem Gazette*, 25 octobre 1831, p.4; *Newburyport Herald*, 3 janvier 1832, p.2.
[878] Paul Goodman, *op.cit.,* p.27.
[879] S*alem Gazette*, 23 septembre 1831, p.2; *Essex Gazette*, 1er octobre 1831, p.1.

rapport de la convention nationale antimaçonnique de 1831, qui présente notamment son candidat à la présidence des États-Unis, William Wirt, un ancien franc-maçon[880].

La carte ci-dessous permet de visualiser les comtés dans lesquels le parti antimaçonnique est particulièrement présent. Nous y avons représenté les affiliations politiques des Représentants élus pour l'année 1832 (d'après les données « Massachusetts Election Returns, compiled by Ed Thomas, from Official State Records »). Sur les 528 représentants, 22.5% sont membres du parti anti franc-maçon. Ils représentent 77% dans le comté de Bristol, 50% dans le Norfolk et 50% dans le comté de Franklin. Donald Ratcliffe explique la forte présence du parti anti franc-maçon dans le Sud du Massachusetts par le relatif déclin de l'économie traditionnelle et l'industrialisation[881].

Carte 3 - Affiliation politique des Représentants au Congrès du Massachusetts élus pour l'année 1832



[880] *Salem Gazette*, 4 octobre 1831, p.2.
[881] Donald Ratcliffe, *op.cit.,* p.216.

iii. La libre pensée, un mouvement marginal dans le Massachusetts.

En dehors du mouvement politique et social strictement circonscrit à Boston (le « Middling Interest »), le Massachusetts ne connaît pas dans les années 1820 un parti politique populiste à l'échelle de l'État[882]. Les revendications sociales se font donc au sein de partis existants, les factions antimaçonnique et Middling Interest, avant de se constituer en partis politiques, étant principalement issus du parti fédéraliste. A l'aube de la décennie de 1830, un nouveau mouvement émerge dans quelques villes du Massachusetts. Appelé le « Workingmen's Party », il est d'abord un mouvement social avant de se constituer en parti politique. En février 1832, la convention des travailleurs de Nouvelle Angleterre fonde la « New England Association of Farmers, Mechanics, and other Working Men ». Sa principale revendication est la journée de 10h. Elle souhaite fédérer différents corps de métiers, au-delà des frontières sociales, et ne milite pas, selon l'historien David Zonderman, pour des changements radicaux[883].

En outre, à Boston, le Workingmen's Party refuse de mêler les questions religieuses à son programme politique. Ce schéma de remise en cause des croyances religieuses contemporaines à l'époque de ces bouleversements économiques et sociétaux est fréquent. Selon Christopher Grasso, dans les années 1820-1830, le scepticisme religieux fusionne avec les mouvements de réformes sociales et menace de devenir important au sein de la classe ouvrière urbaine[884]. L'ancien Baptiste, devenu pasteur universaliste puis libre-penseur Abner Kneeland, fonde en 1829 à Boston la First Society of Free Enquirers. Il espère mettre en place une coopération entre

[882] Ronald Formisano estime toutefois que les anti-francs-maçons, qui s'organisent en parti politique dans le Massachusetts en 1831, forment un mouvement populiste dont la base électorale est constituée des classes moyennes et moyennes inférieures (propos qu'il réaffirme p.220).

[883] Se basant sur la constitution que cette association rédige en 1832, l'historien David A. Zonderman, dans *Uneasy Allies : Working for Labor Reform in Nineteenth-century Boston*, University of Massachusetts Press, 2011, souligne que l'association demande des conditions décentes de travail mais n'attaque par les intérêts des employeurs ni ne demande une redistribution de la richesse et des biens (p.32). Il estime que ce mouvement est différent des syndicats et des autres partis politiques « Workingmen » qui se développent sur le territoire national au début des années 1830 (p.28).

[884] Christopher Grasso, "Skepticism and American Faith: Infidels, Converts, and Religious Doubt in the Early Nineteeth century", *Journal of the Early Republic,* Vol.22, N°3 (Autumn 2002), pp.465-508, p.480.

son association de libres penseurs et l'organisation ouvrière, ce qu'il a connu à New York. Abner Kneeland lie ainsi anticléricalisme et réformes sociales mais ne parvient pas à s'allier le Workingmen's Party de Boston. Les Congrégationalistes, trinitaires comme unitariens, réagissent à ce qu'ils perçoivent être de la démagogie pour séduire la classe ouvrière et compromettre ainsi l'équilibre social, en publiant des pamphlets ou en organisant des conférences (Lyman Beecher, 1830, « Lectures on Skepticism ») ou encore en envoyant un ancien disciple de Robert Dale Owen et Fanny Wright, Orestes Brownson[885], comme missionnaire unitarien dans les quartiers ouvriers de Boston. Bien qu'Abner Kneeland commence à parcourir le Massachusetts et le reste de la Nouvelle Angleterre en 1832 pour susciter de nouvelles adhésions, il semblerait que son mouvement reste relativement marginal. Il présente la religion comme la pire forme de servitude. Elle aliène l'homme aux opinions d'autres personnes, et notamment à celles du clergé[886]. En décembre 1834, Kneeland estime que son association compterait entre 900 et 1000 membres à jour de leur cotisation, soit un Bostonien de plus de vingt-et-un ans sur cinquante[887]. A cette même époque commence son procès pour blasphème, la Cour Suprême du Massachusetts lui reprochant son athéisme (« there

[885] Robert Dale Owen (1801-1877) créée la communauté de New Harmony, dans l'Indiana (qui survécut deux ans) avec son père, Robert Owen. Leur objectif était de fonder des communautés dans lesquelles les travailleurs recevraient une éducation, auraient des conditions de travail réglementées (en ce début d'ère industrielle), auraient accès à des loisirs et partageraient une vie communautaire. Fanny Wright (1795-1852), fervente abolitionniste et sceptique en matière religieuse comme Robert Dale Owen (tous deux sont considérés comme adeptes de la religion rationnelle, dans le sillage de Robert Owen), rejoint cette communauté de l'Indiana avant de devenir l'une des têtes pensantes du Workingmen's Party, aux côtés de Robert Dale Owen. A son tour, elle fonde une communauté dans le Tennessee, composée d'hommes libres et d'esclaves. Orestes Browson adhéra un temps à ces idées, avant de les rejeter. Naomi Wulf a consacré sa thèse à ce personnage (L'idée de démocratie aux États-Unis, de 1828 à 1844, à travers les écrits d'Orestes A. Brownson, soutenue en 1995).

[886] Christopher Grasso cite ainsi les propos de Kneeland : "If people only knew what it is to be free, they would be no longer slaves – slaves to the opinions of others, the worst kind of slavery", Abner Kneeland, *Review of the Evidences of Christianity: in a Series of Lectures Delivered in Broadway Hall*, New York, August, 1829, cité par Christopher Grasso, *op.cit.*, p.483. Le titre de l'article de Roderick French, 1980, est également éloquent : "Liberation from Man and God in Boston: Abner Kneeland's Free-Thought Campaign, 1830-1839", *American Quarterly,* Vol.32, N°2 (Summer 1980), pp.202-221. Selon Jonathan Sassi, dans son article "Evangelicals, Infidels, and Politics In the Early Republic", *Reviews in American History*, vol.43, N°2 (June 2015), pp.216-222, Eric Schlereth démontre également le lien entre libre-pensée et dénonciation de la religion comme asservissement de l'homme : "Free enquirers argued that one could possess the full rights and meet the full obligations of citizenship only if one was mentally emancipated, which resulted solely through free enquiry".

[887] Roderick S. French, "Liberation from Man and God in Boston: Abner Kneeland's Free-Thought Campaign, 1830-1839", *op.cit.*, p.221.

is no God ») alors que la croyance en Dieu est gage de bonne conduite sociale et de loyauté envers les institutions républicaines[888].

Le déisme et plus encore l'athéisme sont donc vigoureusement combattus dans le Massachusetts et sont synonymes d'opprobre. Nous avons vu que les anti francs-maçons n'hésitaient pas à qualifier leurs opposants d'athées ; ceci conduit les francs-maçons à affirmer, dans les journaux comme dans un panégyrique de l'association, intitulée « Declaration of the Freemasons of Boston and vicinity », publié le 31 décembre 1831 que leur croyance en Dieu est une condition *sine qua none* pour y être acceptée[889]. Ces mouvements, dénoncés par leurs opposants comme non chrétiens, ne se seraient pas développés dans le Massachusetts après la Révolution française et l'attaque des Jacobins contre la religion ou après la publication de *The Age of Reason*, de Thomas Paine, en 1794-1795, mais bien du fait de l'essor de l'industrialisation. De nombreux historiens, comme Jonathan Den Hartog ou Eric Schlereth, étudient l'influence de la Révolution française et le développement de la libre-pensée sur la jeune Amérique[890]. A l'époque où les déistes comme Paine militent pour une séparation entre Église et État, toute religion instituée étant perçue comme un bras armé de l'État servant « les intérêts du pouvoir monarchique »[891], le parti fédéraliste puis whig contre-attaque en proposant de renforcer la place de la religion dans les institutions. Pour Eric Schlereth, la coalition évangélique, au XIXe siècle, se donne pour mission de lutter contre la progression du déisme[892].

---

[888] Propos du juge Samuel Putman, cité par Roderick S. French, *op.cit.,* p.214.

[889] Les propos conclusifs de cette déclaration sont les suivants : "In view of the foregoing expositions, and of the solemn declarations here voluntarily made as Masons, as Citizens, as Moral Men, and Christians", publiés dans *The Lodge of Saint Andrews and the Massachusetts Grand Lodge*, Boston, printed by the Lodge of Saint Andrews, 1870, p.248.

[890] Jonathan J. Den Hartog, *Patriotism and Piety. Federalist Politics and Religious Struggle in the New American Nation*, *op.cit.* ; Eric R. Schlereth, *An Age of Infidels. The Politics of Religious Controversy in the Early United States*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

[891] Nathalie Caron, "Le déisme américain: de la jeune république à l'ère de l'Internet", *Revue française d'études américaines*, 2003/1 n°95, pp.54-72, p.55.

[892] Jonathan Sassi appelle cependant à nuancer les propos d'Eric Schlereth, qui sur-évaluerait l'influence et le nombre de déistes. Jonathan D. Sassi, « Evangelicals, Infidels, and Politics in the Early Republic », *Reviews in American History*, Vol.43, N°2 (June 2015), pp.216-222.

En somme, entre 1820 et 1828, ni les Églises, ni le pouvoir législatif, ni – ce qui est plus inattendu – les mouvements de remise en cause de la religion (comme le déisme ou l'athéisme[893]), ne militent pour une révision des rapports Église – État dans le Massachusetts. Le système de prélèvement d'un impôt pour le culte, bien qu'étant le dernier à subsister à l'échelle fédérale et alors que la circulation des idées est de plus en plus rapide en cette époque de développement des moyens de communication et de diffusion des journaux au-delà des frontières des États, ne précipite de réaction significative. Les modifications apportées au texte constitutionnel se font à la marge, par le biais de lois âprement débattues, ce qui semble indiquer que toute tentative de changement plus radical serait prématurée.

[893] Christopher Grasso estime que les nombreux changements comme l'industrialisation, le développement des transports ou le nouveau système de partis peuvent conduire à une remise en question des croyances transmises par les parents – croyances religieuses, le savoir, la vérité, la foi. Christopher Grasso, « Skepticism and American Faith », *op.cit.,* p.469.

Chapitre VII. Les prémices de la mobilisation populaire, 1829 – printemps 1831.

Tandis que le premier chapitre de cette troisième partie a prouvé un mécontentement croissant envers le système d'impôt cultuel mais l'absence de mobilisation concertée, l'objectif de ce deuxième chapitre est d'analyser la formation d'un mouvement populaire qui s'affranchit de toute organisation ecclésiale. Le *medium* de cette mobilisation est la rédaction de pétitions. Nous avons évoqué, notamment dans la première partie, le recours à ce moyen d'expression par Isaac Backus, président du *Grievance Committee*, qui rédige des pétitions au XVIIIè siècle demandant l'exemption d'impôt pour les Baptistes.

En fait, le droit de pétitionner, inscrit dans la première Déclaration des Droits du Massachusetts en 1641 (*Body of Liberties*) comme dans le premier amendement à la Constitution fédérale, est hérité d'une pratique médiévale anglaise. Antérieur à la liberté d'expression en Angleterre, le fait d'envoyer des requêtes au roi est utilisé dès le Moyen-Age et encouragé officiellement par le roi Edouard Ier (1272-1307)[894]. Ce moyen d'expression permet au Parlement de connaître les préoccupations des sujets anglais mais également d'adopter des lois qui vont répondre aux besoins de la population. Il instaure un dialogue entre gouvernants et gouvernés dans la mesure où le Parlement reçoit les pétitions et y répond. Il devient également une forme minimale de participation politique dans la mesure où ceux qui n'ont pas le droit de vote peuvent rédiger ou signer un tel document, comme les femmes, les esclaves ou les criminels[895]. Par conséquent, il

[894] "The right to petition emerged first, and free speech rights grew out of the English parliamentary experience", David C. Frederick, "John Quincy Adams, Slavery, and the Disappearance of the Right to Petition", *Law and History Review*, Vol.9, N°1 (Spring 1991) pp.113-155, p.113.

[895] Parlant de l'Amérique coloniale, Stephen Higginson affirme : "Not only the enfranchised population, but also unrepresented groups – notably women, felons, Indians, and, in some cases, slaves – represented themselves

facilite le développement de la souveraineté populaire en donnant au peuple le moyen de présenter des questions publiques au gouvernement[896].

Cependant, avant les années 1640 et l'utilisation de l'imprimerie pour reproduire les pétitions, cette forme d'expression reflétait essentiellement des demandes locales et apolitiques. L'historien David Zaret démontre que le fait d'imprimer les pétitions augmente l'ampleur de la communication politique en devenant le moyen principal par lequel les Anglais participent aux débats publiques au moment de la Révolution anglaise de 1640-1660 et font pression sur les élites[897]. Au-delà de leur dimension informative, elles sont une forme de propagande, ayant pour objectif d'influencer et de rallier tout autant la population par la diffusion de leur contenu que le Parlement[898].

En réalité, de nombreux ouvrages s'intéressent aux liens entre les pétitions et les mouvements révolutionnaires de l'époque moderne. En 2013, l'historien Jason Peacey a lui aussi consacré un chapitre à montrer l'influence des pétitions imprimées au moment de la Révolution anglaise, au milieu du XVIIe siècle. Validant certains arguments de David Zaret et s'opposant à d'autres, il démontre que la décision d'imprimer une pétition relève souvent d'une stratégie alternative pour contraindre le Parlement à s'intéresser à des questions que des pétitionnaires ont déjà tenté d'introduire[899].

---

and voiced grievances through petitions. This broadening of participation and access to relief mitigated some of the hardship of limited colonial suffrage. The right to petition vested these groups with a minimum form of citizenship: petitioning meant that no group in colonial society was entirely without political power", Stephen A. Higginson, "A Short History of the Right to Petition Government for the Redress of Grievances", *The Yale Law Journal*, Vol.96, N°1 (Nov.1986), pp.142-166, p.153. Nous retrouvons la même idée, à propos de la situation anglaise, dans l'article de David Frederick (p.115). Linda Kerber, dans *Women of the Republic, Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Chapel Hill, 1980, explique que le seul moyen d'expression des femmes, dans la Jeune République, est le droit de pétitionner : "Women were left with the most primitive of political mechanisms: the personal or collective petition (…) Only a deferential political role was thought appropriate for them", p.287.

[896] Argument de David Frederick (p.115).

[897] David Zaret, *Origins of Democratic Culture. Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p.217.

[898] Les pétitions véhiculent les opinions et débats de la société civile. Elles sont souvent lues à haute voix et débattues, ce qui permet aux personnes analphabètes de prendre part aux débats. Elles circulent dans les églises, les tavernes, les auberges, et donc au sein de groupes sociaux et culturels variés – David Zaret, *ibid.*, p.220.

[899] Jason Peacey, *Print and Public Politics in the English Revolution*, Cambridge University Press, 2013. Jason

Dans le Massachusetts, les pétitions sont nombreuses tant à l'époque coloniale et provinciale qu'après la Révolution. Elles expriment des demandes tout aussi individuelles[900], que provenant de communautés locales[901] ou revendiquant le soutien d'habitants de différents comtés, mûs

Peacey estime que David Zaret a à la fois exagéré et sous-estimé l'importance des pétitions imprimées. Il est d'accord avec David Zaret pour dire que les pétitions peuvent être utilisées pour mobiliser voire persuader l'opinion publique ainsi que pour affirmer que lorsqu'une pétition rassemble de nombreuses signatures, elle va avoir davantage d'influence sur l'autorité politique. Il partage également la conviction que ces pétitions sont à l'origine de dialogues parce qu'elles suscitent des contre-mobilisations, des réactions des camps opposés (Jason Peacey, p.268). Cependant, il distingue différentes fonctions de pétitions. Il estime que David Zaret n'a pas suffisamment travaillé sur la différence entre les pétitions qui récoltent peu de signatures, mais qui sont imprimées, de celles, également imprimées, qui entraînent une mobilisation massive (p.269). Jason Peacey souligne par exemple que les pétitions qui ont attiré le plus d'attention sont celles qui ont été imprimées après avoir été présentées au Parlement, afin d'attirer l'attention du public sur la réponse officielle du Parlement (p.275). Certains pétitionnaires décident également de faire imprimer leur pétition afin de la distribuer à plusieurs membres du Parlement, ce qui augmente dès lors les chances qu'elle soit prise en compte par rapport à une pétition, manuscrite, qui n'est confiée qu'à un seul membre du Parlement (p.280). Jason Peacey démontre ainsi que dans de nombreux cas, on imprime les pétitions qu'après une longue attente et de nombreux obstacles (le Parlement multipliant les stratagèmes – comme le fait d'être trop absorbés par des questions d'ordre général – pour s'intéresser à des pétitions particulières – p.296).

[900] Nous pouvons prendre l'exemple de la loi du 7 juillet 1777, adoptée suite à la demande d'un pasteur, Eli Forbes, afin qu'il soit dédommagé pour sa mission d'évangélisation auprès des Indiens : « On the petition of the Revd Eli Forbes *Resolved* that there be paid out of Sir Peter Warrin Donation by the Treasurer of this State the Sum of one Hundred and Sixteen pound to the Petitioner in full for Boarding Cloathing and instructing the Young Indian in his Petition mentioned from the 20th Day of January 1773 to the 9th Day of July 1777, And it is further *Resolved* that the Revd Eli Forbes be and he is hereby empowered to bind out said Indian an Apprentice until he arrives to the age of twenty one Years to some suitable person that will instruct and learn him some trade that he thinks will be most benefecial to said Indian. Passed September 24". *Massachusetts resolves 1775-1776*, Ref. KFM2425.A2 v.19, ch.324, p.131. Nous trouvons une demande similaire par le Pasteur Samuel Kirkland, demande qui donne également lieu à une loi pour le dédommager de ses frais d'évangélisation auprès des Indiens (loi adoptée le 15 octobre 1778 (ch.290, p.534).

[901] Nous avons vu, dans la deuxième partie, qu'aucune entité n'a d'existence légale si elle n'a pas envoyé une pétition au pouvoir législatif demandant son incorporation et que la Chambre n'a pas reconnu par une loi son statut légal. Nous pouvons prendre différents exemples de pétitions donnant lieu à des lois à ce sujet. Le 4 janvier 1776, les habitants de la deuxième paroisse de Springfield demandent à former une ville indépendante : « a petition of the Inhabitants of the second parish in the Town of Springfield, praying that said parish may be set off and incorporated as a separate town, for reasons therein mentioned », *Journals of the House of Representatives of Massachusetts*, Volume 51, part II, 1775-1776. L'intitulé de la loi du 29 septembre 1777, "Resolve on the petition of inhabitants of the first parish in Cambridge" est très explicite quant à l'origine citoyenne de la demande. Une partie des habitants de Cambridge souhaitent former une paroisse indépendante et y installer un pasteur. *Massachusetts Resolves 1775-1776*, *ibid.*, ch.186, p.495. Nous trouvons également des pétitions de citoyens demandant à utiliser des terres pour la construction d'une église puis à pouvoir prélever un impôt pour le fonctionnement du culte – congrégationaliste (loi adoptée le 16 avril 1779, Ch.654, p.671 : "Resolve on the petition of inhabitants of Warwick").

par un désir commun de reconnaissance de leurs droits particuliers[902]. Nous avons vu que ces requêtes traitaient de sujets religieux ou politiques[903].

1 1829, l'année zéro.

i. Mai 1829, la première pétition pour la suppression de l'impôt cultuel : un mouvement *a priori* non confessionnel.

Il n'existe aucune pétition en matière de modification des lois cultuelles dans les Archives du Massachusetts entre 1811 et 1829[904].

Cependant, le 1er juin 1829, la Chambre des Représentants reçoit une pétition de Westminster, dans le comté du Worcester. D'après les registres du Massachusetts de 1829, la ville de Westminster compte alors un pasteur congrégationaliste, un pasteur universaliste et un pasteur méthodiste[905]. En fait, il existe à cette date deux Églises congrégationalistes (« The First

[902] Nous avons précédemment analysé les pétitions des Baptistes, qui demandent une exemption d'impôt dès le XVIIIe siècle. Par exemple, la loi du 20 juin 1728, intitulée « An act to exempt persons commonly called Anabaptists, and those called Quakers, within this province, from being taxed for and towards the support of ministers », est expressément adoptée suite à la demande de ces dissidents : « Whereas some of the inhabitants of this province called Anabaptists, and others called Quakers, refuse to pay any part or proportion of such taxes as are from time to time assessed (…) ; and thereupon frequent application has been made to this court for their relief, be it therefore enacted … », *The Acts and Resolves, Public and Private, of the Province of Massachusetts Bay*, Vol. II, Boston, Wright and Porter, 1874, pp.494-495.

[903] Avant 1691 (et l'octroi de la nouvelle charte), seuls les hommes membres d'une Église peuvent demander à l'assemblée de bénéficier du droit de vote.

[904] Des recherches ont été effectuées dans Archives of the Commonwealth Catalogue and Index of the House Documents and Papers : « House – unpassed legislation 1808 to 1836 – Vol. 2 » ; et dans le volume correspondant au Sénat : « Senate Unpassed Volume 1780-1824 » ainsi que dans Archives Division, Catalogue and Index of the Documents and Papers on file in the Archives of the Senate, of the Commonwealth of Massachusetts Volume II – from 1825 to 1856 inclusive executed by resolve of the Legislature, under the supervision of P.L.Cox, Clerk of Senate, 1857) - avec balisage « religion », « religious freedom », « public worship », « parish », « Constitution of Massachusetts » et « amendments of »

[905] *The Massachusetts Register and Calendar for the Year of Our Lord 1829*, Boston, Richardson & Lord and James Loring, (1829?), p.119. Les noms des pasteurs de ces différentes dénominations sont donnés (Cyrus Mann, Pasteur Congrégationaliste ; Charles Hudson, Pasteur Universaliste ; H.J. Wooley, Pasteur Méthodiste).

Congregational Society of Westminster », trinitaire et « The First Congregational Church of Westminster », unitarienne) et de nombreux Baptistes ont présenté des certificats justifiant de leur affiliation à une Église baptiste (quelques services religieux baptistes ont lieu à Westminster dès 1806, mais la majorité des Baptistes de Westminster se rend à Princeton, dans la ville voisine, où se trouve un pasteur résidant).

Depuis 1821, cette ville ne collecte plus d'impôt pour le culte. En effet, suite à des tensions croissantes entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens, l'assemblée générale de Westminster décide de ne plus prélever d'impôt pour le « pasteur de la ville » (« the town ministry »), c'est-à-dire pour le culte congrégationaliste. Il semble que la ville n'envoie toutefois pas de requête au Congrès de l'État, rendant cette façon de procéder officieuse, dans la mesure où elle ne reçoit *a priori* pas l'autorisation du pouvoir législatif de financer le culte par un système de contribution volontaire[906].

Certains de ses habitants n'en décident pas moins de demander au pouvoir législatif de supprimer, dans tout l'État, la disposition constitutionnelle obligeant les villes à prélever un impôt pour le culte. Le document, écrit à la plume et daté du 14 mai 1829 à Westminster, est signé par 55 personnes, uniquement des hommes. D'après les listes des personnes qui présentent des affiliations justifiant de leur rattachement aux Églises méthodiste, baptiste et universaliste, nous sommes en mesure d'affirmer que les pétitionnaires ne sont pas tous membres d'une seule et même Église. En effet, sur les 55 signataires, nous avons identifié six Universalistes officiellement rattachés à cette Église et trois Baptistes ayant également fait la démarche de présenter un certificat[907]. En outre, il semble peu probable, étant donné la

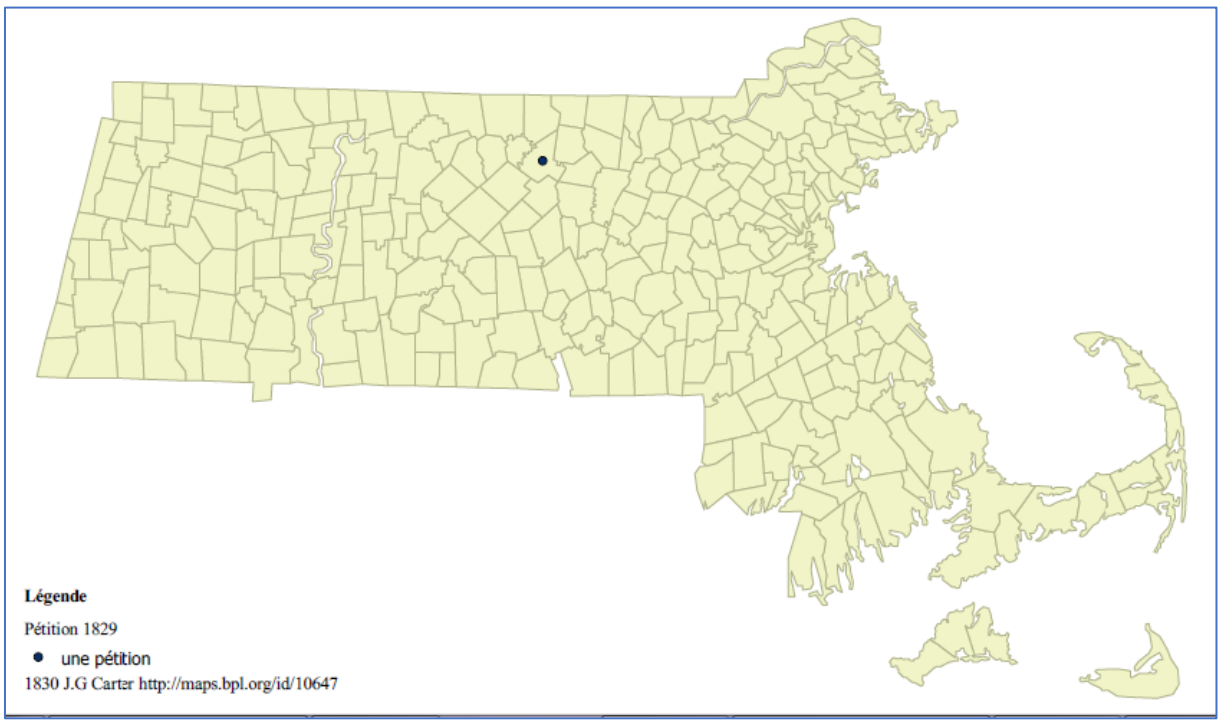
Toutefois, l'ouvrage de William S. Heywood, *History of Westminster Massachusetts. From the date of the original grant of the township to the present time 1728-1893*, Lowell, Mass., Vox Populi Press; S.W. Huse & Co, 1893, affirme qu'il n'y a jamais eu de pasteur Méthodiste résidant en permanence à Westminster (p.343) et qu'il y a l'organisation d'une Église baptiste dès 1827 (p.336).

[906] "This [April 3, 1820] was the last time that the town in its corporate capacity was called upon for the support of the public institutions of religion. Before another year expired the adherents of the old form of faith had organized on an independent basis for the maintenance of their distinctive views, and the town ministry of Westminster had come to a perpetual end", William S. Heywood, *op.cit*., p.335.

[907] Merari Spaulding présente un certificat justifiant de son appartenance à l'Église universaliste en 1817 ; Henry

disposition des noms, que la pétition ait circulé d'abord au sein d'une Église, puis au sein d'une autre. En effet, les signatures de ces neuf personnes dont les affiliations religieuses ont été identifiées ne sont pas groupées. Il n'y a pas une succession des noms des Baptistes puis une succession des noms des Universalistes, mais le nom de deux des Baptistes, séparés par d'autres, puis trois noms d'Universalistes, suivis d'un Baptiste, puis d'un Universaliste etc. Il semblerait donc que la pétition ait été signée dans le cadre d'une réunion peut-être pluriconfessionnelle, ou tout au moins en dehors de tout cadre religieux. La typographie laisse penser que chaque homme signe en son nom propre (et qu'il n'y a pas un secrétaire de séance qui prend les noms sous la dictée) (la pétition figure en annexe A-14 page 498).

Carte 4 - Position de la pétition de 1829



Coolidge fait la même demande en 1818, Pearson Cowee et Asa Brooks en 1829, Nathan Corey et Samuel Miller en 1822. Cependant, cette liste des membres qui demandent des certificats ne comprend que les années 1817-1822 ; il est donc possible qu'à la fois il y ait d'autres signataires qui soient des membres officiels de l'Église universaliste mais n'aient rejoint cette Église qu'après 1822 ou qui en soient membres de façon officieuse. En ce qui concerne l'Église Baptiste, les signataires de la pétition de 1829 qui figurent sur la liste de l'ouvrage de William S. Heywood (et qui ne comprend, une fois encore, que les membres ayant présenté des certificats – pp.352-353) sont Asahel Seaver et Jacob Sawyer. Nous apprenons dans cette histoire que Joel Merriam est élu diacre de l'Église baptiste en 1830 (p.354). En revanche, aucun des membres de l'Église méthodiste ayant présenté de certificat et listé (p.342) ne figure sur la liste des signataires.

ii. La justification de cette demande.

Cette pétition, confiée par la Chambre au comité chargé des amendements à la Constitution, a comme premier signataire Simeon Sanderson. Cet homme, avocat puis juge à partir de 1825[908], sert peut-être de caution à cette demande par sa vraisemblable appartenance à l'élite sociale et intellectuelle de la ville ainsi que par ses connaissances juridiques.

Les principaux arguments sont en effet de nature juridique. Les pétitionnaires affirment que le III^e^ article est contraire à la fois à la Constitution fédérale et à celle de l'État dans son esprit et dans sa pratique. Alors que l'article constitutionnel revendique une égalité entre toutes les Églises, dans les faits, une est privilégiée au détriment de toutes les autres. Par conséquent, contrairement à l'objectif de concorde recherché par le soutien officiel au culte[909], il provoque des tensions entre les habitants. Il instaure également des inégalités entre les villes qui sont soumises à son application et celles où il n'est pas en vigueur, parce que les lois du Massachusetts autorisent certaines villes à ne pas l'appliquer.

En outre, nous trouvons également des arguments religieux et philosophiques. Le système tel qu'il est mis en pratique est contraire à l'une des libertés fondamentales, à savoir la liberté de conscience, considérée par John Locke, Thomas Jefferson ou James Madison comme un « droit naturel »[910]. Cet article est donc source d'oppression et provoque des effets diamétralement opposés à ceux qui sont recherchés (« make hypocrits, rather than saints »). Il est en outre néfaste à la religion car il encourage les hommes à réfléchir en termes financiers et non en fonction de leurs convictions religieuses, la détermination de l'Église de rattachement se faisant dans certains cas en fonction de la somme à verser et non de l'adhésion à des formes de culte. Par conséquent, il dessert particulièrement les Églises congrégationalistes : certaines

[908] D'après William S. Heywood, *op.cit.*, p.497.
[909] Les premières lignes de ce III^e^ article le justifiant par « As the happiness of a people, and the good order and preservation of civil government essentially depend upon piety, religion and morality ».
[910] La pétition parle de "all attempts to bind the consciences of men".

communautés religieuses sont formées dans l'unique but de se soustraire à l'impôt pour la paroisse congrégationaliste dans laquelle le contribuable réside.

Ainsi, les pétitionnaires demandent au Congrès de supprimer la disposition constitutionnelle enjoignant le soutien financier au culte au nom du principe d'égalité et de la dignité de la religion (les Églises étant pleinement capables de subvenir à leurs besoins par elles-mêmes).

Nous retrouvons dans ce texte des idées qu'Isaac Backus a défendues (la religion est un droit naturel et aucun gouvernement ne doit légiférer sur ce point ; la religion peut se subvenir à elle-même sans l'aide de l'État ; la contrainte financière corrompt au contraire les mentalités). Ces arguments sont courants au sein de l'Église baptiste. De plus, la démonstration que cette disposition constitutionnelle dessert l'Église congrégationaliste est de nature à susciter l'adhésion de ses membres.

En d'autres termes, cette pétition est présentée comme défendant des principes républicains et la pureté de la religion et ne veut s'inscrire ni dans le cadre d'une Église, ni dans celle d'une ville, la pétition étant signée par des hommes qui ne se présentent pas comme les habitants d'une ville spécifique, mais simplement comme « your petitioners ». Elle réfléchit à une situation qui n'est pas locale mais généralisée, en dehors de quelques exceptions (les villes où il existe un système de contribution volontaire), à l'échelle de l'État[911].

iii. Le pasteur universaliste, chef de file de ce mouvement.

Par ailleurs, il convient d'insister sur le Représentant portant cette première pétition à la Chambre, Charles Hudson, dans la mesure où nous verrons qu'il est particulièrement actif dans la campagne populaire qui va suivre. Nous pensons que ce Représentant qui présente la pétition

[911] L'utilisation du présent de vérité générale est constante et nous trouvons la mention de « each town », insistant sur le fait que la situation est commune à tout l'État : « It gives to the first religious society in each town rights and privileges ».

à la Chambre défend non seulement le texte, mais qu'il en est probablement l'auteur. Les analyses que nous ferons au sein de ce chapitre et du suivant tendront à confirmer cette hypothèse.

En 1829, Westminster compte deux Représentants, affiliés au même parti (National Republican) et tous deux membres de l'Église universaliste[912]. Cependant, ni l'un ni l'autre ne signe cette pétition (il semblerait que lors de la campagne qui commence, les Représentants apportant les pétitions à la Chambre ne signent pas). Charles Hudson est le pasteur universaliste de Westminster (de 1824 à 1840) et est élu annuellement au Congrès du Massachusetts de 1828 à 1839 (puis à la Chambre des représentants des États-Unis de 1841 à 1849 ; il est alors affilié au parti Whig). Il est décrit par l'historien de la ville de Westminster comme un ardent défenseur de la théorie du salut universel, fortement décriée à l'époque, et comme un homme capable d'attirer, par son travail et ses capacités intellectuelles, des hommes comme des femmes appartenant à l'élite sociale et intellectuelle de la ville[913]. Ces qualités de fédérateur, d'homme de conviction, à qui on délègue son pouvoir pour représenter la ville, expliquent peut-être pourquoi il est le troisième représentant à apporter le plus grand nombre de pétitions à la Chambre (il en apporte six au cours de la période 1829-1832 ; son confrère le pasteur universaliste Thomas Whittemore en apporte dix). Alors qu'aucun historien ne semble s'être

[912] Le DVD *Massachusetts Election Returns*, compiled by Ed Thomas, from Official State Records, indique son appartenance au parti National Republican tandis que William S. Heywood, *op.cit.,* affirme qu'en 1818 Cyrus Winship présente un certificate justifiant son affiliation à l'Église universaliste (p.343).

[913] "Of strong and vigorous intellect and thoroughly devoted to the faith that was then everywhere spoken against, he entered upon and prosecuted his work with earnestness and zeal. In a few years he built up a large, strong society, among whose members and constituency were found some of the most trustworthy, substantial, and influential people of the town—men of principle and honor, women of thoughtful, reverent spirit, exemplary and respected in all the walks of life", William S. Heywood, *op.cit.*, p.347. En 1849, il quitte Westminster pour habiter Lexington et devient alors Unitarien. Ce détail est peut-être révélateur des aspirations sociales : les Universalistes sont fréquemment décrits comme socialement plus défavorisés que les Unitariens, ces deux Églises partageant tant de points communs qu'elles n'en forment plus qu'une aujourd'hui, l'Église unitarienne-universaliste. Charles Hudson change d'Église lorsqu'il déménage et alors qu'il vient de passer huit ans au Congrès fédéral, faisant de lui une figure d'envergure nationale. Il a également écrit des manuels scolaires religieux. Comme nous l'avons vu au sein de la deuxième partie, l'universalisme prêche la doctrine du salut universel et nie l'existence de l'enfer. William McLoughlin présente cette Église comme opposée au Calvinisme et promouvant une vision humanitariste particulièrement optimiste (William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.718).

penché sur cet homme (ni sur cette première pétition[914]), Hudson nous paraît la figure de proue du mouvement. Tout premier porteur d'une pétition demandant la suppression de l'impôt pour le culte, deuxième porteur en nombre de pétitions présentées au cours de ce qui va devenir une croisade, il semble avoir une importance capitale. Comme nous allons le voir, l'une des cinq pétitions rédigées l'année suivante provient de nouveau de Westminster (sous la houlette de Charles Hudson) tandis qu'une autre vient de Hubbardston, ville voisine (au Sud-Ouest de Westminster). Ce mouvement, qui fait ensuite tâche d'huile, a vraisemblablement été lancé par Charles Hudson.

Toutefois, en 1829, la portée de cette pétition semble limitée. La lecture des journaux ne révèle *a priori* pas d'allusion à cette requête. Bien que les Démocrates-jacksoniens du comté du Berkshire (à l'Ouest de l'État) invitent les électeurs à voter pour Henry Childs, en vantant son engagement de longue date pour la défense de la « liberté religieuse », ils n'abordent pas la suppression de l'impôt pour le culte. Nous voyons une fois encore que la question des liens entre Église et État transcende les convictions politiques. Dans notre deuxième partie, nous avions noté que lors du premier système de partis, les dissidents avaient davantage tendance à voter pour le parti démocrate-jeffersonien bien que celui-ci, dans le Massachusetts, ne se soit jamais prononcé en faveur de la suppression de l'impôt pour le culte. En 1829, le premier représentant à apporter une pétition pour cette suppression de l'impôt est un National Republican (c'est-à-dire un opposant aux Démocrates-jacksoniens). Les journaux de ce parti (*The Independent Chronicle* et *The Daily Advertiser*) se gardent cependant de mentionner ce point. A l'opposé, cette même année, les Démocrates-jacksoniens revendiquent être les défenseurs de la liberté de culte et les premiers à s'être opposés à toute restriction dans ce

[914] Cette pétition est classée dans "House of Representatives – unpassed", Archives of the Commonwealth. Catalogue and index House documents. Papers 1808-1836, Volume 2 tandis que les pétitions appartenant à la campagne de 1831-1832 sont classées dans « House of Representatives – passed », en lien avec la ratification du XIe amendement.

domaine[915]. Lors de la Convention du parti démocrate-jacksonien du Massachusetts, le programme politique imprimé dans les journaux affirme de nouveau que la liberté civile et religieuse est l'une de ses principales valeurs[916].

En somme, la toute première pétition provient d'une ville où la provision constitutionnelle n'est plus appliquée, d'un commun accord entre les membres du gouvernement local. Il semble que Westminster jouisse également d'une certaine tolérance. Face au nombre croissant de dissidents, l'assemblée municipale autorise par un vote la célébration de cultes dans son église (congrégationaliste), le 7 avril 1817. Cette même assemblée refuse cependant de laisser les Universalistes s'y retrouver quatre fois par an lorsqu'ils en font la demande (l'historien de la ville de Westminster avançant l'hypothèse que les membres de l'assemblée veulent bien offrir l'hospitalité mais rejettent ce qui leur semble être des croyances hérétiques)[917]. Toutefois, cette hostilité n'empêche pas les communications entre membres d'Églises différentes. Ainsi,

[915] "Dr Childs was the first who dared to take a stand against a formidable party [the Federalist Party], contending for such a restriction. (…) He succeeded in preventing a constitutional restriction of Religious Liberty [during the 1820 Constitutional Convention]. His exertions in this respect entitle him to gratitude from every lover of freedom", *The Pittsfield Sun*, 2 avril 1829, Vol. XXIX, iss.1489, p.2. Ils font allusion à la Convention constitutionnelle de 1820 pendant laquelle Henry Childs avait proposé un amendement qui aurait interdit toute intervention du pouvoir civil en matière religieuse. Par ailleurs, les Démocrates-Jacksoniens s'auto-désignent comme les "Républicains" : "To the Republican Electors of the County of Berkshire", étant le titre de cet article.

[916] Leur programme dresse une liste de leurs valeurs et des objectifs pour lesquels le parti s'engage à se battre : "to resist whatever may tend to abridge the enjoyment of civil & religious liberty – to maintain inviolate the National and State Constitutions – to vindicate the freedom of the press, and to promote, by all practicable means, the cause of virtue & intelligence », *The Pittsfield Sun*, 2 avril 1829, Vol. XXIX, iss.1489, p.1. Dans les journaux, les articles abordant des sujets religieux en 1829 retransmettent les débats qui ont lieu à la Chambre des Représentants à propos de différents projets de loi sur la religion, font allusion à des divisions entre Unitariens et Trinitaires, comportent des plaintes par rapport au climat lors de la Convention annuelle des pasteurs congrégationalistes de l'État, ou contre le trop grand libéralisme en matière religieuse, qui entraîne des attitudes irrespectueuses à l'égard des Églises. Ces articles évoquent également la campagne contre l'ouverture des bureaux de poste le dimanche ou retranscrivent l'annonce du gouverneur d'une journée d'action de grâce dans l'État.

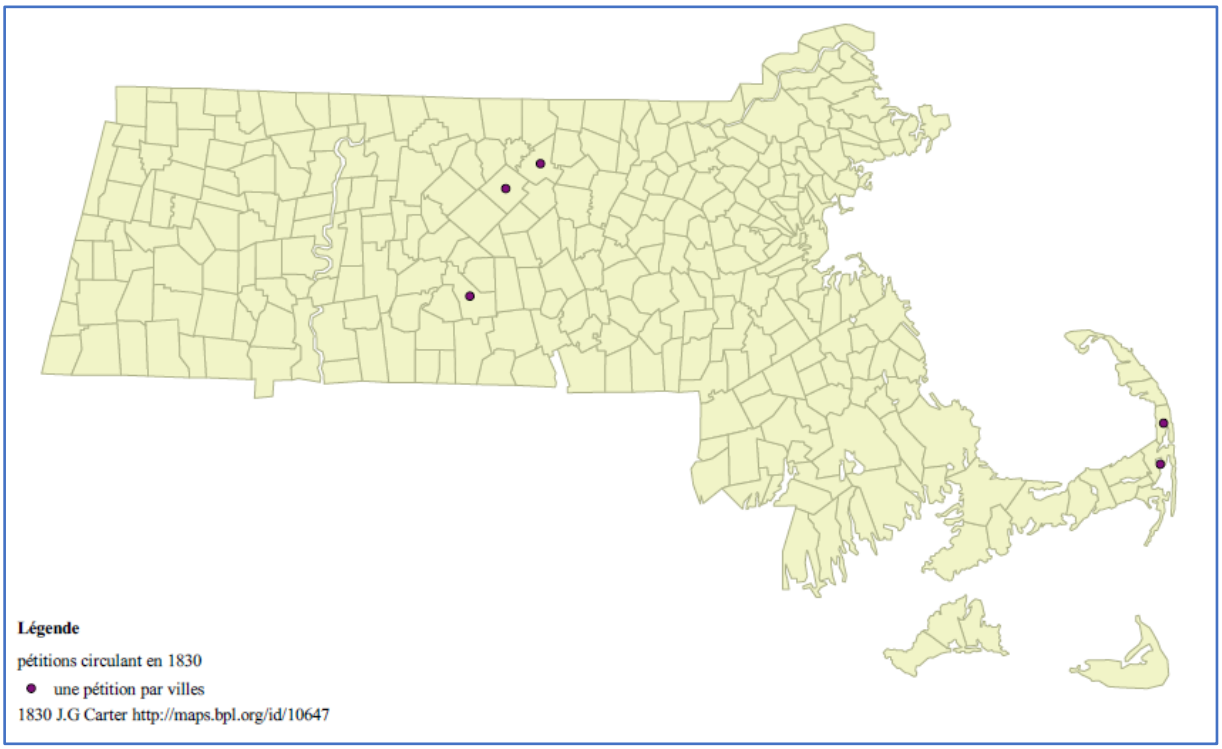
[917] "The town built the meetinghouse and furnished means for the payment of all expenses incident to public religious instruction and worship. Moreover, but one form of faith prevailed nominally here - the faith of the Puritans, which was essentially Calvinistic, more or less rigidly interpreted and administered under independent forms of ecclesiastical polity", William S. Heywood, *op.cit.,* p.332 ; "In order to meet the growing dissent and gratify the desire to hear other views of Christian truth discussed than those held and preached by Rev. Mr. Mann, an article was inserted in the warrant for a town meeting held April 7, 18 17, "To see if the town will admit the inhabitants of the town into the Meetinghouse for Religious purposes, on any time which will not interfere with our regular standing order." Upon this article it was "voted to admit the Inhabitants into the Meetinghouse as specified."", p.333.

comme nous l'avons vu, il apparaît que ce document a été approuvé et signé dans un cadre qui n'est pas celui d'une unique Église notamment grâce à l'identification et à l'apposition de signatures de Baptistes et d'Universalistes. De plus, certains des arguments utilisés sont de nature à séduire les Congrégationalistes : la pétition insiste sur le fait que cette disposition constitutionnelle va à l'encontre de leurs intérêts. D'autres, comme nous l'avons vu, sont très proches des arguments baptistes et des opposants au prélèvement d'un impôt cultuel.
Cette pétition créée un précédent, à la fois dans la démarche, mais également par ses arguments qui sont ensuite réutilisés dans de nombreuses autres requêtes.

2 1830, un mouvement qui dépasse les frontières du comté.

Deux autres pétitions arrivent à la Chambre à leurs sessions de 1830, bien que cinq pétitions soient en réalité signées cette même année. Nous verrons ainsi que deux dates sont à prendre en considération. La première est celle à laquelle les pétitions ont été rédigées et signées. Cela nous permet de connaître l'évolution de la mobilisation (à savoir les villes qui sont à l'avant-garde du mouvement). La seconde indique la date de réception de ces pétitions à la Chambre. Le fait qu'il y ait une pétition présentée à la Chambre à sa session de mai 1829, une autre à celle de janvier 1830 et encore une autre lors de la session de juin 1830 donne peut-être aux Représentants l'idée qu'une mobilisation se met en place (pour l'heure, il s'agit de trois pétitions provenant de trois villes différentes, situées dans deux comtés) mais qu'elle reste marginale. Or la rédaction de cinq pétitions, pour la même année, révèle qu'un mouvement se met en marche, ce qui sera confirmé en 1831.

Carte 5 - Pétitions circulant en 1830 dans le Massachusetts



i. Deux nouvelles pétitions du Worcester.

1) *La pétition de Hubbardston rassemble en dépit des tensions entre Églises.*

La première pétition présentée à la Chambre à sa session de janvier 1830 arrive le 14 janvier. Elle est mentionnée dans les journaux *Newburyport Herald*, *Salem Gazette* et *New-Bedford Mercury*[918]. Elle ne comporte cependant pas la date à laquelle elle a été signée. Nous supposons qu'elle a été rédigée entre mai 1829 (date de la première pétition de Westminster) et le tout début du mois de janvier 1830, afin de pouvoir être présentée à la première session de la Chambre en 1830. Elle provient de Hubbardston, ville contiguë de Westminster (située au Sud-

[918] "Public Worship. – Mr Prentiss of H. presented a petition of Otis Parker and 112 others, praying a repeal of the laws related to public worship, and such alterations of the Constitution as that religion may be left to the hearts and consciences of men for its support. Referred to the committee appointed at the last session on the subject of amendments to the Constitution", *Newburyport Herald*, 19 janvier 1830, p.2 ; *Salem Gazette*, 19 janvier 1830, p.2 ; *New-Bedford Mercury*, 22 janvier 1830, p.2.

Ouest). Le représentant de Hubbardston qui porte cette pétition s'appelle Moses Waite et est, comme Charles Hudson, National Republican. Son premier signataire s'appelle Otis Parker. Son nom est repris à la fois par les journaux ainsi que par le secrétaire de la Chambre pour désigner la pétition : « Petition of Otis Parker and 112 others ». En effet, pour chaque pétition, le secrétaire élu par la Chambre (« Clerk ») inscrit au verso le nom du Représentant portant la pétition, résume en quelques mots la demande qu'elle contient, y note la date de sa réception à la Chambre et le comité auquel la pétition est confiée. Dans le cas de cette pétition de Hubbardston, nous avons ainsi relevé :

> Petition of Otis Parker and 112 others praying for an alteration of the Constitution so that religion may be left to the hearts and consciences of men for its support.
> By the member from Hubbardston. [Moses Waite]
> House of Representatives January 14, 1830.
> Committed to select committee on amending the Constitution.
> JM Warren Clerk

Nous remarquons que la pétition est confiée à un comité dont la mission est d'amender la Constitution. Par la suite, sera mis en place un comité spécifique au troisième article de la Déclaration des Droits. Dans un premier temps, il convient de nouveau de savoir si cette pétition de Hubbardston circule par le biais d'une Église. Les registres du Massachusetts de 1829 et 1830 nous permettent de savoir qu'il y a deux pasteurs congrégationalistes et un pasteur universaliste à Hubbardston. S'il n'est pas possible de connaître l'affiliation religieuse des 112 signataires de la pétition, nous pouvons nous intéresser à celle de son Représentant à la Chambre et à celle de son premier signataire. Moses Waite, d'après la recherche de la conservatrice du comté de Worcester, est congrégationaliste. Une rubrique nécrologique (jointe en annexe A-15 page 500) indique qu'il a rejoint la First Church of Hubbardston dans sa jeunesse et qu'il y a été diacre[919]. Il était également franc-maçon. Quant à Otis Parker, nous apprenons dans *History*

[919] La photo de cette rubrique nécrologique nous a été envoyée par la conservatrice du comté du Worcester (sans aucune référence – elle indique simplement le fait qu'elle a cherché dans « Waite Papers » - courriel reçu le 25 mars 2016).

of the Town of Hubbardston[920] qu'il est diacre au sein de l'Église congrégationaliste trinitaire de la ville jusqu'à sa conversion au Méthodisme en avril 1840[921]. Sur les 112 signatures de cette pétition (jointe en annexe A-16 page 502), trente noms identifiables figurent sur une pétition signée par des Congrégationalistes en 1827. Ces hommes se mobilisent au sein de leur Église afin que le pasteur cesse de faire part de ses convictions trinitaires, sujet qui divise la First Church de Hubbardston et qui conduit à sa division. Nous pouvons penser que ces hommes sont des Congrégationalistes unitariens en 1830, alors qu'Otis Parker est membre de l'Église congrégationaliste trinitaire, la Calvinistic Society de Hubbardston. Ces affiliations aux Églises congrégationalistes trinitaire et unitarienne sont cruciales dans la mesure où nous comprenons que dès l'origine du mouvement la pétition circule entre Congrégationalistes, malgré les tensions, et que des Unitariens se prononcent en faveur de la suppression de l'impôt pour le culte (position qui n'est pas abordée dans les journaux de l'Église et à laquelle aucun Unitarien n'a officiellement souscrit jusqu'à cette date). Ainsi, parmi les quatre-vingt-deux personnes qui ne sont *a priori* pas unitariennes, elles sont vraisemblablement soit membres de l'Église congrégationaliste trinitaire soit de l'Église universaliste et quelques-unes sont peut-être déistes ou athées. Par conséquent, la pétition n'a pas été circonscrite à une Église. Peut-être a-t-elle été signée lors d'un conseil municipal. Nous pouvons remarquer, comme pour la pétition de 1829, que les noms des Unitariens ne sont pas groupés ; par conséquent, la pétition n'a vraisemblablement pas été signée après le culte dominical. Cependant, il semble cette fois, d'après la calligraphie, que la plupart des noms aient été écrits par la même personne.

[920] Rev. J.M. STOWE, *History of the Town of Hubbardston, Worcester County, Massachusetts: from the time its territory was purchased of the Indians in 1686, to the present: with the Genealogy of present and former resident families*, Hubbardston, 1881.

[921] "Otis Parker, elected May 6, 1805 ; went with the Calvinistic Society; resigned April 13, 1840, and was dismissed to the Methodist Church", Rev. J.M. STOWE, History of the Town of Hubbardston, *op.cit.,* p. 113. Nous apprenons également qu'à Hubbardston, l'Église congrégationaliste se divise en une Église unitarienne (« First Church ») et une Église trinitaire (« The Calvinistic Society ») en 1827.

L'objectif de cette pétition est de demander l'abrogation de toutes les lois se rapportant à la religion et l'amendement de la Constitution par la suppression de l'impôt pour le culte. Deux arguments principaux justifient cette demande. La ligne de force de ce document est que ces dispositions nuisent à la religion. La pétition s'ouvre et se clôt sur cette idée. Seul un système de contribution volontaire peut honorer la religion[922] et garantir un exercice cultuel régulier. En effet, les pétitionnaires affirment que l'obligation de payer un impôt a conduit à une démultiplication des Églises[923] et que celles-ci ne sont souvent pas en mesure de financer un pasteur permanent. Par conséquent, ce système est préjudiciable aux fidèles et à la religion puisque l'exercice du culte est épisodique.

La deuxième idée qui traverse le texte est que cette disposition est contraire à la définition même de la loi, c'est-à-dire un ensemble de règles qui s'appliquent indistinctement à tous[924]. En effet, le manque de clarté de la loi permet différents modes de financement du culte (que ce soit par la coercition sous la forme d'un impôt, ou par des systèmes de contribution volontaire par la location des bancs d'église ou un système de souscription). De plus, certains réussissent à contourner la loi, en n'apportant aucune contribution. Cette ruse se fait au détriment des citoyens dits honnêtes et intègres, car ils doivent dès lors payer davantage. En outre, des modifications récentes de la loi ne font qu'alourdir leur fardeau. L'exemption des propriétaires fonciers ne résidant pas dans les paroisses, alors que le salaire des pasteurs a été fixé en amont de cette décision, signifie que les paroissiens restant doivent contribuer davantage pour honorer

[922] Le texte dit : "Religion may be left to the Hearts and Consciences of men for its support, and by being free from the trammels of the Law, it may run and be glorified throughout our Land", archives. Cette idée n'est pas développée mais nous rappelle les arguments des Baptistes notamment qui expliquent que le clergé, qui ne dépend plus que de sa force de conviction, ne peut s'en montrer que plus vertueux, qu'il y a une réelle émulation entre Églises pour convaincre les hommes de rejoindre leurs rangs afin de contribuer à leur financement. Les adhésions se font donc par réelles convictions et recherche de la vérité (cette pétition parle d'ailleurs de « a sacred regard for truth »).

[923] Chaque contribuable veut financer une Église à laquelle il adhère, quitte à s'affilier à une Église très éloignée de son lieu de résidence et ne pas pouvoir se rendre au culte : "the existing law (…) has induced very many to form small societies, who are unable to supply constant preaching of the Gospel ; or to sign off to other religious societies at such a distance from their habitations, as to render the ministry of no use to them, but nevertheless subjecting them to taxations therefore », archives.

[924] Le texte est bâti sur une série d'oppositions entre "common", "community" et "a few", "others", "different", "some", "unequal".

leur contrat. Enfin, la loi républicaine, dont le but est de promouvoir la vertu, encourage par cette disposition constitutionnelle l'hypocrisie et la cupidité. En effet, certains n'hésitent pas à quitter une Église et à en rejoindre une autre parce que les contributions financières y sont moins élevées. Leur rattachement à une Église ne s'explique donc pas par la recherche de la vérité ni par l'adhésion aux convictions religieuses d'une communauté mais par souci de limiter leur contribution financière[925].

Par conséquent, cette pétition présente des similitudes avec celle de Westminster de 1829. Les signataires de cette deuxième pétition ne revendiquent pas leur appartenance à une ville ou à une Église mais dénoncent la situation à l'échelle de l'État. Ils s'érigent à leur tour contre le non-respect des convictions religieuses dues à ce système coercitif[926]. Cependant, cette pétition est moins conceptuelle que la première. La pétition de 1830 est présentée comme une liste de doléances à la ponctuation aléatoire, de style oral, à l'orthographe parfois lacunaire ; ceci contraste avec les réflexions philosophiques et les connaissances juridiques manifestes de celle de 1829.

2) *Ne pas lâcher prise : la deuxième pétition de Westminster.*

La ville de Westminster prépare une deuxième pétition en début d'année 1830. Datée du 8 janvier 1830, elle n'est cependant présentée au pouvoir législatif que l'année suivante, à savoir le 18 janvier 1831. Nous pouvons supposer que le représentant qui porte cette nouvelle pétition, Charles Hudson, attend que d'autres villes se mobilisent. On compte près de deux fois plus de

[925] Nous trouvons ainsi une opposition entre "hypocrites" d'une part et "honesty, integrity, and a sacred regard for truth" d'autre part. Par ailleurs, l'absence d'uniformité quant à l'impôt pour le culte, au sein d'une même ville, aurait pu conduire les pétitionnaires à une autre conclusion. Plutôt que de demander l'abrogation de l'impôt pour le culte, il aurait été possible qu'ils militent pour qu'un montant identique soit fixé pour toutes les Églises au sein de chaque ville. Cette idée avait été notamment proposée lors de la Convention de 1820.

[926] La pétition commence ainsi "The undersigned respectfully represent that much evil has arisen among the good people of this Commonwealth from taxing them for the support of Public Worship against their consent, and to support religious opinions adverse to their own", archives.

signataires qu'en 1829[927]. Le premier signataire a changé. Il s'agit d'Oliver Estey, dont le nom ne figurait pas sur celle de 1829[928].

Cette deuxième pétition de Westminster (jointe en annexe A-17 page 504), portée par Charles Hudson, s'inscrit dans la lignée de la première par ses arguments appartenant essentiellement au domaine des idées. Les pétitionnaires demandent expressément que soit amendé l'article III par la suppression de toute contrainte en matière cultuelle[929]. Ils y attaquent sans détour le pouvoir législatif dans son refus d'aborder cette question, pourtant ancienne et chère à ses mandants[930]. Les réflexions sont d'ordre philosophique et constitutionnel. Pour la première fois, nous trouvons l'idée que la loi est au service des grands principes de la communauté et est donc appelée à être modifiée à mesure de l'évolution de la société afin de toujours promouvoir ses principes. Ceux-ci sont à la base du contrat social et inscrits dans la Déclaration d'Indépendance[931]. Le second argument juridique est commun à la pétition de 1829 et consiste à souligner que cet article est inique, puisqu'il ne s'applique pas uniformément à tout l'État. L'idée de son inutilité est ici sous-jacente : la religion subsiste à la fois dans les villes où cette

[927] Nous avons compté 98 noms.

[928] Nous ne connaissons pas l'affiliation religieuse de cet homme. Le livre retraçant l'histoire de la ville de Westminster par William Heywood (*History of the Town of Westminster*, op.cit.) nous informe qu'Estey a été l'un des premiers nommés par la ville comme pompier, en 1825 (suite à l'achat de matériel professionnel – p.439) et qu'il a notamment été conseillé municipal en 1832 et 1833 (p.501). Il était commerçant. Par ailleurs, n'ayant pris en photo qu'une partie de la liste des signataires, nous ne pouvons pas faire d'étude complète pour savoir si les tous les citoyens qui avaient signé en 1829 figurent de nouveau sur cette pétition de 1830. Sur les 23 noms photographiés de la pétition de Westminster de 1830, nous trouvons 7 signatures communes à celle de 1829, dont la signature d'un Universaliste (nous n'avons pas d'information quant à l'affiliation religieuse des 6 autres signataires communs – qui ne sont a priori ni Baptistes ni Universalistes puisqu'ils ne figurent pas sur les listes des personnes de ces dénominations ayant demandé un certificat).

[929] "Your petitioners (…) pray [for] such an alteration in the third article of the declaration of rights as to have every Christian free to worship God according to the dictates of his own conscience", pétition de Westminster, datée du 8 janvier 1830, archives.

[930] "Your petitions would most respectfully represent that they have seen with regret the disinclination of the Legislature for years past to take into consideration a subject your petitioners humbly conceive to be of vital importance to the general welfare and happiness of the whole community", pétition de Westminster, *ibid.*

[931] "The General welfare and happiness of the whole community". Nous trouvons à ce propos de nombreux échos à la Déclaration d'Indépendance et aux idées de John Locke avec "unalienable right" ou encore "these propositions are almost self-evident ». La nécessité de cette évolution de la loi se trouve au sixième paragraphe de cette pétition, le paragraphe commençant par « Believing also ». Il est construit autour d'une opposition entre 1780 et les temps du passé et la société actuelle. Cette disposition, qui avait peut-être semblé utile à l'époque, est désormais complètement anachronique.

coercition n'existe pas et sur le reste du territoire américain, où cet article n'a plus (ou pas) cours.

En outre, toute contrainte en matière de culte est contraire aux droits fondamentaux des hommes. Nous retrouvons ainsi la présentation de la liberté religieuse comme étant un droit inaliénable, argument notamment défendu par John Locke. De plus, outre le fait que personne ne peut aliéner ce droit naturel, aucune coercition ne peut avoir quelque influence que ce soit sur les esprits : comme Thomas Jefferson ou Isaac Backus l'avaient affirmé, aucune loi ne peut parvenir à convertir un individu[932]. Enfin, le dernier argument a trait à la religion. Après que les pétitionnaires ont affirmé leur rattachement à la religion, ils soulignent à leur tour le fait que cet impôt nuit à la pureté du culte et diminue son soutien[933].

En somme, cette pétition justifie la nécessité de supprimer l'impôt pour le culte car celui-ci est contraire à l'institution même du gouvernement, à savoir la protection des droits inaliénables des hommes et la promotion de leur bien-être et de leur bonheur. Ce texte nous semble par ailleurs être d'une importance capitale car nous verrons que la pétition imprimée, qui circule à partir d'août 1831 et qui est envoyée à toutes les villes du Massachusetts, s'en inspire très largement.

En d'autres termes, en janvier 1830, la mobilisation pour la suppression de l'impôt pour le culte est circonscrite à deux villes voisines du Worcester. Toutes deux présentent des pétitions par le biais de leurs représentants qui sont National Republican (les deux Représentants de

[932] La seule conséquence de l'utilisation de la force sur les esprits est l'aliénation de la population, qui est profondément opposée à ce mode de fonctionnement. Thomas Jefferson écrit, dans « A Bill for Establishing Religious Freedom » (1777) : « Well aware that the opinions and belief of men depend not on their own will, but follow involuntarily the evidence proposed to their minds ; that Almighty God hath created the mind free (…) ; that all attempts to influence it by temporal punishments, or burthens, or by civil incapacitations, tend only to beget habits of hypocrisy and meanness, and are a departure from the plan of the holy author of our religion ».

[933] Isaac Backus avait également défendu cette idée que les Églises recevraient davantage d'argent si les individus étaient libres de déterminer leur contribution. Dans l'argument ici avancé, nous trouvons également la marque de la confiance en l'homme, particulièrement caractéristique des Universalistes et des Unitariens : « the virtue and intelligence of our enlightened community », pétition de Westminster, 1830, *ibid*.

Westminster et le Représentant de Hubbardston appartiennent au même parti). Il est significatif de relever que de nouveau, en 1830, Charles Hudson est désigné pour porter la pétition (comme nous l'avons vu, l'autre représentant est également universaliste mais n'a peut-être pas le même aura que Hudson).

A priori, aucun historien ayant travaillé sur la séparation entre Église et État dans le Massachusetts par le biais de la suppression d'un impôt pour le culte n'a examiné en détail les pétitions qui se trouvent dans les archives du Massachusetts. Certains historiens, comme Jack Larkin, ont connaissance de l'existence de ces pétitions parce que des journaux contemporains y font allusion – nous y reviendrons, ces mentions étant essentiellement faites en 1831 et 1832 – mais ne s'y sont pas penchés. William McLoughlin fait en cela figure d'exception. Il cite *in extenso* la pétition de Westminster de 1830, pensant qu'il s'agit là de la première pétition demandant la suppression de l'impôt pour le culte (ce qui est inexact – nous avons analysé celle qui est rédigée par cette ville en 1829 et pensons que celle de Hubbardston, dont il ne mentionne pas l'existence, précède peut-être cette deuxième pétition de Westminster). William McLoughlin estime, d'après le ton, que cette pétition de Westminster de 1830, dépourvue de toute implication émotionnelle, est rédigée par des Congrégationalistes qui ne revendiquent aucune appartenance à une branche plutôt qu'à une autre. Les arguments dénotent, à ses yeux, un pragmatisme nouveau : la religion est désormais considérée comme une affaire personnelle, en dehors du domaine de compétence de l'État[934]. Cependant, William McLoughlin ne lie pas ces arguments philosophiques à leurs inspirateurs, et notamment à Locke. Cet historien, pourtant spécialisé dans l'histoire de l'Église baptiste du Massachusetts, ne parle pas des emprunts aux pétitions des Baptistes de l'État, dès le XVIII^{e} siècle. Il ne fait pas de remarque sur Charles Hudson, qui est pourtant le représentant chargé de la pétition, alors qu'il parlera

[934] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, pp.1212-1214.

plus tard de son confrère Thomas Whittemore, également Représentant et pasteur universaliste, parce que les journaux font allusion à son militantisme.

ii. Un mouvement qui s'étend: la mobilisation du Barnstable.

Il est surprenant que la quatrième pétition rédigée provienne d'un comté éloigné de Westminster. Pour la première fois, une pétition demandant la suppression de l'impôt pour le culte est extérieure au Worcester et émane d'Orleans, dans le Barnstable (comté à l'Est de l'État – pétition en annexe A-18 page 506). Son Représentant, John Kenrick, est une fois encore membre des National Republicans. Rappelons que ce parti domine très largement la scène politique du Massachusetts[935]. Un autre lien unit John Kenrick et Charles Hudson. Tous deux sont universalistes[936]. Nous pensons que cette précision est cruciale car trois des Représentants les plus mobilisés pendant cette campagne de 1829-1832 sont universalistes (Thomas Whittemore, dont nous reparlerons, apporte dix pétitions et est pasteur universaliste ; Charles Hudson en apporte six et est lui aussi pasteur universaliste puis John Kenrick, universaliste, en apporte huit ; trois autres représentants en apportent quatre et sont épiscopalien, baptiste et peut-être congrégationaliste trinitaire – mais nous y reviendrons). Nous pensons ainsi que l'impulsion du mouvement vient de Représentants qui discutent de ces questions lorsqu'ils se retrouvent pour les sessions de la législature du Massachusetts. Nous confirmerons cette hypothèse par la suite.

[935] Ronald Formisano souligne que 65.5% des suffrages exprimés lors de l'élection du gouverneur en 1830 vont au parti National Republican (Ronald Formisano, *The Transformation of Political Culture, op.cit.*, p.351).

[936] Ruth Barnard, dans *A History of Early Orleans*, Orleans Historical Society, 1975, affirme que John Kenrick est l'un des fondateurs de l'Église universaliste de sa ville (Église mise en place en 1833 à Orleans) – pp.121-122.

1) *La pétition d'Orleans, Barnstable : une revendication ancrée à l'échelle locale mais de portée générale.*

En ce qui concerne la pétition d'Orleans, elle est pour la première fois introduite comme émanant des habitants d'une ville : « The petition of the undersigned inhabitants of the town of Orleans in the County of Barnstable ». Elle est d'emblée présentée comme le résultat d'une mobilisation citoyenne, ancrée dans une ville[937]. Datée du 10 mai 1830, elle arrive à la Chambre le 3 juin. Comme pour la pétition de Hubbardston, le journal *Essex Gazette* y fait allusion après son introduction à la Chambre[938].

Cette pétition diffère des précédentes par ses arguments de nature presque exclusivement bibliques. Bien que l'on retrouve la dénonciation des inégalités entre Églises, le rédacteur ne souligne pas qu'il y a là contradiction avec l'article III. La mention de la liberté religieuse n'est pas non plus liée à la considération de ce droit comme étant inaliénable.

La demande d'abrogation des lois concernant la religion et d'amendement du III[e] article s'appuie sur des allégations d'exactions physiques, morales et financières ainsi que sur des convictions religieuses. La pétition débute et se termine par un constat. Les méfaits des lois sont nombreux et engendrent la restriction de la liberté de conscience, des atteintes physiques et l'aliénation de biens matériels[939]. Pourtant, la Bible préconise la liberté religieuse et toute entrave porte atteinte à la gloire de Dieu. Nous retrouvons là des arguments utilisés à plusieurs

[937] Elle ne comporte cependant que 38 signatures, alors que John Hayward, dans *The New England Gazetteer*, Concord, Boyd and White, 1839, dit que la population d'Orleans, Barnstable, en 1830 était de 1 799 habitants (aucun numéro de page). Le fait de présenter cette pétition comme émanant d'une ville implique qu'elle a été signée dans le cadre d'une réunion municipale, et non au sein d'Églises. Les Registres du Massachusetts pour l'année 1830 (*Massachusetts Register*) mentionnent la présence de trois Églises à cette époque : une Église congrégationaliste, une Église baptiste et une Église méthodiste (p.116).

[938] "Petitions presented – of sundry inhabitants of the town of Orleans, concerning religious freedom", *Essex Gazette*, 12 juin 1830.

[939] "Religious freedom is restrained"; "without any to molest or make them afraid, that their persons, or property shall be arrested". La pétition débute par un constat : "considering the evils arising from the (preeminence?) that one religious society has over another", pétition d'Orleans, signée le 10 mai 1830, archives.

reprises par Isaac Backus[940]. William McLoughlin évoque cette pétition et note que par ses arguments bibliques elle rappelle les prises de positions des Baptistes sur le sujet[941].

Ainsi, cette pétition, courte, à l'orthographe et à la syntaxe parfois fautives, élargit le spectre d'arguments jusque là présentés au pouvoir législatif.

2) *Des pétitions qui se font désormais l'écho de demandes communales.*

Deux autres pétitions sont rédigées en 1830 mais ne sont présentées à la Chambre qu'en 1831. Désormais, elles prétendent exposer les arguments des citoyens d'une ville : « We the subscribers inhabitants of the Town of Brookfield in the County of Worcester » ou « The petition of the undersigned inhabitants of the town of Eastham in the County of Barnstable » (pétitions en annexe A-19 page 507 et A-20 page 509).

Brookfield, qui compte en 1830 trois Églises congrégationalistes, une Église baptiste, une Église universaliste et une Église méthodiste présente la particularité que ses deux Représentants soient, pour l'un, porteur de la pétition, et pour l'autre, son premier signataire[942]. Une nouvelle fois, les cinquante-huit pétitionnaires demandent à ce que l'article III soit amendé par la suppression de l'impôt pour le culte. Contrairement aux autres pétitions, celle-ci est bâtie sur les trois mots clés du III[e] article, à savoir « piety, religion and morality ». Dans la

[940] L'allusion au fait que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde et que par conséquent les gouvernements civils n'ont pas le droit de s'immiscer dans les affaires religieuses : « his kingdom was not of this world ». Une telle ingérence porte atteinte à la pureté de la religion : « religious freedom is restrained and God thereby dishonored » (? difficulté à lire le dernier mot en raison d'une tâche d'encre).

[941] « This petition (…) from Orleans was couched in the usual terms of Baptist protests », William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.,* p.1214.

[942] Le nombre d'Églises de Brookfield provident des registres du Massachusetts pour l'année 1830 (p.117). Le représentant qui porte la pétition, Simeon Draper (1765-1848), est un vétéran de la Révolution américaine. Elu à 9 reprises à la Chambre des Représentants (d'après J.H. Temple, *History of North Brookfield, Massachusetts*, published by the town of North Brookfield, 1887, p.287), il est membre de la Convention Constitutionnelle de 1820 et commerçant. Le premier signataire, qui est l'autre représentant de Brookfield, s'appelle Alanson Hamilton (1794-1875). Fermier, il est élu à plusieurs postes de responsabilité comme juge de paix. Nous n'avons cependant trouvé aucune information quant à leurs affiliations religieuses et politiques. En outre, nous pouvons remarquer que les trois villes du Worcester qui se mobilisent pour la suppression de l'impôt pour le culte en 1830 ont toutes une Église universaliste. Toutefois, ce ne sont pas les seules villes, puisque neuf autres en comptent une : Barre, Charlton, Hardwick, Harvard, Milford, Oxford, Shrewsbury, Upton et Western (d'après les Registres du Massachusetts).

Déclaration des Droits, comme nous l'avons vu précédemment, ces valeurs sont jugées être les garantes du bonheur du peuple et de la pérennité du gouvernement civil (« the happiness of a people », « the good order and preservation of civil government »). Lors de la Convention Constitutionnelle de 1820 et en 1831-1832, les délégués et Représentants insistent pour que cette proposition soit gardée intacte. Cependant, la coercition, par le prélèvement d'un impôt, pervertit ces grandes valeurs. La pétition est ainsi basée sur une opposition entre les effets négatifs de la contrainte actuelle et les bienfaits, pour la religion comme pour l'État, qui découleraient d'un système de contribution volontaire[943]. Des adjectifs viennent ainsi qualifier « religion » et « piety ». Sans prendre à témoin les villes de l'État comme Boston qui jouissent déjà de ce système de financement volontaire, les pétitionnaires insistent sur le fait que les autres États ont supprimé l'impôt et que la religion s'en est davantage épanouie.

William McLoughlin insiste sur le conflit au sein de l'Église congrégationaliste de Brookfield à cette époque et y trouve une telle désillusion par rapport au système d'impôt pour le culte qu'il en conclut qu'elle a peut-être été exclusivement signée par des Congrégationalistes[944].

La toute dernière pétition de cette année 1830 (annexe A-20 page 509) est signée par dix-sept habitants de la ville de Eastham, dans le comté du Barnstable. Ville contiguë à Orleans (d'où vient l'autre pétition de ce comté), elle ne confie pas son document à son représentant, pourtant élu en 1830 et 1831, Samuel Knowles[945]. Ce détail est important, car c'est la première fois qu'il

[943] Le champ lexical de la contrainte, ou les qualificatifs qui lui sont liés, sont les suivants : "compel", « inconvenient », « much uneasiness & disaffection », « compulsory », « imposition », « restraints », « obliged ». La lecture a toutefois été rendue difficile par l'encre passée et la mauvaise calligraphie. Les bienfaits d'un système volontaire sont « prosperity of religion & true piety », « pure harmony ». Nous retrouvons ainsi des arguments d'autres pétitions, comme le fait qu'un système coercitif est contraire à la nature même de la religion car celle-ci est une relation entre l'homme et Dieu – argument déjà martelé par Jefferson dans son projet de loi pour la Virginie, « A Bill for Establishing Religious Freedom », 1777 ou qu'un système de contribution volontaire engendrerait une plus grande générosité – argument de la pétition de Westminster, en 1830, mais aussi d'Isaac Backus.

[944] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1214.

[945] Samuel Knowles est pourtant élu trésorier municipal ("town treasurer") de 1837 à 1841 et secrétaire municipal (« town clerk ») de 1836 à 1841 (pp.121 et 122) et comme conseiller municipal (« selectman ») à 13 reprises à partir de 1824 (p.125), d'après Rev. Enoch Pratt, *A Comprehensive History, Ecclesiastical and Civil, of Eastham, Wellfleet and Orleans, County of Barnstable, Massachusetts, From 1644 to 1844*, Yarmouth, Fisher & Co, 1844. Nous ne trouvons cependant pas d'information quant à ses affiliations politique et religieuse.

est fait appel à un autre représentant que l'élu de la ville. D'après les registres du Massachusetts, Eastham compte à cette époque une Église congrégationaliste, une universaliste et une autre, méthodiste, et environ un millier d'habitants[946]. Les pétitions d'Eastham et d'Orleans sont liées par le Représentant auquel leurs pétitions sont confiées. Dans les deux cas, il s'agit de l'Universaliste John Kenrick. Ne sachant pas à quelle Église le Représentant Samuel Knowles est rattaché, nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses sur la raison pour laquelle la pétition ne lui est pas confiée. Etant donné le faible nombre de signataires et le recours à John Kenrick, nous pouvons penser que seuls les Universalistes d'Eastham acceptent de signer ce document et que Samuel Knowles n'est pas universaliste. L'initiative de la rédaction de la pétition revient peut-être à John Kenrick : nous supposons que John Kenrick s'est peut-être mis en contact avec la ville d'Eastham ou avec son Église universaliste. Dans la mesure où Orleans, la ville de John Kenrick, n'a pas de pasteur universaliste en 1830 (d'après les registres du Massachusetts[947]), nous pouvons penser que John Kenrick, d'Orleans, se rend au culte à Eastham et que c'est par ce biais qu'il y trouve des signataires.

Par ailleurs, contrairement aux autres pétitions, celle-ci ne comporte aucune argumentation. Elle se borne à demander que l'article III soit amendé par la suppression de l'impôt pour le culte.

En somme, alors que nous avions vu, dans le premier chapitre de cette troisième partie, que des Baptistes, des Universalistes et des Congrégationalistes émettaient de plus en plus de critiques à l'égard du système d'impôt pour le culte, mais que personne, avant 1829, ne se plaignait de ce système auprès de la législature de l'État,1829 apparaît être l'année zéro. Elle symbolise le

[946] Le nombre d'Églises provient des Registres du Massachusetts pour l'année 1830 (p.116). John Hayward, dans *The New England Gazetteer, op.cit.*, estime qu'en 1837 Eastham compte 1 059 habitants (pas de numéro de page).

[947] D'après les registres du Massachusetts, Orleans compte en 1830 une Église congrégationaliste, une baptiste et une méthodiste. Les Églises universalistes du Barnstable se trouvent à Brewster, Chatham, Dennis et Eastham (p.116).

tout début d'une mobilisation populaire qui dépasse dès son origine les logiques d'Églises. Les pétitionnaires vont au-delà des clivages religieux et des animosités qui existent, comme nous l'avons vu à de nombreuses reprises, entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens, ou entre Évangéliques et Universalistes (ou entre Évangéliques). Le fait qu'ils signent vraisemblablement les pétitions dans le cadre d'un conseil municipal nous laisse penser qu'ils s'associent dans une démarche personnelle, citoyenne, et non en raison de leurs appartenances religieuses.

Toutefois, il ne faut pas occulter l'influence des affiliations religieuses. Il semblerait que ce soit l'appartenance à l'Église universaliste qui lie les villes qui se mobilisent, tout du moins les comtés. Nous pouvons expliquer la diffusion de l'idée d'un envoi de pétitions au sein du Worcester par la proximité des villes. La circulation des idées s'effectue vraisemblablement par des citoyens qui communiquent facilement entre eux. En revanche, il semble bien surprenant que le deuxième comté à rédiger une pétition soit si éloigné du Worcester. L'appartenance des Représentants qui portent les pétitions à une même Église (et le fait que la ville d'Eastham fasse appel à un autre Représentant que celui qu'elle a élu, et qu'elle s'apprête à réélire – marque de sa confiance) nous semble cruciale.

En d'autres termes, nous pensons que la mobilisation est citoyenne, c'est-à-dire que les hommes demandent la suppression de l'impôt pour le culte en raison de leurs convictions personnelles (et non pour obéir à une logique d'Église), mais que la circulation de l'idée d'envoi de pétitions passe par des hommes qui appartiennent à une même Église, à savoir l'Église universaliste.

Cette présentation de l'Église universaliste comme vecteur de la mobilisation nous semble confirmée par la campagne mise en place pendant la première moitié de l'année 1831, que nous étudierons dans notre dernière sous-partie.

iii. Des répercussions incidentes ou la propagation volontaire du mouvement ?

1) Le parti démocrate et les libertés.

En 1830, hormis les allusions à la pétition de Hubbardston demandant à ce que la Constitution soit amendée pour que le financement du culte soit désormais volontaire et à celle d'Orleans « à propos de la liberté religieuse », les journaux ne relaient pas ce mouvement[948]. Deux articles, publiés par le journal démocrate-républicain *The Pittsfield Sun*, invitent les électeurs à se mobiliser massivement pour les candidats aux postes de gouverneur et vice-gouverneur Marcus Morton et Nathan Willis (contre les Fédéralistes Levi Lincoln et T.L. Winthrop) en raison de leur engagement pour la défense de l'intérêt général et de la liberté religieuse. Ni l'article de février, adressé à tous les électeurs de l'État[949], ni celui d'avril, qui présente les résolutions de la convention des Démocrates-républicains du Suffolk, ne définit ce qu'est la « liberté religieuse ». Toutefois, il ne semble pas qu'il s'agisse de la suppression uniforme de l'impôt pour le culte, telle qu'elle a été demandée dans les pétitions. En effet, ce parti revendique être le champion de la liberté en vertu de son adoption de la loi « Religious Freedom Act » de 1811, alors que les Fédéralistes avaient brandi la menace d'un avenir apocalyptique si un tel projet était adopté[950]. Si les Démocrates-républicains font allusion à la question de l'impôt pour le culte, c'est pour dénoncer une fois de plus le parti adverse qui détourne l'argent public pour financer des institutions qui lui sont chères, privilégiant ainsi des intérêts particuliers au bien commun[951].

[948] La pétition d'Orleans a été simplement présentée en ces termes : « Petitions presented – of sundry inhabitants of the town of Orleans, concerning religious freedom », *Essex Gazette*, 12 juin 1830.

[949] « To the Electors of the Commonwealth », *The Pittsfield Sun*, Vol.XXX, iss.1535, 18 février 1830, pp.2-3.

[950] "The introduction of the religious freedom bill, it was asserted by the same [Federalist] party, would prostrate the morals of the community – would break down the barriers which protect religion, and a flood of vice, irreligion and immorality would sweep like a pestilence over the land", *The Pittsfield Sun*, Vol.XXX, iss.1535, 18 février 1830, pp.2-3. Rappelons qu'à l'époque, le projet de loi n'avait reçu aucun soutien official du parti démocrate-jeffersonien.

[951] L'article du 18 février parle ainsi de "a compulsory support of a religious order ». L'article indéfini « a » désigne

En somme, le parti démocrate-républicain se présente comme le défenseur de la « liberté religieuse » qui milite pour l'égalité des droits et la protection de l'intérêt général et revendique, probablement par opportunisme, la paternité de lois qui, en leur temps, n'avaient pas reçu de soutien officiel (mais étaient intervenues sous la présidence de James Madison).

2) *Les articles « Religious Laws » revendiquant la suppression de l'impôt pour le culte, initiative isolée.*

L'Essex Gazette publie en 1830-1831 une série de sept articles intitulés « Religious Laws » et numérotés de I à VII. Nous y trouvons un florilège d'arguments pour la suppression de l'impôt pour le culte et un appel à voter pour des représentants et Sénateurs au Congrès de l'État qui prendront une telle mesure[952]. Aucun de ces arguments n'est nouveau. Nous les retrouvons tous soit dans les pétitions que nous avons auparavant analysées soit dans les pamphlets des Congrégationalistes trinitaires Lyman Beecher, William Cogswell ou Parsons Cooke[953]. Il convient cependant de noter que l'auteur de la pétition vient de Haverhill, ville du comté de l'Essex, au Nord de Boston. Il s'agit là de la première dissidence officielle d'un habitant de ce comté. Dans la lignée des pasteurs congrégationalistes précédemment cités, cet auteur ne dénonce pas le III[e] article comme fondamentalement mauvais, mais plutôt la perversion qui en a été faite par des décisions de justice successives, son utilisation arbitraire qui en fait un outil de despotisme de certaines paroisses aux dépens des Églises et de la religion en général et la

implicitement l'Église congrégationaliste unitarienne et n'attaque pas le système d'impôt pour le culte en général, comme cela aurait été le cas si l'auteur avait parlé de « a compulsory support of the religious order ». Cet argument est renforcé par la dénonciation des Fédéralistes comme œuvrant pour leurs intérêts, utilisant l'argent public pour financer leurs séminaires et leurs associations caritatives : « Federalism (…) has sought to maintain its power by exclusive privileges to its members (…) by endowments with the public funds of Seminaries and charities, kept under its exclusive control, and almost for its exclusive benefit », *The Pittsfield Sun*, Vol.XXX, iss.1535, 18 février 1830, pp.2-3. Nous retrouvons cette même idée de l'utilisation du pouvoir politique à des fins personnelles dans l'article du *Pittsfield Sun*, Vol XXX, iss.1541, 1er avril 1830, p.1.

952 L'auteur, qui signe ses articles sous la letter "C.", appelle dans son dernier article à une suppression radicale de l'impôt : « to effect as soon as possible an entire abolition of the taxation system », Religious Laws N°VII, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.12, 19 mars 1831, p.4.

953 Lyman Beecher, *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts, op.cit.* (1826) ; William Cogswell, *Religious Liberty, op.cit.*, (1828) et Parsons Cooke, *A Remonstrance against an Established Religion in Massachusetts*, *op.cit.*, 1831.

discorde qu'il entraîne en raison de dispositions trop floues qui encouragent des tractations indignes de la religion[954]. La religion est de nouveau présentée comme la principale victime de ce système, puisque l'assurance de revenus réguliers diminue dans certains cas le zèle de ses pasteurs tandis que dans d'autres, la contrainte du financement limite les dons[955]. Une fois encore, et afin de contrecarrer les fervents défenseurs de cet article, l'auteur affirme que les opposants à cette disposition constitutionnelle ne sont ni des anarchistes qui refuseraient tout paiement d'impôt, ni des infidèles cherchant à détruire la religion[956].

Enfin, il ne limite pas son propos à une dénonciation des inégalités dans l'application de cet article constitutionnel et de ses effets néfastes à la religion comme à la paix civile. Il propose, et il est en cela novateur, l'adoption de lois afin de régler définitivement et équitablement les conflits au sein des paroisses. En effet, la suppression de l'impôt pour le culte ne peut consister qu'en une résolution partielle des animosités qui rongent l'Est de l'État et menacent l'Ouest. La question de la propriété des biens ecclésiastiques, comme nous l'avons vu lors de plusieurs procès entre Congrégationalistes, n'est pas résolue. Il propose dès lors une règle pour tout l'État : que ces biens soient divisés équitablement entre toutes les Églises de chaque paroisse[957].

---

[954] Cet auteur dénonce les interprétations juridiques contraires qui ont été faites de la Déclaration des Droits (article n°3, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.5, 29 janvier 1831, p.4) alors que ce troisième article n'est pas fondamentalement mauvais : il parle de « its primeval rectitude and consistency », Religious Laws N°I, *Essex Gazette*, Vol.IV, iss.52, 25 décembre 1830. Dans ce même premier article ainsi que dans le N°IV, il dénonce les paroisses qui refusent de reverser l'impôt aux Églises. Il évoque également les sombres stratagèmes lors des élections ou limogeages de pasteurs (articles N°III, IV et V). Il souligne que ces dispositions entraînent des disputes et de fortes animosités lors des réunions paroissiales (article VI), ce qui est naturellement contraire à l'objectif premier de la Déclaration des Droits.

[955] Il s'agit des propos contenus dans son article N°IV. Nous retrouvons également ici la dénonciation de l'adhésion à des Églises simplement parce que l'impôt y est moins élevé qu'ailleurs ou la facilité de se soustraire complètement à ce système. Par conséquent, il dénonce l'absence de régulations strictes : si l'État avait imposé un montant identique à toutes les Églises, au lieu de laisser chacune fixer l'impôt, les affiliations se seraient faites par convictions religieuses et non aux dépens des Églises congrégationalistes, qui demandent généralement une somme plus élevée. L'assurance d'un revenu régulier, sans effort particulier à fournir de la part du pasteur, est contraire à l'esprit du III[e] article qui voulait des pasteurs pieux : « teachers of piety, religion and morality », Religious Laws N°V, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.7, 12 février 1831, p.4.

[956] Il classe les opposants à l'impôt cultuel en trois catégories : ceux qui s'y opposent par philosophie (cet impôt est une entrave à leur liberté religieuse, à leurs droits naturels) ; ceux qui souhaitent un système de contribution volontaire par convictions religieuses (retour aux pratiques des premiers siècles du christianisme) et ceux qui, également par convictions religieuses, estiment que cette alliance entre l'Église et l'État porte atteinte à la pureté de l'Église et donne l'impression que la religion ne peut survivre sans l'intervention de l'État - Religious Laws N°II, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.4, 22 janvier 1831, p.1.

[957] Cette division aurait cependant soulevé le problème de la définition d'Église : à partir de quel moment peut-on

Soulignons dès à présent que ce problème ne sera pas traité lors de la ratification du XIe amendement, supprimant l'impôt cultuel.

En d'autres termes, bien que cette série d'articles constitue un mouvement isolé, personne ne prenant la plume pour abonder dans le sens de « C. » ni s'opposer à ses propos, elle ne fait qu'étendre la mobilisation contre la disposition constitutionnelle.

En somme, à l'aube de la nouvelle session du Congrès du Massachusetts (qui commence en janvier 1831), il semble qu'aucun des deux grands partis politiques n'ait pris la mesure de la mobilisation qui se met en place en différents endroits de l'État. Ces dénonciations, certes isolées et aconfessionnelles, ne paraissent pas, pour l'heure, mettre en péril la disposition constitutionnelle. Cependant, l'organisation de ce qui va ainsi devenir une réelle campagne, va faire de ce sujet le point focal des débats à la Chambre du Massachusetts.

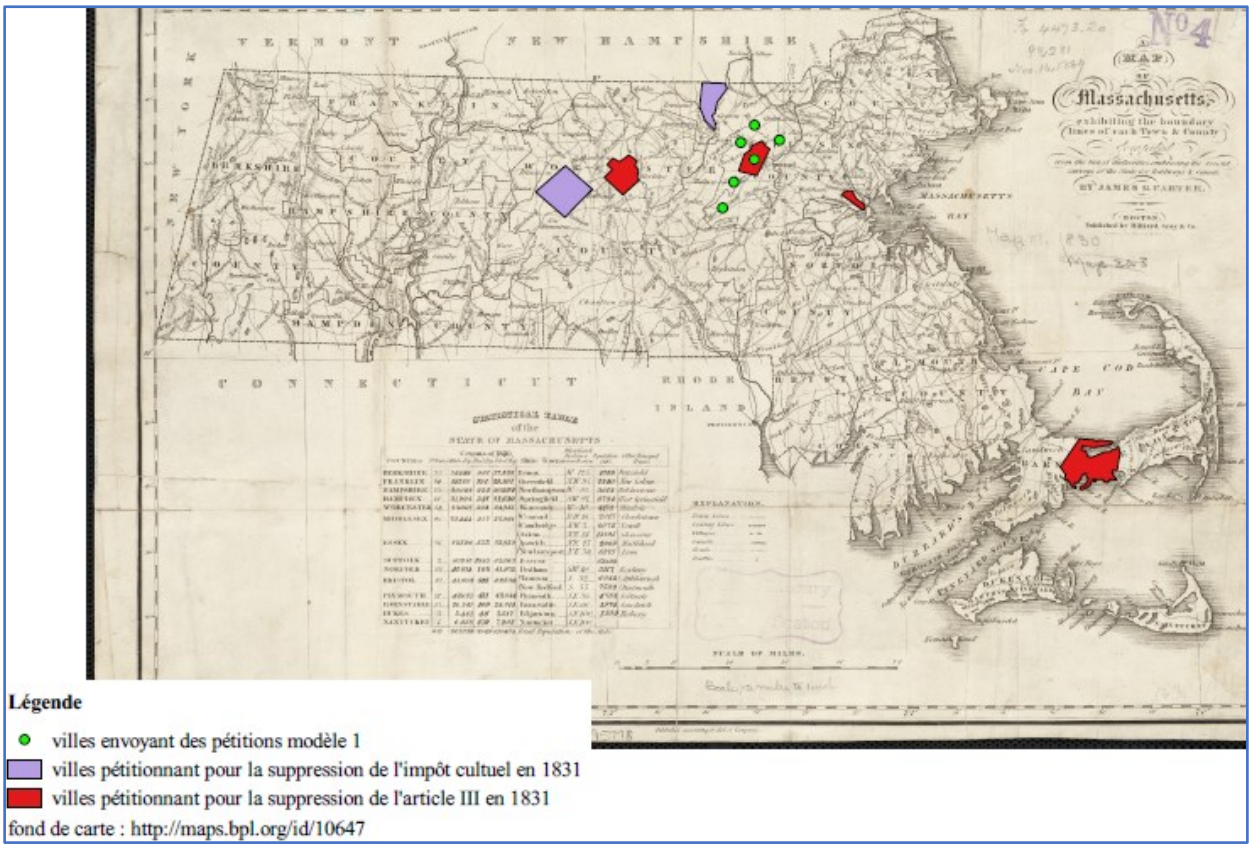
3 1831, un mouvement qui se structure.

En 1831, treize nouvelles pétitions, en plus des trois rédigées en 1830, arrivent à la Chambre lors de ses sessions de janvier-février et de mai-juin. Outre les comtés du Worcester et du

se constituer en Église (pour recevoir sa part des biens ecclésiastiques) ? Faut-il un nombre minimal de fidèles ? Est-il nécessaire d'établir un credo ? Ce problème de la définition d'Église a déjà été posé au début du XIXe siècle. De plus, comme pour Harvard, des Congrégationalistes auraient risqué de s'élever contre cette disposition : des Trinitaires, au moment de la controverse d'Harvard, avaient dénoncé la mainmise des Unitariens sur cette université, alors que les donateurs, depuis le XVIII[e] siècle, avaient donné de l'argent à cette institution parce qu'elle était « orthodoxe ». Ainsi, ces Trinitaires avaient dénoncé ce qu'ils jugeaient être une trahison des donateurs. L'argument aurait pu être repris par les paroisses qui auraient alors fait valoir que les biens allaient financer des Églises envers lesquelles les donateurs étaient au moins indifférents, au pire hostiles.

Barnstable qui restent mobilisés et qui demandent uniformément la suppression de l'impôt pour le culte, le comté du Middlesex, voisin et à l'Est du Worcester, envoie à son tour des pétitions.

Carte 6 - La campagne de pétitions de 1831



i. L'organisation d'une contre-offensive.

1) Utilisation d'une circulaire.

Un fait nouveau, venu du Middlesex, est intéressant à plusieurs égards. Tout d'abord, sur les neuf pétitions provenant de ce comté, six sont écrites sur le même modèle. Il y a donc l'utilisation d'un document identique qui circule et est recopié par six villes qui sont contiguës.

Les trois villes de ce comté qui n'utilisent pas cette circulaire se trouvent éloignées de ce que l'on pourrait qualifier de foyer de contestation. Nous avons choisi d'appeler cette circulaire « modèle 1 ». Nous verrons qu'en août 1831, un « modèle 2 » sera rédigé. Le recours à une circulaire, à une pétition modèle, rappelle la démarche des Baptistes en 1811 lorsqu'ils se sont mobilisés pour que le Congrès du Massachusetts adopte une loi qui garantisse que le contribuable ne verse l'impôt qu'à son Église, qu'elle ait été incorporée ou non.

Il paraît étonnant de penser que le vecteur de ce modèle 1 est l'Église congrégationaliste. Toutes les pétitions envoyées à la Chambre en 1831, à l'exception d'une, sont rédigées au nom des habitants d'une ville[958]. Une seule contient la précision de l'affiliation religieuse de ses membres : « The petition of the undersigned, inhabitants of the town of Acton, and members of the Congregational society in said town »[959]. Il s'agit là d'une précision nouvelle. Elle s'explique par le fait que quatre jours avant que cette pétition des Congrégationalistes d'Acton ne soit présentée, la Chambre en a reçu une autre, de la même ville, avec un nombre similaire de signatures[960]. Toutefois, comme nous allons l'analyser, le contenu de ces deux pétitions est différent et justifie certainement la précision des signataires de la seconde pétition arrivée.

En outre, la seule Église commune à ces six villes qui partagent le modèle 1 est l'Église congrégationaliste. Deux d'entre elles ont également une Église universaliste, deux ont une Église méthodiste et une compte une Église baptiste[961].

---

[958] "The petition of the undersigned, inhabitants of the town of Marlborough", "Petition of Richard Farwell and 268 others for the alteration of the third Article of the Bill of Rights", arrivée à la Chambre des Représentants le 19 janvier 1831 ; "The petition of the undersigned inhabitants of the town of Acton", "Petition of Simon Hosmer Jr. & 49 others, inhabitants of Acton, praying for an alteration of the Constitution in the third article of the bill of rights", arrivée à la Chambre le 20 janvier 1831 ; "The subscribers inhabitants of the Town of Barre", "Petition of Ephraim Holland and 46 others inhabitants of the Town of Barre for an alteration in the third Article of the Bill of Rights", arrivée à la Chambre le 7 février 1831 (etc).

[959] "The petition of Luther Conant & 54 others members of the Congregational Society in Acton. Praying for an alteration of the Constitution in the third article of the bill of rights", arrivée à la Chambre le 24 janvier 1831.

[960] La première pétition de la ville d'Acton, reçue le 20 janvier, comporte 50 signatures tandis que la seconde, reçue le 24, en compte 55.

[961] D'après les registres du Massachusetts pour l'année 1831, Marlborough a 4 pasteurs permanents : 2 pasteurs congrégationalistes, un pasteur universaliste et un pasteur méthodiste. Acton a, en plus de son pasteur congrégationaliste, une Église universaliste, sans pasteur permanent. Cela signifie qu'Acton contient une communauté universaliste, mais que le culte dépend de la venue d'un pasteur. Stow a une communauté méthodiste sans pasteur permanent et Littleton a un pasteur Baptiste permanent. Westford et Carlisle n'ont que

2) *La mobilisation de Congrégationalistes ? Analyse du modèle 1.*

L'étude du modèle 1 est révélatrice du climat de tension dans l'État au sujet de l'impôt pour le culte. Nous avons précédemment analysé la montée d'une mobilisation pour la suppression de l'impôt, au travers des trois pétitions présentées à la Chambre en 1829 et 1830, de pamphlets ou d'articles dans les journaux. Le modèle 1 est exceptionnel dans la mesure où il fait figure de contre-offensive. Face à la multiplication des demandes de suppression de l'impôt, le modèle 1 revendique simplement une égalité entre les dénominations. Les pétitionnaires de ces six pétitions réclament une stricte application de l'article III, qui interdit en théorie toute hiérarchie entre Églises. Ils dénoncent sa perversion, notamment par le biais de lois cultuelles. Dans ce modèle 1, nous ne trouvons aucun exemple ni développement. Nous pensons qu'à l'instar des signataires de la seconde pétition d'Acton, qui utilisent ce modèle 1, les hommes qui apposent leur signature sous cette circulaire sont des Congrégationalistes, probablement désabusés par les divisions entre Trinitaires et Unitariens, car les décisions judiciaires sont favorables aux Unitariens[962]. Ils choisissent, par ces pétitions, de montrer à la législature de l'État que de nombreux citoyens ne souhaitent que le respect du texte constitutionnel et ne sont donc pas favorables à la suppression de l'impôt cultuel[963].

---

des Églises congrégationalistes.

[962] Bien que les registres du Massachusetts indiquent qu'il n'y a qu'une seule Église congrégationaliste à Acton en 1829, 1830, 1831 et 1832, nous remarquons que le pasteur Marshall Shedd, dont le nom figure sur les registres de 1829 à 1831 (nous n'avons pas regardé entre 1818, où le pasteur est Moses Adams, et 1829), disparaît des registres en 1832 (il n'y a alors pas de pasteur résident – ce qui pourrait correspondre à une scission entre Trinitaires et Unitariens et un conflit sur le choix du pasteur) et qu'un nouveau nom (James G. Woodbury) apparaît en 1833. Dans l'ouvrage de Rev. James Fletcher, *Acton in History*, Philadelphia & Boston, Lewis & co, 1890, l'auteur fait allusion à des conflits doctrinaux au sein de l'Église congrégationaliste. Il indique que l'Église congrégationaliste a été fondée le 13 mars 1832. Toutefois, nous remarquons que la ville a été incorporée en 1735 et qu'une église a alors été construite. Nous pensons que la fondation de 1832 dont il parle résulte en fait de la scission entre les deux branches de Congrégationalistes : « The Congregational Church – This church and society was launched upon its mission amid great religious commotion. The times were full of sharp and heated controversy upon doctrinal points. The lines were rigidly drawn, and neutrals were at a discount. (…). The church was organized by a council March 13, 1832", Rev. James Fletcher, *op.cit*., p.290. James Fletcher explique par ailleurs que la première communauté universaliste d'Acton a été formée en 1816 et incorporée en 1821 avec 50 membres qui y sont officiellement rattachés (qui y paient l'impôt) puis 61 membres en 1823 et plus de 80 membres par la suite (p.293).

[963] Nous avons compté 665 signatures au bas de ces 6 pétitions modèle 1 : 268 signataires pour la pétition de Marlborough ; 55 pour la seconde d'Acton ; 130 pour celle de Stow ; 65 pour celle de Westford ; 114 pour

ii. Les sept autres pétitions : un militantisme croissant pour la suppression de l'impôt cultuel.

Seules deux des treize pétitions rédigées en 1831 comportent une date de rédaction[964]. Nous avons donc décidé de classer les pétitions par ordre de présentation à la Chambre, c'est-à-dire au moment où elles deviennent publiques.

Tableau 1 - liste des pétitions de 1831

Date de présentation à la Chambre	*Pétitions rédigées en 1830 (analysées au chapitre précédent).*	*Pétitions vraisemblablement rédigées en 1831*	*Contenu.*
18 janvier 1831	2e pétition de Westminster, Worcester		Suppression de l'impôt cultuel
19 janvier 1831		Pétition de Marlborough, Middlesex.	Modèle 1
20 janvier 1831		Pétition de Acton, Middlesex.	Suppression de l'article III.
	Pétition de Brookfield, Worcester		Suppression de l'impôt cultuel
24 janvier 1831		Pétition de Acton Congregational Society, Middlesex	Modèle 1
27 janvier 1831	Pétition de Eastham, Barnstable		Suppression de l'impôt cultuel
1er février 1831		Pétition de Stow, Middlesex	Modèle 1
		Pétition de Westford, Middlesex	Modèle 1
7 février 1831		Pétition de Littleton, Middlesex	Modèle 1
		Pétition de Barre, Worcester	Suppression de l'impôt cultuel
24 février 1831		Pétition de Pepperell, Middlesex	Suppression de l'impôt cultuel
31 mai 1831		Pétition de Barnstable, Barnstable	Suppression de l'article III.
		Pétition de Carlisle, Middlesex	Modèle 1
1er juin 1831		Pétition de Cambridge, Middlesex	Suppression de l'article III.
Sans date		Pétition de Barre, Worcester	Suppression de l'impôt cultuel

celle de Littleton et 33 pour celle de Carlisle.

[964] Nous ne parlons plus des pétitions datées de 1830, mais présentées à la Chambre à sa session de janvier/février 1831. Les deux seules pétitions rédigées et datées en 1831 sont celles de Barre – signée le 11 janvier 1831 et présentée à la Chambre le 7 février 1831 et celle de Barnstable, datée du 12 mai 1831 et présentée le 31 mai à la Chambre.

Date de présentation à la Chambre	*Pétitions rédigées en 1830 (analysées au chapitre précédent).*	*Pétitions vraisemblablement rédigées en 1831*	*Contenu.*
		Pétition de Princeton, Worcester	Suppression de l'article III.

1) *Vers une radicalisation des demandes : la première pétition d'Acton.*

La première pétition probablement rédigée en 1831 et demandant la suppression de l'impôt pour le culte est celle d'Acton. Nous avons d'ores et déjà souligné que la seconde pétition de cette ville provient des membres de son Église congrégationaliste et qu'ils ne souhaitent que le respect de l'égalité entre Églises. La première pétition d'Acton (annexe A-22 page 511) paraît très radicale dans son contenu, par rapport à la seconde, dans la mesure où elle réclame non seulement l'abolition de l'impôt mais encore la suppression du III[e] article (document en annexe A-23 page 512)[965]. Jusqu'alors, les pétitionnaires ne voulaient qu'une modification du III[e] article par la suppression de la mention de l'impôt, tandis qu'ici, ils réclament son abrogation totale. Ils justifient leur demande par la citation de trois passages de l'article dont ils dénoncent les méfaits tant d'un point de vue juridique que religieux[966]. Nous retrouvons l'argument juridique concernant le fait que dans un État de droit, le gouvernement civil ne peut s'immiscer dans les affaires religieuses, la religion relevant du domaine privé, ainsi que l'argument religieux consistant à dire que seul Dieu peut gouverner son Église. Le champ lexical de la coercition s'oppose à ce qui est considéré comme le plus grand bienfait : la liberté religieuse.

[965] "Your petitioners therefore pray your honorable bodies that you would (…) adopt the necessary measures as soon as may be, to remove the obnoxious article from our bill of rights", "The petition of Simon Hosmer Jr. & 49 others inhabitants of Acton praying for an alteration of the Constitution in the third article of the bill of rights", présentée à la Chambre le 20 janvier 1831.

[966] Ils dénoncent l'obligation de payer un impôt pour le culte, l'obligation d'assistance au culte ainsi que la redistribution de l'impôt à la paroisse quand la ville ne comporte pas d'Église de la dénomination du contribuable.

Ni les arguments ni les champs lexicaux ne sont nouveaux. Ils rappellent particulièrement la pétition d'Orleans, Barnstable, présentée à la Chambre en juin 1830. Toutefois, la conclusion est ici plus radicale. Elle contraste fortement avec celle exprimée par l'autre groupe de signataires d'Acton. Si de nombreux noms de famille sont communs aux deux listes, *a priori* aucun homme ne signe les deux documents[967].

Il convient également de souligner que le nom du Représentant portant ces pétitions d'Acton à la Chambre ne figure sur aucun des deux documents – ce qui fait exception par rapport aux autres pétitions. Pourtant, Acton a élu un Représentant, Francis Tuttle. Il est le seul Représentant qui n'est pas National Republican à présenter une pétition avant 1832. Il appartient au parti antimaçonnique. Bien qu'il ne soit mentionné sur aucune des deux pétitions d'Acton, c'est lui qui est désigné par la ville voisine de Carlisle (qui n'a pas de Représentant en 1831) pour porter sa pétition modèle 1. Fait plus surprenant, il est également choisi par les signataires de la pétition modèle 1 de Littleton, alors que ceux-ci ont un Représentant, Joel Marshall, qui est National Republican[968]. Comme nous l'avons vu, l'historien Paul Goodman explique en partie le succès du parti antimaçonnique par les divisions entre Congrégationalistes trinitaires et unitariens, les opposants à la franc-maçonnerie cherchant à s'attirer la sympathie des Trinitaires là où les conflits sont particulièrement virulents. Par conséquent, il est possible que le choix des habitants de Littleton de faire appel à Francis Tuttle pour présenter leur pétition (plutôt qu'à leur Représentant National Republican) procède de cette logique.

[967] Nous retrouvons notamment les noms Hosmer, Conant et Tuttle sur les deux listes ; mais les prénoms associés aux noms ne sont pas identiques.

[968] Nous ne connaissons cependant pas l'affiliation politique de J. Lewis, la personne qui apporte la pétition au nom de la ville de Pepperell, bien que Lewis ne soit pas son représentant en 1831 – son représentant étant Abel Jewett, National Republican. Le nom de « Jesse Minott » figure sur la pétition de Westford, or cette ville n'a pas élu de représentant en 1831. Nous ne connaissons pas non plus l'affiliation de Levi Parker et Abraham P. Sherman, deux des six représentants de Cambridge (le nom des représentants figure sur les *Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts passed at the several sessions of the General Court, commencing May 1828, and ending June 1831*. Boston, Dulton and Wentworth, 1831, pp.578-5590).

Enfin, remarquons que dans les deux villes où il y a la possibilité de confier une pétition demandant la suppression de l'impôt pour le culte soit à un Représentant démocrate[969], soit à un Représentant National Republican, la pétition est confiée au National Republican. Par conséquent, bien que les Démocrates, lors de leurs différentes conventions, se présentent comme les défenseurs des libertés religieuses, les pétitionnaires ne semblent pas être convaincus par le militantisme de ce parti ou choisissent de demeurer loyaux envers le parti traditionnellement dominant dans l'État.

2) *Evolution dans la stratégie : l'accent prioritairement mis sur le nombre de pétitions plutôt que sur leur contenu.*

Une caractéristique commune à trois des sept pétitions de 1831 demandant la suppression de l'impôt pour le culte est leur brièveté. L'objectif des deux pétitions envoyées par la ville de Barre (dans le Worcester) et de celle de Pepperell (dans le Middlesex) ne semble plus tant de convaincre la Chambre de la pertinence de la requête que de prouver l'ampleur de l'adhésion populaire à une révision de l'article III. Par conséquent, les citoyens de Barre envoient deux textes identiques (mais déposés par deux Représentants différents et avec des signataires *a priori* différents) dans lesquels ils affirment que contraindre les habitants à financer le culte est inutile. Nous retrouvons l'idée précédemment émise que l'homme est conscient des bienfaits de la religion et l'argument consistant à dire que les autres États ont supprimé cette coercition sans que cela ait eu des conséquences néfastes sur le culte[970]. La pétition de Pepperell, signée par 179 citoyens, est encore plus courte. Elle consiste en la simple demande d'amendement de

[969] Timothy Fuller, à Cambridge, est démocrate, tout comme trois des quatre représentants de la ville de Barnstable.

[970] Nous pensons que cette confiance en la communauté pour le financement du culte est notamment caractéristique des Baptistes. Isaac Backus vantait la générosité des fidèles lorsque le financement du culte était volontaire. Les Universalistes partagent cette confiance en la bonté de l'homme (en raison de leurs convictions religieuses – le Christ, par Sa mort, ayant racheté l'homme du péché). Nous retrouvons cette confiance en l'homme par l'expression « enlightened community » à la fois dans la pétition de Westminster du 8 juin 1830, portée à la Chambre le 18 janvier 1831, et peut-être rédigée par le pasteur universaliste Charles Hudson, ainsi que dans les pétitions de la ville de Barre.

la Constitution par la suppression de l'impôt cultuel. L'idée sous-jacente est que la coercition, par l'obligation de payer l'impôt cultuel, est contraire à l'esprit de la Déclaration d'Indépendance[971].

En ce qui concerne les trois autres pétitions de 1831 qui ne suivent pas le modèle 1, elles s'inspirent toutes de textes précédemment soumis à la Chambre. Celle des habitants de Cambridge est une copie de la première pétition d'Acton (il s'agit du même texte, dans toute sa radicale conclusion, présenté à la session de mai-juin 1831)[972]. La pétition de Barnstable, capitale de ce comté, est très proche de celle d'Orleans, parvenue à la législature du Massachusetts en juin 1830. Elle y dénonce également les aliénations physiques (par des peines de prison) et matérielles (par la confiscation de biens) liées à l'application de l'article III. Elle insiste sur le fait que la loi (« by law », « by order of law ») autorise des entraves à la liberté de conscience, ce qui est contraire à l'esprit de l'article[973]. C'est pourquoi le comité, représentant les citoyens de Barnstable, souhaite la suppression de l'intégralité de l'article III – s'inscrivant ainsi en rupture avec la conclusion de la pétition d'Orleans, qui se bornait à demander la suppression de l'impôt cultuel[974].

---

[971] L'utilisation de « happiness » et « best interest of the people » nous semble renvoyer à ce texte fondateur.

[972] Cambridge connaît également une division de son Église congrégationaliste. La « First Parish » de Cambridge, fondée par les Puritains, se divise entre les Unitariens qui prennent le contrôle de la paroisse et les Orthodoxes qui fondent une nouvelle Église, The Shepard Congregational Society, et qui revendiquent être l'Église d'origine (cette information est issue de l'ouvrage de Allan Seaburg, *Cambridge on the Charles*, Anne Miniver Press, 2001, p.26, mais aucune date concernant cette séparation n'est donnée). Dans ce même ouvrage, nous trouvons une citation de Whittemore – sans que la source ne soit fournie, disant : « No civil government has a right to compel the citizens to support any system of religion whatsoever ».

[973] Nous trouvons là une référence implicite à la religion comme promouvant le bonheur et la pérennité du gouvernement civil.

[974] Pour la première fois, un comité, composé de trois membres, signe au nom des habitants de la ville : « Committee for the town of Barnstable ». Cela signifie que la pétition a été débattue en assemblée municipale et non dans le cadre d'une Église. Par ailleurs, la conclusion de la pétition semble surprenante, étant donné que les propos qui la précèdent ne dénoncent que la coercition « compelled by law » ; « have his property taken by order of the law » ; « subjected to imprisonment » et non l'article III dans son ensemble. Nous apprenons que les tensions entre Congrégationalistes Trinitaires et Unitariens secouent la ville de Barnstable dès 1808-1809 et conduisent à une séparation de l'Église et de la paroisse. Un premier procès a lieu, suivi d'un recours à la Cour Suprême de l'État qui renverse la décision de la première instance et confie les biens ecclésiastiques à la paroisse unitarienne (*History of Barnstable County, Massachusetts, 1620-1890*, edited by Simeon L. Deyo, 1890, p.298). Nous ne trouvons cependant pas l'affiliation religieuse de Charles Marston, le représentant portant la pétition à la Chambre. Si son appartenance à l'Église universaliste avait été révélée, nous aurions alors suggéré que John Kenrick, d'Orleans, incite Eastham et Barnstable à se mobiliser, en convaincant ses co-religionnaires lors de leurs sessions à la Chambre.

La pétition de Princeton contient les mêmes arguments que celle de Brookfield, rédigée le 1er juin 1830 et apportée à la Chambre le 20 janvier 1831. Dans les deux cas, et cela est spécifique à ces deux pétitions, nous trouvons l'adhésion des signataires à la présentation de la religion comme vecteur de bonheur et de pérennité sociale. Ces deux documents ont soin de souligner la justesse d'une partie de l'article avant d'en rejeter les méfaits (à savoir l'obligation d'assistance au culte et l'obligation du versement d'un impôt cultuel). Trois des arguments de la pétition de Princeton sont identiques à ceux de Brookfield, avec l'ajout d'un argument historique : les fondateurs du Massachusetts cherchaient un asile, une terre de liberté, tandis que la coercition engendre l'intolérance[975].

Cependant, la conclusion de cette pétition surprend. En effet, alors que celle de Brookfield ne demandait qu'une modification du IIIe article, celle de Princeton, bien qu'elle ait vanté les propos liminaires de l'article III, réclame le retrait de l'article dans son intégralité.

Par conséquent, la radicalité de la pétition d'Acton, reprise par la ville de Cambridge, créée un précédent, incitant les citoyens de Barnstable, puis de Princeton, à formuler la même demande. William McLoughlin a eu connaissance de dix des seize pétitions présentées à la Chambre en 1831. Il estime qu'il est impossible de déterminer si les pétitions sont le fruit d'un mouvement d'Église ou non[976]. Il note cependant la présence d'un mouvement concerté, dans la mesure où cinq pétitions sont identiques. Il pense que le groupe à l'origine de ce mouvement de 5 pétitions (que nous avons appelées « modèle 1 ») est celui qui lance le mouvement de pétitions en août 1831. Notre analyse diverge de la sienne. En effet, William McLoughlin ne parle pas du contenu de ces pétitions identiques, qui se bornent à demander une égalité entre Églises, et non la suppression de l'impôt. Le mouvement, lancé en août 1831, qui passe par la rédaction d'une

[975] Nous retrouvons dans cette pétition la confiance en l'homme, qui financera le culte sans contrainte, ainsi que l'idée que cette coercition fomente des tensions et animosités, et est donc néfaste à la concorde civile. Enfin, elle est contraire à la religion.

[976] « Except on the basis of uncertain internal evidence, it is impossible to tell whether these came from Trinitarians, Baptists, Universalists, anticlericals or any combination of them », William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, pp.1214-1215.

nouvelle circulaire – que nous étudierons dans le prochain chapitre – nous semble en réalité avoir été inspiré par ce groupe de 1831 qui rédige le modèle 1. Mais ceux qui rédigent le « modèle 2 », en août 1831, sont partisans de la suppression de l'impôt pour le culte ; il nous semble donc qu'ils reprennent l'idée de ceux qui rédigent le « modèle 1 », mais n'incluent pas nécessairement les mêmes personnes – sauf si elles ont changé d'avis. Par ailleurs, William McLoughlin note également que la pétition présentée par Whittemore est identique à celle d'Acton. Il en conclut que cela signifie que les Universalistes ont pris la tête du mouvement[977]. Nous pensons également que les Universalistes sont certainement à la tête du mouvement, mais par l'implication de Charles Hudson, premier Représentant à s'être mobilisé et à avoir présenté une pétition pour la suppression de l'impôt pour le culte.

iii. La réaction du gouvernement face au mouvement citoyen.

1) *La création d'un comité spécifique, chargé d'examiner la pertinence d'un amendement du III^e article, présidé par le pasteur universaliste Thomas Whittemore.*

Il semblerait qu'il y ait un échange d'idées entre des Représentants National Republican à la Chambre, dont plusieurs sont universalistes, au sujet de la suppression de l'impôt pour le culte, voire de la suppression de l'article III. En effet, en 1831, au moins trois des Représentants portant des pétitions (sur les seize présentées à la Chambre) sont universalistes : Charles Hudson, de Westminster, Worcester, John Kenrick, d'Orleans, Barnstable (qui porte la pétition d'Eastham en janvier 1831) et Thomas Whittemore, de Cambridge, Middlesex. Thomas Whittemore, éditeur et fondateur du *Universalist and Trumpet Magazine*, est élu pour la

[977] « That this petition [from Cambridge] was worded exactly the same as several submitted at the previous session indicates a link between the earlier petition movement and Whittemore, which is the best evidence for giving the Universalist credit for the petition movement", William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1216.

première fois en 1831[978]. Dès lors, il présente une première pétition à la Chambre en juin 1831 et préside le comité auquel sont confiées les pétitions concernant le III^e^ article. En fait, jusqu'à la fin de la session de janvier/février 1831, les pétitions se rapportant à cet article de la Déclaration des Droits étaient soumises à un comité chargé d'examiner les amendements à apporter à la Constitution. A partir de la session de mai 1831, est formé un comité dédié au III^e^ article. Jusqu'en février 1831, les pétitions étaient confiées au « Select Committee on amendments of Constitution, P.M. Warren Clerk. ». Le comité était présidé par George Blake, Sénateur de Boston. Dans les archives du Massachusetts, nous trouvons un document (rédigé à la plume), daté de mars 1831, disant qu'au vu des pétitions liées au III^e^ article reçues en cette première session de 1831, le comité recommande que la prochaine session de la législature débatte de ce point : « The select committee to whom were referred the petitions (…) all praying for an amendment of the Constitution of the Commonwealth so far as relates to the third article of the Bill of Rights have, partially, considered that subject, and they report, that, in their opinion, it is expedient that the further consideration thereof be referred to the next session of the General Court ». A partir de mai 1831, nous voyons qu'elles sont confiées à un comité spécial (dont on tait le nom), présidé par Thomas Whittemore : « Committed to Committee on the Subject thereof. PM Warren, Clerk. Mr Whittemore, Cambridge ». La formation de ce comité spécifique au III^e^ article est un signe indubitable que la Chambre prend conscience de l'ampleur du mouvement en formation et de la nécessité d'y apporter une réponse.

[978] Thomas Whittemore (1800-1861) est ordonné pasteur de l'Église universaliste de Milford (dans le Worcester, à la frontière avec le Middlesex et le Norfolk) en 1821. L'année suivante, il devient co-éditeur du journal universaliste de son mentor, Hosea Ballou, *Universalist Magazine*. En 1828, il rachète le journal et en devient son éditeur, sous le nom *Trumpet and Universalist Magazine*. D'après le *Dictionary of Unitarian & Universalist Biography*, http://www25.uua.org/uuks/duub/articles/thomaswhittemore.html, Whittemore est également l'un des premiers historiens de cette Église. En 1831, il abandonne sa charge pastorale à la tête de l'Église de Cambridge, dans laquelle il avait été ordonné en 1822 suite à son déménagement de Milford, pour se consacrer entièrement à son journal, à la rédaction d'ouvrages de théologie et d'histoire ainsi qu'à des activités politiques (il est élu à la Chambre des Représentants du Massachusetts de 1831 à 1836) et financières (il est directeur puis président de la banque de Cambridge et président des chemins de fer du Vermont et Massachusetts). Un article, signé sous un pseudonyme (« Fair Play »), paru dans *The Christian Intelligencer and Eastern Chronicle*, le 10 avril 1829 (p.59) fait état d'animosités entre Charles Hudson, pasteur universaliste de Westminster, et Thomas Whittemore. Selon l'auteur de l'article, Thomas Whittemore a sévèrement et injustement critiqué un ouvrage écrit par Charles Hudson.

En effet, la lecture des comptes rendus de la Chambre des Représentants nous apprend que le 30 mai 1831, à la demande de Charles Hudson, Représentant de Westminster, un comité, composé d'un membre du Congrès par comté, est formé. Il est alors demandé au Sénat de confier à ce comité les pétitions concernant le III[e] article reçues au cours de la législature de 1830. Celles qui sont arrivées depuis lui sont également redirigées[979]. Ce comité chargé d'examiner le III[e] article est composé de 13 membres. Les recherches ont permis de faire apparaître qu'au moins cinq d'entre eux appartiennent au parti National Republican et deux au parti antimaçonnique. Nous savons également que ce comité comporte un pasteur universaliste (Thomas Whittemore), un diacre congrégationaliste (John Porter, de Buckland ; mais nous ne savons pas s'il est trinitaire ou unitarien) et un Unitarien, Foster Hooper, de Troy (une loi de 1832 demandant son incorporation et celle de l'Église unitarienne de Troy est adoptée). Il semble, d'après les noms écrits à la plume et l'abrégé des noms de villes, que les comtés du Barnstable et du Hampshire n'aient pas de représentant au sein de ce comité tandis que ceux de l'Essex et du Worcester en ont deux – soulignons que Charles Hudson n'en fait pas partie.

2) *La réaction de la Chambre.*

Le 3 juin, au nom du comité qu'il préside et au vu des pétitions qui y ont été traitées, Thomas Whittemore établit un rapport (en annexe A-24A-24 page 513) à la Chambre des Représentants dans lequel il souligne littéralement la conclusion : il est nécessaire d'amender la Constitution par la suppression du III[e] article à la Déclaration des Droits. Cette demande, radicale, fait écho aux requêtes de la première pétition d'Acton, ainsi qu'à celles de Cambridge, de Barnstable et

[979] Le secrétaire à la chambre inscrit chaque jour le nom des porteurs de pétitions, des représentants les ayant apportées et souvent le nombre de signature, avec le résumé de la demande. Par exemple, le 31 mai 1831, nous trouvons « Mr Marston of Barnstable presented a petition of a committee of that town praying that the 3d article of the Bill of Rights may be expunged from the Constitution. Also Mr Tuttle of Acton presented a petition of 33 inhabitants of Carlisle to the same effect. Severally committed to the committee in the subject heretofore appointed". Journal of the House of Representatives. Volume 52. May 1831 to June 1831. 206 pages manuscrites.

de Princeton. Par conséquent, elle ne reflète les requêtes que de quatre des seize pétitions, à savoir celles exprimées par 294 signataires sur les 1 413 citoyens mobilisés en cette année 1831. Elle est présentée comme ayant été validée par les membres du comité, dont fait partie au moins un Unitarien (Foster Hooper, de Troy, dans le comté de Bristol). Whittemore explique, dans le journal universaliste qu'il édite, que trois des membres du comité se sont toujours opposés à tout changement à l'article III tandis que la majorité du comité, initialement hostile à son rapport, a fini par l'approuver [980].

Toutefois, nous retrouvons, dans ce document, des arguments d'autres pétitions et notamment l'adhésion des membres de ce comité aux premiers mots de l'article III (le bonheur des citoyens et la pérennité du gouvernement dépendent de la religion). Afin de ne pas être considérés comme des détracteurs de la religion, le rapport du comité commence donc par affirmer que ses membres comme les pétitionnaires souscrivent aux propos liminaires de l'article III. Néanmoins, ils invoquent trois raisons qui justifient leur demande d'abrogation de cette disposition. Ils soulignent tout d'abord l'inégalité d'application de la loi et de la disposition constitutionnelle (certaines villes de l'État n'y étant pas soumises), son caractère oppressif et les tensions qu'elles provoquent.

Suite à ce rapport, Thomas Whittemore soumet dès le 4 juin une proposition d'amendement à la Chambre. Après plusieurs tentatives de report du débat à ce sujet[981], sa proposition est

[980] William McLoughlin cite l'article de Whittemore dans lequel il révèle cette information : « "At first a majority were opposed to reporting any alteration [in Article Three]. After several meetings, however, a change was effected in the minds of some and a majority reported in favor of totally annulling the article. Messrs. Webster of Boston, Parker of Plympton, and Loud of Dorchester steadfastly opposed the alteration from beginning to end of the discussion", *Universalist Trumpet*, November 12, 1831, p.78", cité par William McLoughlin dans *New England Dissent, op.cit.*, p.1216.

[981] Nous verrons que le Sénat utilise ce même procédé de report de débat sur les questions sur lesquelles ses membres ne souhaitent pas statuer. Ainsi, nous pouvons lire, le 16 juin 1831, que le représentant d'Alford, Hugo Dewey, propose de laisser ce sujet à la législature suivante : « Mr Dewey of Alford moved that said resolution & accompanying article of amendment be referred to the next General Court », Journal of the House of Representatives, Volume 52. May 1831 to June 1831. Nous comprenons, bien que les comptes rendus de la Chambre n'en parlent pas, que la proposition d'amendement soumise par Whittemore a déjà été débattue à plusieurs reprises avant ce vote du 16 juin. Cependant, il semble que les archives du Massachusetts ne disposent pas des brouillons. Nous trouvons simplement, dans les cahiers de la Chambre, à la date du 16 juin : « Mr Whittemore from the Committee to whom was recommitted this morning the proposed article of amendment to

débattue puis la Chambre procède à un vote. L'amendement adopté par la Chambre à cette date consiste essentiellement en la suppression de plusieurs passages de l'article initial, notamment celui dans lequel les citoyens autorisent l'État à prélever un impôt pour le culte. Tout le deuxième paragraphe, concernant l'obligation d'assister au culte, disparaît, comme l'intégralité du quatrième paragraphe, qui autorisait le contribuable à demander à ce que le fruit de son impôt soit versé à son Église – disposition qui devient caduque puisque les contributions sont désormais volontaires. Les passages confus qui avaient donné lieu à conflits sont simplifiés. Ainsi, l'élection du pasteur relève désormais de la seule prérogative des communautés religieuses et non plus de périmètres géographiques (par le biais de paroisses voire de villes[982]). De plus, dans la lignée des débats qui avaient secoué la Convention Constitutionnelle de 1820, toute mention des termes protestant ou chrétien est effacée (la protection religieuse n'est plus limitée aux seuls Chrétiens). Le seul ajout consiste à protéger tous les contrats qui ont été conclus avant cet amendement[983].

En somme, cet amendement (en annexe A-25 page 514) respecte les demandes fondamentales de la majorité des pétitionnaires, à savoir la suppression de l'impôt pour le culte. Il garde intact les propos liminaires de l'article, auquel les membres de la Convention Constitutionnelle avaient déjà manifesté leur attachement. Il est adopté par la Chambre à la majorité des deux-tiers. Sur les 350 Représentants présents le 16 juin, 272 se prononcent en sa faveur (soit 77.7%) et 78 le rejettent.

---

the Constitution in relation to the 3d article of the Bill of Rights, reported a resolution proposing said article of amendment in a new draft, incorporating the amendments made thereto – and the same was farther amended and is as follows", Journal of the House of Representatives, Volume 52. May 1831 to June 1831.

[982] L'article initial parlait de "the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic, or religious societies"; ceci est réduit à "religious societies".

[983] L'amendement propose ainsi l'ajout "And provided also that the obligation of no existing contract shall be hereby impaired". L'objectif est certainement de rassurer les pasteurs élus par les paroisses en affirmant que les contrats qui les lient à leurs communautés ne sont pas dénoncés par la dépossession du pouvoir de ces entités purement civiles.

Tableau 2 - ratification de la proposition d'amendement par la chambre le 16 Juin 1831

	Nombre total de représentants pour le comté	Nombre de représentants **votant le 16 juin**	Représentants **en faveur de l'amendement**	Représentants **opposés à l'amendement**	**Pourcentage** des votants **favorables à l'amendement**
Suffolk	**61**	**43**	**25**	**18**	**58%**
Essex	**63**	**45**	**37**	**8**	**82%**
Middlesex	**58**	**43**	**40**	**3**	**93%**
Worcester	**67**	**52**	**41**	**11**	**79%**
Hampshire	**21**	**11**	**11**	**0**	**100%**
Hampden	**24**	**19**	**16**	**3**	**84%**
Franklin	**25**	**20**	**18**	**2**	**90%**
Berkshire	**33**	**22**	**21**	**1**	**95.5%**
Norfolk	**35**	**30**	**19**	**11**	**63%**
Bristol	**25**	**12**	**10**	**2**	**83%**
Plymouth	**39**	**30**	**18**	**12**	**60%**
Barnstable	**24**	**21**	**21**	**7**	**67%**
Dukes	**3**	**0**	**0**	**0**	
Nantucket	**3**	**2**	**2**	**0**	**100%**
TOTAUX [984]	**481**	**350**	**272**	**78**	**77.7%**

Nous remarquons que dans trois comtés la ratification n'atteint pas les deux-tiers des présents, à savoir le Suffolk (Boston se démarque dans toute cette campagne par son désintérêt ; sa population, qui a toujours été exemptée de l'impôt pour le culte, n'envoie aucune pétition), le Norfolk et Plymouth.

[984] Le calcul du nombre de représentants élus à la Chambre pour la session de 1831 a été fait à partir des *Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts passed at the several sessions of the General Court, commencing May 1828, and ending June 1831*. Boston, Dulton and Wentworth, 1831, pp.575-590. Le calcul du nombre de représentants en faveur ou contre l'amendement a été fait à partir du *Journal of the House of Representatives. Volume 52. May 1831 to June 1831* (archives du Massachusetts), les noms étant inscrits sur les pages numérotées à la plume 162-165.

Suite à cette adoption de l'amendement par la Chambre, le document est envoyé au Sénat. Celui-ci le lit une première fois le lundi 20 juin et décide, le lendemain, de ne pas l'examiner au motif qu'il faut laisser cette tâche aux Sénateurs qui seront élus l'année suivante[985].

En somme, les sessions du Congrès du Massachusetts se terminent en juin 1831 sans qu'aucune mesure législative ni constitutionnelle n'ait été adoptée au sujet de l'impôt pour le culte. Le refus du Sénat d'examiner l'amendement voté par la Chambre et de laisser à la prochaine législature élue le soin de s'y pencher est dénoncé comme étant une manœuvre politique car, par tradition, le Congrès nouvellement élu ne se saisit pas des questions laissées en attente – mais nous y reviendrons dans notre dernier chapitre.

Par conséquent, bien que l'année parlementaire se termine sans qu'aucun changement n'ait été entériné, la question d'une modification de la Constitution en son III^{e} article est désormais débattue dans trois comtés par le biais de pétitions. L'afflux de ces pétitions à la Chambre a deux conséquences majeures : la contre-mobilisation des partisans d'un impôt cultuel (qui signent le modèle 1) et la prise de conscience des Représentants qu'il est nécessaire de constituer un comité spécifique chargé d'examiner ces demandes et d'y répondre. Dès 1831, les citoyens du Massachusetts remarquent le rôle décisif que ces pétitions ont sur la Chambre. Ainsi, l'article du *Essex Gazette* du 29 octobre 1831 affirme que l'arrivée de pétitions au Congrès conduit le pouvoir législatif à se pencher sur cette question[986].

---

[985] Aucune explication n'est donnée dans le compte-rendu quotidien du Sénat. Nous y lisons simplement, à la date du mardi 21 juin 1831 : « The resolve proposing a modification of the 3d article of the Bill of Rights, was read again. Mr A.H. Everett moved that said resolve be referred to the next General Court, & on motion of Mr Turner, it was ordered that this question be taken by Yeas and Nays. And it being so taken, it was determined in the affirmative, as follows –

Yeas (…) (18)

Nays (…) (15).

So the Senate determined to refer the said Resolve to the next General Court". *Journal of the Senate. Volume 52. May 1831 to June 1831*, archives du Massachusetts (159 pages manuscrites).

[986] L'auteur de l'article (qui signe son écrit « a countryman », soulignant ainsi qu'il ne vient pas d'une grande ville portuaire) dit en effet : « this subject was again revived by petitions at the last session [may-June 1831] of the Legislature », *Essex Gazette*, 29 octobre 1831.

Comme nous l'avons analysé, ces pétitions sont présentées comme émanant de villes et non d'Églises (à l'exception d'une pétition d'Acton). Les signataires disent agir par conviction philosophique, par souci d'égalité devant la loi, par volonté d'apaiser les tensions liées à la redistribution de l'impôt entre les Églises ou par la défense du culte en général. Il s'agit là d'un mouvement citoyen qui ne s'exprime pas dans un cadre confessionnel. Nous avons émis cette hypothèse à partir de l'agencement des noms au bas de certaines pétitions ; ceci semble justifié par la formule « we, the undersigned, inhabitants of the town of ». Cette mobilisation lors d'assemblées municipales n'est d'ailleurs pas spécifique à la question du III^{e} article : de nombreuses pétitions, demandant la réduction du nombre de Représentants au Congrès du Massachusetts, sont signées par des villes en 1830-1831. De plus, comme nous pouvons le voir sur la carte représentant la répartition des Églises dans l'État, les Églises baptistes (annexe A-10 page 492) et universalistes (en annexe A-12 page 495), particulièrement favorables à la séparation entre Église et État, ne sont pas concentrées uniquement dans les trois comtés qui envoient des pétitions en 1831. Ainsi, nous vérifierons dans notre dernier chapitre le fait que le mouvement n'est pas porté par des Églises mais qu'il est vraisemblablement le fruit de Représentants politiques, qui mobilisent leurs comtés dès 1830-1831, au premier rang desquels Thomas Whittemore et Charles Hudson.

La désignation du pasteur et éditeur universaliste Thomas Whittemore comme membre et président du comité chargé d'examiner les pétitions conduit à la rédaction et à la ratification d'un amendement à la Constitution au sein de la Chambre. Whittemore, qui vante dans son journal ses qualités de persuasion, réussit à changer l'opinion de la majorité du comité quant à la nécessité de modifier la Constitution. Nous examinerons son rôle crucial dans la campagne qui commence dès août 1831 pour faire abroger cette disposition constitutionnelle.

Chapitre VIII. Août 1831-mai 1832 : une campagne transpartisane et transdénominationnelle.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les pétitions envoyées à la Chambre étaient signées, de façon certaine dans au moins deux cas, par des citoyens de différentes Églises. Nous avons supposé que ceci était vraisemblablement le procédé adopté pour toutes les autres pétitions, à l'exception de celle qui précise « members of the Congregational Society in [Acton] town ».

Au sein de ce dernier chapitre, nous allons confirmer cette hypothèse selon laquelle le mouvement de suppression de l'impôt cultuel de 1829-1832 aurait été apolitique et qu'il se serait inscrit en dehors du cadre ecclésial.

Dans un premier temps, nous verrons qu'une Église en particulier milite pour la suppression de l'impôt cultuel par le biais de son journal confessionnel (*Trumpet and Universalist Magazine*) et que le parti démocrate-jacksonien tente de se présenter comme le parti de la suppression de cet impôt. Toutefois, de nombreuses voix, chez les Universalistes comme chez les National Republicans, clament haut et fort que le mouvement de pétitions et de ratification par la Chambre en 1831 est apolitique et trans-dénominationnel.

Nous examinerons ensuite le recours à une lettre circulaire envoyée à toutes les villes de l'État dès août 1831. Celle-ci est rédigée afin de contrer l'opposition du Sénat. Les rédacteurs anonymes de cette circulaire choisissent de mobiliser la population par le biais des assemblées municipales et non par celui des Églises ou des partis politiques, confirmant la volonté de fédérer les citoyens en raison de leurs convictions personnelles et non de leur appartenance à une Église.

Enfin, nous nous intéresserons aux conséquences de cette mobilisation populaire sur le pouvoir législatif. Nous analyserons cet afflux de pétitions en fonction de leur provenance géographique et des principaux représentants à qui elles sont confiées afin de prouver, une fois encore, que ceux-ci appartiennent à différentes dénominations et partis politiques. Nous observerons en dernier lieu la réaction de la Chambre et du Sénat, qui ratifient, dans le respect de la Constitution, cet amendement lors de leurs sessions de 1832 puis 1833, avant que les citoyens soient eux-mêmes appelés aux urnes.

1 Les conséquences de cette campagne populaire dans les médias religieux et politiques.

Tout d'abord, alors que ni les partis politiques ni les Églises, en dehors des Universalistes, ne réagissent de façon institutionnelle par leurs journaux ou par des communiqués jusqu'au vote du Sénat en juin 1831, *Trumpet and Universalist Magazine* publie plusieurs articles à propos de l'article III.

i. Printemps 1831 : la mobilisation des Universalistes par le biais de leur journal confessionnel.

Nous avons vu, au cours du chapitre précédent, que le pasteur universaliste Charles Hudson s'était illustré dès 1829 par son militantisme dans la demande d'amendement du 3e article à la Constitution au moyen de trois pétitions portées à la Chambre (deux pour sa ville, Westminster et une pour celle de la ville voisine, Hubbardston). Toutefois, nous avons insisté sur le fait qu'il n'avait pas fait campagne uniquement auprès de sa communauté mais que les pétitions avaient

vraisemblablement été signées lors d'un conseil municipal. Nous avons également évoqué le rôle croissant de son confrère Thomas Whittemore, à la fois comme porteur d'une pétition pour la ville de Cambridge, mais également comme président du comité chargé d'examiner les pétitions envoyées à la Chambre. Défenseur de la suppression de l'article III dans son intégralité, il pousse le comité à soumettre cette mesure à la Chambre puis rédige l'amendement que plus des trois-quarts des Représentants approuvent. Editeur du journal universaliste du Massachusetts, il publie de nombreux articles dénonçant l'union entre Église et État, avant de militer (à partir d'avril 1831), pour une suppression de l'impôt pour le culte.

Thomas Whittemore semble être un converti récent à cette thèse d'abrogation de l'article III. C'est vraisemblablement parce qu'il a pris conscience de l'évolution de la situation politique. Alors qu'il siège pour la première fois à la Chambre à partir de janvier 1831, il se rend probablement compte de l'influence qu'une campagne populaire pourrait avoir lorsqu'il découvre l'afflux des pétitions à ce sujet. Dans *The Trumpet and Universalist Magazine*, qui compte en février 1831 quelque 4 000 abonnés, il multiplie la publication d'articles dénonçant la campagne nationale de mobilisation contre l'ouverture des bureaux de poste le dimanche, et tout en demandant la suppression de l'article III de la Constitution[987].

Avant la deuxième vague de pétitions de 1831, liée à l'ouverture de la deuxième session de la législature, Thomas Whittemore se lance dans la publication d'articles qui préconisent l'abrogation de l'intégralité de l'article III. Ces articles, anonymes, ont avant tout un but informatif : leurs auteurs veulent que la population prenne conscience que la démarche d'abrogation de l'article III est préconisée au plus haut niveau de l'État mais également que la

[987] L'estimation de 4000 abonnés est publiée dans *The Free Enquirer*, 3, 18, *American Periodicals* p.143, le 26 février 1831. Dans une série de trois articles intitulés « Union of Church and State », un même auteur (du New Hampshire) s'insurge, les 29 janvier, 5 février et 19 février 1831, contre la volonté du clergé de vouloir s'emparer du pouvoir et d'imposer des croyances par le biais d'une campagne contre l'ouverture des bureaux de poste le dimanche. Dans son numéro du 5 mars 1831, il publie une pétition (« memorial ») d'habitants du Vermont qui se mobilisent contre toute intervention du Congrès fédéral sur cette question de la circulation le dimanche – le Congrès ne devant pas légiférer en matière de religion, en vertu du deuxième amendement à la Constitution. Le journal de Whittemore se fait ainsi l'écho d'une contre-offensive qui se développe à l'échelle fédérale afin d'inciter les habitants du Massachusetts à prendre la plume à leur tour.

situation du Massachusetts est tout aussi atypique qu'anachronique dans le paysage américain. L'objectif de l'article du 2 avril 1831, intitulé « law religion », est de rendre publique la conviction d'un homme politique à la tête du système législatif. Au-delà de la dénonciation des préjudices physiques, moraux et financiers liés à l'article III et de l'existence d'une fracture confessionnelle entre opposants et partisans à l'article selon des logiques d'Églises[988], le point focal de cet article du 2 avril est bel et bien le discours du président du Sénat. Ce dernier justifiait en février 1831 la nécessité d'abroger l'article par des arguments juridiques mais également sociétaux[989].

En outre, l'objectif de l'auteur de la série de quatre articles « Legal Support of Religion », publiés entre le 21 mai et le 18 juin 1831, est d'insister sur l'anachronisme de la disposition constitutionnelle du Massachusetts en citant les articles des vingt-deux autres États sur ce sujet des liens entre Église et État. L'auteur affirme que la population du Massachusetts n'est pourtant pas plus conservatrice que celle des autres États mais qu'elle est entièrement dépendante des propositions du pouvoir législatif – et plus particulièrement des Congrégationalistes, qui ont fait bloc, lors de la Convention de 1820, face aux demandes d'amendement des autres dénominations. Les citoyens du Massachusetts seraient ainsi favorables à l'abrogation de l'article III mais ne peuvent le prouver, le Congrès du Massachusetts ne leur soumettant pas cette proposition[990]. Par ces articles, l'auteur invite donc

[988] La dénonciation fait directement écho à la pétition de la ville d'Orleans, présentée en 1830. Les antagonismes sont présentés en fonction de l'appartenance aux Églises : d'une part, les confessions minoritaires, comme les Universalistes, Baptistes et Méthodistes, sont opposés à cet article tandis que d'autre part la majorité des Congrégationalistes trinitaires et la quasi-totalité des Unitariens y sont favorables : « Universalists, Baptists, Methodists, and the most of the minor sects are against it [the third article of the Bill of Rights] – many of the Orthodox, and the Unitarians almost entirely, are in favor of it », *Trumpet and Universalist*, 2 avril 1831, American Periodicals, p.158. L'auteur fait également allusion à des fractures sociales entre d'une part le peuple et d'autre part l'aristocratie, sans développer son propos (il oppose ainsi « the voice of the people » et « the aristocracy, both civil and clerical »).

[989] Il milite pour l'abrogation de tout l'article, *Trumpet and Universalist Magazine*, 2 avril 1831. Il explique qu'une telle disposition, lorsqu'elle n'est plus mise en pratique, oblige le corps législatif à contourner, par la loi, la Constitution, ce qui est néfaste à la considération de la loi suprême puisque ses failles apparaissent aux yeux de tous. Il souligne également que dans la société de son époque, personne ne peut nier que les trois principes sacrés de l'article III, à savoir la piété, la religion et la moralité seront amplement respectés sans utilisation de la contrainte.

[990] L'auteur explique le rejet de la proposition d'amendement de 1820 par le refus des Congrégationalistes de

implicitement ses concitoyens à considérer le bon état de la religion et la stabilité des gouvernements des États voisins, pourtant dépourvus de tout système coercitif en matière de culte.

La ratification d'un amendement à l'article III par la Chambre laisse entrevoir la possibilité d'une consultation populaire à ce sujet. Toutefois, le peuple ne peut être appelé aux urnes pour approuver le projet d'un amendement constitutionnel sans la ratification préalable du Sénat. *Trumpet and Universalist Magazine* anticipe un rejet du Sénat dans un article publié le 25 juin (c'est-à-dire après le vote effectif des Sénateurs)[991]. L'auteur de l'article fait part de ses craintes par rapport au Sénat, dénoncé comme un organe aristocratique. Dans un premier temps, l'auteur alerte une fois encore ses concitoyens sur les méfaits de l'article constitutionnel. Puis il dénonce, nominalement, tous les Représentants opposés à l'amendement et pointe un doigt particulièrement accusateur à l'encontre de ceux du Suffolk et des Unitariens[992]. En effet, dans les comtés du Suffolk, de Plymouth et du Norfolk, l'amendement n'a pas atteint le seuil de ratification des deux-tiers. Les Représentants du Suffolk sont ceux qui s'y sont montrés les plus hostiles alors que l'article n'est pas en vigueur dans leur comté (Boston étant la seule ville du Suffolk) et que cette inégalité a été régulièrement soulignée pendant les débats. Les Unitariens

changer, en substance, l'article, malgré le militantisme des pasteurs non Congrégationalistes pour l'abroger, sinon supprimer l'impôt. Il affirme ainsi, dans son numéro 1 publié par *The Trumpet and Universalist Magazine* le 21 mai 1831, *American Periodicals*, p.187 : « There is little doubt, that had it [the third article] be expunged altogether [by an amendment during the 1820 Convention], it would have been sanctioned by them [the people of Massachusetts]".

[991] L'article du *Trumpet and Universalist Magazine* a donc été rédigé avant le vote du Sénat. D'autres journaux ont cependant publié les résultats du vote du Sénat dans les jours qui ont suivi ; aucun n'a fait de remarque particulière sur ce vote. C'est le cas du *Salem Gazette* du 21 juin 1831, p.3 et du *Essex Gazette* du 25 juin 1831, p.4, qui publient la proposition d'amendement de Thomas Whittemore et les résultats du vote à la Chambre, sans commentaire. Le *Berkshire Journal* imprime également cet amendement dans son numéro du 30 juin 1831, Vol.II, iss.44, p.2, en indiquant que le 21 juin le Sénat, à la demande de Mr Everett, remet au prochain Congrès la possibilité de débattre de la question. Notons que ce journal ne cite pas le nombre de Sénateurs favorables ou opposés à cette décision.

[992] L'article conclut sur ces propos qui se sont avérés prophétiques, au sujet du Sénat : « But we must confess we have some slight fears, that the amendment will be lost in our aristocratic Senate », *Trumpet and Universalist Magazine*, 25 juin 1831, *American Periodicals*, p.206. La dénonciation des méfaits de l'article est très rapide, la littérature à ce sujet étant abondante (elle se limite à parler de coercition et d'une disposition néfaste à la religion : « true religion has declined under its influence »).

sont également dénoncés comme appartenant à la seule dénomination opposée à l'amendement[993]. Il est nécessaire de souligner une évolution sur cette question. Dans l'article du *Trumpet and Universalist Magazine* du 2 avril, l'auteur notait que la majorité des Congrégationalistes (trinitaires et unitariens) étaient contre toute modification de l'article. Fin juin 1831, *Trumpet and Universalist Magazine* affirme que seuls les Unitariens y sont opposés. Est-ce que les Congrégationalistes trinitaires, voyant qu'un nombre croissant de citoyens se mobilisent pour la suppression de l'impôt pour le culte, décident de se rallier à ce mouvement (celui-ci reste toutefois marginal et cantonné à quelques villes en ce premier semestre 1831) ? Ou est-ce que le journal les inclut désormais parmi les partisans de l'amendement, disposant cette fois de l'adhésion nominative de chacun, sans avoir à conjecturer du partage entre ses partisans potentiels et ses détracteurs, en l'absence d'un vote ? En effet, le vote fait apparaître officiellement que les Congrégationalistes trinitaires prennent position, dans leur majorité, pour la ratification de l'amendement alors qu'en l'absence de vote sur cette question, lors des sessions précédentes, il était plus difficile de connaître la position des Orthodoxes dans leur ensemble. En d'autres termes, est-ce la position des Congrégationalistes trinitaires qui a évolué ou la perception que les Universalistes en avaient ?

Par ailleurs, William McLoughlin souligne l'ironie des alliances dans cette campagne de suppression de l'impôt cultuel. Il note que les Universalistes s'associent aux Évangéliques et dénoncent les positions des Unitariens dont ils sont proches au plan théologique, les Unitariens comme les Universalistes se présentant comme libéraux[994]. Toutefois, il précise que les animosités entre Évangéliques et Universalistes restent très vives dès qu'il s'agit de questions autres que l'impôt cultuel[995].

[993] *Trumpet and Universalist Magazine*, 25 juin 1831, *American Periodicals*, p.206.
[994] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1230.
[995] William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.,* p.1233.

ii. La lutte contre l'impôt cultuel inscrite au programme du parti démocrate jacksonien.

Suite à la clôture de la session législative, certaines voix, au sein du parti démocrate jacksonien, commencent à s'élever contre le favoritisme engendré par l'article III à la Déclaration des Droits. Un article du *Worcester County Republican*, l'un des journaux de ce parti, également paru dans *Trumpet and Universalist Magazine* le 4 septembre 1831, dénonce l'article III sous sa forme actuelle comme favorisant systématiquement la plus ancienne paroisse d'une ville et contraignant chaque citoyen à lui verser de l'argent, quelle que soit son opinion par rapport à cette paroisse – à moins que le citoyen ait déclaré qu'il n'en faisait pas partie. Rappelons que le terme de paroisse désigne une aire géographique. Pour l'heure, la dénonciation ne vise pas l'impôt cultuel en tant que tel. Nous y trouvons une comparaison entre la religion et l'éducation, également financée par un impôt et contribuant, comme la religion, à inculquer de bonnes mœurs. Ce qui est ici reproché est l'inégalité de cette disposition constitutionnelle[996].

A partir de septembre 1831, le parti démocrate jacksonien décide de s'emparer, à des fins politiques, de la question de l'impôt cultuel et du refus du Sénat de statuer sur cette question. Alors que nous avons souligné dans le chapitre précédent qu'aucun programme électoral de ce parti ne soulevait le sujet de l'impôt cultuel, il devient un enjeu majeur abordé lors de la convention démocrate de septembre 1831.

Lorsque la Convention des démocrates jacksoniens du Massachusetts se réunit le 1er septembre pour désigner ses candidats aux postes de gouverneur et vice-gouverneur, le parti prend explicitement position contre l'impôt cultuel et en faveur d'un système de contribution

[996] "Every man is to pay to the *oldest* parish, unless he "*signs off"*. Fealty is to be done to the oldest parish. And not only fealty – but a man's money is taken to support what he disbelieves. It is not applied to the support of the several religious societies in a town, but to *one* only, whether it may be right or wrong – if it is only the *oldest parish*", *Trumpet and Universalist Magazine*, 4 septembre 1831, *American Periodicals*, p.37 (ses italiques).

volontaire. C'est ce que révèle le discours du président de la Convention démocrate, retranscrit dans l'un des journaux officiels du parti[997]. Au moyen d'un argumentaire opposant l'aristocratie au peuple contraint de financer par ses impôts des universités et séminaires auxquels il n'a pas accès et qui permettent à l'aristocratie de conserver son hégémonie politique, la Convention dénonce une fois encore son adversaire politique comme utilisant le pouvoir à des fins personnelles[998]. Dans ce discours populiste, où l'impôt pour le culte, l'éducation et le fonctionnement du système bancaire sont présentés comme étant essentiellement financés par le peuple bien qu'il n'en reçoive pas les bénéfices, le président de la Convention démocrate enjoint ses concitoyens à voter contre la perpétuation de ce fonctionnement. Dans le passage relatif à l'impôt cultuel, il démontre de deux façons différentes comment celui-ci est prélevé au bénéfice de l'aristocratie. Tout d'abord, c'est le Sénat, c'est-à-dire la branche aristocratique du pouvoir législatif, qui s'est opposé à l'amendement, tandis que la branche populaire, la Chambre, l'avait adopté. Ensuite, l'impôt n'est pas prélevé dans les grandes villes, où les fortunes sont concentrées, ce qui veut dire que les plus riches, qui en souffriraient le plus, sont épargnés. Par ailleurs, et comme cela a été évoqué dans de nombreuses pétitions, cet impôt est source de divisions au sein de l'État, conduisant à l'adoption d'une logique sectaire (division des citoyens en de multiples Églises), ainsi qu'à de nombreuses tensions et à une déconsidération du ministère pastoral. A l'opposé, un système de contribution volontaire encouragerait la concorde et de bonnes mœurs au sein de l'État[999]. Par conséquent, dans son

[997] *The Pittsfield Sun*, 15 septembre 1831, vol. XXXII, iss.1617, p.1. Il est significatif que le journal *a priori* indépendant *Salem Gazette* ne publie que la partie du discours concernant l'article III (*Salem Gazette*, Vol.IX, iss.73, 13 septembre 1831, p.2).

[998] Le peuple – qui représente entre les ¾ et les 7/8e de la population : « the poor and middling classes, comprizing at least three-fourths, and probably seven-eighths of the whole population » - n'a pas accès à ces universités et séminaires en raison des frais de scolarité beaucoup trop onéreux – l'article parle de $2,000 pour 4 ans, dont la moitié est à financer par les familles, alors qu'Harvard, par exemple, a reçu beaucoup de fonds publics. Cette impossibilité (pour raisons financières) d'accéder à l'enseignement supérieur est fortement préjudiciable puisqu'elle prive le peuple de fonctions prestigieuses comme celles de médecins, d'avocats ou de pasteurs, réservées aux diplômés. L'aristocratie conserve ainsi sa domination politique alors que ces institutions sont financées par tous, *The Pittsfield Sun*, 15 septembre 1831, vol. XXXII, iss.1617, p.1.

[999] « The compulsory support of Religious Establishments is another means used by the aristocracy for transferring money from the pockets of the people to those of the privileged classes", *The Pittsfield Sun*, 15 septembre 1831, vol. XXXII, iss.1617, p.1.

programme, la Convention s'engage pour la première fois à abroger l'article III. Le cinquième des treize points de son programme souligne qu'en vertu de la nature inaliénable de la liberté religieuse, le parti se battra contre l'impôt pour le culte[1000].

Le parti jacksonien dans le Massachusetts commence donc à prendre fait et cause pour la suppression de l'impôt pour le culte et présente la question en termes d'enjeux politiques. En se présentant comme le parti du peuple qui s'oppose à l'impôt cultuel car il favorise l'aristocratie, il accule son principal adversaire, le parti National Republican, à la position de défenseur du système en vigueur, passant sous silence le fait qu'en 1831 la Chambre, comme le Sénat, est dominée par les National Republicans et que l'amendement n'aurait pas pu être adopté à la majorité des deux-tiers sans l'adhésion de ces derniers.

En fait, au moins deux autres discours de démocrates jacksoniens, prononcés lors de cette convention des Démocrates du Massachusetts le 1er septembre 1831 dénoncent l'existence d'un impôt pour le culte et sont retranscrits dans différents numéros du *Pittsfield Sun*. L'argument majeur des deux orateurs vise à mobiliser les électeurs contre le Sénat car son pouvoir paraît démesuré, alors que son mode de désignation dépend de critères purement fonciers. Surtout, le Sénat s'oppose à la volonté populaire, exprimée tant par l'envoi de pétitions qu'à travers ses Représentants[1001]. En dénonçant avec insistance l'existence d'antagonismes sociaux entre l'aristocratie bostonienne d'une part et le reste de l'État d'autre part, les orateurs mettent en avant leur volonté de rétablir l'égalité de tous devant la loi. L'orateur Greene milite pour que

[1000] "5. *Resolved*, That Religious Freedom is a natural and unalienable right of man, and needs not the aid of Legislation ; and that the third article in the Bill of Rights ought therefore to be expunged", *The Pittsfield Sun*, 15 septembre 1831, vol. XXXII, iss.1617, p.1.

[1001] Le nombre de Sénateurs étant de 40 à la session de 1831, contre 481 Représentants. Aucun amendement ni loi ne peut être adopté sans l'approbation de la majorité des Sénateurs. Contrairement à la Chambre où le nombre de Représentants dépend de la population de chaque ville, le nombre de Sénateurs est basé sur la richesse de chaque comté. Le Suffolk, composé de Boston, concentre à lui seul 1/3 des richesses de l'État mais son nombre de Sénateurs est limité à 6, selon J.K. Simpson dans son discours imprimé dans *The Pittsfield Sun*, 20 octobre 1831, pp.1-2. Simpson en appelle ainsi à une réforme du mode de répartition des Sénateurs. Le Démocrate H.B. Smith formule la même demande lors de cette convention (discours retranscrit dans *Pittsfield* Sun, Vol.XXXII, iss.1623, 27 octobre 1831, p.1). Leur confrère Charles G. Greene dénonce lui aussi la tyrannie du Sénat, qui a contrecarré la volonté populaire, *The Pittsfield Sun*, 22 septembre 1831, Vol.XXXII, iss.1618, p.1.

les privilèges d'une infime partie de la population, qui verrouille tout le processus législatif, soient étendus au reste de la population. Il n'aborde pas, contrairement à l'orateur Simpson, la question de la Révolution et de la lutte des privilèges contre l'empire britannique, lutte de nouveau menée lors de la guerre de 1812. Il appelle simplement de ses vœux à une égalité parfaite de tous les citoyens dans la jouissance de la liberté de culte et à ce qu'aucune Église ne soit favorisée ou au contraire privée de ses droits. Il est du devoir de chaque citoyen, lors du vote, de garder à l'espris les principes pour lesquels son parti se bat. Le discours de son confrère insiste davantage sur les actions menées par le parti démocrate chaque fois qu'il a été au pouvoir et sur le mauvais bilan de ses opposants[1002]. Il invite ses concitoyens à voter pour le parti démocrate jacksonien afin d'éviter toute mise en péril de la liberté religieuse ; il rappelle ainsi la fragilité de toute loi, comme celle de 1811, dans la mesure où elle est facilement abrogeable. Il affirme la détermination de son parti à se battre pour que prévale la volonté populaire en assurant la suppression de l'impôt pour le culte ; celle-ci doit être inscrite dans la loi suprême de l'État, en dépit de l'opposition des Sénateurs bostoniens qui n'y sont pas soumis.

Par conséquent, le parti démocrate-jacksonien prend pour la première fois officiellement position contre l'impôt pour le culte suite à l'adoption de l'amendement par la Chambre – indicateur très explicite de l'évolution des mentalités à ce sujet. En outre, ce parti cristallise son attention sur la réaction du Sénat. Les démocrates jacksoniens assimilent implicitement le refus du Sénat de voter l'amendement à la position des National Republicans dans leur ensemble. Les Jacksoniens du Massachusetts se présentent ainsi comme les ardents défenseurs de la liberté cultuelle et de la suppression de l'impôt pour le culte, oubliant qu'aucun de leurs Représentants ne s'est pour l'heure mobilisé pour porter une telle pétition à la Chambre.

[1002] J.K. Simpson dénonce les opposants de son parti d'être des traîtres à la patrie, revenant sur la Hartford Convention, il les accuse d'être de mauvais gestionnaires responsables du retard économique du Massachusetts par faute d'investissement dans les chemins de fer et canaux, d'être partisans d'un système inégalitaire qui favorise l'éducation des riches par le financement d'Harvard.

iii. La lutte contre toute récupération politique : la réaction du parti National Republican.

Fin octobre, les National Republicans se mobilisent à leur tour pour défendre leur bilan et leurs candidats aux postes de gouverneur et vice-gouverneur. Les élections pour désigner les chefs de l'exécutif ont pour la première fois lieu à l'automne alors qu'elles se tenaient jusqu'alors au printemps. Elles doivent se dérouler le lundi 14 novembre 1831 tandis que le Congrès nouvellement élu se réunira, pour sa première session, comme à l'accoutumé, à partir de janvier 1832[1003].

Le 21 octobre 1831, George Blake, le président de la Convention des National Republicans du Massachusetts et également Sénateur de Boston adresse un message à tous les électeurs. Les appelant à renouveler leur soutien aux candidats sortants, il défend le bilan de son parti et répond, point par point, aux attaques de ses détracteurs. Le deuxième sujet qu'il aborde est celui du III^{e} article à la Déclaration des Droits. Soulignons à ce propos que non seulement l'un des journaux du parti, *Newburyport Herald*, imprime l'intégralité de ce message, mais que *Salem Gazette*, *a priori* indépendant, publie toute la partie concernant la liberté religieuse et le III^{e} article. L'*Essex Gazette*, également indépendant, publie lui aussi des extraits de ce message. La question de l'impôt cultuel est plus que jamais un sujet sensible.

L'objectif du président de la Convention, comme de l'auteur de l'article du *Essex Gazette*, qui utilise le pseudonyme « A Countryman », est de démontrer que le vote des Représentants à la Chambre transcende la logique partisane. Alors que George Blake prouve, par une démonstration mathématique, que les Démocrates jacksoniens n'auraient pas pu faire ratifier l'amendement à la Chambre sans l'appui des National Republicans, « A Countryman » révèle

[1003] Le Xe amendement à la Constitution déplace toutes les élections de l'État au second lundi de novembre et entre en vigueur en 1831. Il avait déjà été proposé à ratification populaire après la Convention de 1820 – Samuel Morison, *A History of the Constitution of Massachusetts, op.cit.,* p.38.

que les Démocrates jacksoniens n'ont pas voté comme un seul homme pour son adoption. Ces deux hommes rappellent que sur les 350 représentants qui ont pris part au vote sur l'amendement, 60 au maximum étaient démocrates jacksoniens. Dans l'hypothèse où ils auraient unanimement soutenu l'amendement, les 212 autres Représentants ayant voté pour auraient tout de même représenté 73% des National Republicans. Mais « A Countryman » souligne que plusieurs Démocrates jacksoniens s'y sont opposés. Il en veut pour preuve le fait que le seul candidat démocrate au poste de Sénateur dans le Barnstable a voté contre, comme l'a fait peut-être la majorité des Représentants démocrates-jacksoniens de Plymouth[1004]. Il conclut qu'il est donc scandaleux de faire de la récupération politique sur cette question[1005].

Concernant une prétendue opposition du Sénat à l'amendement, la Convention justifie le report du débat par une présentation détaillée du calendrier des Sénateurs. La proposition d'amendement n'a été examinée par le Sénat qu'à partir du lundi 20 juin, alors qu'un comité composé de Sénateurs et de Représentants, réuni depuis le mardi 14, avait pris la décision le vendredi 17 de clôturer les sessions annuelles du pouvoir législatif le mardi 21. Une seule lecture du projet d'amendement a été faite le lundi 20 par le Sénat qui devait, selon George Blake, examiner un autre amendement important. Soulignons toutefois que Blake ne donne pas davantage de précisions ni quant au sujet en question, ni quant aux résultats de cet examen sur un projet pourtant présenté comme important. Le mardi 21, lors de la seconde lecture, les Sénateurs décident, d'après Blake, par manque de temps, de reporter la discussion à la législature suivante. Blake souligne à ce propos que les Représentants ont disposé de trois semaines pour débattre de l'amendement. Il insiste également sur la nécessité d'effectuer une distinction entre ce qui est considéré par certains détracteurs comme une opposition du Sénat à l'amendement et la décision prise de reporter la discussion – décision qu'ont prise des

[1004] *Essex Gazette*, Vol.V, iss.44, 29 octobre 1831, pp.1-2.
[1005] *Essex Gazette*, Vol.V, iss.44, 29 octobre 1831, pp.1-2.

Sénateurs, déclarés favorables à l'amendement (sans pour autant les nommer)[1006]. Lui aussi martèle donc qu'aucune logique de parti ne peut expliquer les résultats des votes du Congrès sur cet amendement[1007].

Par ailleurs, « A Countryman » souligne que l'amendement n'a pas fait l'objet de consignes religieuses à la Chambre. En effet, la question des rapports entre Église et État ne fait consensus au sein d'aucune Église[1008]. L'hypothèse que nous avons émise au chapitre précédent, à savoir que les pétitions étaient signées au niveau local, en dehors de toute logique partisane ou d'Église, se trouve vérifiée pour le pouvoir législatif par les propos du Sénateur Blake et de « A Countryman ».

Enfin, « A Countryman » utilise deux arguments incitant ses compatriotes à voter pour le parti National Republican. Le premier consiste à présenter le candidat sortant au poste de gouverneur, Levi Lincoln, comme étant à l'avant-garde en matière de suppression de l'impôt pour le culte. Selon « A Countryman », Lincoln s'était déjà prononcé en faveur de cette suppression lors de la Convention Constitutionnelle de 1820, alors que la mesure était à l'époque impopulaire. Il affirme que d'autres membres de l'actuel parti National Republican y étaient alors également favorables. Soulignons que cette présentation de Levi Lincoln n'est pas exacte. Heman Lincoln, membre de la Convention, désigné par la ville de Boston et Baptiste, avait en effet milité pour la séparation entre Église et État à cette date, tandis que Levi Lincoln, délégué du Worcester, Unitarien et membre du parti démocrate jeffersonien comme son homonyme Heman, n'avait pas pris fermement position sur ce sujet. Il souhaitait simplement que les Congrégationalistes puissent se séparer entre Églises unitariennes et trinitaires et que l'impôt soit versé au pasteur de chacun, ce qui n'était pas possible à l'époque.

[1006] *Essex Gazette*, Vol.V, iss.44, 29 octobre 1831, pp.1-2 (ses italiques).
[1007] *Newburyport Herald*, 28 octobre 1831, pp.1-2 et *Salem Gazette*, Vol.IX, iss.86, 28 octobre 1831, pp.2-3.
[1008] *Essex Gazette*, Vol.V, iss.44, 29 octobre 1831, pp.1-2.

Le second point de cet article de « A Countryman » consiste à accuser les Démocrates jacksoniens de vouloir abroger l'intégralité de l'article III alors que la population n'y est pas favorable. Citant la cinquième résolution de leur programme politique, « A Countryman » dénonce une mesure qui n'est pas en phase avec les attentes de la population. Se basant sur les souhaits qu'elle exprime au travers de ses Représentants, il explique que l'article III contient des dispositions auxquelles la population est très attachée, notamment l'égalité entre toutes les Églises, l'élection du pasteur comme seule prérogative de la communauté religieuse ainsi que la protection des Églises par la loi[1009].

En somme, ces articles du Sénateur National Republican George Blake, au nom de son parti, et ceux de « A Countryman », ont pour object de convaincre les électeurs de reconduire les candidats sortants. Bien que nous trouvions dans ces propos quelques approximations (la confusion entre les positions de Heman et Levi Lincoln à la Convention de 1820 par « A Countryman » et des propos très vagues concernant l'examen d'un amendement important par le Sénat le 20 juin, afin de justifier le manque de temps pour l'examen de l'article III), ces deux hommes s'insurgent contre toute récupération politique de la question de l'impôt pour le culte. Ils soulignent qu'aucun Représentant n'a voté par obédience politique – obédience qui aurait été tacite, puisqu'aucun parti n'avait en juin officiellement inscrit cette question dans son programme. En outre, selon « A Countryman », chaque Représentant a voté en fonction de convictions strictement personnelles, les Églises étant elles-mêmes divisées sur la position à prendre. Ceci est cependant inexact, puisque Thomas Whittemore considérait que les Universalistes et les Baptistes étaient résolument favorables à cette suppression de l'impôt.

[1009] "The voice of the people on the question of expunging the article, as expressed in the last legislature, is against them [the Jacksonian Convention]", *Essex Gazette*, Vol.V, iss.44, 29 octobre 1831, pp.1-2.

iv. La cristallisation des débats autour du vote du Sénat : décision prise par souci de mener un examen approfondi de l'amendement ou refus du projet populaire ?

Quelques jours après la convention des National Republicans et une semaine et demi avant le vote, les Démocrates jacksoniens publient un nouvel article dans leur journal principal, *Pittsfield Sun*. Ils reviennent sur certains points préalablement mentionnés lors de leur convention, comme les dépenses du gouvernement et sa gestion des fonds publics, le pouvoir qu'ils jugent exorbitant d'un corps « aristocratique » (les richesses économiques de certains comtés justifiant leur surreprésentation, alors que le Sénat et la Chambre ont part égale lors du vote des lois) et abordent de nouveau la question du III[e] article à la Déclaration des Droits. Ils réitèrent leur engagement à faire abroger l'intégralité de cet article en utilisant, fait nouveau, des arguments religieux et en reprenant à leur compte des arguments présentés dans de nombreuses pétitions (violation des droits naturels, tensions sociales et divisions religieuses)[1010]. Ils imputent l'échec de la ratification de l'amendement à l'obstruction du Sénat. Celui-ci a eu recours à une manœuvre politique en arguant du manque de temps – justification qu'ils jugent fallacieuse (et qui vise selon eux simplement à masquer le désaccord de cette branche)[1011]. Un nouvel article, publié le 10 novembre par ce même journal nous permet d'en apprendre davantage sur ce point. Pour son auteur, affirmer que le Sénat n'a pas voté l'amendement du III[e] article par manque de temps est une contre-vérité. Afin de prouver son

[1010] Dans la lignée d'Isaac Backus, ils se réfèrent à l'Evangile de Saint Jean dans lequel le Christ dit que Son royaume n'est pas de ce monde (XVIII, 36) et à celle de Saint Matthieu où le Christ envoie Ses disciples en mission en leur enjoignant d'accepter l'hospitalité en retour de leurs actions (« Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons. Vous avez reçu gratuitement », X, 8, parce que, comme Backus citait fréquemment : « L'ouvrier, en effet, mérite sa nourriture » (Matthieu, X,10)). « [The Republicans] believe, that it is their duty, by all proper means, to use their efforts to obtain the abolishment of this ARTICLE, and the laws predicated thereon, not only considering them infringements of their rights, but as tending to excite religious animosities, and divisions in society, and diverting the attention of the Christian community from the pure and undefiled religion of Him", *Pittsfield Sun*, Vol. XXXII, iss.1624, 3 novembre 1831, p.2.

[1011] "The postponement of the subject was urged in the Senate on account of the want of time, which was in fact, a mere subterfuge, to avoid and defeat a result earnestly desired by the great body of the community", *Pittsfield Sun*, Vol. XXXII, iss.1624, 3 novembre 1831, p.2.

propos, il cite un représentant dont il tait le nom. Celui-ci certifie que les Sénateurs étaient désœuvrés dans les jours qui ont précédé la clôture de la session législative et que nombre d'entre eux erraient à la Chambre, n'ayant rien à faire au Sénat. Il leur serait même arrivé, un matin, d'ajourner la séance aussitôt après son ouverture, par manque de sujet à débattre. Afin de ne pas voter l'amendement à l'article III, ils l'auraient mis de côté à dessein et ne l'auraient lu qu'au cours des deux derniers jours avant la clôture, ce qui leur aurait permis de prétendre qu'ils préféraient qu'il soit soumis à la prochaine législature et éviter un rejet explicite de l'amendement[1012]. Ils savaient toutefois que le report conduirait à l'abandon du projet puisque traditionnellement aucun Congrès ne revient sur un sujet qui n'a pas abouti l'année précédente[1013]. L'autre point de cet article du *Pittsfield Sun* du 10 novembre concernant la religion vise à démontrer, citations de Levi Lincoln à l'appui, qu'il n'est pas un partisan de la première heure de la suppression de l'impôt pour le culte[1014]. Par conséquent, l'auteur de cet article réagit aux propos tenus lors de la convention des National Republicans et souhaite rétablir ce qu'il juge être la vérité.

N'ayant pas en notre possession les comptes rendus complets des débats du Sénat lors de sa session de mai-juin 1831, nous ne sommes pas en mesure de vérifier l'ampleur des sujets abordés en cette fin d'année législative et ainsi invalider ou non les affirmations du Représentant. Les propos très imprécis du Sénateur Blake sur l'examen d'un important

[1012] Le représentant affirme que les Sénateurs auraient eu amplement le temps de débattre de l'amendement : « The Senate kept the resolve in their hands several days before they took it up for consideration ; and it is too well known that for the two or three last days of the session, they had little or nothing to do, and only waited for the House to get through its business in order to be prorogued. (…) It is a fact which cannot be disputed, that the members of the Senate spent more time in the House, because they had nothing to do, than the House spent in the whole discussion of the amendment to the Third Article", *Pittsfield Sun*, Vol.XXXII, iss.1625, 10 novembre 1831, pp.2-3.

[1013] "A new legislature never calls up in the orders of the day the unfinished business of any preceding legislature", *Pittsfield Sun*, Vol.XXXII, iss.1625, 10 novembre 1831, pp.2-3.

[1014] Cet auteur affirme que Levi Lincoln est favorable à un impôt pour le culte bien qu'il ait parfois pris position contre, par souci de son électorat (qui y est opposé) : « Mr Lincoln said [July 8, 1821] : It was more congenial to his own feelings that religion should be supported by a TAX, than in any other mode. He had felt constrained to advocate a CONTARY doctrine rather in deference to the feelings of those he represented, than in conformity to his own opinions", *Pittsfield Sun*, Vol.XXXII, iss.1625, 10 novembre 1831, pp.2-3.

amendement à examiner en ces derniers jours peuvent laisser perplexes, tandis que les nombreuses accusations d'une stratégie de procrastination par les Sénateurs nous semblent plausibles – d'autant plus lorsqu'un Représentant fait état du désœuvrement des Sénateurs.

En outre, nous trouvons des allégations similaires dans le journal de Thomas Whittemore. Bien que National Republican comme la quasi-totalité des Sénateurs (nouvelle preuve qu'il n'y a pas de directive politique sur la question de la suppression de l'impôt pour le culte puisque les deux Chambres, dominées par le même parti, adoptent des réactions différentes) il critique la décision du Sénat. Dans un article publié le 15 octobre sous le titre « Bill of Rights », il affirme, comme les Démocrates jacksoniens et contre l'opinion du Sénateur Blake, président de la convention des National Republicans, que le report de l'amendement dissimulait un vote de rejet[1015]. Néanmoins, à l'instar de George Blake (et contrairement aux Démocrates jacksoniens), il atteste que les prises de position au sujet de cette suppression de l'impôt n'obéissent à aucune consigne politique ni à aucune appartenance à une Église. Il prend soin de dire que toutes les Églises chrétiennes – nommant les Orthodoxes, les Baptistes, les Méthodistes et les Universalistes, mais il passe sous silence les Unitariens – sont unies contre cette disposition. Cette campagne est donc à ses yeux apolitique et trans-dénominationnelle[1016]. Après avoir repris nombre d'arguments des pétitions contre cet impôt[1017], il cite de nouveau les propos du président sortant du Sénat, Mr Lathrop. Celui-ci a dénoncé, lors de la clôture de la première session législative en février 1831, cette disposition constitutionnelle comme n'étant plus uniformément appliquée

[1015] « A vote to postpone, was in fact a *vote against* the amendment; and every member in the Senate who did not wish the amendment to pass, voted in favor of the postponement", *Trumpet and Universalist Magazine*, 15 octobre 1831, *American Periodicals*, p.63.

[1016] « This [the third article of the Bill of Rights], we are happy to say, is a subject which can be discussed without a reference to party, and without calling forth any party feeling. Good men, sincere and pious Christians of all denominations – Orthodox, Baptists, Methodists, Universalists – all unite in the desire to have this offensive article either stricken from the constitution, or so altered as to make it essentially another thing", *Trumpet and Universalist Magazine*, 29 octobre 1831, *American Periodicals*, p.70.

[1017] Il parle du fait que cet article est anachronique dans le paysage américain, qu'il compromet la paix entre citoyens en suscitant des tensions, qu'il porte atteinte à la pureté de la religion et qu'il est en contradiction avec le deuxième article à la Déclaration des Droits (*Trumpet and Universalist Magazine*, 29 octobre 1831, *American Periodicals*, p.70).

et comme faisant l'objet de nombreuses demandes populaires en faveur de son abrogation. Cette situation conduit de façon tout à fait paradoxale le pouvoir législatif à adopter des lois visant à contourner le III[e] article qui sont de ce fait contraire à la Constitution de l'État.

Nous souhaitons ainsi nuancer les propos de William McLoughlin. Celui-ci cite différents journaux pour dire que les Démocrates jacksoniens sont, en 1831, favorables à l'adoption de l'amendement tandis que les Whigs (qui sont appelés National Republicans dans les « Massachusetts Election Returns ») seraient favorables à un *statu quo*[1018]. Il dit toutefois que les partis ne prennent officiellement aucune position sur ce sujet, craignant une implosion[1019]. Cependant, à la fois les articles de journaux que nous venons d'analyser, ainsi que les propos de Thomas Whittemore, membre du parti National Republican, prouvent que le parti National Republican n'adopte pas de ligne officielle ou tout au moins que ses membres n'obéissent pas comme un seul homme à des instructions portant sur l'article III. La ligne de fracture est bien davantage le fait de convictions religieuses, opposant les Évangéliques alliés aux Universalistes d'une part et les Unitariens d'autre part.

Par conséquent, la campagne de pétitions qui est lancée suite à ce report du débat par le Sénat s'appuie sur cette conviction que les Sénateurs ont bel et bien rejeté l'amendement et qu'il importe de s'assurer que le Sénat ré-ouvre le débat l'année suivante.

[1018] "The Whigs were ready to campaign on behalf of preserving a status quo », William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.*, p.1219. "The opponents of the amendment of Article Three, said the *Statesmen* [the Jacksonian organ] were hard core Federalists and Unitarians who had, since 1780, opposed any alteration in the ecclesiastical system, and who had no intention of giving in to the dissenters at this time", William McLoughlin, *ibid.*, p.1220.

[1019] « Politically disestablishment remained a touchy issue to the end, even though there was overwhelming popular support for it among the most vocal groups and general apathy toward the issue among the large mass of the people », *New England Dissent, op.cit.*, p.1238.

v. L'antimaçonnisme dans l'arène politique : la mise en garde des deux principaux partis politiques à l'encontre de ce mouvement émergent.

A l'automne 1831, le paysage politique du Massachusetts se brouille suite à l'entrée des Anti-francs-maçons sur la scène électorale. Opposés à Jackson au niveau fédéral, ils tentent un rapprochement avec le parti National Republican. Dans le Massachusetts, le refus de Levi Lincoln, candidat National Republican sortant, de s'engager à priver les Francs-maçons du droit de vote conduit les Anti-francs-maçons à désigner leur propre candidat.

A partir de ce moment, les partis National Republican et Démocrate jacksonien décident de mettre en garde les électeurs contre ce parti, notamment en raison de sa volonté de porter atteinte aux convictions personnelles de certains citoyens. Ce parti n'en remportera pas moins, lors de ces élections du 14 novembre 1831, le quart des suffrages exprimés, devant les Jacksoniens[1020].

Tout d'abord, lors de la Convention des Démocrates jacksoniens de septembre 1831, l'un des orateurs dénonce la dangereuse croisade que le parti antimaçonnique souhaite mener, disant qu'elle est de nature à persécuter les gens en raison de leurs convictions. En effet, le parti antimaçonnique souhaite interdire l'accès aux urnes aux Francs-maçons, ce qui veut dire les priver de leurs droits civiques en raison de leurs opinions[1021]. Nous trouvons un écho de ces craintes chez leurs principaux opposants politiques, les National Republicans.

La convention des National Republicans du Massachusetts, réunie le 31 octobre 1831, retrace avec beaucoup d'ironie l'émergence du mouvement antimaçonnique sur la scène politique. Lors de cette convention, les National Republicans expliquent que la seule motivation des Anti-

[1020] Ronald Formisano estime que les Anti-francs-maçons remportent 25% des suffrages, devant les Démocrates jacksoniens (20.5%) et derrière les National Republicans (53.9%), *The Transformation of Political Culture, op.cit.,* p.351.

[1021] « We have no more right to proscribe and disfranchise a mason for his opinion, than we should have to proscribe the Catholic, the Jew, the Mahometan, the Swedenborgian, the self-styled Orthodox, or the Shaker", discours de H.B. Smith, *Pittsfield Sun*, Vol.XXXII, iss.1623, 27 octobre 1831, p.1.

francs-maçons serait d'accéder au pouvoir grâce à cette croisade, sans avoir à élaborer un programme politique. Sans programme et dans l'impossibilité de démasquer les Francs-maçons, les membres du parti antimaçonnique chercheraient à se composer un électorat aux dépens des deux grands partis. Pourtant, une fois élus (comme dans le Vermont où le gouverneur est issu de ce troisième parti), ils ne peuvent priver les Francs-maçons de leurs droits civiques puisque ceci est anticonstitutionnel. Dans le Massachusetts, ils souhaiteraient également interdire le témoignage des Francs-maçons lors de procès, ce qui fait écho aux tentatives à l'égard des Universalistes au début du 19e siècle. En somme, d'après cette convention, les risques de dérive vers un pouvoir tyrannique seraient réels. Si l'on interdit le droit de vote ou de témoignage lors de procès pour des raisons d'opinions (l'appartenance à une loge), des déviances sont facilement envisageables, certaines croyances religieuses pouvant à leur tour faire l'objet d'interdictions[1022].

Ne disposant pas de numéros des journaux antimaçonniques du Massachusetts (*Boston Advocate* et *Boston Christian Herald*), nous ne pouvons nous baser que sur les articles publiés par le journal indépendant *Salem Gazette*. Comme précédemment mentionné, nous y trouvons le discours du candidat à la présidence des États-Unis, William Wirt, lors de la convention nationale de ce troisième parti[1023]. Cette convention a lieu à Baltimore, le 26 septembre 1831. Nous ne savons donc pas dans quelle mesure ce parti, dans le Massachusetts, s'engage à militer contre l'impôt pour le culte. La publication d'une lettre des Anti-francs-maçons au candidat Levi Lincoln et la réponse de ce dernier permettent simplement de savoir que les Anti-francs-maçons dénoncent la franc-maçonnerie comme représentant un danger pour la religion.

[1022] « A project somewhat similar was attempted, a few years since, to debar Universalists from testifying in Courts of justice on the ground of their religious belief, but it met with little success" ; "Let this monstrous principle be once established, and what sect, denomination or class of citizens would be safe?", *Salem Gazette*, Vol.IX, iss.88, 4 novembre 1831, pp.1-2.

[1023] *Salem Gazette*, Vol.IX, iss.79, 4 octobre 1831, p.2.

William McLoughlin, qui a lu le *Christian Herald* (l'un des journaux de ce parti) dit que le parti anti-franc-maçon est favorable à la séparation entre Église et État. Il en veut pour preuve la promesse, en novembre 1831, d'une récompense de $100 au meilleur essai qui prouvera la nécessité de séparer l'Église de l'État[1024]. Il souligne cependant, comme nous l'avons fait précédemment, que le programme politique de ce parti ne mentionne pas cette question.

En d'autres termes, la question de la suppression de l'impôt pour le culte s'impose comme un enjeu incontournable à partir de juin 1831 au niveau du pouvoir législatif. L'arrivée de vingt pétitions à la Chambre depuis 1829, dont quatorze demandant explicitant l'abrogation de cette disposition constitutionnelle, déclenche la prise de conscience de la formation d'un militantisme populaire. A la veille des élections législatives et du vote pour désigner les chefs de l'exécutif dans le Massachusetts, le parti démocrate jacksonien décide de se présenter comme le parti le plus apte à faire tomber la disposition constitutionnelle décriée. La tentative de récupération de cette question conduit à une qualification publique de ce mouvement comme apolitique et pluriconfessionnel. Le refus du Sénat de statuer sur l'amendement adopté par la Chambre exacerbe les tensions à son encontre et est directement responsable de la campagne populaire lancée cette fois à l'échelle de l'État et non plus au sein de quelques villes de trois comtés.

[1024] « The Boston *Christian Herald* was the journal of the Anti-Masons in Boston. Its pages gave support to the disestablishment movement from November 1831 when the Committee of the American Sunday School Union offered a prize of one hundred dollars for the best essay on the necessity and importance of the separation of church and state", William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit*., p.1222.

2 La volonté de mobiliser la population à travers tout l'État, au-delà des convictions politiques ou religieuses, pour contrer l'opposition du Sénat.

i. Le Sénat, dénoncé comme l'organe de l'aristocratie financière, en décalage sinon en opposition avec la volonté du peuple.

Nous avons souligné que le Sénat est dénoncé à plusieurs reprises comme étant une chambre aristocratique. Le nombre de Sénateurs, limité à 40, est fixé en fonction de la richesse de chaque comté, avec un nombre maximal de 6 Sénateurs. En revanche, le nombre de Représentants dépend de la population de chaque ville. En conséquence, le journal Démocrate jacksonien *Pittsfield Sun* dénonce la surreprésentation du comté du Suffolk, qui compte 6 Sénateurs pour 43 910 habitants, soit un Sénateur pour 7 323 habitants. Dans les autres comtés, il y a un Sénateur pour au minimum 10 000 habitants. Le comté du Barnstable est celui qui est le plus sous-représenté, avec un seul Sénateur pour ses 24 026 habitants[1025].

A l'heure du vote concernant l'amendement de l'article III, cette répartition paraît fortement préjudiciable. En effet, tout le monde connaît, grâce aux journaux, la position des Sénateurs et des Représentants sur cette question. La surreprésentation du Suffolk, qui fait bloc au Sénat lors du vote sur l'amendement, paraît compromettre toute adoption de ce qui est présenté comme un projet populaire. A l'opposé, le seul Sénateur du Barnstable s'est exprimé en faveur d'un débat à ce sujet, tout comme les Sénateurs de comtés moins fortunés et plus à l'Ouest, le Hampshire, le Hampden et le Berkshire où la présence des Méthodistes et des Baptistes est

[1025] Ces calculs ont été faits par *Pittsfield Sun*, dans son numéro du 3 novembre 1831 (Vol.XXXII, iss.1624, p.2).

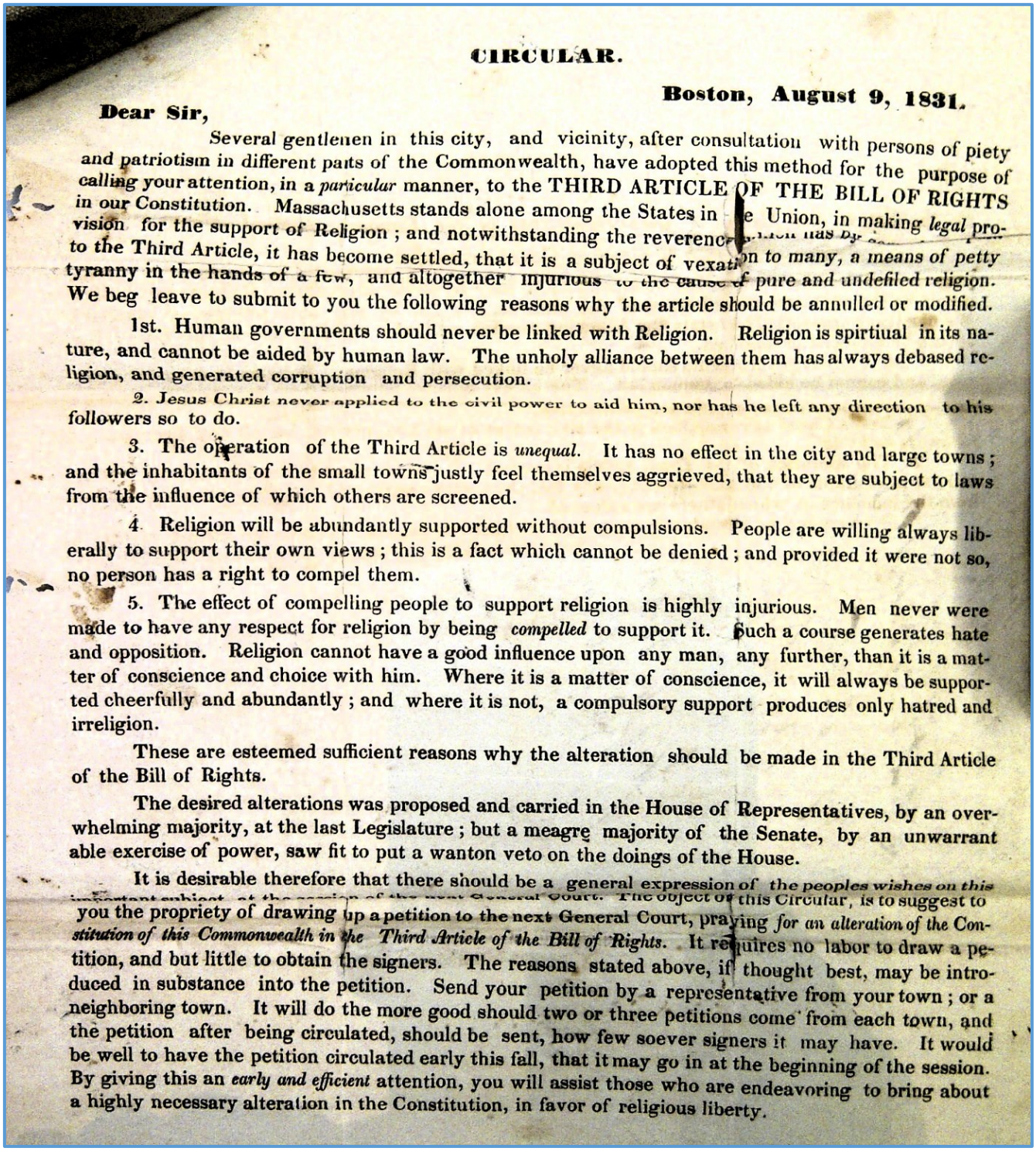
forte, comme nous le voyons sur les cartes en annexe A-10 page 492 et A-11 page 494. Rappelons à ce propos que les Méthodistes n'ont aucun journal confessionnel dans le Massachusetts avant le milieu du XIXe siècle, mais que Whittemore affirme qu'ils sont partisans de la suppression de l'impôt cultuel. Ces trois comtés, qui comptabilisent ensemble plus de deux fois plus d'habitants que le Suffolk, n'ont pourtant que 6 Sénateurs, c'est-à-dire autant que le Suffolk[1026]. Si la représentation des Sénateurs avait été calculée par rapport au nombre d'habitants, elle aurait été favorable à l'adoption de l'amendement. Ce constat laisse apparaître que l'élite financière s'oppose au projet populaire.

ii. Faciliter la mobilisation populaire : la rédaction d'une circulaire.

Le 9 août 1831, afin de contrer l'opposition du Sénat, une lettre circulaire est rédigée. A l'instar du Middlesex en 1831 qui a organisé une contre-mobilisation pour prouver l'adhésion d'une partie de la population au prélèvement d'un impôt pour le culte, et des Baptistes en 1811 qui avaient souhaité mobiliser un maximum d'Églises afin de faire adopter la loi de liberté religieuse rejetée en 1807, la circulaire de 1831 est décrite comme étant un moyen aisé de fédérer la population autour d'un projet. En effet, cette pétition d'août 1831 que nous avons appelée « modèle 2 » représente 162 des 173 pétitions de 1832. Nous comprenons, d'après le seul exemplaire existant et adjoint à la pétition de Belchertown (comté du Hampshire) dans les Archives du Massachusetts, que cette circulaire est envoyée avec la proposition de pétition à adresser à la Chambre. Les personnes qui souhaitent ainsi que l'article III soit amendé n'ont qu'à écrire le nom de leur ville dans l'espace blanc laissé sur la pétition imprimée et à signer

[1026] Les calculs de la population par comtés, à partir des chiffres donnés par *Pittsfield Sun*, révèlent que le Hampshire, le Hampden et le Berkshire comptent 90 228 habitants. Leurs deux représentants (par comté) ont voté le 21 juin 1831 pour une discussion de l'amendement (et par extension pour sa ratification). Si la représentation au Sénat avait été proportionnelle à la population, ils auraient potentiellement gagné bien plus de suffrages que le Suffolk.

leur nom au-dessous. Cette facilité de mobilisation est d'ailleurs mise en avant dans la dernière des trois grandes parties de cette circulaire[1027].



CIRCULAR.

Boston, August 9, 1831.

Dear Sir,

Several gentlenen in this city, and vicinity, after consultation with persons of piety and patriotism in different parts of the Commonwealth, have adopted this method for the purpose of calling your attention, in a *particular* manner, to the THIRD ARTICLE OF THE BILL OF RIGHTS in our Constitution. Massachusetts stands alone among the States in the Union, in making *legal* provision for the support of Religion; and notwithstanding the reverence [illegible] has [illegible] to the Third Article, it has become settled, that it is a subject of vexation to many, a means of petty tyranny in the hands of a few, and altogether injurious to the cause of pure and undefiled religion. We beg leave to submit to you the following reasons why the article should be annulled or modified.

1st. Human governments should never be linked with Religion. Religion is spirtiual in its nature, and cannot be aided by human law. The unholy alliance between them has always debased religion, and generated corruption and persecution.

2. Jesus Christ never applied to the civil power to aid him, nor has he left any direction to his followers so to do.

3. The operation of the Third Article is *unequal*. It has no effect in the city and large towns; and the inhabitants of the small towns justly feel themselves aggrieved, that they are subject to laws from the influence of which others are screened.

4. Religion will be abundantly supported without compulsions. People are willing always liberally to support their own views; this is a fact which cannot be denied; and provided it were not so, no person has a right to compel them.

5. The effect of compelling people to support religion is highly injurious. Men never were made to have any respect for religion by being *compelled* to support it. Such a course generates hate and opposition. Religion cannot have a good influence upon any man, any further, than it is a matter of conscience and choice with him. Where it is a matter of conscience, it will always be supported cheerfully and abundantly; and where it is not, a compulsory support produces only hatred and irreligion.

These are esteemed sufficient reasons why the alteration should be made in the Third Article of the Bill of Rights.

The desired alterations was proposed and carried in the House of Representatives, by an overwhelming majority, at the last Legislature; but a meagre majority of the Senate, by an unwarrantable exercise of power, saw fit to put a wanton veto on the doings of the House.

It is desirable therefore that there should be a general expression of the peoples wishes on this important subject at the session of the next General Court. The object of this Circular, is to suggest to you the propriety of drawing up a petition to the next General Court, praying *for an alteration of the Constitution of this Commonwealth in the Third Article of the Bill of Rights.* It requires no labor to draw a petition, and but little to obtain the signers. The reasons stated above, if thought best, may be introduced in substance into the petition. Send your petition by a representative from your town; or a neighboring town. It will do the more good should two or three petitions come from each town, and the petition after being circulated, should be sent, how few soever signers it may have. It would be well to have the petition circulated early this fall, that it may go in at the beginning of the session. By giving this an *early and efficient* attention, you will assist those who are endeavoring to bring about a highly necessary alteration in the Constitution, in favor of religious liberty.

[1027] Cette photo est le seul modèle de circulaire qui existe aux Archives du Massachusetts. Elle se trouve parmi « House/Senate passed » à partir du titre « Resolves ch.LVI 1833 ».

1) *La première partie de la circulaire : la présentation de ses rédacteurs.*

Dans la première partie, les rédacteurs se présentent. Ils soulignent que ce projet n'est pas celui d'une localité ou d'un comté mais d'hommes provenant de différents comtés de l'État. Contrairement aux pétitions de 1829, 1830 et 1831 qui n'émanaient que de trois comtés, les rédacteurs veulent montrer que le mouvement n'est plus géographiquement circonscrit. Ces hommes sont mus par deux caractéristiques essentielles aux yeux de leurs contemporains : ils sont croyants et patriotes. Nous trouvons là la volonté implicite de se prémunir contre deux attaques. Demander à amender l'article III, qui présente la religion comme le vecteur de la pérennité du gouvernement, ne veut pas dire vouloir détruire la religion ou le gouvernement. Au contraire, il n'est pas antithétique de militer pour cet amendement et d'être croyant (« persons of piety ») comme d'agir dans l'intérêt du peuple (« patriotism »). Dans la mesure où cet article est présenté comme anachronique, outil de tyrannie et nuisible à la religion, il est nécessaire qu'il soit abrogé, comme le demandaient quatre des pétitions de 1831 et le comité présidé par Whittemore en juin 1831 ou bien qu'il soit amendé, comme la Chambre l'avait voté. Par conséquent, avant l'exposé des cinq arguments constituant le modèle 2, c'est-à-dire le corps de la pétition, les rédacteurs de la circulaire attribuent trois qualificatifs à cet article dans la première partie de leur lettre.

Tout d'abord, l'anachronisme de ce prélèvement de l'impôt pour le culte met en exergue la situation du Massachusetts par rapport aux autres États des États-Unis. Ce décalage entre la disposition constitutionnelle du Massachusetts et le reste du pays fait écho aux articles publiés dans *Trumpet and Universalist Magazine* des 4 et 11 juin 1831. Ces articles citaient des extraits des Constitutions des vingt-deux autres États à propos de la liberté religieuse et des liens entre Église et État.

Ceci nous induit à nous demander si Thomas Whittemore n'est pas le principal rédacteur de cette lettre. La pétition de Brookfield, signée le 1er juin 1830, était la première à attirer

l'attention de la Chambre sur l'exceptionnalisme du Massachusetts en matière d'impôt cultuel. Toutefois, il semble que ce soit dans le journal de Whittemore que la démonstration de cette situation ait été la plus convaincante, par la citation de toutes les Constitutions. De plus, la toute première ligne de la circulaire dit qu'elle a été rédigée par des hommes habitant Boston et ses environs (bien que des hommes de différentes parties du Massachusetts aient pris part à la réflexion). Thomas Whittemore vit à Cambridge, ville voisine et contiguë à Boston (au Nord). Nous verrons par ailleurs que les arguments de ce modèle 2 sont très proches de la pétition de Westminster de 1829, pétition vraisemblablement rédigée par son confrère Charles Hudson. Nous soulignerons également que Whittemore est le Représentant qui dépose le plus de pétitions à la Chambre en 1832.

En outre, cet article est présenté comme facteur de tyrannie : « a means of petty tyranny in the hands of a few ». Cette formulation est certainement ambiguë à dessein. Elle invite à se demander qui est désigné comme étant une minorité tyrannique. Nous pouvons penser qu'il s'agit des juges de la Cour Suprême du Massachusetts qui interprètent à leur guise cet article ; ils obligent de ce fait jusqu'en 1811 tous les membres des Églises non incorporées à verser un impôt aux paroisses (et donc aux Congrégationalistes) ou contraignent, avec le verdict de Dedham, tous les Congrégationalistes à verser l'impôt à la paroisse, même si celle-ci est unitarienne et que l'Église, trinitaire, s'en est séparée. La minorité despotique caractérise peut-être aussi ces Unitariens qui, d'après le journal de Whittemore, sont les seuls à être opposés à la suppression de l'impôt pour le culte[1028]. Ce qualificatif est peut-être également destiné aux Sénateurs, qui ne représentent qu'une petite minorité du pouvoir législatif (40 des 568 membres de ce corps en 1831) et dont une poignée – 18 – s'est opposée au projet populaire présenté par la Chambre.

[1028] Nous avons vu que Whittemore affirmait dans son article du 29 octobre 1831 intitulé « Bill of Rights » que les Universalistes, Baptistes, Méthodistes et Orthodoxes étaient favorables à l'amendement tandis que dans celui du 2 avril 1831, appelé « law religion », il disait que les Unitariens étaient pratiquement unanimement opposés à l'amendement, comme une majorité d'Orthodoxes).

Enfin, la troisième caractéristique de cet article constitutionnel est le fait qu'il porte préjudice à la religion. Ceci n'est pas un argument nouveau : nous avons souligné que Backus utilisait cet argument à plusieurs reprises et que de nombreuses pétitions y avaient recours (celles de Westminster de 1829 et 1830, celle de Hubbardston, de Brookfield et de Barnstable). Cet argument sera d'ailleurs le premier à être mis en avant dans le modèle 2.

2) *La troisième partie de cette circulaire.*

La troisième partie de cette lettre circulaire est à la fois très pragmatique et tout aussi argumentative que les deux autres. Les auteurs justifient la nécessité d'une mobilisation populaire aussi large que possible pour contrer le despotisme du Sénat. Les auteurs espèrent implicitement que les Sénateurs n'oseront pas exercer de nouveau leur pouvoir de façon arbitraire si non seulement la Chambre, mais aussi la population, montrent leur détermination à voir Constitution amendée[1029]. Ils vantent ainsi la facilité de mobilisation grâce à cette pétition modèle où il n'y a qu'à remplir le nom de la ville et à faire signer le document. Ils expliquent également que ce qui importe n'est pas le nombre de signatures par pétition mais le nombre de pétitions. L'essentiel ne réside pas non plus dans le contenu des pétitions, puisqu'un modèle unique est proposé. Par conséquent, les rédacteurs de cette lettre circulaire encouragent leurs concitoyens à envoyer deux ou trois pétitions par villes et à agir bien en amont de la nouvelle année afin que les pétitions arrivent lors de l'ouverture de la session législative de 1832. Ils concluent leur propos par le fait qu'agir de la sorte signifie promouvoir la liberté religieuse.

[1029] La circulaire insiste sur la décision arbitraire de la majorité du Sénat par les adjectifs « wanton » et « unwarrantable ».

3) *La deuxième partie, qui est également le corps de la pétition désignée comme étant le modèle 2.*

Cette pétition « modèle 2 », qui demande la suppression de tout impôt cultuel, est composée de cinq arguments relativement courts et très clairs. Ceux-ci ont tous été exposés dans les pétitions des années précédentes, et notamment dans celles de Westminster de 1829 et 1830. Ces deux pétitions semblent avoir servi de matrice au modèle 2. L'utilisation de ces arguments, présentés dans ces pétitions examinées à la Chambre et en particulier par le comité présidé par Whittemore, nous laisse supposer que ce modèle 2 a été rédigé par des Représentants, c'est-à-dire des hommes qui ont connaissance de ces pétitions, et probablement par Whittemore lui-même. Toutefois, aucun indice, dans les Archives du Massachusetts, dans les journaux de l'époque ou dans les travaux des historiens ne permet de confirmer cette hypothèse. Mais nous avons préalablement dessiné un faisceau d'hypothèses.

Le premier argument de ce modèle de pétition est philosophique. Il présente la nature du gouvernement et celle de la religion, précisant que la religion est du domaine de l'esprit. Les natures de ces deux sphères, humaine et spirituelle, étant différentes, toute alliance est néfaste à l'une comme à l'autre. A l'instar des pétitions de Westminster de 1830, de Brookfield (1830) et d'Acton (1831), le modèle 2 souligne que la religion pâtit de ce lien, tout comme la société civile, l'alliance engendrant corruption et persécutions[1030].

Après cette réflexion sur la nature du gouvernement et la nature de la religion, le deuxième argument donne une justification religieuse au refus de toute contrainte à financer le culte. La coercition n'est pas en accord avec le message christique. Comme l'avaient fait autrefois Isaac

[1030] La pétition de Westminster de 1830 dit ainsi : "all attempts toward the establishment of a governmental religion are unjust and impolitic and in the ends subversive of that pure worship which we wish to have cherished and supported". Celle de Brookfield (1830) affirme : "Were the experiment [of voluntary contribution] made in this Commonwealth, it would be found to render both to the prosperity of religion & true piety, and to the pure harmony & trust (?) of the community". Celle d'Acton souligne la différence de nature entre les sphères civile et religieuse : « Civil government in a free country cannot consistently intermeddle with the affairs of a religion which is spiritual in its character, as is the religion of Christ ».

Backus puis la pétition d'Orleans (1830), les rédacteurs du document se réfèrent à la Bible pour souligner que cette disposition de l'article III y est contraire[1031].

De plus, la mise en application de cette disposition constitutionnelle est inique. Elle ne respecte pas le principe fondamental de tout texte constitutionnel, à savoir l'égalité de tous devant la loi. Comme les pétitions de Westminster de 1829 et de 1830 et d'Hubbardston de 1830, la pétition dénonce le traitement de faveur réservé à Boston et à quelques grandes villes (sans s'étendre sur le fait que la religion y prospère)[1032].

Le quatrième argument est à la fois humaniste et philosophique. Dans la lignée des pétitions de Westminster de 1830 et de Brookfield (1830), il fait valoir la générosité naturelle de l'homme pour servir les idées auxquelles il adhère. La religion serait donc gagnante de toute suppression de la contrainte. D'ailleurs, comme l'affirme Locke et le clame la pétition de Westminster de 1830, aucune coercition n'est légale en matière de conscience, la liberté d'opinion étant un droit naturel[1033].

Enfin, le dernier argument part d'un constat pour exposer une justification religieuse à l'abrogation de toute coercition en matière de culte. Utilisant, comme dans l'immense majorité des pétitions, le champ lexical de la contrainte, les auteurs soulignent son côté contre-productif et générateur d'effets opposés à ceux qui sont recherchés. Non seulement cette coercition est néfaste en termes financiers puisqu'elle diminue les contributions (il y a là une redite du quatrième argument), mais encore elle conduit à une hostilité envers la religion. Quatre termes

[1031] La pétition d'Orleans fait référence à la Bible et au message christique, comme ce modèle 2 : "Believing it contrary to the principles of the Glorious Gospel as exhibited by its divine author, who has said his kingdom was not of this world".

[1032] La pétition de Westminster de 1829 dit ainsi: "the seaport and other large towns in this State (,) are exempted from the operation of such unequal principles". Nous retrouvons les mêmes idées dans les pétitions de Westminster de 1830 et de Hubbardston, qui souligne également que la loi n'est pas uniformément appliquée dans tout le Massachusetts.

[1033] Nous trouvons dans la pétition de Westminster de 1830 les convictions suivantes : « Believing also that the virtue and intelligence of our enlightened community when left free will more efficiently (and peaceably too) support all the venerable and religious institutions of our beloved country » ainsi que « Believing that religious liberty or freedom is the unalienable right of man ». Celle de Brookfield assure "religion would better flourish upon its own intrinsic principles".

décrivent ainsi les réactions provoquées par la contrainte : « hate », « opposition », « hatred », « irreligion ». Nous retrouvons donc, en écho aux pétitions de Westminster de 1829 et 1830, mais aussi en lien avec le premier argument de ce modèle 2, le préjudice que l'action de l'État inflige à la religion[1034].

En somme, aucun des arguments de ce modèle 2 n'est nouveau. Tous sont inspirés de pétitions préalablement présentées à la Chambre et proviennent, comme nous l'avons dit, de conseils municipaux qui ont réuni des citoyens quelles que soient leurs convictions religieuses. L'objectif de cette pétition circulaire est donc bien de fédérer la population au-delà d'appartenances religieuses et de faciliter sa mobilisation par un procédé très simple, qui ne requiert que la signature des partisans de la « liberté religieuse » (termes par lesquels la circulaire est conclue). Ceux-ci auront été convaincus de la nécessité de cette demande grâce à des arguments solides et variés.

iii. Un procédé de diffusion aconfessionnel et apolitique.

L'acheminement de cette circulaire s'inscrit dans cette même logique de formation d'un mouvement aconfessionnel et apolitique.

En effet, bien qu'une fois encore aucune information ne filtre ni dans les pétitions ni dans les comptes rendus de la Chambre ou du Sénat sur la façon dont le modèle 2 circule, nous trouvons de précieuses indications dans deux journaux de 1831.

Dans le journal *a priori* apolitique *Essex Gazette*, un article du 26 novembre intitulé « Bill of Rights » révèle qu'une lettre circulaire a été envoyée à toutes les villes de l'État. Son but est

[1034] Les effets négatifs de la coercition sont décrits dans la pétition de Westminster de 1829: "all attempts to bin the consciences of men (,) have failed of their objects and served only to make hypocrits, rather than saints". Nous y trouvons aussi "The 3rd article (…) is (…) injurious to the cause of pure religion". Dans celle de 1830, les pétitionnaires s'accordent à dire : "all law in relation to that subject [religion] is altogether obnoxious to far the greatest portion of the citizens of this commonwealth".

l'abrogation du III[e] article et celui de ses auteurs est la mobilisation de la population. Les citoyens sont invités, d'après l'article, à envoyer des pétitions au pouvoir législatif afin qu'il se penche sur cette disposition constitutionnelle dans les délais les plus courts[1035].

Notons d'ores et déjà que l'envoi de la circulaire à toutes les villes implique la volonté de ses auteurs de mobiliser, comme nous l'avons dit, en dehors de tout cadre confessionnel ou politique. A l'heure où les systèmes de partis et les associations caritatives transdénominationnelles auraient pu faciliter la diffusion de la pétition, le choix a été fait de s'appuyer sur les convictions personnelles des citoyens en les mobilisant à l'échelle locale par les assemblées municipales.

Cet article de l'*Essex Gazette* consiste en un argumentaire en faveur de la suppression de l'impôt cultuel au-delà du fait qu'il cite à la fois l'article III et la circulaire. Après l'exposé de deux arguments philosophiques, à savoir que l'homme est par nature tyrannique et que la religion est une affaire strictement personnelle, ainsi que d'un argument religieux, son auteur se réfère à l'histoire pour démontrer que quelle que soit l'Église qui s'unit à l'État, elle devient toujours tyrannique[1036]. Il souligne ainsi que bien que l'Église d'Angleterre ou que les Puritains aient eu comme objectif initial de purifier l'Église de toute corruption, l'alliance du pouvoir temporel avec n'importe quelle Église a toujours conduit cette dernière à opprimer les autres. Par

[1035] "We have been favored by a friend, with a copy of a circular, which has been sent into all the towns of the Commonwealth, on the subject of abolishing the *Third Article of the Bill of Rights* in our State Constitution", *Essex Gazette*, Vol.V, iss.48, 26 novembre 1831, p.2.

[1036] L'auteur explique que quelle que soit l'Église ou le parti politique au pouvoir, il oppresse toujours les autres : « It matters not what sect in religion, or party in politics, prevails – selfishness and tyranny distinguish them all ». L'auteur, dans la lignée de Jefferson, insiste sur le fait que la religion est une relation entre l'homme et Dieu et que personne ne peut s'y immiscer : « Religion refers to a future state of accountability ; and is strictly a personal concern ». De plus, il existe une multitude d'interprétations possibles des Ecritures et personne ne doit imposer la sienne à qui que ce soit d'autre – toute contrainte doit donc être proscrite : « Mankind should possess the fullest liberty of conscience, and should enjoy the perfect exercise of the rites pertaining to their faith, provided they do not interfere with the privileges of others ». Par rapport à l'argument religieux, l'auteur explique, dans la lignée de Backus, que toute obligation de croire est contraire au message christique : « Neither Christ or his Apostles ever sanctioned, by precept or example, any compulsory process to induce men to become religious », *Essex Gazette*, Vol.V, iss.48, 26 novembre 1831, p.2.

conséquent, l'auteur en appelle à la suppression de toute contrainte en matière de culte, à l'instar de tous les autres États des États-Unis[1037].

Le journal de Thomas Whittemore, *Trumpet and Universalist Magazine*, publie également cette pétition modèle. Dans un article paru le 3 décembre 1831 et intitulé « Petition on the Third Article », l'auteur de l'article présente cette forme de pétition comme ayant été publiée dans le journal démocrate jacksonien *Worcester County Republican*. L'auteur de l'article du *Trumpet and Universalist Magazine* invite ses lecteurs à se mobiliser, au sein de chaque ville, puis à envoyer la pétition à la Chambre par le biais du Représentant de la ville[1038].

Par conséquent, bien que l'objectif de cette pétition « modèle 2 » soit de mobiliser toute la population au-delà des appartenances à une Église ou à un parti, certains journaux confessionnels ou politiques relaient la demande afin de garantir le plus large succès possible.

iv. Maintenir la population en alerte : le militantisme universaliste par le biais de leur journal confessionnel.

Thomas Whittemore se montre particulièrement actif dans cette campagne par le biais de son journal. Il y publie de nombreux articles qui reviennent sur la signification du III[e] article à la Déclaration des Droits, ses implications dans la vie des citoyens, la mobilisation populaire qu'il présente comme importante[1039], ainsi que les débats qui ont eu lieu à la Chambre lors de sa dernière session et les prises de positions des Sénateurs.

[1037] "Finally, we rejoice at the prospect of the abolishment of the third Article of the Bill of Rights", *Essex Gazette*, Vol.V, iss.48, 26 novembre 1831, p.2.

[1038] "The following form of petition to the General Court of Massachusetts, for the annulling, or modification, of the Third Article of the Bill of Rights, has appeared in the columns of the Worcester County Republican. We admit it that all our readers in Massachusetts may have a copy of it. Let some person in each town see it circulated, and let it be forwarded by the Representative of the town from which it may be sent", *Trumpet and Universalist Magazine*, 3 décembre 1831, *American Periodicals*, p.91.

[1039] Un article intitulé « Bill of Rights » du 15 octobre parle de pétitions envoyées années après années, donnant l'impression d'un mouvement très ancien – alors qu'il n'a commencé qu'en 1829 : « The Legislature has been petitioned year after year, by those who felt aggrieved, and who saw the injustice of such legal enactments »,

Il imprime également de nombreux articles portant le titre « Third Article » et issus de différentes sources. Parfois, des anonymes envoient un argumentaire, signant leurs propos de leurs initiales. « C.S. » rédige ainsi trois articles publiés dans trois numéros[1040]. A d'autres moments, *Trumpet and Universalist Magazine* recopie l'intégralité d'articles du journal orthodoxe de Lyman Beecher, *Spirit of the Pilgrims*. Les articles de ce journal orthodoxe veulent également convaincre de la nécessité de supprimer l'impôt pour le culte. Un long article en deux parties, s'étendant sur plus de douze colonnes, reprend l'immense majorité des arguments déjà présentés soit par Isaac Backus, soit par les pétitions, ou encore dans des pamphlets d'auteurs de différentes Églises ou autres articles. Après cet exposé d'arguments classés en douze points, l'auteur (peut-être Lyman Beecher, éditeur du journal) répond aux objections des partisans de l'impôt pour le culte en six points. Nous devinons, à travers ces six derniers points, que les réfractaires à la suppression visés par cet argumentaire sont vraisemblablement des Congrégationalistes qui ont toujours bénéficié du soutien de l'État dans le prélèvement de l'impôt et qui s'inquiètent des conséquences d'un changement. De façon pédagogue, l'auteur de l'article reprend chacune des craintes et expose, au moyen d'arguments philosophiques, historiques, bibliques ou d'exemples (se référant à la situation des autres États ou au fonctionnement d'autres Églises) les raisons pour lesquelles ces appréhensions n'ont pas lieu d'être. Enfin, il termine en recopiant la proposition d'amendement de la Chambre, adoptée en juin 1831, ainsi que des extraits de Constitutions d'autres États relatifs à cette question[1041].

En ce qui concerne les Baptistes, William McLoughlin a eu accès à leur principal journal, *Christian Watchman*. Il souligne que les Baptistes ne réagissent pas à la campagne populaire ni

Trumpet and Universalist Magazine, 15 octobre 1831, *American Periodicals*, p.63.

[1040] Le premier paraît dans le numéro du 10 décembre 1831 (« Third Article … No.I », *Trumpet and Universalist Magazine*, 10 décembre 1831, *American Periodicals*, p.96).

[1041] Ces deux articles, recopiés de *The Spirit of the Pilgrims*, sont publiés par *Trumpet and Universalist Magazine* le 17 décembre 1831 (*American Periodicals,* p.97) et le 24 décembre 1831 (*American Periodicals*, p.101). Par ailleurs, nous regrettons de ne pas avoir à notre disposition de journaux méthodistes. William McLoughlin précise qu'il n'en existe pas dans l'État avant le milieu du XIXè siècle.

aux débats qui s'ensuivent, se contentant de publier la proposition d'amendement de Whittemore en juin 1831. Ce n'est que le 23 décembre 1831 qu'un article paraît dans leur journal, préconisant la suppression de l'intégralité de l'article III plutôt que l'adoption de l'amendement de Whittemore. A partir de cette fin décembre, ils se positionnent donc sur cette question de l'amendement, gardant inchangés leurs arguments depuis l'adoption de la Constitution en 1780[1042].

En somme, nous voyons que les Églises universalistes, congrégationalistes trinitaires et baptistes, qui n'abordaient pas dans leurs journaux la question de l'impôt cultuel jusqu'en 1829, s'engagent désormais résolument dans la lutte contre cette disposition constitutionnelle suite à l'examen des pétitions par la Chambre en 1831. Comme dans le cas du parti démocrate jacksonien qui inscrit cette question dans son programme électoral à l'automne 1831, l'adoption de l'amendement supprimant l'impôt par la Chambre agit comme un évènement déclencheur au niveau des Églises. Les hommes politiques comme les principales Églises prennent soudain conscience que la population se mobilise dans un mouvement qui croît sans recours ni aux partis ni aux Églises pour faire disparaître un mode de fonctionnement qui remonte aux fondations de la colonie.

C'est dans cet esprit et afin de contraindre le Sénat à adopter un amendement au III^{e} article qu'est lancée la campagne de pétitions, par le biais d'une lettre circulaire envoyée à toutes les villes de l'État et relayée par les journaux de différents partis ou Églises. S'affranchissant de toutes les institutions religieuses et politiques et de toutes frontières géographiques, son retentissant succès conduit à un nouvel examen de cette question par le pouvoir législatif.

[1042] "Having finally awakened to the issue just as it was about to be settled, the *Christian Watchman* became one of the most ardent voices of opposition to Article Three", William McLoughlin, *New England Dissent, op.cit.,* p.1227. "Generally, the arguments the *Watchman* used for disestablishment were the same ones the denomination had used since the 1780", William McLoughlin, *ibid.*, p.1228.

3 Les conséquences de la mobilisation populaire sur le pouvoir législatif.

i. L'afflux de pétitions à la Chambre des Représentants.

1) Une pression quotidienne.

La consultation des comptes rendus quotidiens de la Chambre des Représentants, disponibles aux Archives du Massachusetts, nous permet de prendre conscience de l'ampleur de la mobilisation et de l'effet qu'elle a produit sur les Représentants. Entre le mercredi 4 janvier 1832, date d'ouverture de la session législative, et le jeudi 7 février, la Chambre est inondée de pétitions à propos du III[e] article à la Déclaration des Droits.

Le mercredi 4 janvier, le secrétaire de séance à la Chambre note qu'une pétition est apportée par le Représentant de Taunton, Francis Baylies. Taunton est une ville située dans le comté de Bristol, comté qui n'avait jusqu'alors présenté aucune pétition. Les 231 pétitionnaires de la ville de Taunton demandent la suppression de l'article III[1043]. Une étude de toutes les pétitions conservées par les Archives du Massachusetts révèle que ce même jour, et bien que le secrétaire à la Chambre ne les mentionne pas, deux autres Représentants apportent des pétitions, à savoir les Universalistes Thomas Whittemore pour la ville de Shrewsbury (comté du Worcester) et John Kenrick[1044], pour la ville d'Orleans (Barnstable). En dépit de l'absence de précision dans les comptes rendus de la Chambre, nos recherches aux archives permettent de savoir que ces

[1043] Les registres du Massachusetts révèlent que Taunton compte 6,045 habitants en 1830 (*The Massachusetts Register and United States Calendar for the Year 1832*, Boston, James Loring, p.18).

[1044] Des échanges de courriels ont eu lieu avec Tamsen Cornell et Gordon Harris, de la société historique d'Orleans, les 7, 8 et 27 janvier pour connaître l'affiliation religieuse de John Kenrick.

trois pétitions présentées en ce premier jour sont toutes des copies du modèle 2. Le seul relevé sur ces comptes rendus, en ce 4 janvier, précise le nom du Représentant qui dépose la pétition, son nombre de signataires, ce qui paraît important à ce stade – mais qui disparaît ensuite – et l'objectif général, à savoir l'amendement du III[e] article : « Mr Baylies of Taunton presented the petition of Alfred Baylies and two hundred and thirty one others, citizens of Taunton, praying for an amendment to the constitution so far as to abolish the third article of the Bill of Rights »[1045]. Le journal *Salem Gazette* mentionne l'arrivée de deux de ces pétitions, celle portée par Whittemore et celle de Baylies, concernant la demande d'un amendement au III[e] article dans son numéro du 6 janvier 1832. Les Représentants se mobilisent comme nous l'avons dit dès l'ouverture de la session, alors même que ce mercredi 4 janvier les Représentants doivent désigner leur secrétaire et leur président d'assemblée[1046].

Le lendemain, ce sont 28 pétitions qui sont répertoriées dans les comptes rendus – il y en a en réalité 33 – déposées par 22 représentants différents[1047]. Il est donc décidé, ce jeudi 5 janvier, de former un comité spécial chargé d'examiner ces pétitions (les noms des membres qui en font partie sont en annexe A-27 page 517). Tous les membres, à l'exception de Thomas Whittemore qui le préside une fois encore, sont nouveaux au sein de ce comité. Cette fois, les 14 comtés sont représentés alors qu'à la session de mai/juin 1831, les comtés du Hampshire, du Barnstable

[1045] Journal of the House of Representatives. 53. January 1832 to June 1832 (542 pages manuscrites + appendice – Archives du Massachusetts).

[1046] *Salem Gazette*, Vol. X, iss.2, 6 janvier 1832, p.6. Nous avons cependant signalé que la pétition présentée par Whittemore en ce 4 janvier n'était pas inscrite dans les comptes rendus quotidiens de la Chambre.

[1047] Certaines pétitions ne figurent pas sur les comptes rendus de la Chambre. Ces comptes rendus ont très vraisemblablement été recopiés à l'issue de la session législative ; ils sont écrits à la plume, dans un style très soigné qui ne correspond certainement pas aux notes prises à la hâte par le secrétaire de séance. Cela explique peut-être pourquoi il manque certaines pétitions. Nous pouvons également imaginer des séances très animées, avec une certaine excitation face à l'afflux de ces pétitions. Par ailleurs, il arrive parfois que des pétitions soient présentées sans que le nom du représentant qu'il l'apporte n'y figure. C'est le cas de quelques pétitions qui sont inscrites sur ces comptes rendus le 5 janvier : « The several petitions of John Brown and others ; of Hollis Thompson and others ; and of Alexander Cheney and others, were also presented », Journal of the House of Representatives. 53. January 1832 to June 1832 (542 pages manuscrites + appendice – Archives du Massachusetts). Le journal *Newburyport Herald* mentionne quant à lui des pétitions envoyées par 35 villes différentes et la formation d'un comité spécial dédié à cette question : « Petitions for an Amendment of the Constitution so far as to abolish the third Article of the Bill of Rights, were presented from 35 towns ; and referred to a spectial committee of one from each county », *Newburyport Herald*, 10 janvier 1832, p.2.

et de Dukes n'avaient pas de Représentants. Nous remarquons que ce comité est formé de membres de chacun des partis politiques, à savoir de 10 National Republicans, 2 Anti-francs-maçons et 2 Démocrates jacksoniens. Fait nouveau, Charles Hudson, confrère de Thomas Whittemore et tous deux pasteurs universalistes, siège au comité. Nous remarquons également, après avoir inventorié toutes les pétitions et les Représentants qui les déposaient en janvier/février 1832, que 7 des 14 membres de ce comité apportent au moins une pétition. Nous ne savons pas comment a eu lieu la désignation de ces membres. Mais nous pouvons penser que les Représentants favorables à un amendement se sont particulièrement mobilisés et organisés en amont de l'ouverture de la session législative afin de proposer des noms de partisans de l'amendement.

Le 6 février, 63 pétitions sont présentées par 48 Représentants. Il s'agit là de la plus forte vague de pétitions. Après cette date, la Chambre reçoit quotidiennement entre 1 et 11 pétitions[1048].

[1048] 11 pétitions sont répertoriées par le secrétaire de séance le 10 janvier ; 10 le 12 janvier puis les chiffres diminuent pour ne plus dépasser 5 pétitions par journée. Les journaux ne mentionnent pas systématiquement ces pétitions. Nous avons parlé du relevé de 2 pétitions le 4 janvier, de 35 le 5 janvier puis *a priori* il n'y a pas d'autre mention avant le 20 janvier. Le *Newburyport Herald* note à cette date : « Wednesday, Jan.18. (…) petitions presented – (…) – of B. Hale and others of Newburyport, for alteration of the 3d article of the Bill of Rights, by Mr Balch of N.", *Newburyport Herald*, 20 janvier 1832, pp.6-7.

Journal du nombre de pétitions reçues à la Chambre.

Tableau 3 - Journal du nombre de pétitions reçues à la Chambre

Date	*Pétitions figurant dans les Journals*	*Pétitions figurant dans les Journals mais qui ne se trouvent pas aux Archives*	*Pétitions datées, disponibles aux archives, mais non répertoriées dans les Journals*
4 janvier	1		+ 2
5	28		+5
6	60	+2	+1
Samedi 7	4		
Lundi 9	6	+1	
10	11		
11	6		
12	10	+1	
13	1		
Samedi 14	2		
Lundi 16	3		
17	5		
19	1		
Samedi 21	3	+1	
Lundi 23	1		
24	3		
25	1		
26	3	+1	
27	2		
Samedi 28	2		
Lundi 30	1		
31	2		
2	1		
Lundi 6	1		
7	1		
Pétitions non datées, introuvables dans les Journals mais disponibles aux Archives	7		

L'avantage de cette présentation calendaire est de montrer l'afflux quotidien de pétitions pendant tout un mois. En outre, les pétitions ne sont pas portées par un nombre restreint de Représentants. Nous avons par exemple souligné que le 6 février les noms de 48 Représentants

différents étaient inscrits sur les registres. Chaque jour, la Chambre fait face à la démonstration d'une mobilisation populaire. L'inconvénient est que l'on ignore, à la lecture de ces seuls comptes rendus, le contenu exact de ces pétitions. En effet, avant de noter le nom du Représentant et de la ville d'où émane la pétition, le secrétaire mentionne généralement « Petitions for an amendment of the Constitution, in the Third Article of the Bill of Rights, were presented by the following gentlemen, namely by … »[1049]. Dans ce premier temps, ces comptes rendus nous permettent ainsi de prendre conscience de l'atmosphère qui règne à la Chambre où il semble qu'il y ait une véritable orchestration dans la présentation de ces pétitions, la plupart ayant été signée à la fin de l'année 1831. Leur arrivée quasi-quotidienne permet de garder le sujet au-devant de la scène et de prouver que la mobilisation ne faiblit pas.

2) *Un maillage multi-confessionnel et multi-partisan du territoire.*

Après avoir présenté le climat qui règne à la Chambre, il nous semble important de souligner que quelques Représentants se distinguent particulièrement par leur mobilisation. Le grand nombre de pétitions apportées par dix d'entre eux, qui vivent dans huit des quatorze comtés, nous laisse penser qu'ils se sont constitués en un petit noyau chargé de dynamiser leur région. Ils sont peut-être membres du comité ayant rédigé la circulaire. Ceci expliquerait qu'ils militent de façon particulièrement active pour l'envoi de pétitions.

Ainsi, d'Ouest en Est, Isaac Hoxie pour le comté du Berkshire, Henry Bassett pour le Franklin, George Bliss pour le Hampden, Charles Hudson pour le Worcester, Lyman et Levi Bigelow ainsi que Thomas Whittemore pour le Middlesex, Joseph Dennis pour l'Essex, William Parker pour le Norfolk et John Kenrick pour le Barnstable présentent chacun entre trois et neuf pétitions en 1832.

[1049] Journal of the House of Representatives, 53. January 1832 to June 1832 (542 pages manuscrites + appendice – Archives du Massachusetts) à la date du vendredi 6 janvier 1832.

Des recherches concernant chacun de ces hommes confirment une fois encore notre hypothèse à savoir que la mobilisation se fait en dehors de tout critère politique ou religieux. Bien qu'il n'y ait aucun de ces membres qui appartienne au parti anti-franc-maçon et que huit d'entre eux soient National Republicans, Levi Bigelow et Isaac Hoxie sont Démocrates jacksoniens[1050].

Quant aux affiliations religieuses, elles sont variées. Nous avons vu précédemment que Thomas Whittemore, Charles Hudson et John Kenrick sont universalistes. Une rubrique nécrologique publiée par le *Boston Daily Globe* le 30 octobre 1873 nous apprend que William Parker (1794-1873) est certainement épiscopalien[1051]. D'après les recherches de la conservatrice de la société historique d'Ashfield, Henry Bassett est baptiste[1052]. George Bliss, Représentant de Springfield, est unitarien. Il fut même trésorier de son Église[1053]. Isaac Hoxie, Représentant d'Adams, est certainement quaker. L'historienne de cette ville note que le nom du père d'Isaac, Stephen Hoxie, apparaît sur pratiquement chaque page des comptes rendus des réunions de cette Église et qu'Isaac est présent, comme témoin, à de nombreux mariages au sein de cette Église[1054].

En ce qui concerne les frères Bigelow, du Middlesex, nous n'avons pas de certitudes concernant leurs affiliations religieuses. Les sociétés historiques des villes de Stow et Boxborough (dont Lyman est Représentant) et de Marlborough (dont Levi est Représentant) ne disposent pas de données précises sur la religion de ces frères. Leurs parents sont unitariens et font partie des

[1050] Toutes les informations concernant les affiliations politiques des représentants proviennent du DVD *Massachusetts Election Returns*, compiled by Ed Thomas, from Official State Records – DVD qui appartient à la Massachusetts State House Library.

[1051] Le *Boston Daily Globe* précise dans une rubrique nécrologique publiée le 30 octobre 1873 qu'il est le fils de l'évêque épiscopalien de Trinity Church et père d'un pasteur épiscopalien. Une autre rubrique nécrologique, envoyée par la Boston Public Library le 24 janvier 2014 (suite à un échange de courriels), précise que William Parker a été enterré dans le cimetière de l'église épiscopalienne St Paul : « Funeral at St Paul's Church ».

[1052] Cette information nous a été fournie par des échanges de courriels avec Nancy Garvin, de la société historique d'Ashfield, dans ses réponses du 8, 15, 21 et 28 janvier 2014.

[1053] "Hon. And Col. George Bliss, Jr (…) served eleven years as treasurer of the Unitarian Society, from 1831 to 1842", Charles W. Chapin, *op.cit.,* p.62. Cette information nous a été transmise par Cliff McCarthy, archiviste de la Lyman and Merrie Wood Springfield Wood Museum of Springfield History, dans un courriel reçu le 9 janvier 2014.

[1054] L'historienne fait ce relevé de la présence d'Isaac à différents mariages aux pp.80, 86, 95, 96 et 106, dans le manuscrit de l'Église quaker *East Hoosuck Monthly Meetings : Birth, Death, Certificates – 1783 – 1842*. Par ailleurs, d'après la société historique d'Adams, Berkshire (le comté le plus à l'Ouest de l'État), cette ville est fondée en 1769 par un groupe de Quakers. Ces informations ont été fournies suite à un échange de courriels le 27 janvier 2014 par Eugene Michalenko, l'historien de la ville d'Adams, dans le Berkshire.

tout premiers membres à faire alliance lors de la fondation de cette Église unitarienne[1055]. Le beau-père de Levi Bigelow, le diacre Moses Ames, se trouve également parmi les premiers membres de cette Église unitarienne. Levi était donc peut-être unitarien. En revanche, nous ne pouvons procéder à aucune conclusion pour son frère. Nous avons auparavant souligné que la foi est une affaire personnelle. Il en va de même des opinions politiques, Lyman étant National Republican tandis que son frère Levi est Démocrate jacksonien.

Enfin, en ce qui concerne Joseph Dennis, d'Ipswich (Essex), aucune information n'a pu être trouvée concernant ses opinions religieuses.

Lorsque nous nous intéressons aux pétitions présentées par chacun de ces dix hommes, nous avons un aperçu de leur militantisme. En effet, nous nous rendons compte qu'ils déposent tous (à l'exception de Bassett) des pétitions pour des villes dont ils ne sont pas les Représentants, ce qui implique qu'ils ont soit démarché des conseils municipaux, soit que ces villes ou certaines de leurs communautés religieuses leur font davantage confiance qu'à leur(s) propre(s) Représentant(s).

Thomas Whittemore est le Représentant qui apporte le plus de pétitions à la Chambre. Il en présente 9 en 1832. Deux proviennent de sa ville, Cambridge, une autre de Dunstable, ville également située dans son comté. Deux lui sont confiées par le comté de l'Essex (pour les villes d'Hamilton et de Wenham), trois par celui du Worcester (pour les villes de Shrewsbury, de Fitchburg et de Spencer) et une pour le Norfolk (ville de Walpole). Toutes, à l'exception d'une pour la ville de Cambridge, que nous étudierons ultérieurement, reprennent le modèle 2. En outre, toutes ces villes ont des Représentants à qui elles auraient pu transmettre leur pétition[1056].

[1055] Nous avons contacté la bibliothèque municipale de Marlborough (réponse de Wayne Noah le 8 janvier 2014 au sujet de Levi Bigelow) et la bibliothèque Sargent Memorial Library de Boxborough (échanges avec John Fallon, de la société historique, les 15 et 19 janvier 2014) par rapport à Lyman Bigelow. Le nom de Gershom Bigelow, leur père, et de Mary Bigelow, leur mère, font partie de la liste des membres qui font alliance dès la mise en place de l'Église – Edward F. Hayward, *History of the Second Parish Church (Unitarian), Marlborough, Massachusetts*, printed for the Parish, April 1906, pp.28-29.

[1056] Toutes ces villes ont des représentants National Republicans, à l'exception de celui de Shrewsbury qui est anti-franc-maçon. J'ai nommé les différentes pétitions en fonction de leur classement dans les Archives. Ainsi, j'ai

Il n'existe aucune explication sur le fait que ces villes, ou tout au moins leurs pétitionnaires, fassent confiance à Thomas Whittemore plutôt qu'à une autre figure publique. Est-ce la certitude qu'il militera pour la suppression de l'impôt pour le culte, comme il l'a prouvé à la fois en tant que président du comité sur l'article III en 1831 et par les articles publiés dans son journal ?

John Kenrick, d'Orleans, est le deuxième Représentant à apporter le plus grand nombre de pétitions à la Chambre en 1832. Il en présente alors six. Trois proviennent de sa ville, Orleans, tandis qu'une vient de Yarmouth, dans le Barnstable et deux de Newton, dans le Middlesex (ville contiguë à Boston). Toutes ces pétitions sont basées sur le modèle 2. Toutefois, deux d'entre elles nous intéressent plus particulièrement. Il s'agit de celles de Newton. Elles reprennent quatre des cinq arguments du modèle 2 en supprimant le deuxième[1057]. Surtout, elles ajoutent un dernier point. Les rédacteurs expliquent que Newton contient cinq Églises et que la ville est divisée en deux paroisses. Ils s'élèvent contre le fait que les membres de certaines Églises soient obligés de verser un impôt à l'une des deux paroisses alors qu'ils ne sont pas membres de l'Église qui y est rattachée. Ils ont toutefois bien déclaré ne pas y rendre un culte. Ils soulignent qu'à la fois les membres des autres Églises ne sont pas d'accord avec cette façon de procéder, pas plus que les paroisses. Cet ajout d'argument prouve que ces deux documents ont été écrits suite à une réflexion conduite par les membres des différentes Églises de Newton où il y a, d'après les registres du Massachusetts, trois Églises congrégationalistes, une Église baptiste et une Église méthodiste[1058]. Ces deux pétitions de Newton, dont la première est

appelé la toute première pétition à laquelle j'ai eu accès « document 1 » etc. Les pétitions présentées par Whittemore en 1832 sont les documents 12, 21, 44, 47, 89, 90, 106, 120 et 152.

[1057] Ce deuxième argument insiste sur le fait que le soutien de l'État au culte n'est pas préconisé par la Bible.

[1058] Le document étant présenté début janvier 1832, il a certainement été signé en 1831. Nous avons donc consulté les Registres du Massachusetts à cette date (p.115). Cependant, les données sont les mêmes dans les Registres de 1832 (p.118). "In addition to these general reasons, permit us to add, that in Newton there are five religious societies and part of a sixth. Two of them in conformity with the provisions of the Third article are parishes covering the whole territory of the town and having a legal right to tax every man in it; Indeed it may be, and as we are informed has been a question, whether this right is not exclusively in one, that is, the "oldest religious society in the town". We are aware of the fact that those who do not wish to be taxed by either of these two parishes, may "sign off", as it is called. But notwithstanding this provision, numbers are every year caught in this trap, and

présentée à la Chambre le 9 janvier et la seconde le 14 janvier, sont respectivement signées par 21 personnes et par 129 personnes. Elles sont bien la preuve que les citoyens se sont réunis en dehors de leurs Églises et ont pris part à une réflexion interconfessionnelle. Une fois encore, nous ne sommes pas en mesure d'expliquer pourquoi les pétitionnaires confient leur document à l'Universaliste John Kenrick. Ce ne peut-être par affinité religieuse, la ville de Newton n'ayant aucune Église universaliste à cette époque.

En ce qui concerne Charles Hudson, il en porte quatre à cette session de 1832. Toutes reprennent le modèle 2. Sur deux d'entre elles, le nom de la ville n'est pas indiqué. Pour les deux autres, il s'agit de villes du Berkshire, c'est-à-dire un comté très éloigné de son lieu d'exercice. Ces deux villes auraient également pu donner leur pétition à leur Représentant (Alford a un Représentant démocrate et Stockbridge a deux Représentants National Republican)[1059]. Un déplacement de Charles Hudson, dans ces deux villes voisines, pourrait peut-être expliquer pourquoi les pétitions lui sont confiées.

Le cas de William Parker est particulièrement atypique. Il est l'un des Représentants de la ville de Boston, qui n'envoie aucune pétition concernant le III^{e} article de la Déclaration des Droits. Toutefois, il semblerait que Parker ait sollicité deux villes afin de présenter quatre pétitions. Trois de ces documents viennent de la ville de Shirley, dans le Middlesex, éloignée de Boston d'environ 70km au Nord-Ouest, et sont des reformulations du modèle 2. La dernière provient de l'union de deux Églises de Leominster, dans le Worcester, à quelques kilomètres de Shirley. Cette précision est fort précieuse, car elle indique que le lien entre William Parker et Leominster passe par l'appartenance à une même Église. Nous avons dit que William Parker était

compelled to pay for the support of doctrine which may disbelieve and perhaps abhor. Nor is it the wish of these two parishes to avail themselves of any such aid, for they cordially unite with the other denominations in the town in praying for the abolition of the third article, and for such a modification of the laws as will place the support of all the religious societies in the town upon the same foundation", pétitions de Newton, correspondant aux documents 109 et 115 des Archives. Les trois pétitions d'Orleans sont les documents 67, 105 et 123. Celle de Yarmouth est le 126e.

[1059] Les pétitions présentées par Charles Hudson sont les documents 19, 51, 73 et 125.

certainement épiscopalien. Or cette pétition de Leominster, qui est présentée le 10 janvier, n'est pas la seule de la ville (une autre, modèle 2, est présentée le 6 janvier et a été confiée au Représentant de Leominster, le National Republican Carter Gates). La pétition confiée à Parker se présente comme ayant été signée par les membres des Églises épiscopalienne et méthodiste de Leominster : « The subscribers, members of the Methodist Episcopal Church & Society & others – inhabitants of Leominster ». Elle est l'une des cinq pétitions présentées en 1832 qui souligne avoir été signée par des communautés ecclésiales. Nous pouvons nous demander dans quelle mesure les trois autres pétitions confiées à Parker par la ville de Shirley ont été signées dans un contexte identique[1060].

Lyman Bigelow dépose également quatre pétitions à la Chambre. Une provient de sa ville, Stow-Boxborough, tandis que deux sont présentées pour celle d'Harvard, ville voisine et contiguë mais dans le comté du Worcester. Toutes trois sont des copies du modèle 2. La quatrième pétition est inscrite dans le compte-rendu de la Chambre (elle est présentée le 6 janvier) mais ne figure pas dans les archives de l'État. Nous ne connaissons donc pas son contenu. Ses signataires proviendraient de Bolton (ville contiguë à Stow-Boxborough), d'Harvard et de Lancaster (ville contiguë à Harvard et Bolton). Ce regroupement de trois villes peut nous laisser supposer, une nouvelle fois, que la pétition a été signée dans le cadre d'une réunion confessionnelle et non dans celui d'une assemblée municipale[1061]. Cela aurait impliqué la réunion des habitants de trois villes ; ce cas de figure paraît difficilement concevable.

Henry Bassett est le dernier homme à présenter également quatre pétitions, dont trois reprennent le modèle 2. Toutes sont signées d'Ashfield, dont Bassett est le Représentant[1062].

[1060] Les pétitions confiées à William Parker sont les 75, 111 et 122 ainsi que le document 18 classé dans « House Unpassed » (alors que les autres pétitions sont classées dans « House Resolved »).

[1061] Les pétitions de Lyman Bigelow sont les documents 18, 40 et 107. La pétition de Bolton, Harvard et Lancaster n'existe pas dans les archives du Massachusetts ; elle est simplement référencée dans les *Journals* de la Chambre au 6 janvier.

[1062] La première est écrite au nom des habitants d'Ashfield, dont Bassett est l'un des représentants : « The subscribers, inhabitants of the town of Ashfield ». Les trois autres sont également signées d'Ashfield (les 20 octobre 1831, 10 novembre 1831 et simplement en « oct. 1831 »). Les quatre pétitions de Henry Bassett sont les documents 11, 43, 66 et 121.

Joseph Dennis, d'Ipswich, présente trois pétitions, toutes basées sur le modèle 2. Deux sont signées par des habitants d'Ipswich tandis que la troisième provient d'une des villes les plus à l'Ouest de l'État, New-Ashford. Ipswich se situe quant à elle sur la côte Est[1063]. Le lien entre Ipswich et New-Ashford semble ténu. Ne connaissant pas l'affiliation religieuse de Dennis, nous ne pouvons pas suggérer d'affinité particulière. Toutefois, nous pouvons noter que New-Ashford n'a pas de Représentant en 1832.

Levi Bigelow apporte trois pétitions à la Chambre. Celles-ci lui sont confiées par sa ville et une ville voisine. Deux reprennent le modèle 2 tandis que la troisième, signée par les habitants de Marlborough, se limite à demander la suppression de l'impôt cultuel[1064].

George Bliss est lui aussi chargé de trois pétitions, qui sont toutes des copies du modèle 2. Cependant, aucune ne précise la ville d'où elles émanent[1065].

Enfin, le dernier homme à adresser trois pétitions à la Chambre est Isaac Hoxie. Toutes trois sont également des copies du modèle 2. Les deux villes qui transmettent leurs pétitions à Isaac Hoxie, représentant d'Adams, n'ont pas de Représentant et sont contiguës à Adams. Deux proviennent de Savoy, tandis que la dernière est rédigée par Clarksburg. La confiance témoignée à Hoxie provient probablement de la connaissance que certains des habitants de ces villes ont de ce Représentant ou du militantisme de ce dernier qui les aurait conduit à rédiger une pétition.

En somme, peu d'informations ont filtré sur les raisons pour lesquelles les pétitions sont confiées à certains Représentants plutôt qu'à d'autres. Nous avons émis l'hypothèse, notamment dans le cas du Représentant William Parker, que des affinités religieuses avaient justifié cette confiance. Nous avons également souligné que certaines pétitions avaient été rédigées en dehors du cadre des conseils municipaux. Des membres de certaines Églises se sont

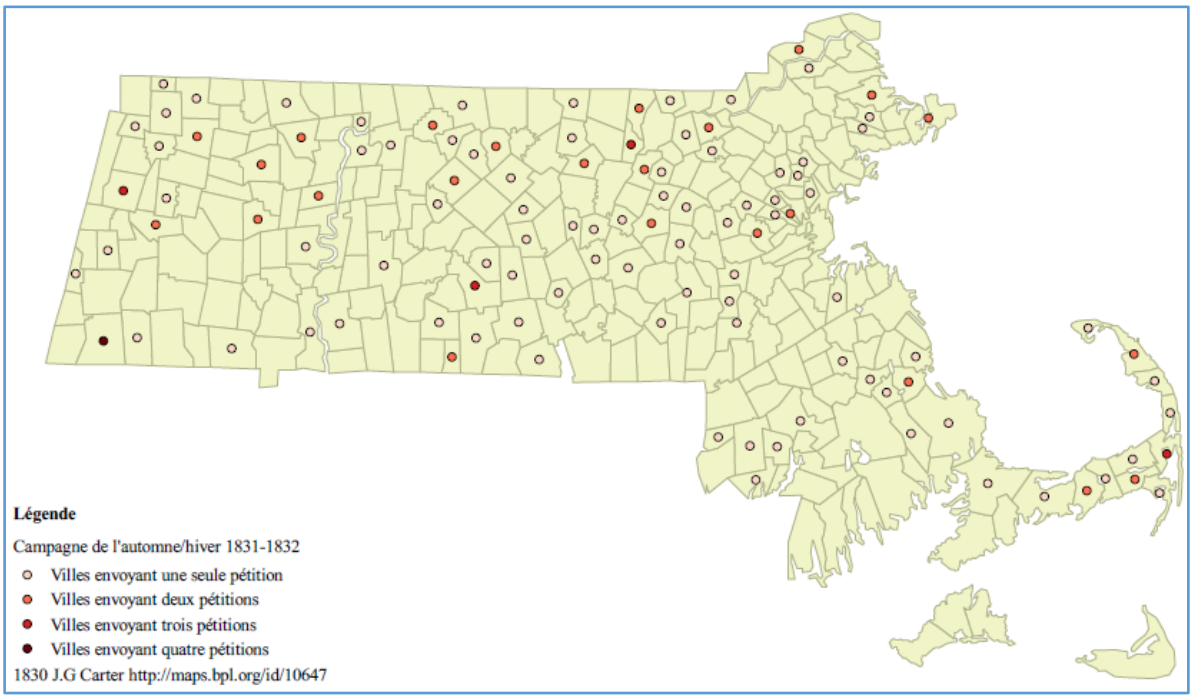
[1063] Les documents présentés par Dennis sont les 14, 55 et 56.
[1064] Il s'agit du document 116. Les deux autres sont les 133, également pour la ville de Marlborough, et 134, pour celle de Berlin, ville contiguë à Marlborough mais située dans le comté du Worcester.
[1065] Les documents sont les 32, 98 et 100.

réunis pour faire valoir leur opposition à l'article III. Nous pensons que la notoriété de certaines personnes, comme Thomas Whittemore, explique que certaines villes fassent appel à eux. La mobilisation précoce d'hommes comme les Universalistes John Kenrick et Charles Hudson peut également avoir été un facteur de motivation.

3) *Un maillage de tout le territoire.*

La classification de toutes ces pétitions non plus par Représentants mais par villes et comtés révèle que certains sont particulièrement mobilisés. Seuls trois des quatorze comtés n'envoient aucune pétition : il s'agit du Suffolk et des îles de Dukes et Nantucket. A l'opposé, le comté du Barnstable est le plus actif. Douze des quatorze villes du Barnstable envoient au moins une pétition. Le Middlesex et le Worcester sont ensuite les comtés les plus dynamiques. Dans le Middlesex, les villes qui se mobilisent représentent 56.5% tandis que dans le Worcester elles représentent près de 54%. Viennent ensuite le Berkshire (42%), le comté de Plymouth (41%), le Franklin (38.5%), le Hampden (29%), l'Essex (27%), le Bristol (26%) puis, en-dessous de 20%, le Norfolk (18%) et le Hampshire (17%). Cette mobilisation, ou au contraire son absence, apparaît nettement sur la carte intitulée « Campagne de l'automne-hiver 1831-1832. Nombre de pétitions par villes ».

Carte 7 - Campagne de l'automne-hiver 1831-1832 : nombre de pétitions par ville



D'après les cartes réalisées et ces tableaux de classification, nous remarquons qu'il y a des foyers particulièrement actifs. La ville de Sheffield, dans le comté du Berkshire, comptabilise le plus grand nombre de pétitions. Elle en envoie 4 en 1832[1066]. Alors qu'elle a élu un Représentant démocrate jacksonien, Horatio L. Warner, son nom n'apparaît que sur une des pétitions et les comptes rendus de la Chambre ne le mentionnent que le 6 janvier pour une seule des pétitions[1067]. Nous ignorons pourquoi on ne trouve pas le nom du Représentant sur les trois autres documents. D'après l'histoire de cette ville, nous apprenons que sur ses 2 382 habitants en 1830, seuls 11.7% sont membres de l'Église congrégationaliste (soit 279 adultes) et 19 adultes (soit 0.8%) ont demandé à être incorporés à l'Église baptiste en 1829. Il y a également

[1066] Ces 4 documents sont des copies du modèle 2 et sont les 58, 59, 77 et 78.

[1067] L'historien de la ville de Sheffield a trouvé trois références à Horatio L. Warner. Dans les registres de l'Église congrégationaliste de Sheffield, il est indiqué qu'il y a épousé Julia H. Ashley en 1821, qui serait décédée un an plus tard. Il épouse en secondes noces Mary A. Bates en 1830. Dans le cimetière de cette église, le fils de ce couple aurait été enterré en 1836 (âgé de 3 ans). Horatio L. Warner aurait ainsi été lié à l'Église congrégationaliste. Aucune trace de son baptême – et donc de sa pleine adhésion, ne semble cependant exister. Ces indications ont été données par Jim Miller, archiviste de Sheffield, les 17 et 20 janvier ainsi que les 1er et 3 février 2014.

quelques Méthodistes et quelques Épiscopaliens[1068]. Nous ignorons pourquoi cette ville envoie tant de pétitions alors que son Représentant ne se signale pas par son activisme et que l'histoire de la ville ne laisse paraître aucune tension particulière qui justifierait une opposition à l'impôt pour le culte.

De nouveau, la classification des pétitions par villes permet de remarquer que six villes de cinq comtés se démarquent. Nous avions dit, à propos des Représentants, qu'il semblait qu'il y ait eu une répartition du territoire entre quelques hommes chargés de dynamiser leur comté. Nous ne pouvons pas appliquer ce raisonnement aux villes, mais nous pouvons supposer que certaines sont plus sensibles à la nécessité d'amender l'article III et se conforment donc aux instructions de la lettre circulaire en envoyant plusieurs pétitions à la Chambre. C'est le cas de Pittsfield, dans le Berkshire, d'Ashfield, dans le Franklin, de Brookfield, dans le Worcester, de Shirley et Marlborough dans le Middlesex et d'Orleans dans le Barnstable[1069]. Toutefois, trois de ces six villes sont mobilisées par un Représentant particulièrement actif que nous avons présenté, à savoir Ashfield par Henry Bassett, Marlborough par Levi Bigelow et Orleans par John Kenrick. Nous venons d'évoquer le cas de Shirley, dans le Worcester, qui envoie 4 pétitions sans que nous ne puissions trouver d'explication pour cette mobilisation extraordinaire. En ce qui concerne Brookfield, elle fait parvenir ses pétitions par ses deux Représentants anti-francs-maçons. Son troisième Représentant, National Republican, n'en présente aucune. Les trois documents sont inspirés du modèle 2. En 1832, Brookfield compte trois Églises congrégationalistes, deux Églises méthodistes et une Église universaliste[1070]. Nous ne pensons toutefois pas que les pétitions sont rédigées par chacune de ces trois dénominations.

[1068] Gentlemen in the County, Clergymen and Laymen, *A History of the County of Berkshire, Massachusetts, in two parts*, Pittsfield, M.A., Samuel W. Bush, 1829. Cette histoire dit "There are a few Methodists and some Episcopalians" (p.210) tandis que les registres disent qu'en 1831 Sheffield compte une Église congrégationaliste, une Église baptiste et une Église méthodiste (p.121), données identiques à 1832 (p.125).

[1069] Pittsfield : documents 33, 52 et 60 ; Ashfield : documents 11, 106 et 121 ; Brookfield : documents 149, 150 et 155 ; Marlborough : documents 34, 116 et 133 ; Orleans : documents 67, 105 et 123.

[1070] Les documents 149 et 150 sont des copies du modèle 2 tandis que dans le 155e le 3e argument dénonçant l'inégalité d'application de l'amendement entre les grandes villes et le reste de l'État est supprimé. Le document 149 récolte 36 signatures, le 150e en a 43 et le 155e en a 63. Le nombre d'Églises provient des

Les trois pétitions présentées par Pittsfield sont des copies de ce modèle 2. Un détail nous intrigue sur l'une d'entre elles. Le premier signataire du document 60 est un pasteur, « Rev. Jarvis Nichols ». Ce cas de figure est exceptionnel. Dans aucune autre des 173 pétitions présentées en 1832 le premier signataire n'est un homme d'Église – ou tout du moins ne signe en faisant précéder son nom de « Rev. ». Des recherches dans l'histoire de la ville révèlent que cet homme est un pasteur méthodiste[1071]. Ainsi, peut-on en déduire que les 37 signataires de cette pétition appartiennent à cette dénomination spécifique ? La ville de Pittsfield comptant à cette époque un pasteur congrégationaliste, un pasteur baptiste et un pasteur méthodiste, est-il possible que chacune de ces pétitions ait été signée au sein de ces Églises ? Dans la mesure où nous n'avons pas pris de photo des signatures au-dessous de chacune de ces pétitions et qu'il est généralement difficile de trouver les affiliations religieuses des habitants d'une ville à moins d'avoir accès aux registres de chacune de ces Églises, nous ne pouvons pas conclure par l'affirmative avec certitude (nous pouvons simplement remarquer que le document 33 est signé par 51 citoyens, le 52^{e} est signé par 20 personnes tandis que le 60^{e} en compte 37).

4) *De rares pétitions confessionnelles.*

Quatre des pétitions présentées en 1832 proviennent exclusivement d'Églises. Deux sont rédigées par des Églises baptistes. Il s'agit des documents 22 et 82. Le document 22 est présenté par les membres des Églises baptistes de deux villes contiguës du Franklin, Montague et Sunderland. D'après les registres du Massachusetts, les Baptistes de ces deux villes se rassemblent à Sunderland pour y rendre un culte[1072]. Ce sont les seuls habitants de ces deux villes à se mobiliser, aucune autre pétition n'étant présentée ni pour Montague ni pour

registres du Massachusetts pour l'année 1832 (p.122).

[1071] Rev. David Field, *A History of the Town of Pittsfield in Berkshire County, Massachusetts*, Hartford, Press of Case, Tiffany & Burnham, 1844, p.49.

[1072] "The subscribers, members of, and residing in the vicinity of the Sunderland & Montague Baptist society", document 22. D'après les registres de 1832 (p.126), il existe une Église congrégationaliste et une Église épiscopalienne à Montague et une Église congrégationaliste et une Église baptiste à Sunderland.

Sunderland. Sans recopier *verbatim* le modèle 2, ses rédacteurs s'en inspirent très fortement. La pétition qu'ils présentent reformule le premier argument concernant la différence de nature entre religion et pouvoir civil et les maux qu'une telle alliance entraîne pour les deux sphères. Le troisième porte sur l'inégalité d'application du III^e^ article tandis que le quatrième affirme la générosité des hommes dans le financement de projets qui leur tiennent à cœur. Les pétitionnaires suppriment donc l'argument pourtant cher à leur ancêtre Isaac Backus à savoir que la contrainte de financement du culte n'est pas en accord avec les injonctions christiques. Les autres pétitionnaires qui envoient une pétition au nom de leur communauté baptiste sont ceux de Whately, également dans le Franklin. Soulignons que cette ville est contiguë à celle de Sunderland. Cette fois, les 13 signataires recopient le modèle 2 dans son intégralité.

Nous avons auparavant fait allusion à la pétition des Églises épiscopalienne et méthodiste de Leominster, Worcester, présentée par l'Épiscopalien bostonien William Parker. Les signataires précisent dès les premières lignes leur appartenance à ces Églises[1073].

Dans le même état d'esprit, les habitants d'une des paroisses d'Haverhill signent une pétition. Ils se contentent de recopier le passage introductif du modèle 2, demandant la suppression de l'impôt pour le culte et son financement par un système de contribution volontaire. Qui sont donc les habitants de cette « West Parish » ? Appartiennent-ils à différentes dénominations ? Et pourquoi ont-ils tenu à inscrire cette précision ? La ville d'Haverhill envoie une autre pétition, qui cette fois reproduit le modèle 2 dans son intégralité. Les Registres du Massachusetts de 1832 indiquent que la ville compte 5 Églises congrégationalistes, 2 Églises baptistes, 1 Église universaliste et 1 communauté quaker[1074]. La ville est donc très dynamique sur un plan religieux. Le document 113, qui contient l'intégralité du modèle 2, a peut-être été signé lors

[1073] "The subscribers, members of the Methodist Episcopal Church & Society & others – inhabitants of Leominster", document 122. Cette pétition se contente de recopier les passages introductif et conclusif du modèle 2, demandant que le financement des Églises soit basé sur des contributions volontaires et non sur la contrainte par le prélèvement d'un impôt. Les autres Églises (deux Églises congrégationalistes et une Église baptiste – Registres du Massachusetts, 1832, p.123) ne se mobilisent donc pas.

[1074] Registres du Massachusetts, 1832, p.116.

d'un conseil municipal tandis que le 42, de la partie ouest de la ville, a été signé lors d'une réunion pluriconfessionnelle. Selon le pasteur congrégationaliste trinitaire et docteur en philosophie James Gustafson, cette hypothèse est tout à fait plausible. Bien qu'il souligne qu'aujourd'hui « West Parish » désigne une Église trinitaire d'Haverhill, ceci n'a pas toujours été le cas. En 1828, l'Église congrégationaliste correspondant à cette paroisse ouest se scinde entre des Trinitaires et des Universalistes. James Gustafson suppose que le premier signataire de cette pétition est trinitaire, son nom de famille revenant très fréquemment dans les documents de cette Église[1075]. Il pense toutefois que la désignation « inhabitants of the West Parish, in the town of Haverhill », regroupe à la fois les Trinitaires et les Universalistes de cette aire[1076].

A priori, la pétition de New Marlborough, dans le Berkshire, ne se distingue pas de l'immense majorité de celles qui ne mentionnent aucune affiliation religieuse. Ses trente-et-un signataires ont simplement apposé leur signature en-dessous du modèle 2 imprimé et envoyé à la ville. Toutefois, il est inscrit, au crayon de mine et au dos de la pétition « Methodist Society ». Cette inscription est la seule de ce type que nous ayons trouvée sur l'une de ces 173 pétitions. A-t-elle été écrite par le secrétaire à la Chambre ? Nous avons vu que le Secrétaire note, au dos de chaque pétition, son origine, la date de réception à la Chambre, le nom du Représentant qui la présente, le comité auquel elle est confiée et qu'il résume en quelques mots son contenu. La ville de New Marlborough n'envoie aucune autre pétition. Et cette inscription, au crayon de mine, figure entre le nom du Représentant et la date de réception à la Chambre (le 6 janvier). Si cette précision est inscrite par le secrétaire, nous pouvons penser que les autres pétitions sont

[1075] James Gustafson, *Wheat & Weeds in a Country Parish: a History of West Cong'l Church, Haverhill, Massachusetts*, (les références nous ont été données le par l'auteur, mais nous n'avons ni l'année de publication ni la maison d'édition) (James Gustafson a envoyé des courriels les 8, 9 et 21 mars 2016).

[1076] James Gustafson dit, dans un mail envoyé le 21 mars 2016, "The designation "Habitants of West Parish Haverhill, Essex" likely refers to all who resided in that area, regardless of affiliation. There were likely many who seldom attended either church as far as Sunday meetings were concerned. I would surmise that a good many were of the Universalist party and a good many of the Trinitarian (or congregationalist) persuasion - perhaps in roughly equal numbers." Et il ajoute : "In conclusion, I would ASSUME that the churches became known as the West Parish Universalist Church and the West Parish Congregationalist Church. The former closed, as aforesaid. The latter shortened its name to West Congregational Church and bears that title to this day".

rédigées en dehors du cadre ecclésial, sauf lorsque les pétitionnaires disent explicitement le contraire[1077].

5) *La poignée de pétitions qui se démarquent du modèle 2.*

- **La seule pétition présentée en 1832 ne demandant pas la suppression de l'impôt cultuel.**

Tout d'abord, pour ce qui est du contenu, une pétition se démarque nettement des 172 autres de 1832. Provenant d'Acton, dans le Middlesex, c'est la seule qui ne fait aucune allusion au financement du culte par l'État. En fait, cette pétition est une copie du modèle 1 de 1831 que nous avons analysé comme étant une contre-offensive au mouvement de suppression de l'impôt cultuel. Nous trouvons donc une résurgence de ce mouvement en 1832 mais de façon très isolée. Par conséquent, nous pouvons nous demander si les 60 signataires de cette pétition présentée en 1832 ne proviennent pas de la « Acton Congregational Society » qui avait fait parvenir une pétition modèle 1 signée par 55 de ses membres en 1831[1078].

- **La demande implicite de suppression de l'impôt cultuel par Mount Washington.**

Un deuxième document paraît relativement marginal dans la mesure où sa demande d'abrogation de l'impôt pour le culte n'est pas explicite. Ses 32 signataires, habitants de Mount Washington dans le Berkshire, répondent à la sollicitation de la circulaire en pétitionnant la Chambre afin que l'article III soit modifié. Ils insistent toutefois, comme les signataires du modèle 1, sur les inégalités engendrées par cette disposition constitutionnelle (« unequally », « equal footing »). Ceci est en cohérence avec le troisième argument du modèle 2, qui commence par la phrase « The operation of the Third Article is *unequal* ». Mais aucune autre raison n'est invoquée. Ils demandent simplement que tous les citoyens jouissent des mêmes

[1077] Cette pétition est le document 65.
[1078] Il s'agit du document 136 classé dans « House Passed 1832 ».

droits en matière de culte et qu'ils gèrent les questions religieuses en fonction de leurs convictions personnelles. Ceci implique que l'État ne doit pas s'interposer, et par conséquent qu'il ne peut prélever d'impôt pour la religion[1079]. Enfin, leur introduction justifie leur démarche auprès de la Chambre. Les pétitionnaires utilisent pour cela un argument philosophique et constitutionnel, à savoir que toute entrave aux droits naturels et à la poursuite du bonheur, garantis dans la Déclaration d'Indépendance, autorise les citoyens à demander des changements de gouvernance.

- **Les mérites de l'article III et la dénonciation de sa perversion par le pouvoir.**

La pétition des habitants de Westborough, Worcester, est atypique dans ce paysage si homogène de la campagne de l'automne 1831-hiver 1832. Elle ne reprend aucun des arguments du modèle 2. Contrairement aux autres pétitions qui s'inspirent ou recopient le modèle 2, elle reconnaît des mérites à ce III[e] article en parlant de ses bienfaits. En fait, ses pétitionnaires ne s'érigent pas tant contre l'article III que contre les lectures qui en ont été faites et les lois qui ont été adoptées. Ils dénoncent tout autant le pouvoir législatif qui n'a pas respecté l'esprit de la Constitution que les juges de la Cour Suprême du Massachusetts qui en ont détourné le sens[1080]. Ceci justifie à leurs yeux que l'article III soit amendé puisqu'il n'est plus respecté.

- **Une pétition exceptionnelle : proposition d'un article de substitution à l'article III.**

La plus longue de toutes les pétitions ne figure pas dans les comptes rendus quotidiens de la Chambre. Présentée tardivement d'après l'inscription du secrétaire au dos du document et signée vraisemblablement parmi les toutes dernières, le 4 février 1832, cette pétition de

[1079] "We ask to have the said third article of the declarations totally expunged or modified that each citizen of this commonwealth shall be on equal footing in supporting and regulating their ecclesiastical concerns agreeably to the dictates of their consciences", document 127 classé dans « House Passed 1832 ».

[1080] Dans ce document 11 de « House unpassed 1832 », nous trouvons les termes « all the benefits resulting to society from the nominal retention of this article » et la répétition du dévoiement de ce document : « perverted evaded abused », « perversion and abuse » (chacun de ces termes étant soulignés dans le document).

Norwich, Hampshire, n'est pas classée avec la majorité des autres documents[1081]. Selon le journal *Essex Gazette*, elle a été rédigée par les conseillers municipaux de Norwich et envoyée au Sénat et non à la Chambre, comme le reste des pétitions (nous l'avons jointe en annexe A-29 page 520)[1082]. Nous pensons que les conseillers de Norwich espèrent tout particulièrement convaincre le Sénat, qui s'est opposé au précédent projet, en faisant directement pression sur cette institution. Composée de quatre pages manuscrites, sans signature ni nom de Représentant, cette pétition est structurée en quatre grandes parties. De façon très novatrice, il s'agit de la seule pétition qui propose un texte de substitution au III[e] article. Dans l'ensemble, le reste de son contenu ne se démarque pas des autres pétitions. Tout d'abord, sa première partie consiste en une dénonciation de l'article III dans un esprit similaire à ceux des pétitions de Westminster et du modèle 2. Nous retrouvons trois qualificatifs identiques à ces pétitions dans les première et dernière parties, à savoir l'anachronisme de cette disposition, sa contradiction avec le christianisme et son atteinte aux droits naturels des hommes[1083]. Sa troisième partie est un argumentaire en treize points. Son objectif est d'expliquer pourquoi il faut substituer cette disposition à la proposition présentée dans la deuxième partie. Une fois encore, il y a là de nombreux arguments des pétitions précédentes (à savoir l'influence négative de l'alliance entre Église et État à la fois pour la religion mais également pour l'État, le fait que cette alliance n'est pas préconisée par les Écritures et que l'État n'a pas le droit de s'immiscer dans ce domaine). Toutefois, cette pétition s'en distingue par son insistance particulière sur l'ingérence de l'État en matière religieuse. Cette intervention de l'État est accusée d'être source de tyrannie et de

[1081] Ce document 42 est rangé dans « Senate unpassed », comme 16 autres pétitions de cette même année, tandis que 26 sont dans « House unpassed » (1832) et 148 dans « House/Senate passed ».

[1082] "In Senate. Saturday, Feb.18. (…) The consideration of the Resolve in relation to the Third Article of the Bill of Rights was assigned for Monday. A memorial of the Selectmen of Norwich against the pending Amendment to the Third Article was presented and committed", *Essex Gazette*, Vol.VI, iss.8, 18 février 1832, p.2 et également dans *Newburyport Herald,* 21 février 1832, p.3.

[1083] Dans la première partie de ce document 42 de « Senate Unpassed », nous trouvons « inconsistent with the spirit of the Age, the principles of the Christian religion, and the natural, inherent and unalienable Rights of the men of Massachusetts », propos auxquels font écho ceux de la quatrième partie: « uttlerly repugnant to Christianity, to the genius of the age, and, as an infringement of our unalienable rights » (leur soulignement).

despotisme. De plus, cette pétition est la seule à comparer la situation du Massachusetts à celle de l'Angleterre et de la France. Dans le treizième argument, l'auteur souligne que la situation du Massachusetts ne diffère pas de celle de l'Angleterre, malgré tout le mépris que les Anglais peuvent avoir envers ce système. Même la France, principal pays « papiste », s'est pratiquement débarrassée de ce système[1084]. Il est donc essentiel que le Massachusetts se dote d'un article de substitution. Celui que les pétitionnaires proposent est organisé en trois parties. Tout d'abord, dans le propos introductif, cet amendement rappelle que tous les citoyens reconnaissent l'existence de Dieu. Cependant, ils refusent l'intervention de l'État en matière de culte, soit dans son exercice soit dans son financement. En outre, les citoyens du Massachusetts confèrent uniquement à l'Église qu'ils ont choisie et à laquelle ils déclarent leur rattachement leur droit inaliénable de rendre un culte et de le financer. Celle-ci peut dès lors prélever de l'argent sur ses membres afin d'assurer son fonctionnement. Enfin, pasteurs comme citoyens doivent respecter les institutions civiles et la liberté religieuse de leurs concitoyens.

- **Les pétitions de Westminster, formulées selon un même modèle.**

L'une des deux pétitions envoyées par la ville de Westminster en 1832 consiste en la reformulation de la toute première pétition au sujet de l'impôt pour le culte. Reprenant les trois mots-clés de cette pétition de 1829, celle de 1832 présente de façon plus succincte ses revendications. Proche du modèle 2 pour lequel la pétition de 1829 a probablement servi de matrice, elle est courte et dénonce cette disposition constitutionnelle comme inique, en contradiction avec la Constitution et néfaste à la religion. Ses signataires demandent ainsi la suppression de l'impôt pour le culte, mesure qui sera bénéfique au gouvernement comme à la religion[1085].

[1084] « We repeat it – Christianity will render itself odious by these "forced contributions". They have nearly banished it from France; and they are making it contemptible in England", document 42, Senate unpassed 1832.

[1085] Cette pétition est le document 73 de « House Passed 1832 ». Les trois mots-clés de 1829 étaient « repugnant to the spirit of the constitution of the United States and of this State », « unequal in its operations » et

La seconde pétition présentée par Westminster en 1832 s'inscrit à la fois dans la lignée de celle de 1829 tout en étant différente. Ses rédacteurs commencent par dresser un constat de la situation. Bien qu'ils estiment que l'article III n'était pas mauvais initialement, ils jugent son application néfaste à la fois à la société comme à la religion. Ainsi, tout comme la pétition de Westborough (qui n'est pas datée), les auteurs ne rejettent pas la disposition constitutionnelle dans sa conception initiale. Ils notent cependant que dans les faits elle engendre des conflits – argument déjà utilisé dans la pétition de 1829 – et provoque l'animosité de certains contre la religion[1086]. Les pétitionnaires proposent un système de contribution volontaire comme solution à ces maux qui frappent à la fois la religion (dont certains se détournent) et la société, puisque cette situation crée des tensions en son sein[1087].

- **Des pétitions qui s'inspirent du modèle 2.**

La pétition de Rutland, Worcester, se veut exclusivement rassurante quant au bon état de la religion financée sans contrainte. Dans l'esprit du quatrième argument du modèle 2, elle s'attache à démontrer que la religion ne souffre pas de la suppression de l'impôt cultuel. Au contraire, les pétitionnaires professent leur confiance en l'homme grâce au discernement de chacun et étayent leur argument en se référant à la situation des autres États[1088].

« injurious to the cause of pure religion ». Nous retrouvons les mêmes, dans un ordre différent, en 1832: "unequal", "repugnant to the Constitution itself" et "injurious to the cause of pure and undefinite religion".

[1086] Dans ce document 27 de « House Unpassed 1832), nous trouvons ainsi l'idée que le but initial de l'article III n'était pas mauvais : « instead of its promoting [the best interests and welfare of the community] as it undoubtedly was honestly designed ». Sa mise en application est cependant problématique pour la société civile : « [It] engenders hard feelings, jealousies and strifes in most communities, arraying one party against another » et pour la religion : « there are many whose principles are hostile to the Christian religion, and more whose principles differ ».

[1087] Dans cette pétition (document 27 de « House Unpassed 1832 »), ils utilisent plusieurs modaux à valeur de conditionnel : « a good degree of harmony might prevail » ; "Religion would be promoted by its friends and a more salutary influence would be effected over the minds, morals of the whole community". "A great sound of irritation would be removed".

[1088] Dans ce document 95, très court, les deux principaux arguments sont ainsi « ample support from an enlightened community » et « it is unnecessary in this as well as in the other states of the Union to resort to taxation and compulsion ».

La pétition d'Ashfield, Franklin, reprend des arguments précédemment utilisés bien qu'elle ne consiste pas en une copie du modèle 2. A son tour, cette pétition insiste sur l'iniquité de la mise en application du III[e] article, certaines Églises étant de fait privilégiées dans le reversement de l'impôt alors que la Constitution du Massachusetts prétend le contraire. La pétition d'Ashfield souligne également que la religion est un droit naturel et ne peut donc être l'objet d'aucune contrainte de la part du pouvoir civil[1089].

La ville de Gardner, proche de Westminster et également dans le comté du Worcester, présente une pétition qui n'est pas une copie du modèle 2 en 1832. Sa pétition s'inspire toutefois fortement de celles de Westminster de 1829, 1830 et de celle de 1832 que nous avons toutes analysées. Par conséquent, bien que la ville de Gardner ne recopie pas ce modèle 2 ni n'envoie sa forme imprimée, elle reformule des arguments utilisés à plusieurs reprises[1090].

Enfin, la pétition d'Ashby, Middlesex, s'inspire largement du modèle 2, en reformulant ou recopiant les arguments : le premier argument (différence de nature entre religion et gouvernement), le deuxième (argument biblique – le Christ n'a jamais demandé l'intervention du pouvoir civil) ainsi que le quatrième (les Églises n'ont nullement besoin de l'aide de l'État pour subvenir à leurs besoins). En fait, cette pétition insiste fortement sur l'absence de danger, à la fois pour l'Église, mais aussi pour l'État, de la mise en place d'un système de contribution volontaire. Deux des cinq arguments de ce document portent sur le fait qu'à la fois d'autres villes de l'État fonctionnent de cette façon mais également que les autres États des États-Unis ont adopté ce système. Cette pétition s'inscrit donc dans la lignée du modèle 2 mais aussi de la circulaire, qui souligne, dans sa première partie, l'anachronisme du Massachusetts dans sa collecte d'un impôt pour le culte[1091].

[1089] Document 121, « House Passed 1832 ».

[1090] Ce document 10, classé dans « House unpassed 1832 » est composé de cinq arguments : ils insistent sur la nécessité d'égalité entre toutes les Églises, sur ce III[e] article, contraire aux institutions républicaines – et donc à la Constitution du Massachusetts, sur son opposition avec le message biblique / la religion, sur l'enfreinte aux droits naturels et sur l'état de la religion sur le reste du territoire.

[1091] Il s'agit du document 39 classé dans « House Passed 1832 ».

Par conséquent, seule une infime minorité des pétitions présentées à la Chambre à l'hiver 1832 se démarque du modèle 2. Toutes, à l'exception d'une pétition d'Acton, revendiquent un système de contribution volontaire qu'elles justifient par des arguments fréquemment invoqués.

6) *Un mouvement multi-partisan.*

Alors que les Démocrates jacksoniens revendiquent, depuis l'échec de l'adoption de l'amendement par le Congrès en 1831, la défense de la suppression de l'impôt pour le culte, la réalité dément ces faits.

Un examen des affiliations politiques des Représentants au Congrès du Massachusetts siégeant en 1832 révèle que sur les 528 Représentants, 314 (soit 59.5%) sont National Republicans, 119 (soit 22.5%) sont Anti-francs-maçons, 91 sont Démocrates (17.2%) et 4 (0.8%) n'appartiennent à aucun parti[1092]. Toutefois, sur les 173 pétitions de la campagne de 1831-1832 trouvées dans les Archives du Massachusetts, 106 sont déposées par des Représentants National Republican (60.2%), 29 par des Anti-francs-maçons (16.5%), 28 par des Démocrates jacksoniens (15.9%) et aucune information n'a été trouvée pour 13 d'entre elles (7.4% - ni dans les journaux du Congrès, ni sur les pétitions). Les Démocrates ne sont donc pas à la tête du mouvement (seuls 28 de leurs 91 Représentants déposent des pétitions, c'est-à-dire 30.8% d'entre eux).

Une analyse des pétitions par ville confirme cette remarque. Lorsque les villes ont des Représentants National Republicans et démocrates, elles ont plus souvent tendance à confier leurs pétitions à leurs Représentants National Republican qu'à leurs Représentants démocrates (ceci se vérifie pour la ville d'Ipswich, dans l'Essex, de Woburn, dans le Middlesex, de Charlton, dans le Worcester, de Barnstable et de Sandwich, dans le comté du Barnstable). L'inverse n'est vrai qu'à Bradford, dans l'Essex et Chatham, dans le Barnstable. La même

[1092] Massachusetts Election Returns, Compiled by Ed THOMAS from official State Records, CD ROM de la Massachusetts State House Library.

analyse a été faite en ce qui concerne les Anti-francs-maçons. Les habitants de Malden et Newburyport (Essex) ainsi que de Newton et South Reading (Middlesex) confient leurs pétitions à leurs Représentants National Republicans et non à leurs Représentants anti-francs-maçons, alors qu'au contraire, ceux de Brookfield (Worcester) et de Northampton (Hampshire) les donnent aux Anti-francs-maçons et non aux National Republicans.

En outre, cette analyse par ville, affiliations politiques et pétitions montre qu'il existe des cas où des Représentants déposent des pétitions pour des villes qui ont soit des Représentants du même parti (et dans ce cas nous avons vu que la ville choisit peut-être son Représentant en fonction de son appartenance à une Église ou de son charisme) soit qui confient leur pétition à un Représentant d'une autre ville dont l'affiliation politique n'existe pas au sein de la ville émettrice (ceci est le cas de Shrewsbury, dans le Worcester, qui n'a qu'un Représentant anti-franc-maçon et qui demande à Thomas Whittemore, National Republican, de présenter sa pétition) ; de même, Charles Hudson, National Republican, présente celle d'Alford, dans le Berkshire, le seul Représentant de la ville étant démocrate ; la ville de Gill, dans le Franklin, n'a qu'un Représentant démocrate et fait appel à un Représentant anti-franc-maçon d'une autre ville pour porter sa pétition ; le cas est identique pour Dracut, dans le Middlesex, qui n'a qu'un Représentant National Republican et demande à un Représentant anti-franc-maçon de présenter sa pétition ; Berlin, dans le Worcester, n'a aussi qu'un Représentant National Republican et demande à Levi Bigelow, démocrate, de porter sa pétition). Lorsque des villes n'ont pas de Représentant, ce qui est le cas pour six d'entre celles qui veulent déposer des pétitions, elles font appel à des National Republicans dans quatre cas (pour Shirley et Dunstable, dans le Middlesex, pour New Ashford, dans le Berkshire et Harvard, dans le Worcester), à des Démocrates dans deux cas (Savoy et Clarksburgh, dans le Berkshire) et à un Anti-franc-maçon dans un cas (à Westford, dans le Middlesex).

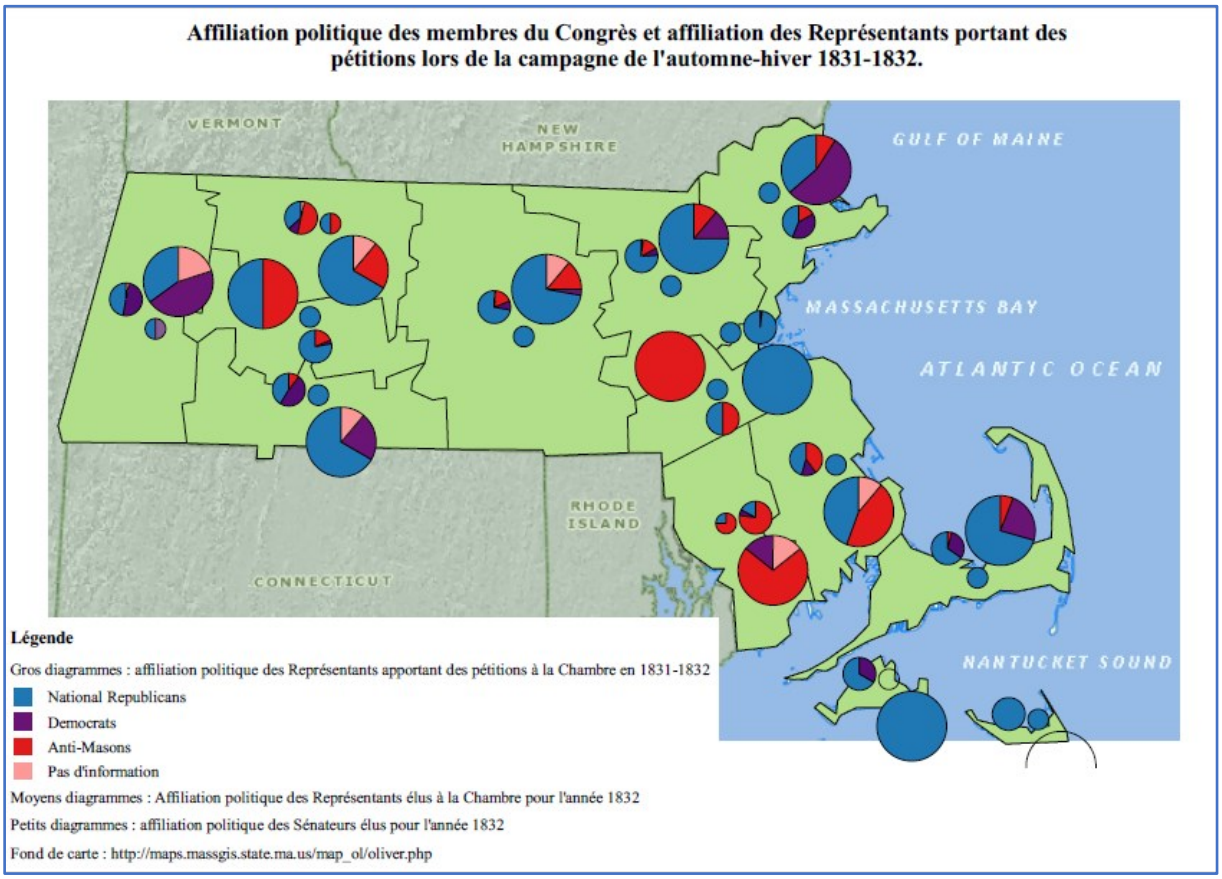
Le report d'une partie de ces informations sur une carte permet de faire apparaître nettement le fait que les Démocrates jacksoniens, malgré leurs revendications, ne sont pas les principaux défenseurs de la suppression de l'impôt pour le culte. La carte montre les affiliations politiques des Représentants par comtés. Nous voyons ainsi que les Démocrates ne sont majoritaires dans aucun comté mais représentent plus de 40% des Représentants dans le Hampden et le Berkshire, c'est-à-dire à l'Ouest, tandis que les Anti-francs-maçons sont, en dehors du Franklin, essentiellement présents à l'Est (notamment dans le Norfolk, où la majorité des Représentants élus sont Anti-francs-maçons et le comté de Bristol où ils comptabilisent 77% des Représentants).

La représentation, sur une même carte (ci-dessous), des affiliations politiques des Représentants apportant les pétitions ainsi que la proportion des membres du Congrès par affiliations politiques montre qu'à l'Est, les Anti-francs-maçons sont particulièrement dynamiques. Ils portent toutes les pétitions du Norfolk (alors que la moitié des Représentants à la Chambre sont National Republicans), 71.4% de celles de Bristol (à part presque égale avec leur représentation à la Chambre dans ce comté), 44.4% dans le comté de Plymouth (où ils représentent 40% des Représentants) et 50% dans le Hampshire (alors qu'ils ne représentent que 18% des Représentants). Les Démocrates ne sont majoritaires que dans l'Essex (où leurs Représentants apportent 54.4% des pétitions) et apportent le plus grand nombre de pétitions du Berkshire (45%). Dans les comtés, d'Ouest en Est, du Hampshire, Franklin, Hampden, Worcester, Middlesex, Dukes, Suffolk et Barnstable, les Représentants National Republicans apportent au moins 50% des pétitions.

Il convient toutefois de préciser que cette carte, intitulée Affiliation politique des membres du Congrès et affiliation des Représentants portant des pétitions lors de la campagne de l'automne-hiver 1831-1832, fait apparaître les affiliations politiques des Représentants qui déposent une pétition à la chambre et non le nombre de pétitions par villes. En effet, si nous prenons le cas

du Suffolk, nous nous apercevons que les habitants de ce comté ne signent aucune pétition ; toutefois, sur la carte, nous voyons que des Représentants National Republicans de Boston présentent des pétitions (qui émanent d'autres villes) au Congrès.

Carte 8 - Affiliation politique des membres du Congrès et des Représentants portant des pétitons : campagne automne-hiver 1831-1832



En somme, le démenti des National Republicans, dans leur discours prononcé lors de la convention de leur parti en octobre 1831, nous semble pertinent. Ils y affirment, comme nous l'avons souligné dans l'article du *Newburyport Herald* du 28 octobre 1831 retranscrivant ce discours, que les Démocrates prétendent être les ardents défenseurs de la suppression de l'impôt pour le culte afin d'attirer les électeurs préoccupés par cette question. L'orateur y explique que le vote en faveur de la suppression de l'impôt pour le culte à la Chambre a transcendé les clivages politiques : « The feeling was so universal in the popular branch of the Legislature, that no party can claim the exclusive honor of being the champion of religious freedom. The

proposal amendment received the support of all parties, *and of Gov. Lincoln's friends in a large body* »[1093].

ii. La rédaction et l'adoption de l'amendement en 1832.

Le 17 janvier, le comité présidé par Thomas Whittemore soumet une proposition d'amendement à la Chambre (en annexe A-33 page 535). Nous avons connaissance de ce projet soumis à la Chambre grâce à la publication qu' en fait l'*Essex Gazette*[1094]. Comme pour tous les autres projets, l'ordre est donné que la proposition soit imprimée afin que tous les Représentants disposent d'une version papier pour en débattre. Puis à plusieurs reprises, le débat est reporté[1095]. A partir du mardi 7 février, la proposition d'amendement du comité est débattue sur une base quotidienne. Les propositions de changement par rapport au document soumis par Whittemore le 17 janvier sont mineures[1096] et concernent essentiellement des questions de vocabulaire.

[1093] *Newburyport Herald,* 28 octobre 1831 ; également publié dans son intégralité dans le E*ssex Gazette* du 5 novembre 1831 (ses italiques).

[1094] *Essex Gazette* publie la proposition d'amendement du comité dirigé par Whittemore (*Essex Gazette*, vol.X, iss.6, 20 janvier 1832, p.2). Cette proposition se trouve dans le volume d'annexes. Les modifications par rapport à l'amendement final étant mineures, nous analyserons seulement l'amendement adopté.

[1095] Dans ces comptes rendus, il n'y a aucune explication justifiant ces reports de discussion. "Friday, January 20, 1832. The report of the Committee on the amendment of the Constitution in the Third Article of the Bill of Rights was passed over". Nous retrouvons la même phrase le lendemain (samedi 21). Le lundi 23, il est également décidé de ne pas aborder ce sujet mais qu'il fera l'objet de débats le mercredi 1er février. Nous apprenons, le 1er février, qu'il y a quelques débats, puis que le sujet est écarté (« Wednesday, February 1, 1832. On motion of Mr Whittemore, of Cambridge, the House proceeded to the special order of the day, being the consideration of the Resolution and Article of amendment reported by the Committee on the subject of the Third Article of the Bill of Rights; after some discussion, thereof, the said resolution and Article of Amendment were ordered to lie on the table").

[1096] Un Représentant souhaite supprimer l'intégralité de l'article le 7 février (le National Republican Lot Poole, de Charlestown, dans le Middlesex) mais les *Journals* ne disent pas quelles en sont les raisons. Whittemore fait remplacer "of their wish to withdraw" par "declaring the dissolution of their membership" par rapport à la façon dont on cesse d'être membre d'une Église le 9 février et Hudson fait supprimer « shall enjoy equal privileges », ce qui est également accepté. Nous ne disposons cependant pas des différents brouillons ayant conduit à la version finale. Les Archives en ont un, mais qui est incomplet et raturé.

1) *La proposition d'amendement.*

Le 10 février, une ultime version est proposée à la Chambre (elle se trouve également en annexe A-34 page 535). Celle-ci tient compte des modifications proposées. Contrairement à l'amendement voté par la Chambre en 1831, la toute première phrase du III[e] article de 1780 est légèrement modifiée. Les trois mots-clés sont conservés, à savoir « piety, religion and morality ». Cette fois, ils ne sont plus les garants du bon ordre et de la préservation du gouvernement mais de la prospérité du peuple et de la sécurité du gouvernement républicain. L'amendement se veut plus précis que l'article qu'il remplace. En 1780, quand la Constitution est adoptée, l'issue de la Révolution est encore incertaine. En 1832, la situation est différente. Dans les États des États-Unis, le peuple gouverne depuis un demi-siècle par le biais de l'élection de ses Représentants[1097]. Une fois encore, dans cette proposition d'amendement, il est affirmé que la pratique du culte et l'instruction religieuse sont garantes d'un des droits inaliénables inscrits dans la Déclaration d'Indépendance, à savoir le bonheur. Il est également proclamé qu'elles favorisent la paix civile et la pérennité du gouvernement républicain, système basé sur la sagesse du peuple puisqu'il détermine, par le biais des pairs qu'il élit, l'avenir de la nation (ou ici de l'État).

Cet amendement est plus court que l'article qu'il remplace. Il supprime à la fois le droit des villes à décider du fonctionnement des Églises par le prélèvement d'un impôt pour le culte ainsi que l'obligation d'assistance au culte. Il s'inscrit en cela dans la lignée de l'amendement rejeté par le Sénat. De surcroît, il se veut très précis. Après avoir souligné l'importance de la religion

[1097] Alors qu'à la Révolution américaine de nombreux États conditionnent le droit de vote à des acquis ou à des revenus fonciers, les *minima* requis sont progressivement abaissés. Au moment de l'industrialisation, le droit de vote est élargi et englobe peu à peu tous les hommes blancs. Humberto Llavador et Robert Oxoby, dans « Partisan Competition, Growth and the Franchise », *The Quarterly Journal of Economics*, Vol.120, N°3 (Aug.2005), pp.1155-1189, justifient cette mesure par des calculs politiques. Certains partis espèrent le soutien des nouveaux électeurs pour contrecarrer leurs opposants politiques et favoriser le développement de l'industrialisation, voire calmer les contestations sociales. Dans le même temps, les femmes et les Noirs libres se voient priver des droits civiques dont ils jouissaient jusqu'alors dans certains États, comme le New Jersey ou la Pennsylvanie (http://www.ushistory.org/us/23b.asp).

pour la société, il encadre strictement les droits des Églises. Tout d'abord, et afin d'éviter les procès portant sur la nécessité d'incorporation, les Églises ont toutes les mêmes droits, qu'elles aient été incorporées ou non[1098]. Ces droits sont précisés au moyen de trois verbes : l'élection de leur pasteur (« elect their pastors »), l'autorisation à se lier par contrat (« contract with them ») et le pouvoir de prélever de l'argent (« to raise money »). Cet amendement énumère les droits qui sont exclusivement réservés aux Églises. Rappelons que dans l'article d'origine, l'énumération de plusieurs entités religieuses et civiles (« the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic ») avait donné lieu à différentes interprétations par la Cour Suprême du Massachusetts.

> As the public worship of God, and the instruction in piety, religion and morality, promote the happiness and prosperity of a people, and the security of a Republican government - Therefore, the several Religious Societies of this Commonwealth, whether corporate or unincorporated, at any meeting legally warned and holden for that purpose, shall ever have the right to elect their pastors or religious teachers, and to contract with them for their support, to raise money for erecting and repairing houses of public worship, for the maintenance of religious instruction, and for the payment of necessary expenses, by a tax on their members only.
> And all persons, who now belong to any religious society, or who may hereafter voluntarily connect themselves therewith, belonging to any religious society shall be taken and held to be members, until they shall leave file with the Clerk of such Society, a written notice of their wish to separate, declaring the dissolution of their membership after which they and thenceforth shall not be liable for any expenses which may occur, or any grant or contract which may be thereafter made or entered into by such by said Society.
> And all religious sects and denominations demeaning themselves peaceably and as good citizens of the Commonwealth, shall enjoy equal privileges, shall be equally under the protection of the law. -
> And no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law[1099].

[1098] Nous avons souligné dans notre deuxième partie que dès la fin du XVIII[e] siècle, il y avait eu des procès contradictoires au sujet de l'incorporation des Églises ; certains jugements disaient que seules les Églises incorporées pouvaient recevoir le reversement de l'impôt cultuel, d'autres affirmant le contraire. Lors de la Convention de 1820, ce point « whether corporate ou unincorporate » avait été longuement débattu.

[1099] *Newburyport Herald*, 14 février 1832, p.2 et *Salem Gazette*, 18 février 1832.

En outre, afin de protéger l'individu qui choisit de quitter une Église, l'amendement propose une démarche officielle. Nul ne peut être contraint de contribuer à des dépenses qui seraient engagées après que l'individu aura signé une déclaration de séparation auprès du secrétaire de l'Église. Contrairement à l'une des propositions de la Convention de 1820, il n'y a donc pas de définition positive des membres des Églises. Celle-ci aurait exigé de dresser une liste de ses membres. Une telle démarche aurait probablement rappelé l'obligation de remplir des certificats pour toutes les personnes qui n'étaient pas membres d'une Église congrégationaliste, obligation en vigueur depuis le XVIII^{e} siècle. Il semblerait donc que l'État, par cet amendement, estime que les Églises gèrent souverainement leur mode de fonctionnement. L'État veut simplement exonérer le citoyen de toute obligation de financer une Église lorsqu'il a décidé de la quitter.
Enfin, les dernières sections de cet amendement consistent en une reprise du dernier paragraphe de l'article III : l'État protège toutes les Églises (l'adjectif chrétien disparaît) et interdit toute hiérarchie entre les Églises.

2) *L'adoption de l'amendement par la Chambre.*

Cet amendement est soumis au vote des Représentants le 10 février 1832 (annexe A-35 page 536). 79% des votants s'expriment en faveur de sa ratification, 21% s'y opposent. Ceci signifie que 347 Représentants adoptent l'amendement tandis que 92 le rejettent. Seuls les Représentants du Suffolk, où l'article III ne s'applique pas, s'opposent à sa ratification. Sur ses 41 représentants, 25 votent contre tandis que 16 y sont favorables. Une comparaison du pourcentage des votes des Représentants favorables à l'amendement entre 1831 et 1832 fait apparaître que dans 3 des 5 comtés dans lesquels l'approbation était supérieure ou égale à 90% en 1831 (Middlesex, Hampshire et Franklin – à l'exception du Berkshire et de Nantucket), le pourcentage chute d'au moins 12% (un tableau comparatif se trouve en annexe A-36 page 537).

23 Représentants élus en 1831 et réélus en 1832 s'opposent à l'amendement lors des deux votes. Deux des Représentants qui se sont prononcés contre l'amendement en 1831 votent en sa faveur en 1832 – il est donc très rare que des Représentants opposés à l'amendement en 1831 changent d'opinion en faveur d'une ratification. Au contraire, sept des Représentants qui avaient voté pour l'amendement en 1831 votent contre en 1832. Est-ce parce que l'amendement proposé en 1832 est plus loin, dans sa formulation, que celui de 1831 qui conservait la phraséologie de l'article III initial, alors que l'amendement de 1832 s'en éloigne davantage (en modulant, comme nous l'avons vu, la première phrase notamment) ?

Une analyse statistique des votes des Représentants par affiliation politique confirme que les Représentants ont voté par conviction personnelle et non en obéissant à des consignes. Ainsi, 75% des National Republicans qui ont voté ce 10 février se sont prononcés pour la ratification de l'amendement, 77% des Anti-francs-maçons (le deuxième parti en nombre d'électeurs à cette date) ont également ratifié l'amendement et 97% des Démocrates se sont déclarés en faveur (seuls deux des 72 Représentants démocrates ont voté contre). Ces chiffres révèlent des majorités très élevées au sein de chaque parti.

Par ailleurs, il est exceptionnel que des Représentants ayant déposé des pétitions à la Chambre votent contre l'adoption de l'amendement. Sur les 110 Représentants qui présentent des pétitions, seuls sept votent contre l'amendement le 10 février[1100]. Cette situation s'explique par

[1100] Thomas Payson, anti-franc-maçon, est le seul représentant de Rowley (Essex) et il présente une pétition mais s'oppose à l'amendement. Leonard Stone, National Republican, est le seul représentant de Templeton (Worcester) et présente deux pétitions pour sa ville mais s'oppose à l'amendement. Le cas de figure est identique pour Justus Forward, anti-franc-maçon, unique représentant de Belchertown (Hampshire), qui présente une pétition pour sa ville mais vote contre l'amendement. L'unique représentant de Medfield and Dover, Calvin Richards, anti-franc-maçon, porte une pétition pour cette ville (dans le Norfolk) mais est opposé à l'amendement. Le cas est identique à Plympton (Plymouth), avec son unique représentant Jonathan Parker, National Republican, qui porte une pétition pour la ville. Carter Gates présente une pétition pour Leominster et vote contre l'amendement ; les 2 représentants de Leominster s'opposent à l'amendement (et donc les citoyens confient leur pétition à l'un des deux, les deux étant contre). A Northampton (Hampshire), les 4 représentants votent contre l'amendement ; l'un d'entre eux, Oliver Warner, anti-franc-maçon, à la fois membre du comité sur l'article III et représentant, porte une pétition. Toutes les pétitions que ces hommes présentent sont des copies du modèle 2.

le fait que soit les villes n'ont qu'un Représentant et lui confient ainsi leur pétition, bien que ce Représentant soit opposé à son contenu, soit que tous leurs Représentants sont hostiles à un amendement de cet article III (c'est le cas des villes de Rowley, de Leominster, de Templeton, de Belchertown, de Northampton, de Medfield and Dover et de Plympton).

3) *La réaction du Sénat.*

La réaction du Sénat au projet d'amendement présenté par la Chambre et réceptionné le samedi 11 février est bien plus hétérogène que celle de la Chambre. Le Sénat confie cet amendement à un comité chargé des questions judiciaires[1101]. Ce comité est présidé par l'Unitarien Leverett Saltonstall, fervent opposant à toute modification de l'article III. Saltonstall s'était déjà illustré dans cette lutte lors de la Convention constitutionnelle de 1820. Par conséquent, contrairement à la Chambre qui avait confié les pétitions au comité présidé par Whittemore, le choix de laisser l'amendement au comité piloté par Saltonstall menace directement le projet. Le 14 février, Saltonstall, au nom du comité, rapporte qu'il ne faut pas adopter cet amendement. Son argumentaire, qui n'est pas développé dans les comptes rendus quotidiens du Sénat mais dans le journal démocrate jacksonien *Pittsfield Sun*, décrit le mouvement de pétitions comme un phénomène éphémère qui répond à un effet de mode. La Constitution du Massachusetts ne peut être soumise aux caprices de la population par crainte d'en diminuer son influence et son aura. De plus, les pétitionnaires se plaignent à tort, la Constitution garantissant, aux yeux du comité, la plus parfaite liberté religieuse[1102]. Suite à ce rapport de Saltonstall au nom du comité du Sénat, les conseillers de Norwich font parvenir leur pétition[1103]. Le Sénateur Burnell milite

[1101] Les comptes rendus du Sénat précisent que le 11 février ce projet d'amendement est confié au « Committee on the Judiciary », *Journal of the Senate, 53.* January 1832 to June 1832 (361 pages manuscrites).

[1102] "[The Committee on the Judiciary] believe that perfect religious freedom is now enjoyed under the Constitution and laws of this Commonwealth and that no citizen can justly complain of oppression" ; "It is not necessary nor expedient to adopt the proposed Article of Amendment", *The Pittsfield Sun,* Vol. XXXII, iss.1640, 23 février 1832, p.3.

[1103] Information transmise par les comptes rendus du Sénat (*Journal of the Senate, 53.* January 1832 to June 1832) ; la pétition de Norwich est présenté le 18 février.

également afin de garder ce sujet sur le devant de la scène en proposant un amendement le 24 février. Cette proposition est imprimée et examinée par le Sénat le 1er mars. Deux journaux la mentionnent également[1104]. L'amendement de Burnell, rejeté par 32 des 35 Sénateurs présents, aurait davantage insisté sur tous les types de vexations ou sévices qui peuvent être infligés pour des raisons religieuses[1105].

Le Représentant Thomas Whittemore prononce également un discours en faveur de la ratification de ce IIIe article. Retranscrit dans les colonnes des journaux *Columbian Centinel* et *Trumpet and Universalist Magazine*, ce discours est prononcé au nom du comité qu'il a présidé[1106]. Nous ignorons la date à laquelle Whittemore s'est exprimé devant le Congrès, puisque ni les comptes rendus de la Chambre, ni ceux du Sénat, ni même les journaux ne fournissent cette information. Il semble que Whittemore ait été convoqué par le Sénat. Mais une fois encore, aucune indication claire n'est fournie par la retranscription de ce discours. Cette allocution, structurée en deux grandes parties, présente dans un premier temps les raisons pour lesquelles Whittemore et le comité ont rédigé un amendement à l'article III. Dans une deuxième partie, Whittemore expose ses arguments en faveur d'une modification de la disposition constitutionnelle. Dans son propos liminaire, ce Représentant exprime son regret de voir le projet d'amendement confié à Saltonstall en raison des préjugés bien connus de celui-ci envers toute tentative d'amendement de l'article III. Le projet présenté par la Chambre risque ainsi d'être analysé avec un parti pris défavorable. Whittemore explique pourtant les motivations du comité qu'il a présidé. Il évoque la réception de 150 pétitions émanant de 7 960 pétitionnaires,

[1104] Le *Newburyport Herald* la publie le 6 mars 1832 (p.2) tandis que la *Haverhill Gazette* y fait allusion et rapporte les résultats du vote (vol.VI, iss.11, 10 mars 1832, p.2).

[1105] La première partie de cet amendement est : "All men have a natural and indefeasable right to worship Almighty God according to the dictates of their own consciences, and no citizen shall be hurt, molested, or restrained in his person, liberty or estate, for worshipping his Creator in the manner, & seasons most agreeable to the dictates of his own conscience, or for his religious profession or sentiments; provided he doth not disturb the public peace, or obstruct others in their religious worship", *Journal of the Senate, 53.* January 1832 to June 1832.

[1106] Un article du 3 mars 1832 du *Trumpet and Universalist Magazine* (*American Periodicals*, p.142) précise que le discours retranscrit provient du *Columbian Centinel*. Aucune date de parution dans ce journal, autrefois organe du parti Fédéraliste, n'est indiquée.

nombre de pétitions auquel s'est ajouté une trentaine de pétitions depuis l'examen du projet d'amendement par la Chambre. Il explique qu'il s'agit d'un mouvement concerté, un modèle ayant circulé à la fois dans de nombreux journaux et par d'autres manières[1107]. Il ne les détaille pas, mais les Sénateurs ne peuvent ignorer l'existence de cette campagne dans la mesure où ils lisent très certainement les journaux et où les villes dans lesquelles ils résident ont reçu des copies de ce modèle 2. Whittemore souligne également que les principaux journaux religieux ont débattu de cette question. La Chambre s'est donc livrée à la rédaction d'un amendement afin de répondre à cette mobilisation populaire. Selon Whittemore, celle-ci aurait été plus forte si les citoyens n'étaient pas convaincus que l'amendement serait facilement adopté par le Congrès. Dans la seconde partie de son discours, Whittemore développe à la fois les arguments du modèle 2, justifiant la nécessité d'amender le III^{e} article de la Déclaration des Droits, expose des contre-arguments aux oppositions couramment avancées et esquisse d'autres justifications en faveur de la ratification de cet amendement[1108]. En conclusion, Whittemore insiste sur le devoir des Sénateurs d'adopter cet amendement. Il rappelle que les membres du Congrès ne sont que les mandataires du peuple et que celui-ci s'est très clairement exprimé en faveur d'un changement[1109].

4) *L'écho de ces décisions dans les journaux.*

Nous apprenons par les comptes rendus du Sénat que le 9 mars la proposition d'amendement adopté par la Chambre est soumise au vote des Sénateurs. Vingt-cinq l'adoptent tandis que

[1107] « A form of petitions had been published in several newspapers of the Commonwealth – the same form has been circulated by other means – the subject had been very fully discussed in the leading religious journals", *Trumpet and Universalist Magazine*, 3 mars 1832 (*American Periodicals*, p.142).

[1108] Soulignons notamment qu'il relève l'incohérence qui existe entre les articles II et III du *Bill of Rights*. Cet argument, fréquemment utilisé par Isaac Backus après l'adoption de la Constitution, n'apparaît dans aucune des pétitions de 1832. L'article II interdit toute persécution contre ceux qui croient en Dieu tandis que l'article III oblige tous les habitants du Commonwealth à verser un impôt aux pasteurs protestants, contraignant ainsi les milliers de Catholiques du Massachusetts, comme les Juifs ou les adeptes de la religion naturelle, à financer un culte avec lequel ils ne sont pas d'accord.

[1109] "The voice of the people, Mr Speaker, calls loudly for the alteration of the Third Article of the Bill of Rights. In this country they are the Supreme power. (…) We are the servants of the people sent here to represent them", *Trumpet and Universalist Magazine*, 3 mars 1832 (*American Periodicals*, p.142).

treize le rejettent – chiffre qui surprend Thomas Whittemore, qui s'attendait à un résultat plus serré[1110]. Certains journaux, comme *Newburyport Herald*, se contentent de mentionner cette adoption, de recopier la proposition d'amendement et de préciser les prochaines étapes afin que cette proposition soit ratifiée[1111]. Il est ainsi rappelé que la proposition d'amendement a été adoptée par la majorité des deux-tiers de la Chambre et la majorité simple du Sénat. En 1833, elle doit de nouveau être adoptée dans ces mêmes proportions par le Congrès élu pour siéger l'année suivante. Enfin, elle sera soumise à ratification populaire. Si le peuple l'approuve, elle deviendra un amendement à la Constitution du Massachusetts.

D'autres journaux, comme *Trumpet and Universalist Magazine*, analysent l'attitude des Sénateurs et dénoncent les prises de position de ceux qui s'y sont opposés. Une fois encore, le journal de Whittemore pointe un doigt accusateur à l'encontre des Unitariens et des membres du Congrès du Suffolk. Dans un article paru le 17 mars, Whittemore nomme les plus fervents opposants à l'amendement, soulignant que trois d'entre eux, sur les cinq, sont Unitariens. Il s'insurge également contre les Sénateurs de Boston qui ont unanimement voté contre alors qu'ils ne sont pas soumis à cette disposition constitutionnelle. Par conséquent, il se félicite de la répartition des pouvoirs qui permet de limiter la tyrannie bostonienne[1112]. Toutefois, il rend hommage aux quelques Unitariens qui s'affranchissent du courant majoritaire de leur Église. Ainsi, il cite le sermon du pasteur unitarien F.W.P. Greenwood de Salem lors de l'ordination d'un de ses confrères. Greenwood a publiquement affirmé son soutien à la suppression de

[1110] Whittemore dit à ce propos : "This result is a subject of great gratification to the friends of religious liberty throughout the state. The majority was larger than was anticipated", *Trumpet and Universalist Magazine*, 17 mars 1832, *American Periodicals*, p.150.

[1111] Le 13 mars 1832, *Newburyport Herald* se contente de présenter les résultats des votes du Sénat : « The Amendment of the Constitution on the Third Article of the Bill of Rights, was taken up and adopted in concurrence, without amendments as follows : Yeas 25, Nays 13 », p.3. Dans un article du 13 avril, le *Newburyport Herald* publie la proposition d'amendement ainsi que les étapes qu'il reste à parcourir avant la ratification definitive de l'amendement (*Newburyport Herald*, 13 avril 1832, p.4). La démarche est identique dans *Newburyport Herald*, 20 avril 1832, p.1 ; *Pittsfield Sun*, 24 mai 1832, *Pittsfield Sun*, 31 mai 1832.

[1112] "Thank God, they [the Suffolk Senators] have not the power they seem so ardently to crave – that of controlling the whole Commonwealth", *Trumpet and Universalist Magazine*, 17 mars 1832, *American Periodicals*, p.150.

l'impôt pour le culte en vertu de la nécessité de séparer l'Église et l'État[1113]. Greenwood a également souligné que les débats au sujet de l'article III avaient été aconfessionnels et apolitiques[1114].

Enfin, dans l'optique des élections pour le renouvellement des membres du Congrès, Whittemore en appelle à la vigilance de ses concitoyens. Chaque année, les électeurs sont appelés aux urnes pour élire l'intégralité des deux chambres du Congrès ainsi que le gouverneur et le vice-gouverneur. Tandis que nombre d'entre eux se demandent s'il est nécessaire d'envoyer de nouveau des pétitions afin de s'assurer de l'adoption de cet amendement par le nouveau Congrès, Whittemore les invite à ne pas élire d'Unitariens. Il incite les électeurs à choisir d'autres membres que ceux qui ont pris des positions publiques contre l'amendement, soit dans les journaux unitariens, soit lors de l'assemblée générale de cette Église (the American Unitarian Association) soit lors des sessions du Sénat dans leur bataille contre l'amendement[1115]. Il souligne que toutes les autres dénominations protestantes sont favorables à l'amendement. Il étaye son propos d'extraits du plus influent des journaux baptistes, *Christian Watchman*, qui explique pourquoi il est nécessaire de supprimer l'impôt pour le culte, ainsi que

[1113] « The church is not a kingdom or state in this world ». Evoquant un séjour en Angleterre auprès de dissidents de l'Église d'Angleterre, il a voulu défendre l'alliance entre Église et État, ce qu'il dit ne plus être prêt à faire : "I once surprised my dissenting friends there [in the mother country] by an account of the manner in which religion is here supported by law. They thought it an anomaly in our institutions, a too near approach toward that union between church and state by which they were constantly distracted, and which they had every reason to regard with settled aversion. At that time I undertook to defend it, but should hardly do so now", *Trumpet and Universalist Magazine*, 12 mai 1832, *American Periodicals*, p.182.

[1114] "The question [of the Third Article] is a highly interesting one, and has hitherto been discussed with moderation, on general principles, and without regard to religious sects or parties", *Trumpet and Universalist Magazine*, 12 mai 1832, *American Periodicals*, p.182.

[1115] « We have seen in the Christian Register, the Unitarian journal in Massachusetts, several articles against the proposed amendment. The Hingham Gazette has furnished, within the past year, a series of communications to the same effect, written, as we suppose, by Rev. Mr. Richardson of Hingham. Judge Story too, at one of the late meetings of the American Unitarian Association, saw fit to bring up the subject, and speak upon it with much warmth". Ainsi, Whittemore cite les noms de Richardson, Story, Saltonstall et Hoar qui se sont illustrés par des discours ou articles contre la modification du III[e] article à la Déclaration des Droits. Il souligne l'incohérence entre les membres de cette Église qui se présentent comme les défenseurs de la liberté religieuse et leur soutien indéfectible au III[e] article, dont les mesures sont répressives (« compel », « enjoin »), *Trumpet and Universalist Magazine*, 3 novembre 1832, *American Periodicals*, p.75.

du journal congrégationaliste trinitaire *Christian Messenger* qui milite également en faveur de l'adoption de cet amendement[1116].

Par conséquent, Whittemore prouve, par des extraits de différents journaux confessionnaux, que l'adoption de l'amendement est préconisée par toutes les Églises, à l'exception notoire des Unitariens, et consiste ainsi en un mouvement multi-confessionnel.

iii. La ratification de l'amendement en 1833.

En 1833, comme le prévoit la Constitution du Massachusetts, le Congrès nouvellement élu doit de nouveau voter pour ratifier ou invalider l'amendement, avant de le soumettre à ratification populaire. Après deux lectures de ce document à la Chambre, Thomas Whittemore, au nom du comité sur le III^{e} article qu'il préside de nouveau, fait un éloge de cette proposition d'amendement. Dans un discours structuré en cinq points, il souhaite convaincre ses collègues Représentants. Il commence par insister sur la conviction toujours plus grande des citoyens de la nécessité d'amender l'article III, réaction manifeste à la fois dans l'abandon de plus en plus généralisé de cette disposition constitutionnelle par les paroisses. Celles-ci sont convaincues que cette disposition leur porte préjudice tout autant qu'elle est néfaste à la religion. L'attitude réfractaire des citoyens là où cette disposition est en vigueur milite également pour son abrogation. Les deux points suivants consistent en une reformulation des arguments présentés dans le modèle 2. Soulignons que Whittemore, qui s'était insurgé contre le vote d'opposition des Représentants et des Sénateurs du Suffolk dans son journal, revient explicitement sur l'inégalité d'application de la Constitution. Il affirme également la détermination des citoyens à voir cette disposition modifiée et explique que tout refus du Congrès se soldera par une

[1116] "The only denomination of Christians in the Commonwealth who have made any opposition to the amendment of the Third Article are the Unitarians"; "The Baptists, the Methodists, the orthodox Congregationalists, the Universalists, all are in favor of it [the amendment]", *Trumpet and Universalist Magazine*, 3 novembre 1832, *American Periodicals*, p.75.

nouvelle mobilisation populaire. Cette opposition du Congrès fomentera la fureur des citoyens et engendrera de nouvelles dépenses pour l'État. En effet, le Congrès devra de nouveau se pencher sur cette question. Enfin, Whittemore conclut son propos en soulignant qu'aucune des deux chambres ne prend de risque si elle adopte un projet mauvais puisqu'en définitive le peuple doit s'exprimer. Ce sont les citoyens qui détiennent le pouvoir suprême et qui jugeront en dernier recours du bien fondé de cet amendement[1117].

Les Représentants ratifient l'amendement à plus de 85%[1118]. Ils l'envoient ensuite au Sénat, qui le confie à son tour à un comité chargé de l'examiner. Ce comité est présidé par l'Unitarien Hoar, qui s'est illustré dans sa lutte contre toute modification à l'article III. Le 30 janvier, le comité du Sénat communique son rapport, avec lequel son président (Hoar) n'est pas d'accord. Ce comité recommande l'adoption de l'amendement, bien qu'il regrette que la première phrase de l'article n'ait pas été gardée intacte et qu'elle ait été reformulée sans raison. Les Sénateurs reconnaissent que la demande de modification du III^{e} article est d'origine populaire, mais qu'aucune des pétitions ne demandait une reformulation de la première phrase. Toutefois, dans la mesure où il n'est pas possible de modifier cette proposition d'amendement (cela conduirait à la nécessité de recommencer tout le processus de ratification par les deux chambres, lors de deux années consécutives), le comité préconise l'adoption de l'amendement. Les Sénateurs votent le 1er mars. Les partisans de l'amendement obtiennent une majorité bien plus large qu'à la session précédente, 28 se prononçant pour l'adoption de l'amendement, 9 le rejetant.

Thomas Whittemore, dans son journal, commente une fois encore ces votes. Comme à de multiples reprises, il dénonce l'Église unitarienne comme ayant fait corps contre l'adoption de

[1117] Whittemore conclut son propos en ces termes : "It is a satisfaction to the committee to reflect, that the people themselves, in their primary assemblies, will have the ultimate action on this subject. After they have been striving for nearly half a century to produce an essential alteration in the third article of the Bill of Rights, it is believed to be the duty of this Legislature to give them an opportunity to have an action on this subject. It is universally conceded that they are the supreme power in the commonwealth", document 4, Archives du Massachusetts, Resolves ch.LVI, 1833.

[1118] Thomas Whittemore, dans son journal, souligne que 431 des 506 représentants votant se sont exprimés en faveur de la ratification, tandis que 75 l'ont rejetée, *Trumpet and Universalist Magazine*, 9 mars 1833, *American Periodicals*, p.146.

l'amendement, tandis que les autres Églises protestantes se sont unies dans leur lutte pour qu'il soit adopté[1119]. Par conséquent, il présente de nouveau ce débat en termes d'appartenances confessionnelles, en passant sous silence toute affiliation politique. Bien que Thomas Whittemore affirme que seuls les Unitariens s'opposent à cette mesure, il nous paraît important de nuancer ses propos. Whittemore dénonce les Unitariens comme formant une Église unie contre l'amendement alors que nous avons souligné au cours de nos chapitres précédents que nombre d'entre eux refusent de rejoindre l'association unitarienne et donc de se considérer officiellement comme membres de cette Église (ils se considèrent simplement congrégationalistes). De plus, nous avons souligné que les journaux unitariens ne recommandent pas non plus une position uniforme. La réalité est donc bien plus complexe que l'entend Whittemore : nous avons montré que des Unitariens signaient, notamment en 1830, une pétition pour la suppression de l'impôt pour le culte (celle de Hubbardston). Il n'est pas possible d'analyser les signatures et les affiliations religieuses de tous les pétitionnaires, mais nous sommes convaincus que d'autres Unitariens, à l'échelle locale, s'associent à cette démarche. Par conséquent, Whittemore assimile la position de Sénateurs unitariens, fervents opposants à l'amendement, à celle de l'ensemble des Unitariens. Ceci ne rend pas justice aux Unitariens au niveau local. De même, au sein de la Chambre des Représentants, certains Unitariens ont peut-être voté en faveur de la ratification. Mais comme nous l'avons dit, il n'est pas possible de connaître l'affiliation religieuse des 524 Représentants élus pour l'année 1832.

Le 14 mars, le Sénat adopte le mode de ratification populaire, que la Chambre adopte à son tour le 16 mars et que le gouverneur, Levi Lincoln, approuve le 18. Celui-ci prévoit notamment que

[1119] Il affirme une nouvelle fois que l'Église unitarienne est la seule Église à s'être opposée à l'amendement : « The Unitarians are the only sect who have opposed this measure » ; « the Unitarians as a body were opposed to the measure ». A l'opposé, il affirme que les principales Églises protestantes y étaient favorables : « The orthodox, the Baptists, the Methodists, the Universalists, combined to rid the Constitution of the offensive Third Article », *Trumpet and Universalist Magazine*, 9 mars 1833, *American Periodicals*, p.146.

tous les citoyens ayant le droit d'élire les Représentants ou les Sénateurs sont appelés aux urnes le deuxième mardi de novembre. Il précise également les modalités que devront suivre les assesseurs et les conseillers municipaux afin que les votes des citoyens de leur ville soient déclarés recevables.

Ainsi, le 18 mars 1833, le projet d'amendement est officiellement inscrit dans les Résolutions du Congrès et précise que la ratification est désormais entre les mains de la population[1120].

Dans les documents originaux disponibles aux Archives du Massachusetts et classés dans « Resolves, ch.XV, 1834 », nous trouvons le rapport du comité chargé de compter les votes populaires de novembre 1833. Ce document, écrit à la plume et dont certains passages sont difficilement lisibles, n'est pas daté. Il souligne que sept villes n'ont pas fait parvenir leurs résultats tandis que huit autres n'ont pas respecté les règles prescrites[1121]. Le résultat final de 32 234 voix en faveur de l'amendement et 3 272 contre ne tient donc pas compte de ces données lacunaires. Selon Samuel Morison, ce vote exprime la plus large majorité jamais enregistrée pour la ratification d'un amendement dans l'État du Massachusetts[1122].

Le 12 février 1834, l'amendement devient donc officiellement le XIe amendement à la Constitution du Massachusetts.

[1120] "Chap. LVI. Resolve for submitting to the People a proposed Article of Amendment to the Constitution. March 18, 1833", *Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts, passed at the several sessions, commencing January, 1832, and ending April, 1834*. Published agreeably to a Resolve of the sixteenth January, 1812. Boston: Dutton and Wentworth, printers to the State, 1834, p.384.

[1121] Les sept villes qui n'ont pas fait parvenir leur résultat sont une ville du comté du Middlesex, une du Worcester, une du Hampshire, deux du Franklin, une du Berkshire et une du comté de Plymouth. Les huit qui n'ont pas respecté les règles n'ont pas fait figurer l'attestation du secrétaire de séance, ou fourni la preuve d'un dépouillement public ou n'ont pas apposé le sceau permettant de sceller les résultats.

[1122] « The vote on this amendment was 32,234 to 3,372, the largest relative majority for any constitutional amendment ever ratified in Massachusetts », Samuel E. Morison, *op.cit.*, p.39. Par comparaison, les élections pour désigner un gouverneur en 1830 mobilisent 47 173 ; celles de 1831, 48 895 puis 53 415, celles de 1832, 64 225 et celles de 1833, l'année de l'adoption définitive, 62 474 (calculs effectués d'après les données de l'ouvrage de Ronald Formisano, *The Transformation of Political Culture, op.cit*, p.351.

En somme, au terme d'une campagne populaire qui a commencé en 1829, l'article III de la Déclaration des Droits est officiellement amendé en 1834. Les débuts encourageants des mouvements localisés de 1829-1831 permettent d'attirer l'attention de la Chambre sur la nécessité d'amender l'article et de se faire le relais du sentiment populaire. Le refus du Sénat d'accéder à cette requête conduit à une mobilisation sur tout le territoire, comme le met en évidence l'utilisation de la cartographie. L'organisation mise en place pour lancer cette campagne est certainement le fait d'élus qui appartiennent, comme nous l'avons vu, à toutes les grandes Églises de l'État et à tous les partis politiques. Cette organisation s'inspire des mouvements qui ont été couronnés de succès (nous pensons à la campagne baptiste pour l'adoption de la loi de liberté religieuse en 1811) mais qui étaient jusque là circonscrits à une Église. La force de ce mouvement, qui atteint des proportions de mobilisation inégalées, réside bien dans la volonté de mobiliser au niveau local des citoyens qui sont désormais répartis en de nombreuses Églises différentes au sein d'une même ville – et n'appartiennent plus à la seule Église congrégationaliste comme c'était le plus souvent le cas au XVIII^{e} siècle.

Conclusion sur la troisième partie.

En somme, alors que depuis le XVIII^{e} siècle la question de l'impôt cultuel est soulevée par des Églises, au premier rang desquelles les Baptistes et les Quakers, et alors que la population a été invitée à s'exprimer lors de diverses ratifications constitutionnelles (1779, 1780, 1820), la décision de se mobiliser au niveau local fait bouger les lignes de force.

Comme nous l'avons vu, le droit de pétitionner est ancré dans la culture du Massachusetts. Toutefois, en ce qui concerne les affaires cultuelles, les citoyens réagissent initialement par Églises : nous avons démontré que ceci est le cas des Baptistes qui s'opposent à l'impôt au XVIII^{e} siècle et qui se mobilisent notamment au travers de leur porte-parole Isaac Backus. Nous

avons également mentionné la campagne de pétitions de 1811 pendant laquelle les Baptistes s'organisent à l'échelle de l'État par le biais de l'envoi d'une circulaire à toutes leurs Églises afin de demander que l'impôt soit exclusivement versé à leur pasteur, en dépit d'interprétations parfois contradictoires de la Cour Suprême de l'État. Nous avons également souligné qu'*a priori* les autres Églises ne pétitionnaient pas mais que leurs membres s'exprimaient dans les journaux ou par pamphlets. Ainsi, les Universalistes font part de leur profonde aversion pour tout « parti chrétien en politique ». Celui-ci serait une dangereuse déviance en direction d'une tyrannie ecclésiastique. Des Congrégationalistes, suite aux profondes divisions au sein de leur Église et des décisions judiciaires qui leur portent préjudice, rédigent des pamphlets dans lesquels ils préconisent l'abrogation de la disposition constitutionnelle. En ce qui concerne les Quakers, traditionnels opposants à toute interférence humaine en matière de culte, il semble qu'ils ne s'expriment pas par écrit à ce sujet. Ils ne forment que dix-sept communautés religieuses en 1831, soit moins de 2% des Églises de l'État. Les Méthodistes, troisième dénomination en nombre d'Églises dans le Massachusetts dès 1820[1123], n'éditent pas de journaux et ne rédigent *a priori* pas de pamphlet à ce sujet. Mais nous pouvons penser que comme les Épiscopaliens, c'est-à-dire les descendants de l'Église d'Angleterre – Église d'État en Grande-Bretagne, ils ne prennent pas officiellement une position dénonçant un impôt cultuel. Par conséquent, nous avons démontré que l'alliance au-delà des frontières ecclésiales marque un changement stratégique majeur. Malgré les animosités entre ces Églises, la décision de s'appuyer sur leurs membres en dehors des communautés cultuelles et en lien avec leurs prérogatives citoyennes aboutit à l'adoption d'un amendement à la Constitution. L'examen de toutes les pétitions a permis de montrer que tel était le cas. Comme nous l'avons vu, le classement erratique de ces pétitions aux archives a entraîné, pour de nombreux historiens, une prise en compte partielle de ces dernières, y compris pour William McLoughlin. Notre travail,

[1123] Ces données ont été calculées d'après les Registres du Massachusetts.

qui a nécessité un relevé informatique de chacune de ces pétitions – avec le nom du Représentant, celui de son premier signataire, sa ville / son Église émettrice, les dates de signatures et d'enregistrement à la Chambre, le contenu de la pétition – ainsi qu'un classement par Représentants pour distinguer les plus actifs, un classement par villes pour relever les plus mobilisées, un recoupement entre villes émettrices et Représentants qui a fait ressortir la mobilisation de Représentants en dehors de leur circonscription électorale et donc leur implication particulière et enfin les recherches biographiques sur les signataires des deux premières pétitions (1829 et 1830) révélant le caractère multi-confessionnel des signataires, nous permet de conclure que ce mouvement de 1829-1832 revêt clairement un aspect multi-confessionnel. L'affirmation, dans les journaux contemporains, que la campagne n'a pas été menée sur une base ecclésiale ou politique et que la circulation privilégiée de la circulaire s'est faite par le biais des conseils municipaux corrobore cette thèse.

Une question demeure : pourquoi ce changement stratégique soudain en 1829 ? Pourquoi Charles Hudson (vraisemblablement) décide-t-il de soulever la question du III^{e} article à la Déclaration des Droits au sein du conseil municipal de Westminster ? James Kabala a suggéré, lors du colloque SHEAR[1124] 2016, qu'il y avait peut-être un lien avec la campagne nationale trans-dénominationnelle contre l'ouverture des bureaux de poste le dimanche. Néanmoins, cette campagne oppose notamment les Évangéliques aux Universalistes et ne s'inscrit donc pas dans une démarche citoyenne pluriconfessionnelle. Elle ne modifie en rien les lignes de force que connaît le Massachusetts depuis l'apparition de l'Universalisme et la constitution de la coalition évangélique, notamment par le biais des associations caritatives.

[1124] Le colloque de la Society for Historians of the Early American Republic s'est tenu du 21 au 24 juillet 2016 à New Haven. Une session était consacrée aux pétitions, à la religion et à la vie publique dans la Jeune République. James Kabala a récemment publié un ouvrage consacré aux relations entre Église et État dans la Jeune République : *Church-State Relations in the Early American Republic, 1787-1846*, London, Pickering and Chatto Publishers, 2013.

Enfin, soulignons le paradoxe majeur de cette campagne populaire et une différence fondamentale avec le mouvement national contre l'ouverture des bureaux de poste le dimanche. Tout d'abord, le Congrès fédéral reçoit des pétitions en faveur et contre l'ouverture des bureaux de poste. Nous avons vu que dans le Massachusetts, lors de la campagne de 1829-1832 par rapport au III^e^ article, seules sept pétitions demandaient un *statu quo* (les six pétitions modèle 1 de 1831 et la copie qui est envoyée à la Chambre en 1832). Ensuite, l'historien Timothy Verhoeven, dans le cadre d'un livre à paraître[1125], a travaillé sur cette campagne fédérale concernant la circulation du courrier. Il souligne qu'il y a certes des modèles imprimés qui circulent dans les États, mais que de nombreuses pétitions s'en démarquent. Il a remarqué que certains signataires, après avoir apposé leur nom, ajoutaient entre parenthèses leur désaccord avec certains arguments de la pétition qu'ils venaient de signer. Ceci n'est pas le cas dans les pétitions du Massachusetts. La campagne du Massachusetts paraît très uniforme : nous avons vu que 162 des 173 pétitions présentées à la Chambre en 1832 sont identiques. Nous trouvons là un paradoxe entre la volonté d'inscrire ce mouvement à l'échelle locale, par le biais de l'envoi de la circulaire aux conseils municipaux, et dans le même temps une expression populaire qui se cantonne à la copie d'une circulaire. Est-ce parce que la question fait largement consensus ? Parce que les arguments, comme nous l'avons vu, sont variés et que chaque citoyen, en fonction de ses convictions religieuses, s'en trouve satisfait ? Est-ce parce qu'ils sont convaincus que seule une adhésion quasi unanime peut garantir l'adoption d'un amendement à une disposition de plus en plus décriée malgré l'hostilité du Sénat à une remise en cause du *statu quo* ?

Toutefois, quel qu'ait été le poids d'une élite – finalement issue du peuple, comme Thomas Whittemore, orphelin de père à quatorze ans et auto-didacte – la population a massivement soutenu ce projet lors de la campagne des pétitions puis du vote de ratification. En 1833, le Massachusetts devient le dernier État à supprimer l'impôt cultuel.

[1125] Tim Verhoeven prépare un ouvrage sur l'histoire du laïcisme de la Jeune République jusqu'aux années 1920.

Conclusion générale

.

- **Le Massachusetts : un État singulier où Églises et État continuent de coopérer après 1833**

Le XI[e] amendement à la Constitution du Massachusetts ratifié en 1833 n'instaure pas une séparation stricte entre Église et État. L'auteur de la lettre de Danbury aux Baptistes du Connecticut en 1802 n'est pas celle d'un séparatiste intransigeant. Le président Thomas Jefferson a été le défenseur de la tolérance en matière religieuse au nom de la liberté de conscience. Il partage l'opinion de George Washington, qui, dans son discours d'adieu, souligne le rôle social que jouent les Églises dans la stabilité et la pérennité des institutions républicaines. Comme son ami James Madison, il milite pour la neutralité de l'État, synonyme d'égalité absolue entre les dénominations. Paul Weber (mais également Daniel Dreisbach et Philip Hamburger[1126]) montre que Madison, dans *Memorial et Remonstrance*, est opposé à tout privilège qui serait accordé à une dénomination. Son objectif est de mettre la religion en dehors du champ d'action des États. A partir de quatre projets de lois soumis par Jefferson et défendus

[1126] Paul, J. Weber, « James Madison and Religious Equality: the Perfect Separation », *The Review of Politics*, Vol.44, N°2, (Apr.1982) ; Daniel L. Dreisbach, « A New Perspective on Jefferson's Views on Church-State Relations: the Virginia Statute for Establishing Religious Freedom in its Legislative Context », *The American Journal of Legal History*, Vol.35, N°2, (Apr., 1991); Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

par Madison, Daniel Dreisbach montre que ces deux hommes conçoivent que les gouvernements des États puissent légiférer dans des domaines religieux comme la protection de la propriété des Églises (projet de loi 83), la punition de ceux qui ne respectent pas la liberté de culte et qui ne respectent pas le Sabbat (projet 84) ; ils sont favorables au fait que l'État déclare des jours de jeûne et d'action de grâce (projet 85), ou annule les mariages qui ne sont pas célébrés selon les modalités bibliques (projet 86). Les positions des deux pères américains de la liberté de religion sont donc beaucoup moins radicales que certains historiens les ont fait apparaître.

De fait, Églises et État continuent de coopérer dans le Massachusetts après l'abrogation de la disposition concernant le financement du culte. C'est le cas notamment pour les écoles qui reçoivent un financement public. La Bible y reste un vecteur essentiel de l'édification du futur citoyen. Le témoignage du réformateur et fervent partisan de l'éducation populaire, Horace Mann, est éclairant. Selon lui, l'école publique "welcomes the Bible, and therefore welcomes all the doctrines which the Bible really contains; … it listens to these doctrines so reverently, that … it will not suffer any rash mortal to thrust in his interpolations of their message, or overlay the text with any of the "many inventions" which the heart of man has sought out"[1127]. Par ailleurs, les Églises, au travers d'associations caritatives, prennent en charge des missions d'intérêt public comme l'assistance aux plus démunis et la lutte contre l'alcoolisme. Elles reçoivent pour cela des aides financières de l'État.

[1127] Horace Mann, « Twelfth Annual Report of the Secretary of the Board » (1848) in *The Republic and the School: Horace Mann on the Education of Free Men*, ed. Lawrence A. Cremin (New York: Columbia Teachers College Press, 1957), p.111. Cité dans l'article de Tracy Fessenden, "The Nineteenth-Century Bible Wars and the Separation of Church and State", *Church History,* Vol.74, N°4 (Dec.,2005), pp.784-811, p.788.

- **Montée du pouvoir populaire et logique citoyenne succèdent à la logique d'Église.**

Ce que cette lutte met clairement à jour est la disparition de la prévalence de la logique d'Église qui avait été celle des Congrégationalistes aux débuts de la colonie du Massachusetts. Le premier Grand Réveil conduit à une remise en cause des frontières confessionnelles. La Révolution témoigne d'un certain esprit d'ouverture en incluant un élu baptiste au sein de la convention constitutionnelle de 1779-1780. Ce dernier participe à la rédaction de l'article portant sur les relations entre Église et État. Nous avons vu que toute réforme des dispositions constitutionnelles dans ce domaine en vient à reposer sur un jeu d'alliances interconfessionnelles. À la logique d'Église se substitue ainsi une logique citoyenne.

L'ultime campagne contre les dispositions de l'article III intervient dans le contexte plus large d'une démocratisation majeure de la vie politique aux États-Unis. Alors qu'à l'époque coloniale (mais également à l'issue de la Révolution puis au cours des toutes premières décennies de la Jeune République) le peuple admet par « déférence » que le pouvoir doit être laissé à une élite naturelle, il revendique fermement un exercice plus direct à l'ère jacksonienne.

Sans pouvoir nier l'influence d'un tel courant sur la conduite de la campagne de 1829-1833, la situation du Massachusetts nous est apparue comme ne répondant pas aussi strictement à ce schéma. C'est bien une élite puritaine qui dirige la colonie du Massachusetts dès ses origines. Mais, nous l'avons dit, son emprise est *de facto* limitée par la division entre pouvoir religieux et pouvoir politique. La communauté des colons est loin d'être monolithique, comme le prouvent les dissidences de Roger Williams et d'Anne Hutchinson. Forgée par son opposition à une Église d'Angleterre qu'elle juge corrompue et par son choix d'émigration pour créer une Nouvelle Jérusalem, elle est néanmoins traversée par des courants qui dissocient les séparatistes

des réformateurs. En dépit de conditions très restrictives mises à la participation au gouvernement de la colonie, un embryon de pouvoir populaire se manifeste lors de la révocation de la charte de 1684. Cette revendication se fait plus forte à mesure que se creuse le fossé avec la mère patrie. La Révolution américaine suscite dans le Massachusetts une demande insistante de rédaction d'une constitution soumise à approbation populaire. Ce n'est pas une simple formalité comme le montre en 1778 le rejet du projet de constitution. Le nouveau projet n'est considéré comme ayant été accepté dans son intégralité qu'à la faveur des dangers que fait peser la guerre d'indépendance sur la sécurité du nouvel État.

La place privilégiée qu'occupe l'Église congrégationaliste depuis les premiers jours de la colonisation lui est cependant disputée par la montée d'Églises « concurrentes », en particulier les Baptistes. Isaac Backus devient le fer de lance de la lutte contre les avantages que l'article III confère à l'Église établie. Les coups de boutoir contre cette suprématie de fait sont répétés. Ils sont d'abord d'origine confessionnelle. La lutte entre Trinitaires et Unitariens modifie considérablement la donne dans les années 1820. Elle permet de réaffirmer le rôle qu'ont traditionnellement joué les pétitions dans la revendication des droits. Cette faculté accordée par les souverains anglais à leurs sujets retrouve sa place au cours de la période révolutionnaire. Le Massachusetts et la Virginie mettent ce droit à profit avec le succès que l'on sait dans la mobilisation des cœurs et des esprits. L'iniquité dans la situation des différentes Églises comme l'argument de la liberté de conscience hérité des Lumières (et son inscription dans le droit positif dans les années 1770-1780) reviennent constamment dans les pétitions dont le nombre croît rapidement après 1829.

C'est sans doute parce que la résistance à toute modification radicale du *statu quo* vient des élites dont le pouvoir est symbolisé par les décisions de justice qu'elles rendent dans un premier

temps, puis par le rejet du projet d'amendement par le Sénat dans un second, que la force de la revendication populaire se manifeste avec une telle clarté et finalement puissance.

Ce qui fait de cette mobilisation un sujet d'étude particulièrement intéressant est sa nature relativement spécifique. Alors que les confrontations s'inscrivaient dans un cadre ecclésial puis, avec le premier système de partis, dans un cadre partisan, le succès rapide de la campagne de 1829-1833 qui a toute raison de surprendre tient, comme nous l'avons montré, à son caractère apolitique et aconfessionnel. L'obstacle que constitue l'obstructionnisme du Sénat est balayé. Sur cette lancée, la ratification populaire est obtenue à une écrasante majorité. Les habitants du Massachusetts entendent par cela réaffirmer que la souveraineté appartient bien au peuple dans la République américaine.

- **Le Massachusetts : une société dynamique.**

Un tel succès fait ressortir le caractère très singulier de la société américaine par opposition aux sociétés européennes contemporaines, différence qui avait frappé Alexis de Tocqueville. Il parle de la spontanéité avec laquelle les Américains se saisissent d'un problème et mettent en œuvre les moyens nécessaires à sa solution[1128]. Bien que ce constat soit fait dans le contexte de l'Amérique jacksonienne, Tocqueville analyse cet aspect du fonctionnement de la société américaine comme l'un des traits profonds d'une culture spécifique formée par une expérience propre à la vie sur le Nouveau Continent. La société civile de la colonie puis de l'État du Massachusetts fait la preuve de ce remarquable dynamisme. Pour s'en tenir à la période concernée par cette thèse, les exemples d'Isaac Backus et de Thomas Whittemore montrent à

[1128] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome 1, deuxième partie, chapitre IV « De l'association politique aux États-Unis » ; tome 2, deuxième partie, chapitre V « De l'usage que les Américains font de l'association dans la vie civile ».

des décennies de distance comment des hommes décidés, aux convictions arrêtées, peuvent prendre la tête d'un mouvement qui met un terme aux privilèges d'une Église dont le pouvoir s'est enraciné depuis le début de la colonie, soit pendant deux siècles. Par leur entremise, le mouvement devient populaire et de ce fait difficilement résistible.

- **Ma thèse : comprendre le changement de 1833.**

Ce travail a examiné les mécanismes tout autant que l'argumentaire qui ont permis d'atteindre un tel résultat. On ne peut ignorer la part d'événements qui à première vue paraissent accidentels: les dissensions profondes qui s'installent au cœur du Congrégationalisme et créent une brèche que les autres dénominations peuvent exploiter. Mais on peut y voir aussi la part de liberté de conscience qui fragmente la scène religieuse américaine. Cette liberté puissamment revendiquée par les Baptistes, Quakers puis Universalistes notamment est au cœur de l'argumentaire développé dans les pétitions. Les mécanismes de cette mobilisation nous paraissent tout aussi importants : comment une frange très minoritaire de la population du Massachusetts parvient à susciter une opposition croissante (jusqu'à devenir largement majoritaire) à des avantages jugés indus mais qui ne lèsent somme toute qu'un nombre réduit de citoyens lorsque ce mouvement est lancé.

Le Massachusetts a tenu une place éminente dans la lutte contre l'oppresseur britannique au nom de libertés indissociables de la conception que les Américains ont alors de la dignité de la personne humaine. Pour des raisons historiques néanmoins, le Massachusetts ne suit pas la Virginie puis les autres États de la Jeune République dans la démarche de séparation entre Église et État. La Constitution fédérale laisse non seulement à chacun le soin de choisir la forme de culte qui lui convient le mieux mais également installe une parfaite égalité entre les Églises

par le retrait de l'État de la sphère religieuse (sauf à inscrire ce droit dans les textes constitutionnels). Au terme de cinq décennies de mobilisation par intermittences (1780 – 1820 – 1829/1833), le Massachusetts admet, par l'abrogation de l'impôt au bénéfice du culte, qu'une parfaite égalité de traitement entre ses citoyens et ses différentes Églises fait partie des garanties constitutionnelles qu'un État de droit doit reconnaître à tous.

ANNEXES.

A-1. DONNÉES CHIFFRÉES SUR L'APPARTENANCE AUX ÉGLISES.

La proportion est faite par nombre d'Églises et non par nombre de membres (aucune donnée chiffrée).

Année / époque	Répartition des églises	Répartition en %	Source
1656	1ère apparition des Quakers		Williston Walker, p.III ; Francis Bremer, p.XIX ; Stephen Foster p.189
Fin XVIIe	Massachusetts : • 77 Églises congrégationalistes • 2 Églises baptistes • 1 Église épiscopalienne • 1 communauté quaker	95 % Congrégationalistes 4 % autres dénominations	Joseph Clark (*Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts*) pp.108/109
1700	Nouvelle Angleterre : 110 Églises congrégationalistes 1 Église épiscopalienne		*King's Chapel*, p.29
1740-1760	150 nouvelles Églises établies en Nouvelle Angleterre : période du Grand Réveil, avec gains pour les Églises (qui existent déjà toutes) • baptistes • méthodistes • presbytériennes • épiscopaliennes • congrégationalistes		*King's Chapel*, p.25
1740	Nouvelle Angleterre : **21** Églises baptistes (dont 11 dans le Rhode Island)		*King's Chapel*, p.84
1768	**69** Églises baptistes en Nouvelle Angleterre		*King's Chapel*, p.84
1770	11 Églises baptistes appartiennent à la Warren Baptist Association dans le Massachusetts, représentant 530 membres baptisés		William McLoughlin, p.698

Année / époque	Répartition des églises	Répartition en %	Source
	294 Églises congrégationalistes 11 Églises épiscopaliennes 16 Églises baptistes 18 Sociétés des Amis (Quakers)	**86,7 %** **Congrégationnalistes** 13,3 % dissidents	Joseph Clark, p.193
1774	310 Églises congrégationalistes dans le Massachusetts		Joseph Clark, p.202
1776	330 Églises congrégationalistes 89 Églises « dissidentes » : • 1 Église Catholique • 3 Églises Universalistes • 6 Églises Quakers • 11 Églises Épiscopaliennes • 68 Églises Baptistes	Donc 419 églises toutes dénominations confondues **78,7 %** **congrégationalistes** **21,2 %** autres (89 églises dissidentes ; Baptistes = 76,4 % des dissidents)	Joseph Clark, p.218
1780 (?)	Plus de 80 % de la population se considère Congrégationaliste		Peter Field, p.36
1784	3 Églises Baptistes (400 membres)		Samuel Morison, *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, p.373
1790	286 Églises Baptistes en Nouvelle Angleterre (plus de 700 membres)		*King's Chapel*, p.84
1795	136 Églises Baptistes dans le Massachusetts = 8 463 membres ; cependant, William McLoughlin dit que ces chiffres viennent d'Isaac Backus et qu'il y avait certainement 5 fois plus de Baptistes ; pour William McLoughlin, il devait y avoir environ 42 000 Baptistes dans le Massachusetts en 1795, pour une population de 39 500 habitants les autres dissidents : probablement 30 000	Donc **Baptistes** : environ **12 % de la population** **tous les dissidents : environ 18 % de la population.**	William McLoughlin, p.699
1795-1820	**Second Grand Réveil** : nouvelle augmentation des dissidents.		William McLoughlin
1800 /fin 18e	Massachusetts : 344 Églises Congrégationaliste 151 Églises d'autres dénominations • 93 Églises baptistes • 29 églises Méthodistes • 14 églises Épiscopaliennes • 8 églises Quakers • 4 églises Universalistes • 2 églises Presbytériennes • 1 Église catholique	Donc 495 églises de toutes dénominations **69,5 %** **congrégationalistes** **30,5 % autres**	*King's Chapel*, p.29 Joseph Clark, p.226

Année / époque	Répartition des églises	Répartition en %	Source
1810	361 Églises congrégationalistes		Joseph Clark, p.272
1812	Boston : 21 lieux de culte dont 10 : congrégationalistes. • 2 Églises Épiscopaliennes Trinitaires • 3 Églises Baptistes • 2 Églises Méthodistes et pour l'auteur (contemporain, qui se trompe comme d'autres interlocuteurs lui démontrent ensuite) : il n'y a qu'une Églises épiscopale (King's Chapel) qui est fondée sur des principes unitariens à l'époque		Francis Parkman, *Account of the State of Unitarianism in Boston*, pp.6/7
1820	373 Congrégationalistes 153 Baptistes 67 Méthodistes 39 Friends/Quakers 22 Épiscopaliens 21 Universalistes 23 autres (?)	Donc 698 Églises (dont 325 dissidentes) **53,4 % Congrégationalistes** **46,6 % autres**	Jacob Meyer, p.187
1824	Nouvelle Angleterre : 166 Églises baptistes = 12743 membres Églises qui appartiennent à la General Association du Massachusetts : **Boston** : 849 membres des Églises orthodoxes **Suffolk** : 1522 membres des Églises orthodoxes		William McLoughlin, *New England Dissent*, p.1113 *Minutes of the General Association of Massachusetts*, 1825, pp.14/15
1825	Églises qui appartiennent à la General Association du Massachusetts : **Boston** : 5 Églises orthodoxes (976 membres) **Suffolk** : 13 Églises orthodoxes (1700 membres)		*Minutes of the General Association of Massachusetts*, 1825, pp.14/15
1826	Églises qui appartiennent à la General Association du Massachusetts : **Boston** : 6 Églises orthodoxes (1058 membres) **Suffolk** : 12 Églises orthodoxes		*Minutes of the General Association of Massachusetts*, 1826, p.14
1830	Nouvelle Angleterre : 174 Églises baptistes (17000 membres) 70 à 80 Églises universalistes (d'après Thomas Whittemore) 130 Églises unitariennes (dans le Massachusetts)		William McLoughlin, *New England Dissent*, p.1113 William McLoughlin, *New England Dissent*, p.1234) David Turley p.190

Année / époque	Répartition des églises	Répartition en %	Source
1831	478 Congrégationalistes 205 Baptistes 147 Méthodistes 49 Universalistes 33 Épiscopaliens 17 Friends 5 Roman Catholics 5 Presbytériens 4 Shakers 2 FB (?) 1 Unitarienne	946 Églises (dont 468 dissidentes) **50,53 % Congrégationalistes** **49,47 % dissidentes**	*Massachusetts Register* 1831 (calcul à partir des pp.111-123)
1832			
1833	Selon un orthodoxe, 81 Églises orthodoxes ont perdu leurs églises au profit des Unitariens		David Turley, p.190

A la fin de la controverse (pas de date) : 544 Églises congrégationalistes dont 135 unitariennes (Clark, p.272) et 409 orthodoxes.

A-2. LOIS CONCERNANT UN IMPÔT SUR LA RELIGION.

Tableau 4 - Lois concernant un impôt sur la religion

Année	contenu	où
1631	Une loi interdit le droit de vote à tous ceux qui ne sont pas membres de l'Église congrégationaliste	*Kings Chapel*, p.44
1638	Une loi déclare que l'impôt pour l'Église est volontaire (mais possibilité d'obliger quelqu'un qui refuse à donner)	*Kings Chapel* p.44 et 80
1691	2e charte du Massachusetts : donne à tous (sauf aux Catholiques) la liberté de conscience mais exige que chaque ville ait un pasteur financé par l'impôt public	*Kings Chapel* p.81
1692	« An Act for Collecting the Arrears of Town and County Rates », (loi sur l'impôt)	*Province Laws, 1692-1693*, pp.28-29
1693	C'est l'Église qui choisit son pasteur mais la ville doit ratifier l'élection ; toutes les villes (en dehors de Boston) doivent financer un pasteur.	*Province Laws, 1692-1693*, pp.102-103
1695	Quand conflit entre Église et ville, l'Église doit procéder à une nouvelle élection et la soumettre de nouveau à la ville .	*Kings Chapel* p.55
1718	La *General Court* autorise un impôt pour la construction et la réparation des lieux de culte.	*Kings Chapel* p.81
1727	Les Épiscopaliens sont exemptés d'impôt cultuel.	*Province Laws, 1727-1728*, pp.459-460
1728	Quakers et Anabaptistes sont exemptés d'impôt cultuel.	*Province Laws, 1727-1728*, pp.494-495
1755	une loi autorise Boston et toutes les villes qui ne collectent pas d'impôt pour le culte à lever un impôt sur les bancs.	*Province Laws, 1754-1755*, p.779
1770	Une « Province Law » exempte les Baptistes de l'impôt pour l'Église congrégationaliste (si le certificat est signé par le pasteur et 3 autres baptistes).	Samuel Morison, *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, p.373
1780	IIIe article à la Déclaration des Droits portant sur les liens entre Église et État dans le Massachusetts.	
1782	« An act for making more effectual provision for the due observation of the Lord's Day ; and for repealing the several laws heretofore made for that purpose ».	*Acts and Resolves, 1782-1783*, p.63
1786	« an act regulating parishes and precincts, and the officers thereof ».	*Acts and Resolves*, *1786-1787,* p.21
1792	« An act providing for the due observation of the Lord's Day and repealing the several laws heretofore made for that purpose ».	*Acts and Resolves, 1790-1791,* p.351

Année	contenu	où
1797	« An act to exempt the people called Quakers from paying taxes for the support of public worship ».	*Acts and Resolves, 1796-1797*, p.376
1799	Loi (« An act providing for the public worship of God, and other purposes therein mentioned, and for repealing the laws heretofore made relating to this subject »): il est confirmé que les Églises conservent leurs privilèges à propos du culte divin.	*Acts and Resolves, 1798-1799,* pp.495-498.
1800	« An act providing for the public worship of God, and other purposes therein mentioned, and for repealing the laws heretofore made relating to this subject »	*Acts and Resolves, 1798-1799*, p.498
1811	« an act respecting Public Worship and Religious Freedom »	*Acts and Resolves, 1809-1811*, pp.387-389.
1824	« An Act, in addition to an Act, entitled « an Act respecting Public Worship and Religious Freedom » ».	*Acts and Resolves, 1822-1825*, p.347.

A-3. CONSTITUTION DE 1780 – ARTICLE III DE LA DÉCLARATION DES DROITS.

III. [As the happiness of a people, and the good order and preservation of civil government, essentially depend upon piety, religion, and morality; and as these cannot be generally diffused through a community but by the institution of the public worship of God, and of public instructions in piety, religion and morality : therefore, to promote their happiness, and to secure the good order and preservation of their government, the people of this commonwealth have a right to invest their legislature with power to authorize and require, and the legislature shall, from time to time, authorize and require, the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic, or religious societies, to make suitable provision, at their own expense, for the institution of the public worship of God, and for the support and maintenance of public Protestant teachers of piety, religion, and morality, in all case where such provision shall not be made voluntarily.
And the people of this commonwealth have also a right to, and do, invest their legislature with authority to enjoin upon all the subjects an attendance upon the instructions of the public teachers aforesaid, at stated times and seasons, if there be any on whose instructions they can conscientiously and conveniently attend.
Provided, notwithstanding, that the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic, or religious societies, shall, at all times, have the exclusive right of electing their public teachers, and of contracting with them for their support and maintenance.
And all moneys paid by the subject to the support of public worship, and of the public teachers aforesaid, shall, if he require it, be uniformly applied to the support of the public teacher or teachers of his own religious sect or denomination, provided there be any on whose instructions he attends; otherwise, it may be paid towards the support of the teacher or teachers of the parish or precinct in which the said moneys are raised.
And every denomination of Christians, demeaning themselves peaceably, and as good subjects of the commonwealth, shall be equally under the protection of the law: and no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law.]

(entre crochets car remplacé par l'amendement XI)

A-4. LISTE DES GOUVERNEURS DU MASSACHUSETTS ET AFFILIATIONS POLITIQUES.

(http://www.sec.state.ma.us/arc/arccol/colmac.htm et
http://www.netstate.com/states/government/ma_formergov.htm

Tableau 5 - Liste des gouverneurs du massachusetts et affiliations politiques

Années à la tête du gouvernement	Gouverneur	Affiliation partisane
1780-1785	John Hancock	Fédéraliste
1785-1787	James Bowdoin	Fédéraliste
1787-1793	John Hancock	Fédéraliste
1793-1797	Samuel Adams	Démocrate-Républicain
1797-1799	Increase Sumner	Fédéraliste
1799-1800	Moses Gill	
1800-1807	Caleb Strong	Fédéraliste
1807-1808	James Sullivan	Démocrate-Républicain
1808-1809	Levi Lincoln	Démocrate-Républicain
1809-1810	Christopher Gore	Fédéraliste
1810-1812	Elbridge Gerry	Démocrate-Républicain
1812-1816	Caleb Strong	Fédéraliste
1816-1823	John Brooks	Fédéraliste
1823-1825	William Eustis	Démocrate-Républicain
1825	Marcus Morton	Démocrate-Républicain
1825-1834	Levi Lincoln Jr	National Republican (Adams Republican)
1834-1835	John Davis	National Republican

A-5. MINUTES OF THE GENERAL ASSOCIATION OF MASSACHUSETTS.

Calcul du nombre de ses membres à part entière (« communicants ») hommes et femmes à partir des données chiffrées par villes figurant dans les rapports annuels de l'association.

(entre parenthèses : le nombre de villes pour lesquelles il n'y a pas de données chiffrées mais qui sont tout de même mentionnées car elles comptent chacune une Église orthodoxe)

Tableau 6 - Gen. Assoc. of Massachussetts : nombre de membres

Villes	1826	1827	1828	1829	1830	1831	1832	1833
Berkshire	**3043** (+1)	**2146**	**3837** (+2)	**4216**	**4149**	**4174**	**4932**	**4860**
Mountain	***No report***	**1033** (+2)	**844** (+4)	**844** (+4)	**659** (+6)	**994** (+4)	**581** (+4)	***No report***
Franklin	**747** (+10)	**704** (+10)	**1169** (+3)	**1794**	**1567** (+1)	**1937**	**2590**	**1978** (+5)
Hampshire	***No report***	**1794** (+11)	**2097**	**3043** (+2)	**1127**	**2499**	**4311** (+1)	**1710** (+10)
Hampden	**1370** (+8)	***No report***	**2829**	**2930**	**2700** (+4)	**1858** (+8)	**2983** (+2)	**3418**
Brookfield	**865** (+9)	**810** (+5)	**2385**	**2392**	**2410**	**2270**	**2527** (+3)	**2901** (+2)
Harmony	**822** (+1)	**1247** (+1)	**1174** (+2)	**1279**	**1121** (+3)	**779** (+6)	**1140** (+5)	**1867** (+2)
Worcester Central	**866** (+1)	**1369**	?	**1590**	?	**1707** (+2)	**1366** (+4)	**1170** (+4)
Worcester North	**615** (+3)	**757** (+2)	?	**1111** (+1)	**1241**	**1156** (+2)	**1487**	**1691**
South Middlesex	?	?	?	?	**562** (+1)	**891**	**1148**	**1529** (+3)
Middlesex Union	?	***No report***	**434** (+6)	**857** (+4)	**1071**	**1151**	**1191** (+3)	**1750**
Haverhill	10 villes – pas d'estimation	***No report***	**387** (+3)	**825** (+1)	?	?	**514** (+2)	***No report***
Andover	**1152** (+1)	**1153** (+4)	**917** (+6)	**2160** (+3)	**2335** (+1)	**1506** (+7)	**1533** (+3)	**3467**
Essex Middle	?	***No report***	**852** (+5)	**990** (+3)	**488**	?	**1781**	**2012** (+1)
Salem and Vicinity	***No report***	**1192** (+3)	**1924**	**2134**	**1965** (+1)	**2441** (+1)	**2356** (+1)	**3150**
Suffolk North	**1700** (+1)	**1963**	**2752** (+2)	**1760**	**1672** (+2)	**2116** (+1)	**2043** (+1)	**2409** (+1)
Suffolk South				**1355**	**1474**	**1593**	**1756**	**1869**

Villes	1826	1827	1828	1829	1830	1831	1832	1833
Norfolk	?	1032 (+3)	1427	1627	1544 (+5)	1657	1323 (+4)	1639
Union	1245 (+1)	?	?	?	?	?	?	?
Old Colony	*No report*	877 (+3)	?	1587	1091	1100 (+2)	1309 (+1)	1233 (+2)
Barnstable	1621	1813	?	1735	?	1422 (+2)	*No report*	1405 (+1)
Taunton and Vicinity	?	433 (+4)	732 (+4)	828 (+1)	544 (+4)	712 (+2)	925 (+2)	1089
Pilgrim	?	?	?	?	533	477	587	588
Totaux	14046 (+36 villes +11 asso)	18323 (+48 villes +7 asso)	23760 (+37 villes +7 asso)	32665 (+19 villes +3 asso)	28253 (+28 villes +4 asso)	32440 (+37 villes +3 asso)	38383 (+36 villes +1 asso)	41735 (+31 villes +3 asso)

Minutes of the General Association of Massachusetts.

(+ : admission par « profession » et par « record »
- : défection par « death », « dis » ou « ex »)

ATTENTION : il s'agit en réalité des données pour l'année précédente (le nombre total de membres est celui du 1er janvier de l'année et les ajouts / pertes sont celles de l'année précédente).

Tableau 7 - Gen. Assoc. of Massachussetts : évolution annuelle

	1827		1828		1829		1830		1831		1832	
	Ajouts (+)	Pertes (-)	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
Berkshire	892	137	188	149	88	156	147	169	778	286	250	220
Mountain	217	18	217	18	30	25	61	31	94	26		
Franklin	32	50	206	70	73	62	217	60	581	95	164	81
Hampshire	214	43	209	86	18	78	69	83	852	192	194	98
Hampden			153	83	154	89	82	68	516	108	199	119
Brookfield	326	77	128	100	109	91	133	112	477	97	353	138
Harmony	82	67	120	49	130	37	134	26	169	34	247	64
Worcester Central			140	41			386	62	283	34	222	42

	1827		1828		1829		1830		1831		1832	
	Ajouts (+)	Pertes (-)	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
Worcester North			42	31	33	22	176	40	242	62	80	39
South Middlesex					10	3	151	20	260	10	114	67
Middlesex Union	84	24	47	28	59	25	174	33	240	28	437	50
Haverhill	114	18	39	18					182	5		
Andover	365	18	238	80	93	67	85	55	206	33	723	203
Essex Middle	76	41	69	42	20	29			582	42	332	45
Salem and Vicinity	230	25	312	75	104	73	193	61	432	81	405	88
Suffolk North	783	267	245	59	115	83	181	86	246	101	283	116
Suffolk South			269	55	175	74	152	63	252	72	339	117
Norfolk	138	30	240	51	105	62	124	56	134	42	309	62
Union												
Old Colony			26	47	69		25	18	170	86	33	35
Barnstable			64	47			49	17			62	29
Taunton and Vicinity	122	18	31	10	27	14	24	23	195	11	102	27
Pilgrim					13	10	58	14	153	11	29	9
Totaux	3675	833	2983	1139	1425	1000	2621	1097	7044	1456	4877	1649
Gains (différence ajouts - retraits)	**2842**		**1844**		**425**		**1524**		**5588**		**3228**	

Minutes of the General Association of Massachusetts.

Augmentation du nombre d'Églises qui rejoignent l'association entre 1826 et 1833.

Tableau 8 - Gen. Assoc. of Massachussetts : évolution du nombre d'églises

Villes	1826	1833
Berkshire	20	26
Mountain		9
Franklin	14	19
Hampshire		23
Hampden	15	21
Brookfield	15	18
Harmony	7	12
Worcester Central	7	11
Worcester North	7	9
South Middlesex		11
Middlesex Union		13
Haverhill	10	8
Andover	11	21
Essex Middle		15
Salem and Vicinity		19
Suffolk North	13	12
Suffolk South		10
Norfolk		12
Union	13	
Old Colony		13
Barnstable	10	10
Taunton and Vicinity		10
Pilgrim		6
Totaux	**142**	**308**

- **1828 :** pas de données pour Mountain, Hampshire, Salem, Old Colony
- **1833** : comme ni Mountain ni Haverhill ne font remonter leurs données, j'ai compté les villes en 1832 et non 1833.

A-6. AN ACT RESPECTING PUBLIC WORSHIP AND RELIGIOUS FREEDOM (1811).

WHEREAS it is provided by the Constitution of this Commonwealth, " that every denomination of Christians demeaning themselves peaceably, and as Preamble, good subjects of the Commonwealth, shall be equally under the protection of the law and no subordination of any one sect or denomination to another, shall ever be established by law." Therefore,

Sec. 1. BE it enacted by the Senate and House of Support of Representatives in General Court assembled and by the authority of the same, That all monies paid by any citizen of this Commonwealth to the support of public worship, or of public teachers of religion, shall, if such

citizen require it, be uniformly applied to the support of the public teacher or teachers of his own religious sect or denomination, provided there be any on whose instructions he usually attends, as well where such teacher or teachers is or are the teacher or teachers of an unincorporated as of a corporate religious society : and it shall be sufficient to entitle any such teacher or teachers of a corporate or unincorporate religious society, to receive the same monies of the town, district, parish, or religious corporation, which shall assess, collect, or receive the

same, that he be ordained and established according to the forms and usages of his own religious sect and denomination, although his parochial charge or duties may extend over other religious societies, according to such forms and usages.

Sec 2. Be it further enacted. That whenever any person shall become a member of any religious society, Membership corporate or unincorporate, within this Commonwealth, such membership shall be certified by a committee of such society, chosen for this purpose, and filed with the

Clerk of the town where he dwells, such person shall forever afterwards be exempted from taxation for the support of public worship and public teachers of religion in every other religious corporation whatsoever, so long as he shall continue such membership. And the certificate of such committee may be as follows :—" We certify that A. B. of the town of , is a member of the religious society in the town of , called

Dated this day of A. D. 18 .

Committee.

Sec 3. Be it further enacted. That in case any donation, gift, or grant shall hereafter be made to any unincorporate religious society, such society shall have full power to manage, improve, and use the same, according to the terms and conditions on which the same may be made ; to elect suitable trustees, agents, or officers therefor ; and to prosecute and sue for any right which may vest in such society in consequence of such donation, gift, or grant.

Sec. 4. Be it further enacted That all ministers ordained agreeably to the usages of the sect or denomination to which they severally belong, whether over corporate or Ministers unincorporate society or societies, within this Commonwealth, shall have the same exemptions from taxation, as are given to stated ordained ministers of the gospel, in the town, district, parish, or plantation, where they are settled ; subject, however, to the same restrictions and penalties.

Sec 5. Be it further enacted that all parts of acts inconsistent with this act, be, and the same are hereby repealed.

[This act passed June 18, 1811.]
Acts and Resolves, 1809-1811, pp.387-389.

A-7. CONVENTION CONSTITUTIONNELLE DE 1820.

A-7.1. Proposition d'amendement

Quatrième proposition proposée par le comité qui travaille sur la Déclaration des Droits :

> "and all monies paid by the citizen to the support of public worship, and of the public teachers aforesaid, shall, if he require it, be uniformly applied to the support of publick worship, where he shall attend, or of the public teacher, or teachers on whose instruction he attends, whether of a society incorporated or unincorporated,
>
> Provided, there be any on whose instruction he attends, otherwise, it shall be paid towards the support of public worship and of the teacher or teachers of the parish or precinct in which the said monies are raised.
>
> Provided, however, that any inhabitant of any Parish, or member of any religious society, whether incorporated or not, may at all times unite himself to any society within this Commonwealth incorporated for the support of public worship, and having first obtained the consent of such society with which he shall so united himself, and having procured a certificate signed by the clerk of such Parish or society, to which he hath belonged, and in which said monies are raised, he shall not, while he shall remain a member thereof, be liable to be taken for any monies raised, after the filing of such certificate, for the support of publick worship, or of any such publick teacher, except in the society of which he hath so become a member; but shall be holden to be taxed in the society with which he so united himself, until he shall cease to be a member thereof,
>
> Provided also, that whenever any number of persons, not less than twenty shall be associated themselves together, for the purpose of maintaining public worship, and public religious instructions, & shall have made & signed an agreement in writing under their hands, declaring such purpose, and shall have caused to a copy of such agreement to be filed in the office of the clerk of the town or towns to which they shall respectively belong, they shall, in regard to the support of publick worship, and the maintenance of publick teachers, have all the powers and be subject to all the duties of parishes within this Commonwealth and all persons, associated, while they continue members of such society, shall not be liable to be taxed elsewhere, for the support of publick worship or of any public teacher of piety, religion & morality. And any person may become a member of such society, so united, and certified as aforesaid, if such society shall consent thereto, and shall not after he shall have procured, and filed in the office of the clerk of such society of which he shall so have become a member, that he has become a member of such society and attends public worship with them, shall not be liable to be taxed elsewhere for any money raised; after he shall have filed such certificate, so long as he continues to be a member thereof, and shall attend public worship with such society, and shall

while he is a member thereof be holden to contribute to the support of public worship and of the public teacher or teachers in said society"[1129].

A-7.2. Amendement soumis à la ratification populaire après les débats de la Convention en 1820:

"Amendments Article the First.

The power and the duty of the Legislature to require provision to be made for the institution of the public worship of God, and for the support and maintenance of publick teachers shall not be confined to Protestant teachers, but shall extend and be equally applied to all public christian teachers of piety, religion and morality; and shall also extend and be applied equally to all societies whether incorporated or unincorporated.

All monies paid by the subject for the support of publick worship and of the publick teachers aforesaid shall if he require it be applied to the support of the publick teacher or teachers, if there be any, on whose instructions he attends whether of the same or of a different sect or denomination from that of the parish, or religious society in which the said monies are raised.

Provided that all taxes assessed for the support of publick worship, and of the public teachers aforesaid upon the real estate of any non resident proprietor or proprietors shall be applied towards the support of publick worship in the town, precinct or parish by which such taxes are assessed; unless such proprietor or proprietors shall be resident within this Commonwealth and shall be of a different sect or denomination of christians from that of the town precinct or parish by which such taxes are assessed.

The clause in the third article of the Declaration of Rights, which invests the Legislature with authority to enjoin on all the subjects of the Commonwealth an attendance upon the instruction of publick teachers, shall be and hereby is annulled.

No person shall be subjected to trial for any crime or offence for which on conviction thereof, he may be exposed to imprisonment or to any ignominious punishment, unless upon presentment or indictment by a Grand Jury; except in cases which are or may be otherwise expressly provided for, by the statutes of the Commonwealth. And every person charged with any crime or offence shall have a right to be fully heard in his defense by himself and his council"[1130].

1129 *Journal of the Convention*, pp.564-565.
1130 Nous n'avons recopié que les parties se rapportant au IIIe article à la Constitution.

A-8. FRISE CHRONOLOGIQUE – ADOPTION DE L'AMENDEMENT AU III[e] ARTICLE.

Tableau 9 - Frise chronologique – adoption de l'amendement au III[e] article

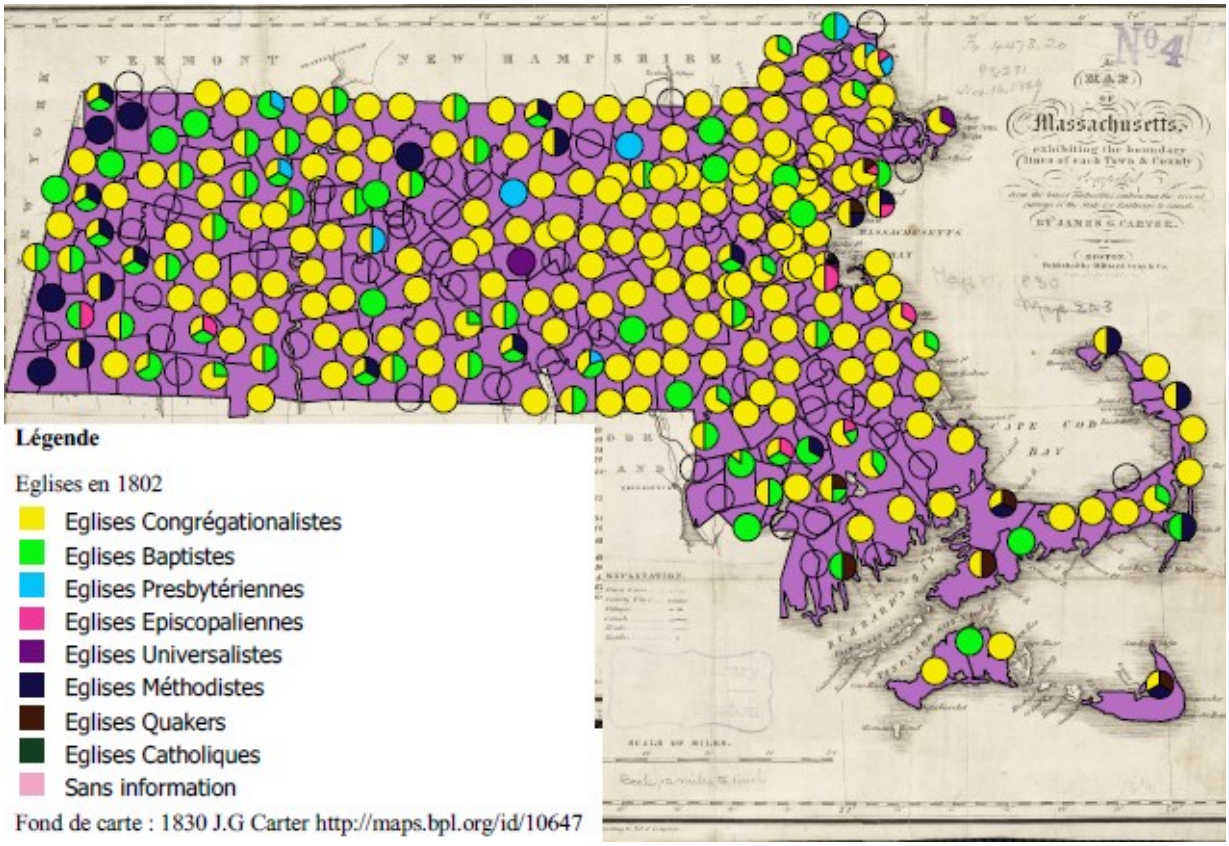
Juin 1826	A la demande du Sénat (Burnell), proposition que la prochaine Législature forme un comité pour proposer des amendements à la constitution (et s'intéresse à l'article 3)
Février 1827	Formation d'un comité avec Sénateurs et Représentants ; et verdict du comité : tout amendement est inutile.
14 mai **1829** (reçue H.R. Juin 1829)	**Pétition** qui sert certainement de modèle/source d'inspiration au modèle 2 (donc celui-ci = **modèle 1**) – ville de Westminster.
27 mai 1831	Un comité (à la H.R.) est nommé pour s'occuper des pétitions (par rapport à la réduction du nombre des représentants et l'article 3)
3 juin 1831	Whittemore et le comité de la H.R. préconisent l'abrogation du 3[e] article (en s'appuyant notamment sur les pétitions reçues)
4 juin **1831**	**Thomas Whittemore propose un article d'amendement**
16 juin 1831	Vote de la House of Representatives qui **adopte l'article d'amendement** (texte qui conserve une bonne partie de l'article 3 dans sa formulation)
21 juin 1831	Le Sénat remet cette question à l'assemblée législative (General Court) suivante (i.e. refus de traiter cette question)
17 janvier **1832**	House of Representatives : présentation d'un **projet d'amendement à la H.R.** par le Committee on the 3rd article
10 février 1832	Vote de l'amendement à la House of Representatives.
11 février 1832	Le Sénat reçoit la proposition
14 février 1832	Pétition contre cette amendement (présentée par un Sénateur)
16 février 1832	Rapport du Committee on the Judiciary (Sénat) qui s'oppose à tout changement de la Constitution
24 février 1832	Proposition d'amendement du Sénateur Burnell
9 mars 1832	Adoption par le Sénat de l'amendement (texte proposé par la H.R.)
12 mars 1832	Le Sénat demande à ce que le texte soit imprimé dans les journaux officiels qui publient les Lois du Massachusetts (et envoie de cette demande à la H.R.)
13 mars 1832	La H.R. accepte que le Resolve (proposition d'amendement) soit imprimé dans les Lois du Massachusetts afin que la population se prononce et prenne connaissance du document (cf le document : tout le déroulement du vote y est détaillé)
11 novembre 1832	Election du gouverneur, vice-gouverneur et des membres du futur Congrès
13 janvier puis 16 janvier 1833	Présentation du rapport du comité présidé par Whittemore, préconisant l'adoption de l'amendement par la Chambre.
17 janvier 1833	La **Chambre** adopte l'amendement à l'article III.

30 janvier **1833**	Rapport du Sénat (Comité qui a examiné la proposition d'amendement et les pétitions)
1er mars 1833	Vote du Sénat (28 contre 9)
14 mars 1833	Approbation du procédé de ratification populaire par le Sénat.
16 mars 1833	Approbation du procédé de ratification populaire par la House of Representatives
18 mars 1833	Approbation du procédé de ratification populaire par le gouverneur (Levi Lincoln)
11 novembre 1833	Les citoyens votent pour ratifier ou non la proposition d'amendement à l'article III.
24 janvier **1834**	Le Sénat approuve le document « Resolve »
11 février 1834	La House of Representatives. accepte mais effectue une modification (« Commonwealth of Massachusetts »)
12 février 1834	Le Sénat approuve le changement
12 février 1834	Approbation du document par John DAVIS (gouverneur)
13 février 1834	Proclamation du gouverneur

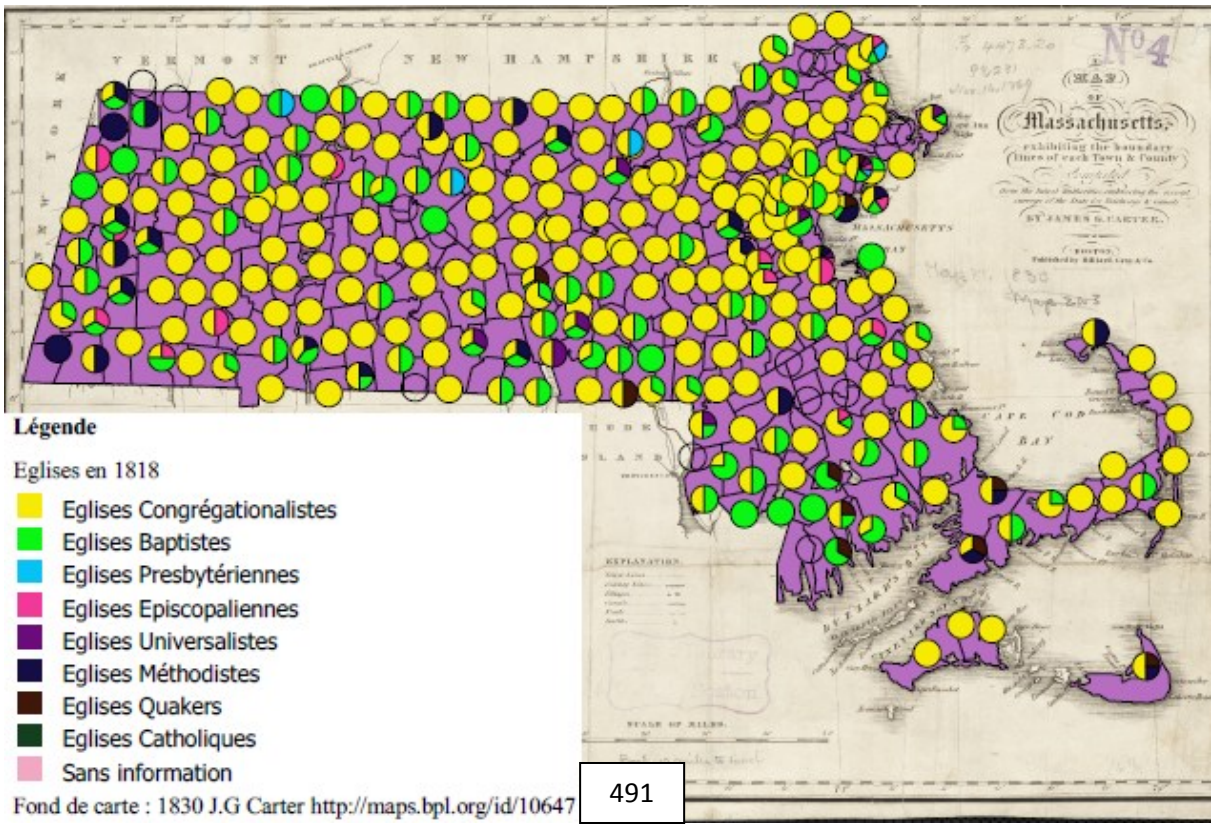
A-9. PROPORTION DES ÉGLISES PAR VILLES DANS LE MASSACHUSETTS DE 1802 À 1832

(D'après les registres du Massachusetts)

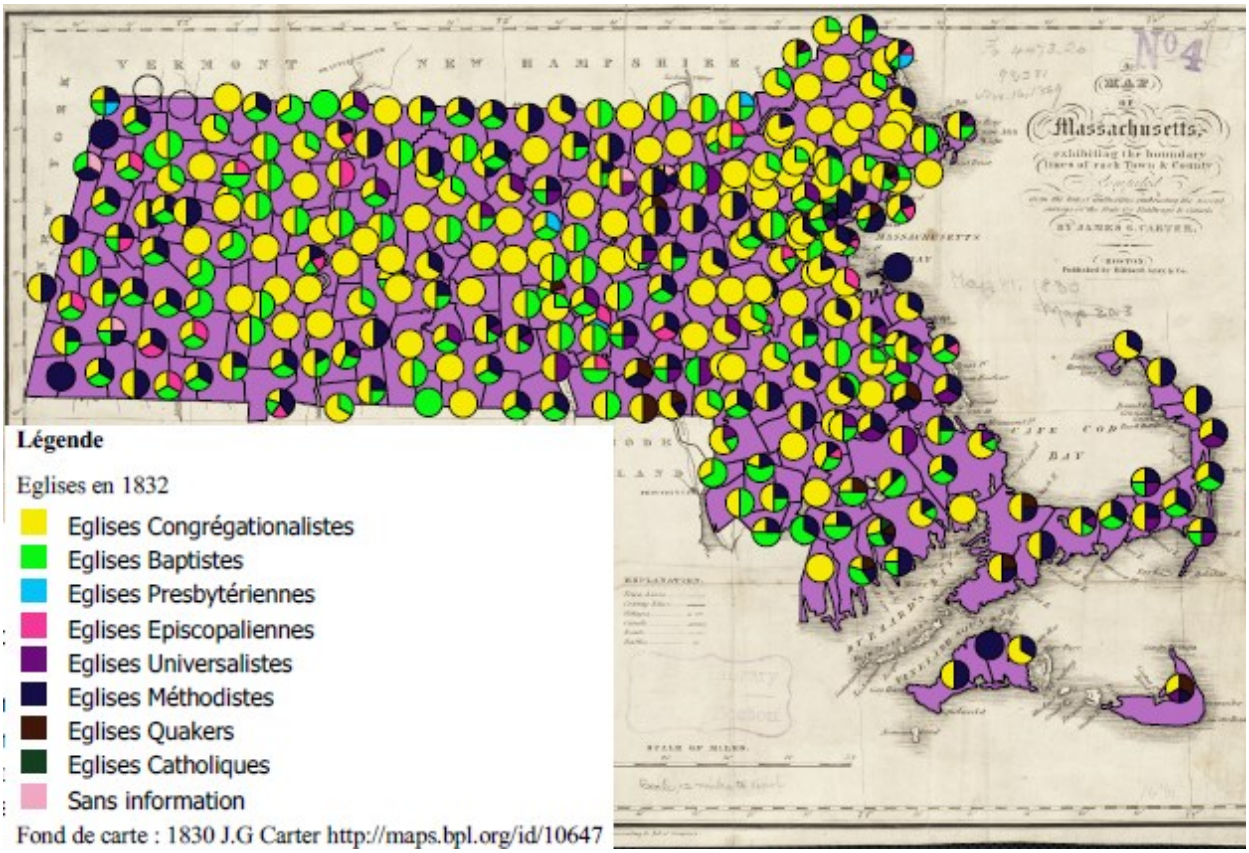
Carte 9- 1802 : proportion des Églises par villes dans le Massachusetts



Carte 10- 1818 : proportion des Églises par villes dans le Massachusetts

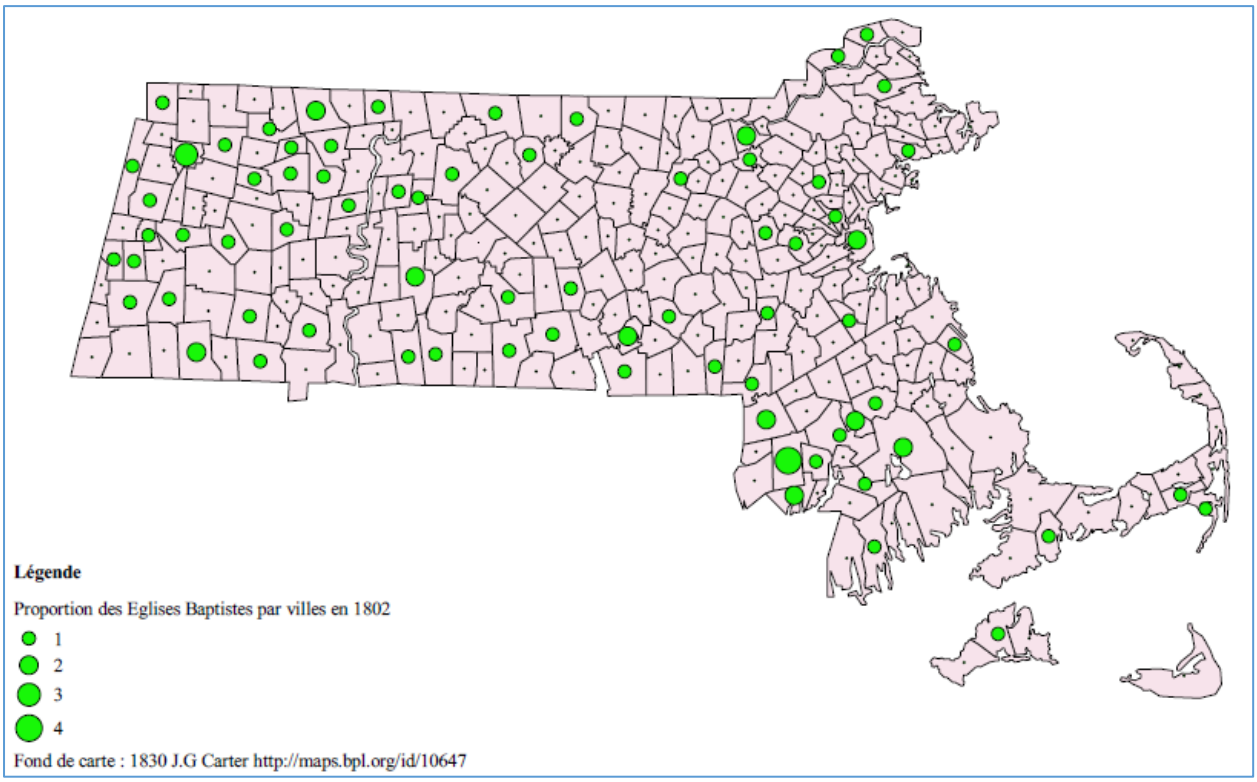


Carte 11- 1832 : proportion des Églises par villes dans le Massachusetts

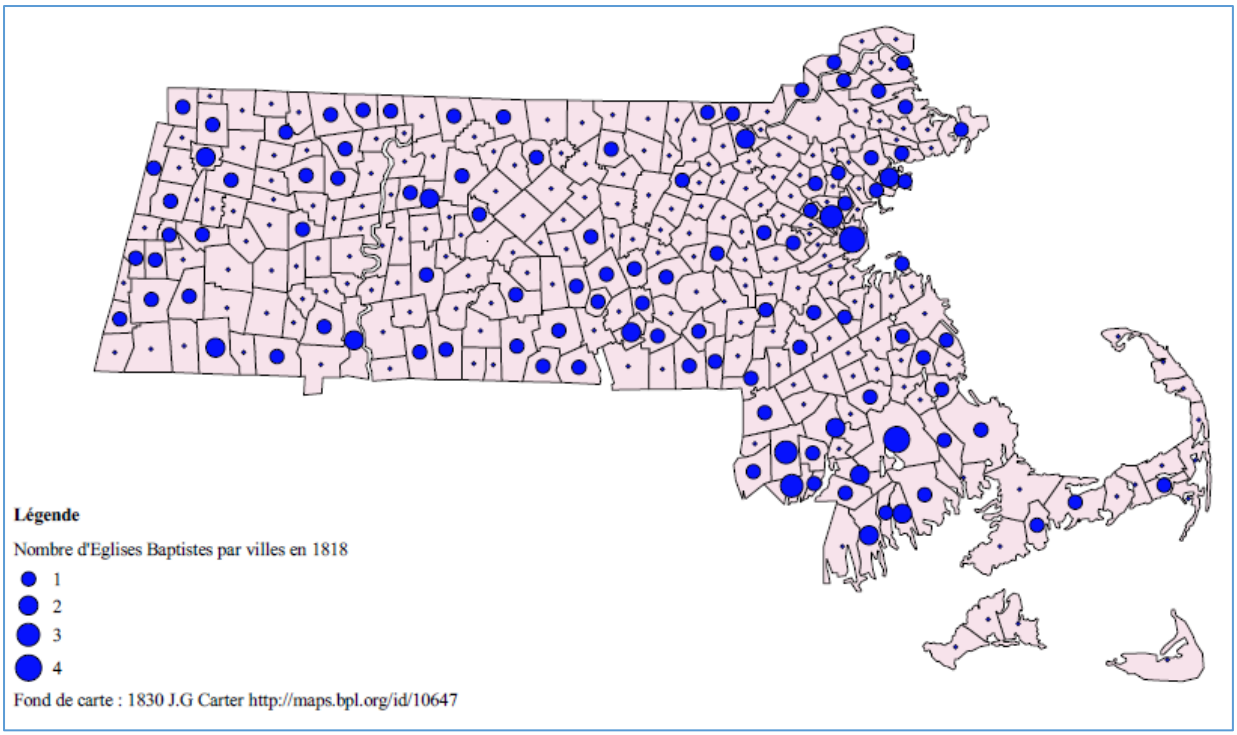


A-10. ÉVOLUTION DES ÉGLISES BAPTISTES DANS LE MASSACHUSETTS 1802-1832

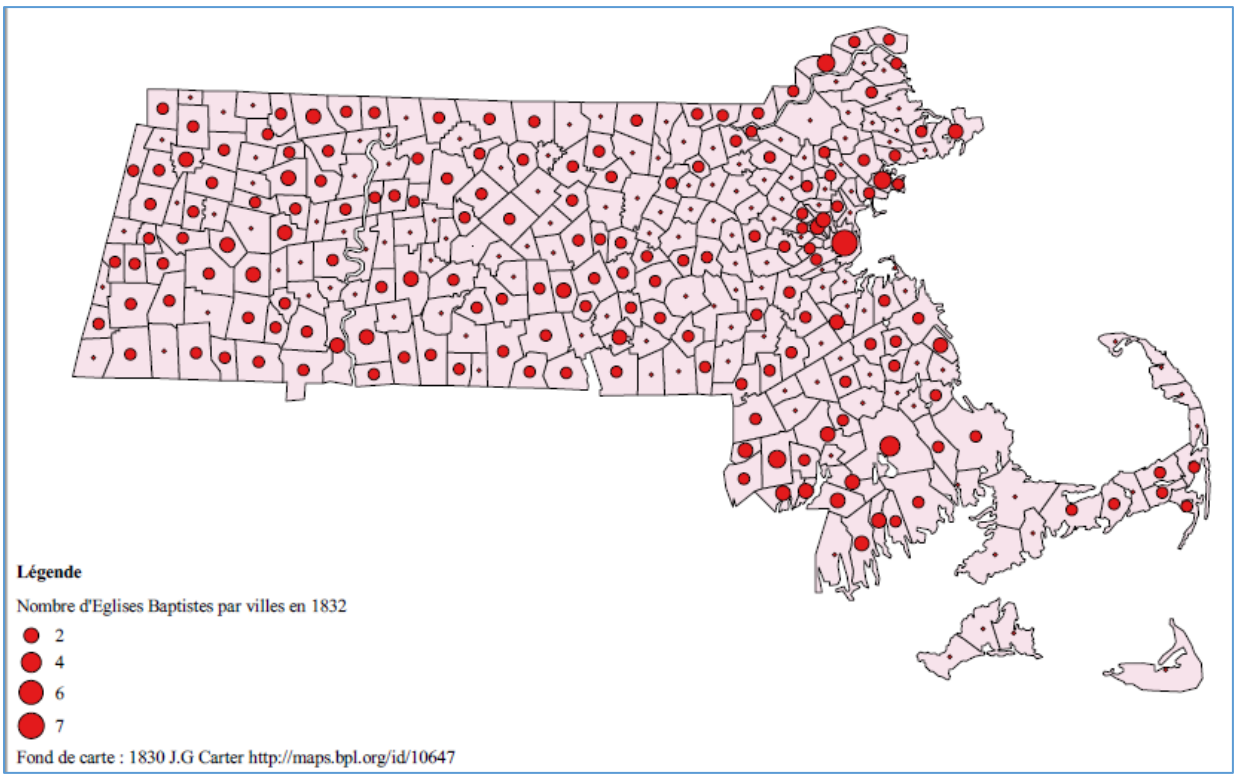
Carte 12 - 1802 nbre. églises baptistes par ville dans le Massachusetts



Carte 13 – 1818 nbre. églises baptistes par ville dans le Massachusetts

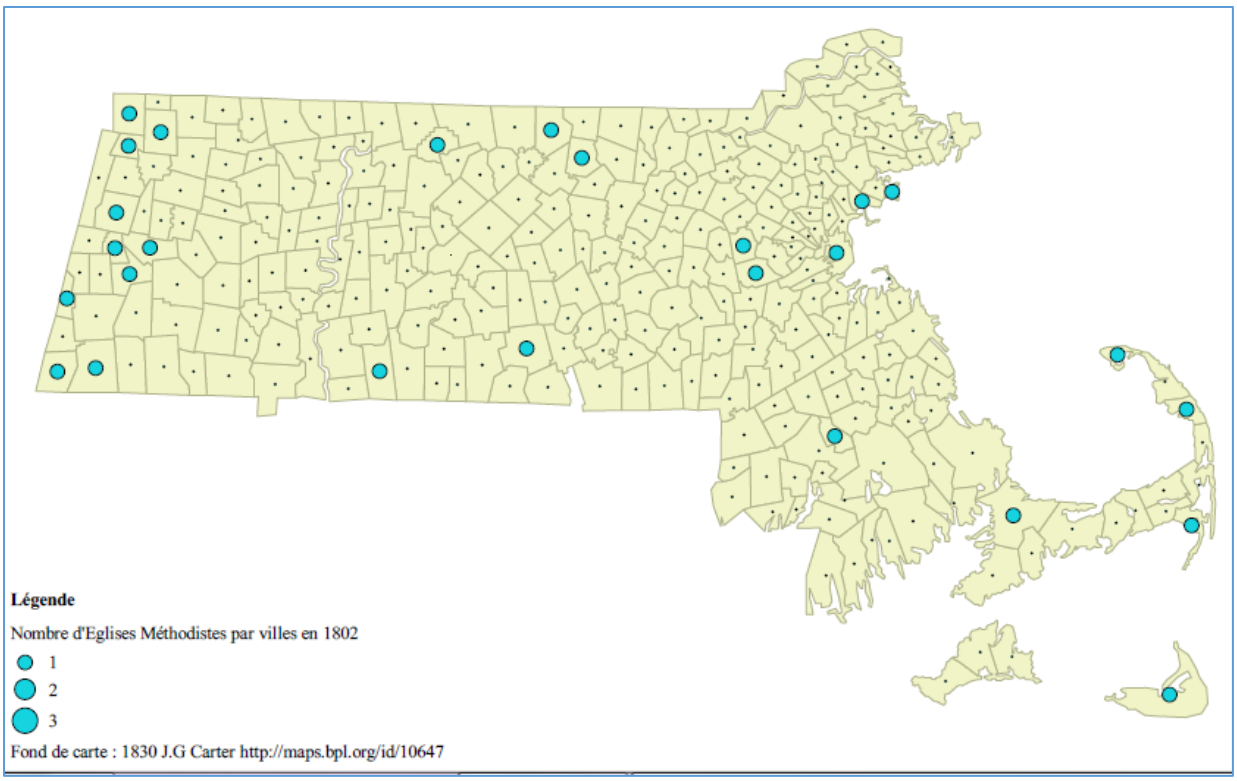


Carte 14 - 1832 nbre. églises Baptistes par ville dans le Massachusetts

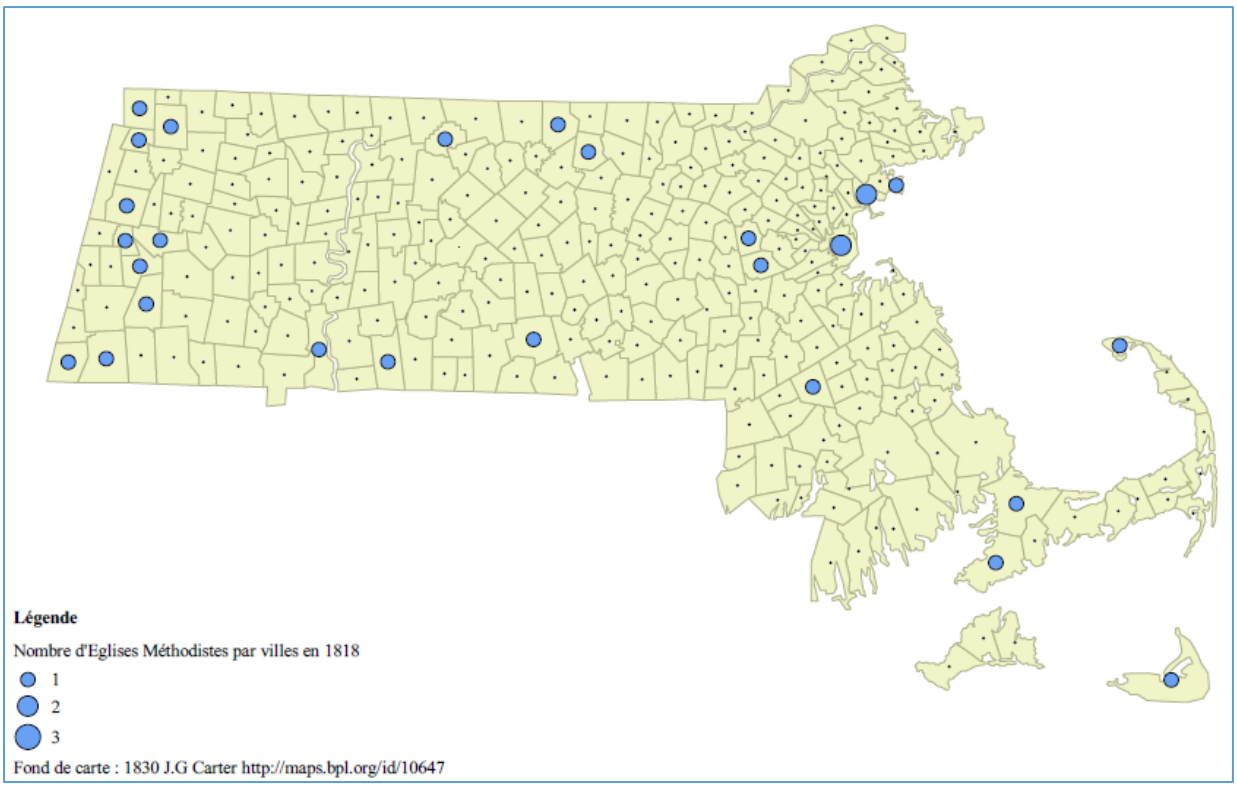


A-11. ÉVOLUTION DES ÉGLISES MÉTHODISTES DANS LE MASSACHUSETTS 1802-1832

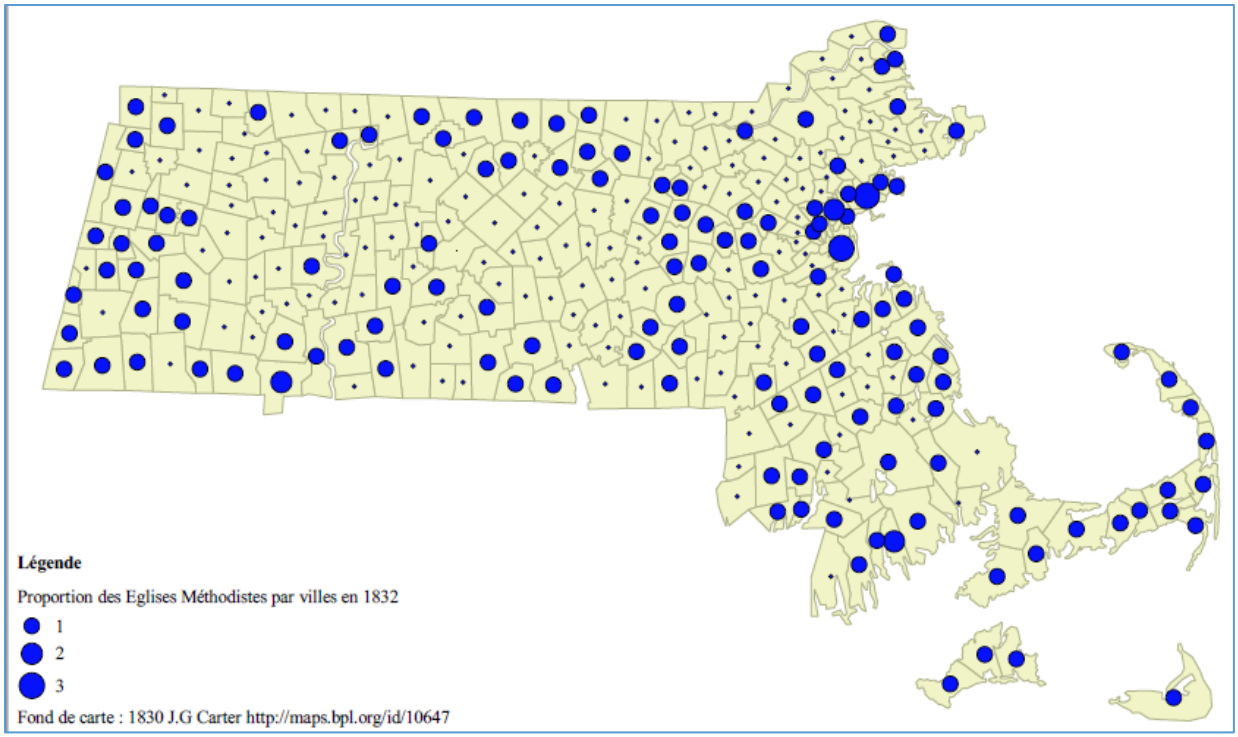
Carte 16 – 1802 nbre. églises Méthodistes par ville dans le Massachusetts



Carte 15 – 1818 nbre. églises Méthodistes par ville dans le Massachusetts

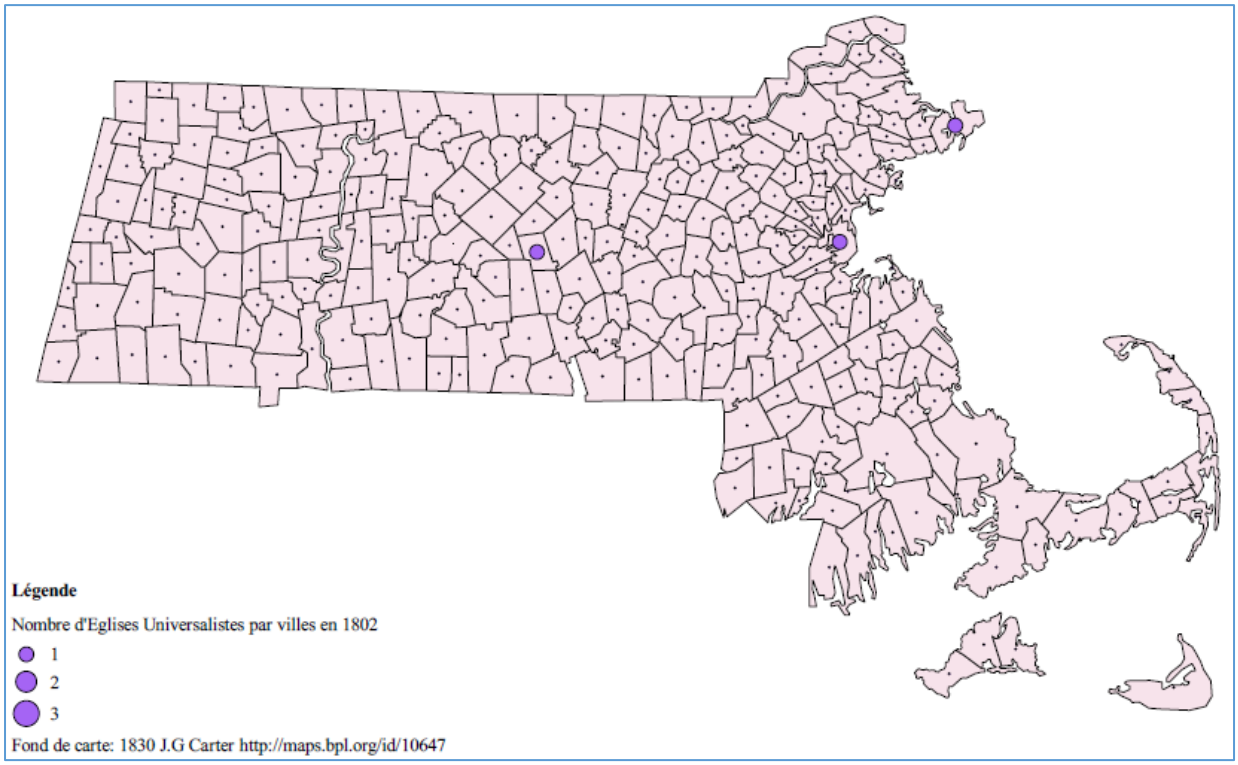


Carte 17 – 1832 nb. églises Méthodistes par ville dans le Massachusetts

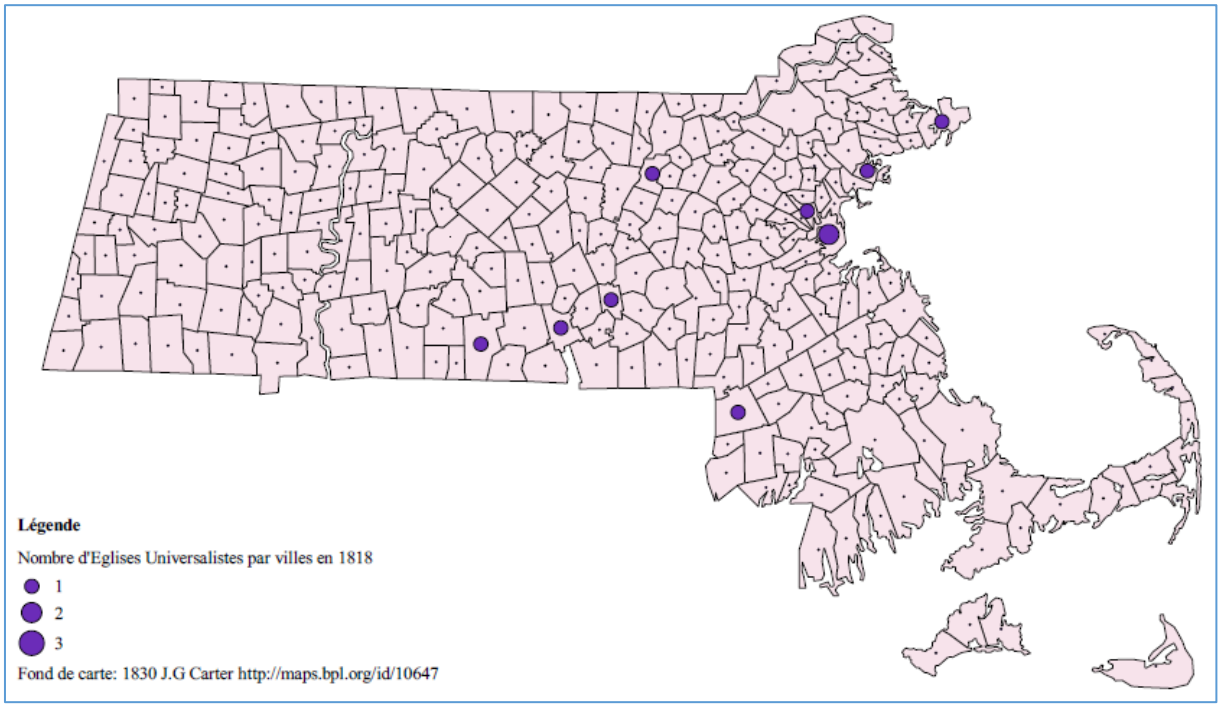


A-12. ÉVOLUTION DES ÉGLISES UNIVERSALISTES DANS LE MASSACHUSETTS 1802-1832

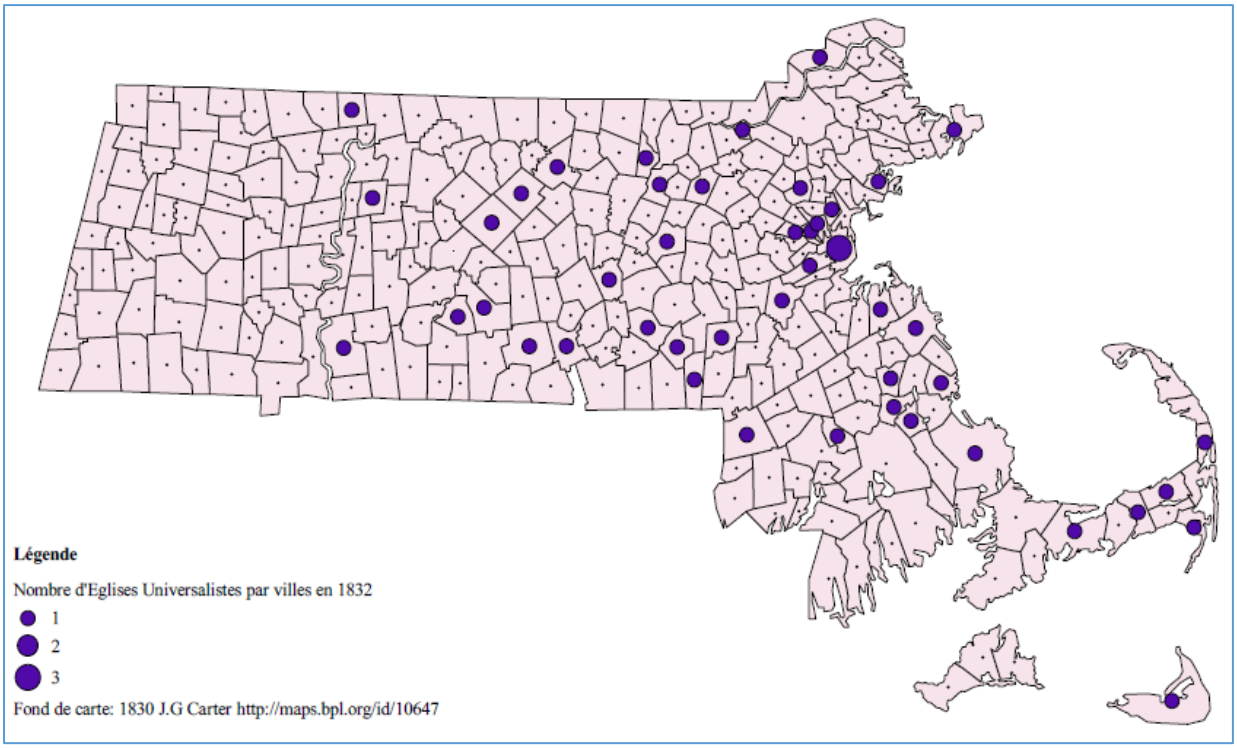
Carte 18 – 1802 nb. églises Universalistes par ville dans le Massachusetts



Carte 19 – 1818 nb. églises Universalistes par ville dans le Massachusetts

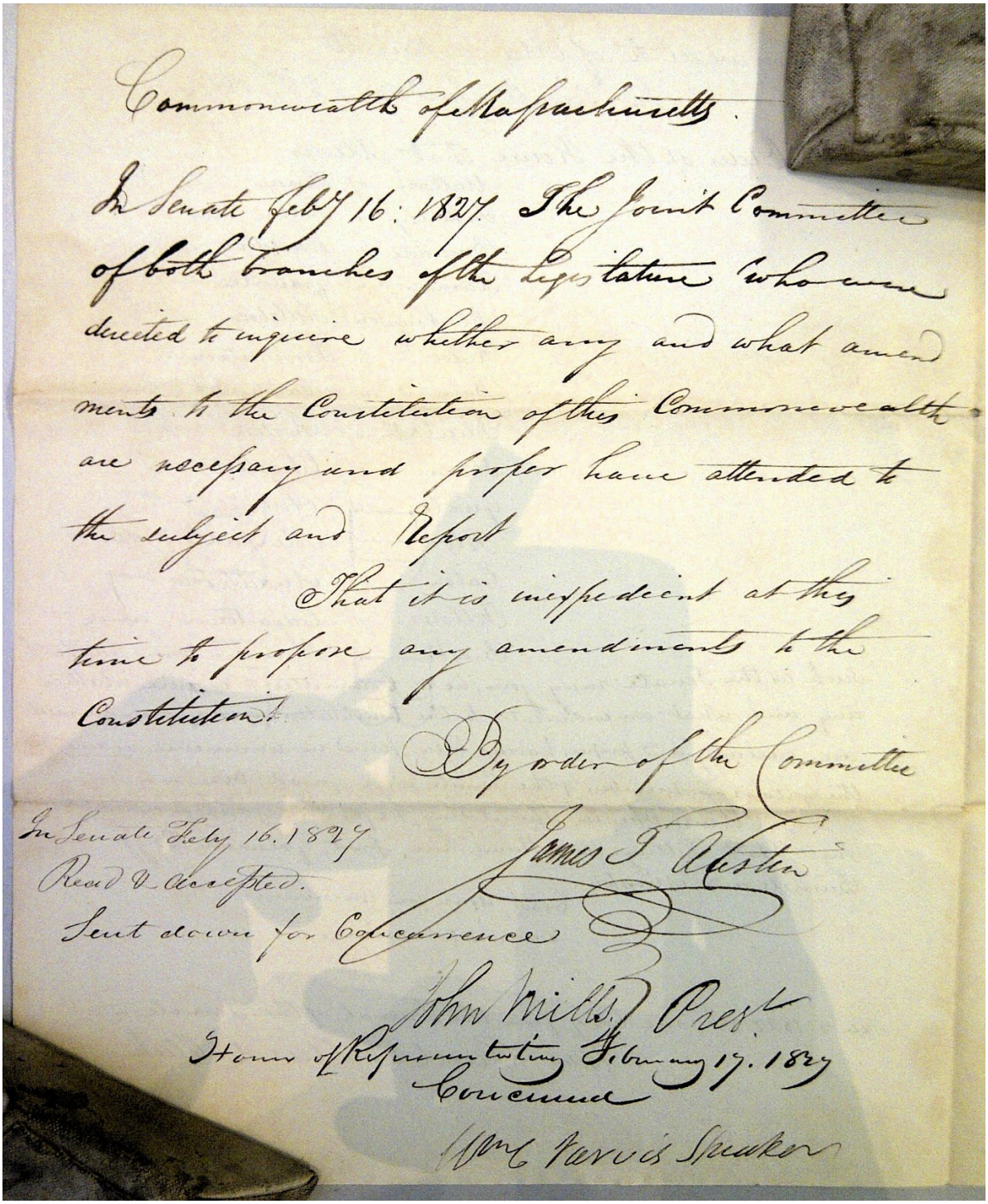


Carte 20 – 1832 nb. églises Universalistes par ville dans le Massachusetts



A-13. RAPPORT DU COMITÉ DU CONGRÈS DU MASSACHUSETTS SUR LE IIIE ARTICLE (1827).

Février 1827 – rapport du comité formé par des membres du Sénat et de la Chambre des Représentants du Massachusetts mentionnant l'inutilité d'amender la Constitution de 1780 en son IIIe article (Déclaration des droits).
Document classé dans les Archives du Massachusetts, dossier « Senate unpassed ».



Commonwealth of Massachusetts.

In Senate Feby 16: 1827. The Joint Committee of both branches of the Legislature who were directed to inquire whether any and what amendments to the Constitution of this Commonwealth are necessary and proper have attended to the subject and Report

That it is inexpedient at this time to propose any amendments to the Constitution.

By order of the Committee

James T Austin

In Senate Feby 16. 1827
Read & accepted.
Sent down for Concurrence

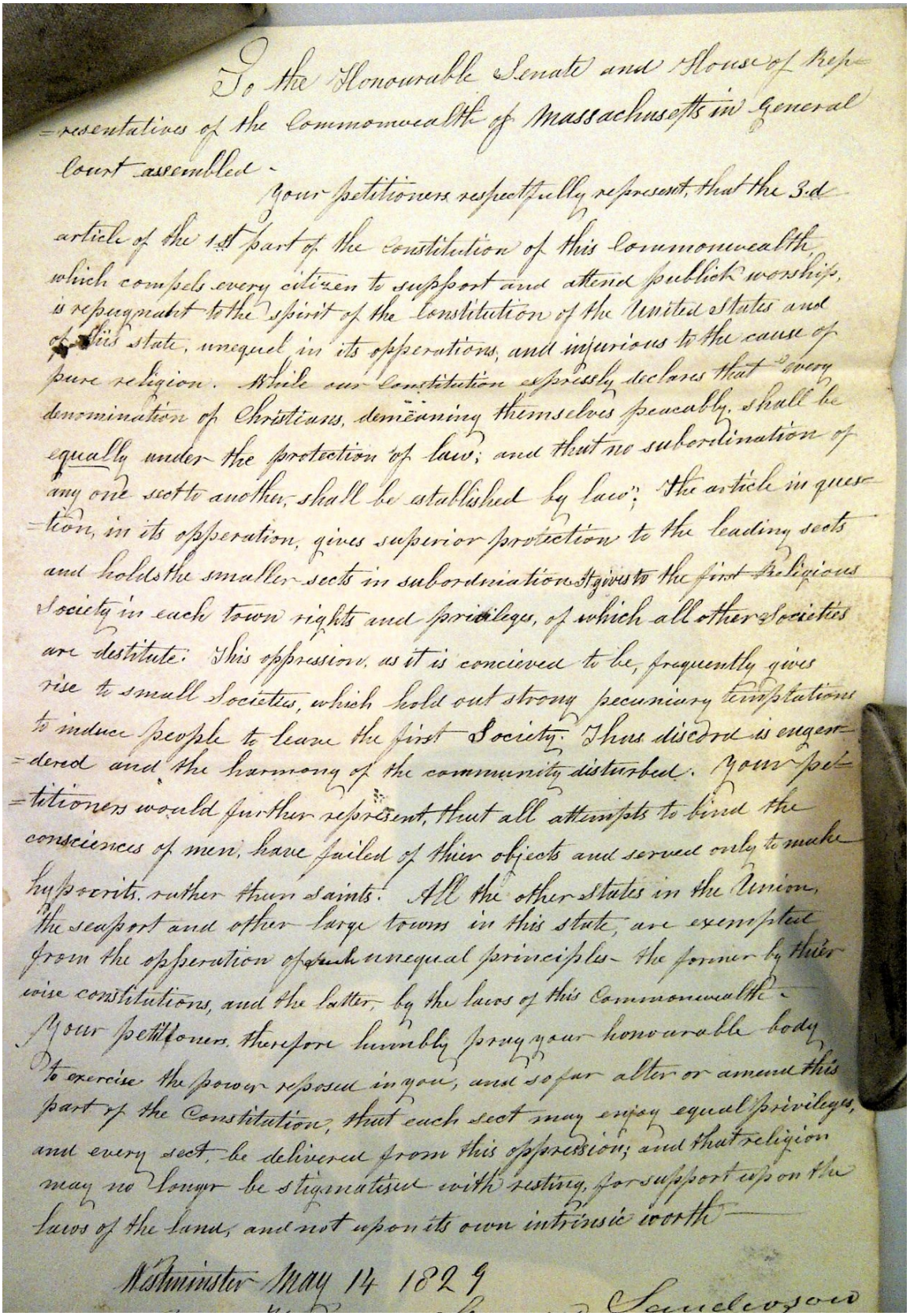
John Mills Pres.

House of Representatives February 17. 1827
Concurred

Wm Parris Speaker

A-14. PÉTITION DE WESTMINSTER, 1829.

"House of Representatives – unpassed".
Archives of the Commonwealth, Catalogue and index House documents.
Papers 1808 to 1836. Volume 2 (microfilm).

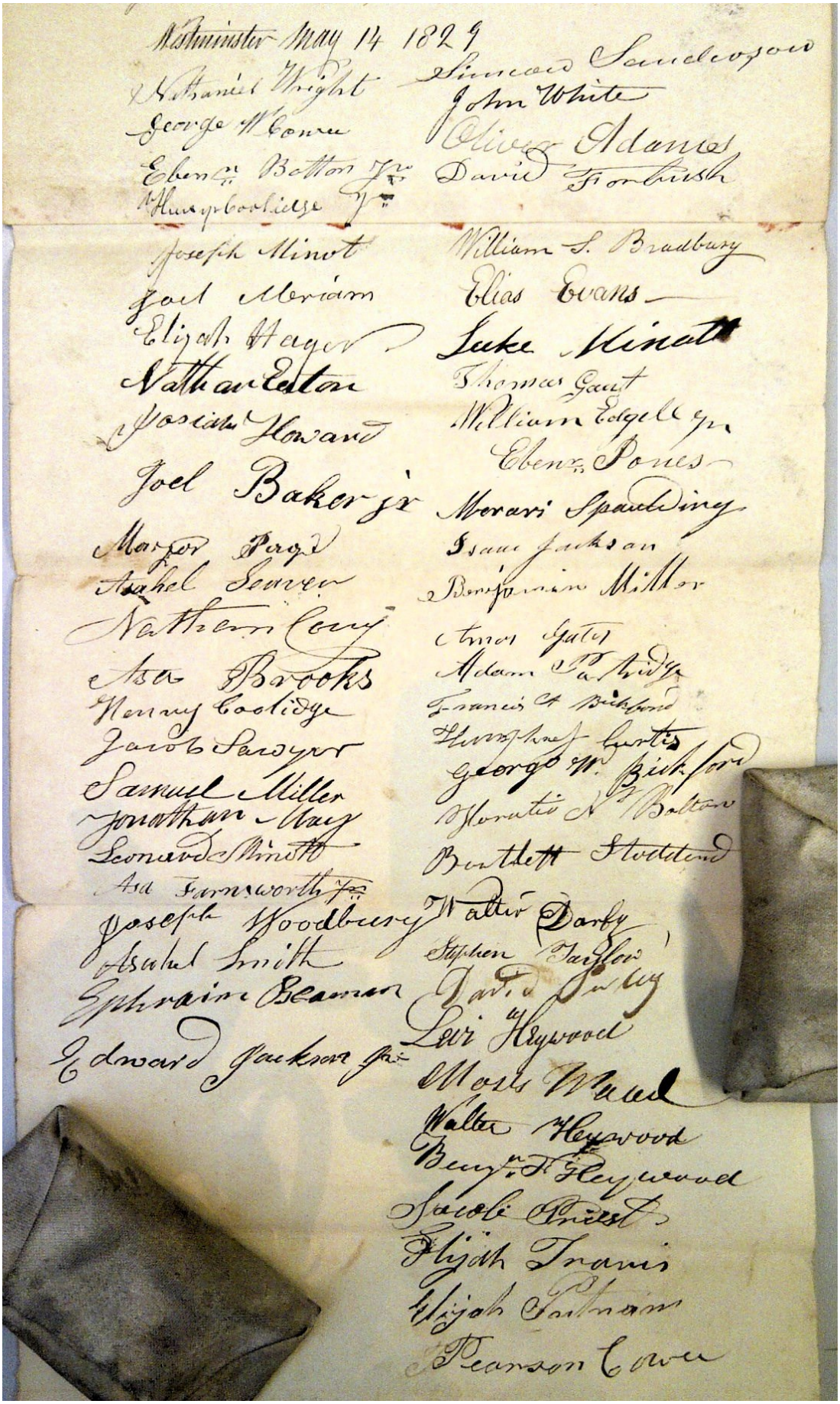


To the Honourable Senate and House of Representatives of the Commonwealth of Massachusetts in General Court assembled.

Your petitioners respectfully represent, that the 3.d article of the 1.st part of the constitution of this Commonwealth, which compels every citizen to support and attend publick worship, is repugnant to the spirit of the Constitution of the United States and of this state, unequal in its opperations, and injurious to the cause of pure religion. While our Constitution expressly declares that every denomination of Christians, demeaning themselves peacably, shall be equally under the protection of law; and that no subordination of any one sect to another, shall be established by law; The article in question, in its opperation, gives superior protection to the leading sects and holds the smaller sects in subordination. It gives to the first religious Society in each town rights and privileges, of which all other Societies are destitute. This oppression, as it is conceived to be, frequently gives rise to small Societies, which hold out strong pecuniary temptations to induce people to leave the first Society. Thus discord is engendered and the harmony of the community disturbed. Your petitioners would further represent, that all attempts to bind the consciences of men, have failed of their objects and served only to make hypocrits, rather than saints. All the other states in the Union, the seaport and other large towns in this state, are exempted from the opperation of such unequal principles – the former by their wise constitutions, and the latter, by the laws of this Commonwealth. Your petitioners, therefore humbly pray your honourable body to exercise the power reposed in you, and so far alter or amend this part of the Constitution, that each sect may enjoy equal privileges, and every sect, be delivered from this oppression; and that religion may no longer be stigmatised with resting, for support upon the laws of the land, and not upon its own intrinsic worth.

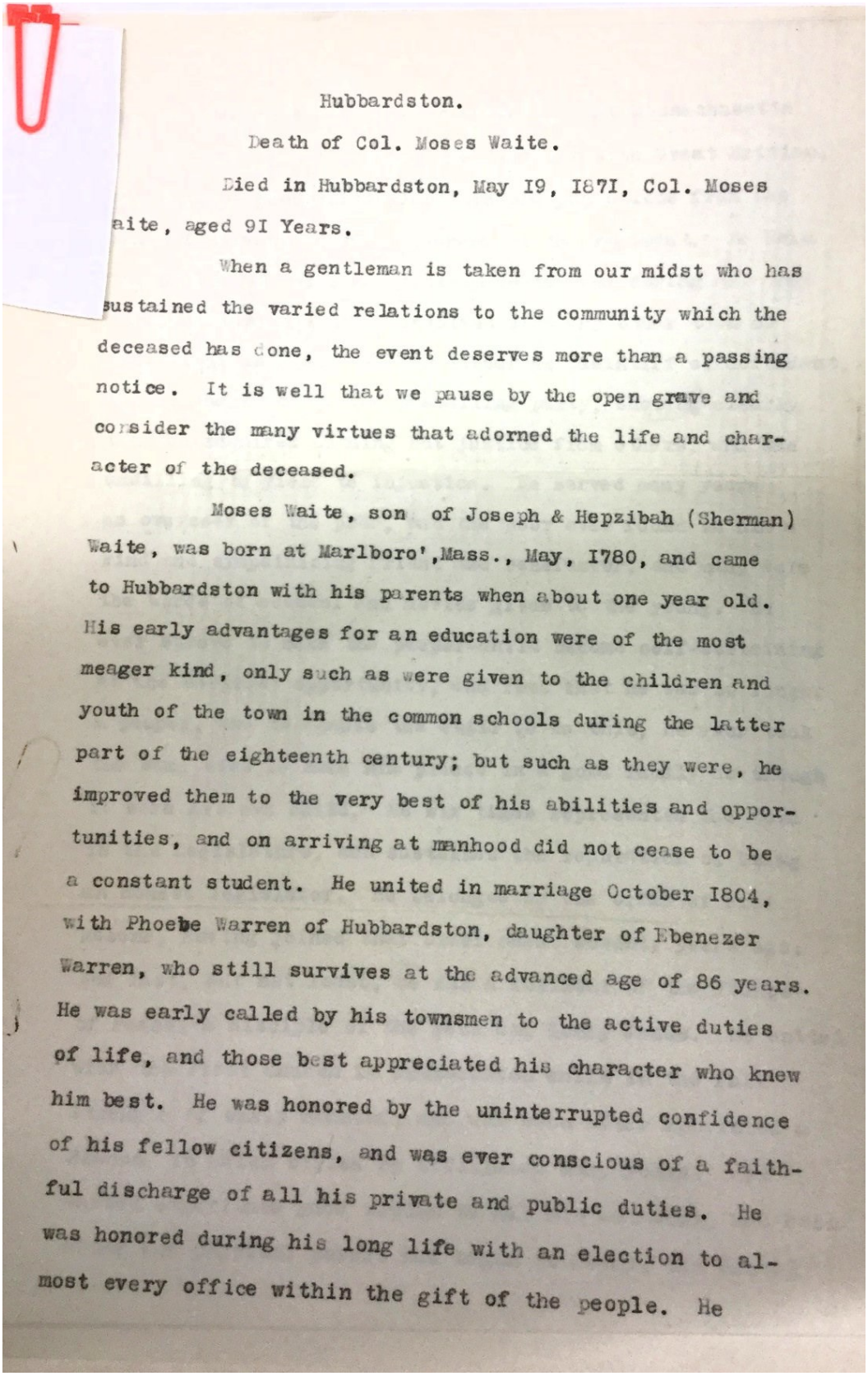
Westminster May 14 1829

Samuel Wilson


Westminster May 14 1829
Nathaniel Wright
George Mc Conn
Ebenr Batton Jr
Humphrey Coolidge Jr
Joseph Minot
Joel Meriam
Elijah Hayer
Nathan Eaton
Josiah Howard
Joel Baker jr
Moses Page
Asahel Sawyer
Nathan Cony
Asa Brooks
Henry Coolidge
Jacob Sawyer
Samuel Miller
Jonathan May
Leonard Smith
Asa Farnsworth Jr
Joseph Woodbury
Asahel Smith
Ephraim Beaman
Edward Jackson Jr
Simeon Sanderson
John White
Oliver Adams
David Goodnow
William S. Bradbury
Elias Evans
Luke Minott
Thomas Gaut
William Edgell jr
Ebenr Jones
Moses Spaulding
Isaac Jackson
Benjamin Miller
Amos Gates
Adam Wright
Francis C Bickford
Humphrey Curtis
George W. Bickford
Horatio N. Batton
Bartlett Stoddard
Walter Darby
Stephen Farlow
David Farley
Levi Haywood
Moses Mead
Walter Haywood
Benjn F. Haywood
Jacob Priest
Elijah Travis
Elijah Putnam
Pearson Cowen

A-15. RUBRIQUE NECROLOGIQUE de MOSES WAITE,

envoyée par la conservatrice du comté du Worcester et trouvée dans « Waite Papers » - courriel reçu le 25 mars 2016



Hubbardston.

Death of Col. Moses Waite.

Died in Hubbardston, May I9, I87I, Col. Moses Waite, aged 9I Years.

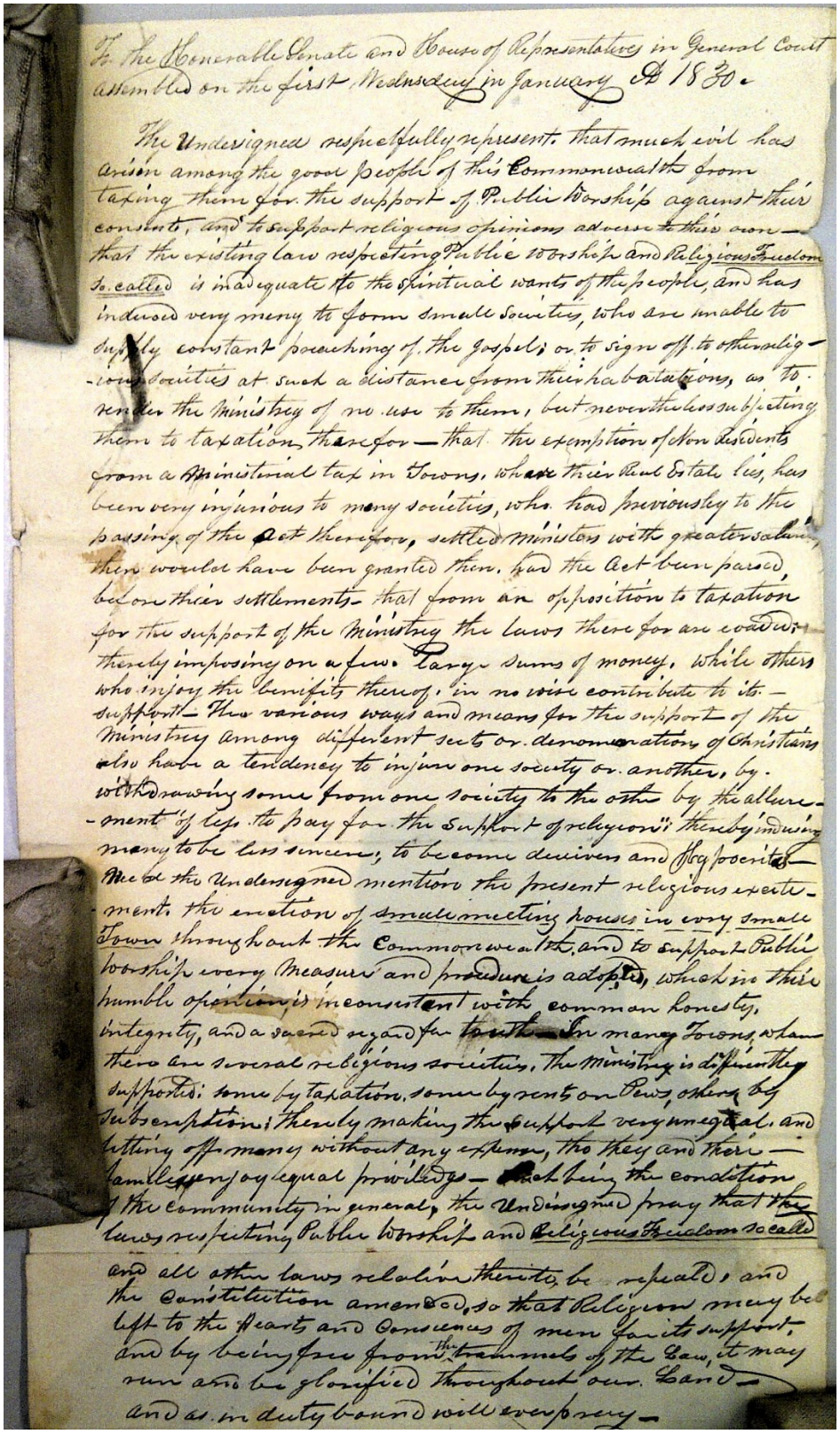
When a gentleman is taken from our midst who has sustained the varied relations to the community which the deceased has done, the event deserves more than a passing notice. It is well that we pause by the open grave and consider the many virtues that adorned the life and character of the deceased.

Moses Waite, son of Joseph & Hepzibah (Sherman) Waite, was born at Marlboro',Mass., May, I780, and came to Hubbardston with his parents when about one year old. His early advantages for an education were of the most meager kind, only such as were given to the children and youth of the town in the common schools during the latter part of the eighteenth century; but such as they were, he improved them to the very best of his abilities and opportunities, and on arriving at manhood did not cease to be a constant student. He united in marriage October I804, with Phoebe Warren of Hubbardston, daughter of Ebenezer Warren, who still survives at the advanced age of 86 years. He was early called by his townsmen to the active duties of life, and those best appreciated his character who knew him best. He was honored by the uninterrupted confidence of his fellow citizens, and was ever conscious of a faithful discharge of all his private and public duties. He was honored during his long life with an election to almost every office within the gift of the people. He

was an honorable and honored member of the Massachusetts militia during the time of the last war with Great Britian, and rose by successive elections and promotions from the rank of private to the commander of the regiment. He held the office of selectman sixteen years, and during all that time the town was never involved with any other town or individual in a suit at law either as plaintiff or defendant, except the town was the prevailing party, showing clearly that he required nothing but justice from others, and was unwilling to yield to injustice. He served many years as overseer of the poor, and the poor ever found in him a kind and sympathizing friend and benefactor, and many were the words of counsel and advice given to the young. He ever strove to make the pauper-child become self-sustaining at the earliest opportunity, and feel that he was no longer a pauper, and to enable the child to do this, he ever took the same care to have him placed in a good family as though it were his own child. He six times represented the town in the Legislature, and sustained the reputation of being an honest legislator. He belonged to the order of Free Masons, having joined that order about seventy years ago. And last, but not least, he was a follower of the Prince of Peace, a disciple of the meek and lowly Jesus. He united with the First Church in Hubbardston while in the full strength of early manhood, and was soon after appointed a deacon, in which office he officiated many years. His varied experience gave wisdom to all his counsels; and even after the physical powers had begun to decay, the mental

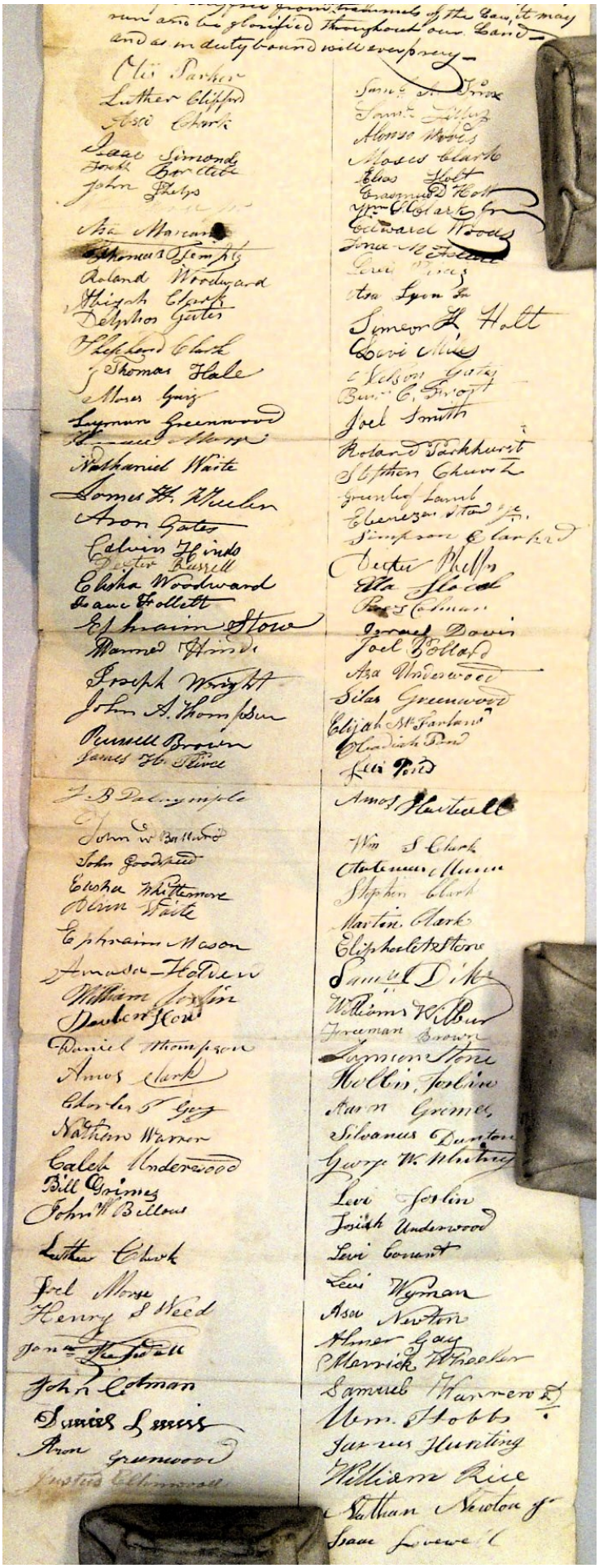
A-16. PÉTITION de HUBBARDSTON (1830)

"House of Representatives – unpassed".
Archives of the Commonwealth, Catalogue and index House documents.
Papers 1808 to 1836. Volume 2 (microfilm).



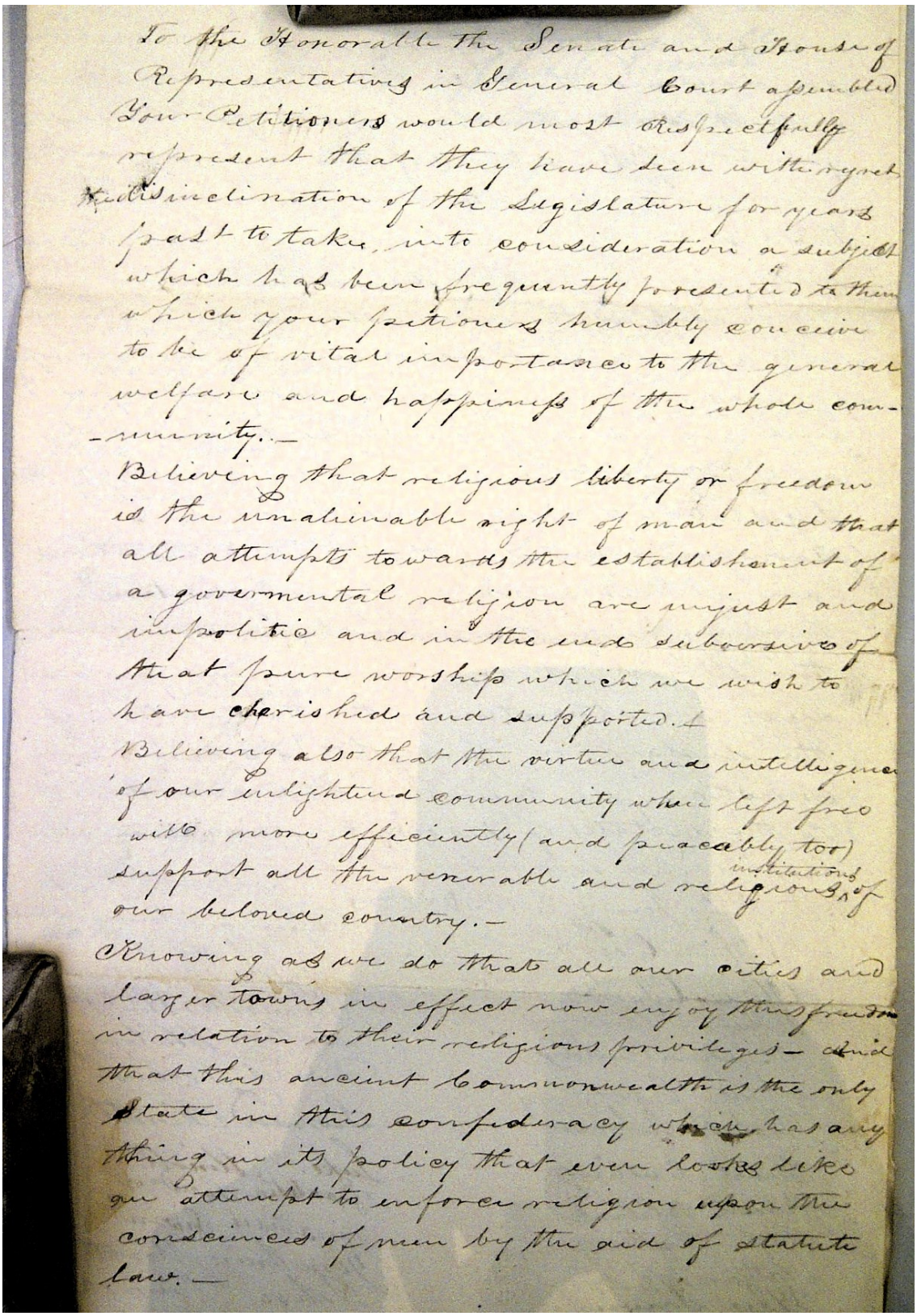
To the Honorable Senate and House of Representatives in General Court assembled on the first Wednesday in January A.D. 1830.

The Undersigned respectfully represent that much evil has arisen among the good people of this Commonwealth from taxing them for the support of Public Worship against their consents, and to support religious opinions adverse to their own — that the existing law respecting Public Worship and Religious Freedom so called is inadequate to the spiritual wants of the people, and has induced very many to form small societies, who are unable to supply constant preaching of the gospel; or to sign off to other religious societies at such a distance from their habitations, as to render the Ministry of no use to them, but nevertheless subjecting them to taxation therefor — that the exemption of Non Residents from a Ministerial tax in Towns, where their Real Estate lies, has been very injurious to many societies, who had previously to the passing of the Act thereof, settled Ministers with greater salaries than would have been granted them, had the Act been passed, before their settlements — that from an opposition to taxation for the support of the Ministry the laws therefor are evaded, thereby imposing on a few large sums of money, while others who injoy the benifits thereof, in no wise contribute to its support — the various ways and means for the support of the Ministry among different sects or denominations of Christians also have a tendency to injure one society or another, by withdrawing some from one society to the other by the allurement of less to pay for the support of religion; thereby inducing many to be less sincere, to become deceivers and Hypocrites — We the Undersigned mention the present religious experiment, the erection of small meeting houses in every small Town throughout the Commonwealth, and to support Public worship every Measure and procedure is adopted, which in their humble opinion is inconsistent with common honesty, integrity, and a sacred regard for truth — In many Towns, where there are several religious societies, the Ministry is differently supported; some by taxation, some by rents on Pews, others by subscription; thereby making the support very unequal, and letting off many without any expense, tho they and their families enjoy equal privileges — Such being the condition of the community in general, the Undersigned pray that the laws respecting Public Worship and Religious Freedom so called and all other laws relative thereto, be repealed, and the Constitution amended, so that Religion may be left to the Hearts and Consciences of men for its support, and by being free from the trammels of the Law, it may run and be glorified throughout our Land — and as in duty bound will ever pray —



A-17. PÉTITION de WESTMINSTER – datée de janvier 1830.

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



To the Honorable the Senate and House of
Representatives in General Court assembled
Your Petitioners would most Respectfully
represent that they have been witness to a
disinclination of the Legislature for years
past to take into consideration a subject
which has been frequently presented to them
which your petitioners humbly conceive
to be of vital importance to the general
welfare and happiness of the whole com-
-munity.—

Believing that religious liberty or freedom
is the unalienable right of man and that
all attempts towards the establishment of
a governmental religion are unjust and
impolitic and in the end subversive of
that pure worship which we wish to
have cherished and supported.

Believing also that the virtue and intelligence
of our enlightened community when left free
will more efficiently (and peaceably too)
support all the venerable and religious institutions
our beloved country.—

Knowing as we do that all our cities and
larger towns in effect now enjoy this freedom
in relation to their religious privileges— And
that this ancient Commonwealth is the only
State in this confederacy which has any
thing in its policy that even looks like
an attempt to enforce religion upon the
consciences of men by the aid of statute
law.—

Believing as we do that law will not make a man religious or pious in these enlightened days and that all law in relation to that subject is altogether obnoxious to far the greatest portion of the citizens of this commonwealth. Believing also that at the time of the adoption of the third article of the declaration of rights it might have been proper but still in the progress of time and as the circumstances of the community change what was once wisely deemed proper may become most manifestly improper and absurd, sufficiently so to command and require the wisdom and the energy of the Legislature to apply a corrective. —

Having a full belief that these propositions are almost self evident your petitioners therefore pray that your honors would take the subject into consideration and propose such an alteration in the third article of the declaration of rights as to leave every Christian free to worship God according to the dictates of his own conscience, as in duty bound will ever pray —

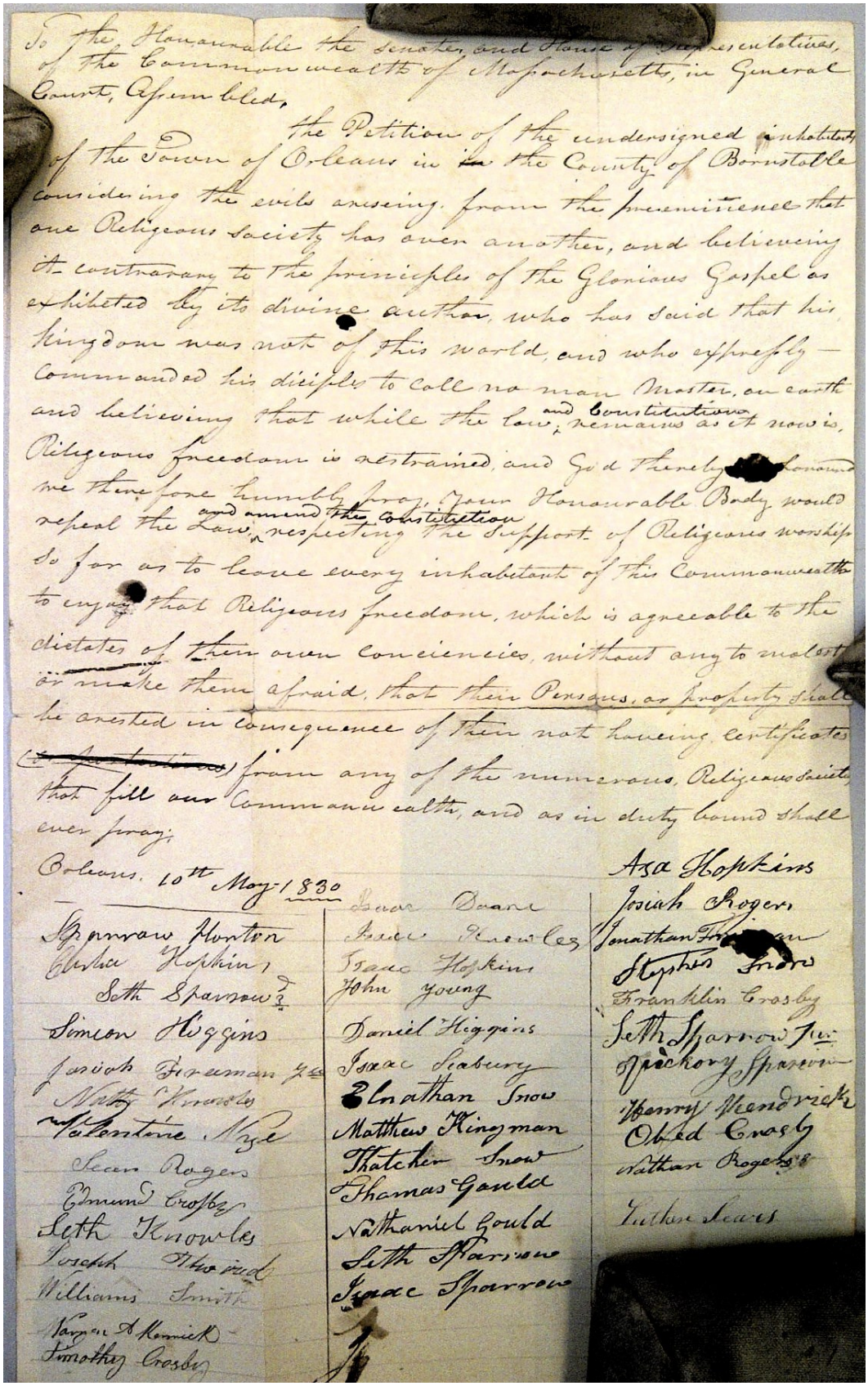
Westminster June 8. 1830.

Nathan Carey
Oliver Adams.
William S. Bradbury
Abraham Cutting
Asa Cutting
Robert Putnam
Flavel Cutting
Aaron B. Clarke
Jonas Cutting
Nathan Whitney
Wm Saunders

Oliver Estey
Simeon Saunders 2nd
Joseph Whitman
Phinehas W. Reed
Nathan Whitney Jr.
David Forbush
Leonard Minott
Luke Minott
Franklin Saunders
Jonathan Sawin
Jonathan Minott 2d
John Dunn

A-18. PÉTITION d'ORLEANS – 1830

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



To the Honourable the Senate and House of Representatives, of the Commonwealth of Massachusetts, in General Court, Assembled,

the Petition of the undersigned inhabitants of the Town of Orleans in the County of Barnstable considering the evils arising from the preeminence that one Religious society has over another, and believing it contrary to the principles of the Glorious Gospel as exhibited by its divine author, who has said that his kingdom was not of this world, and who expressly commanded his disciples to call no man Master, on earth and believing that while the law, and Constitution remains as it now is, Religious freedom is restrained, and God thereby dishonored we therefore humbly pray, Your Honourable Body, would repeal the Law, and amend the Constitution respecting the Support of Religious worship so far as to leave every inhabitant of this Commonwealth to enjoy that Religious freedom, which is agreeable to the dictates of their own consciencies, without any to molest or make them afraid, that their Persons, or property shall be arested in consequence of their not haveing certificates from any of the numerous Religious Societies that fill our Commonwealth, and as in duty bound shall ever pray.

Orleans, 10th May 1830

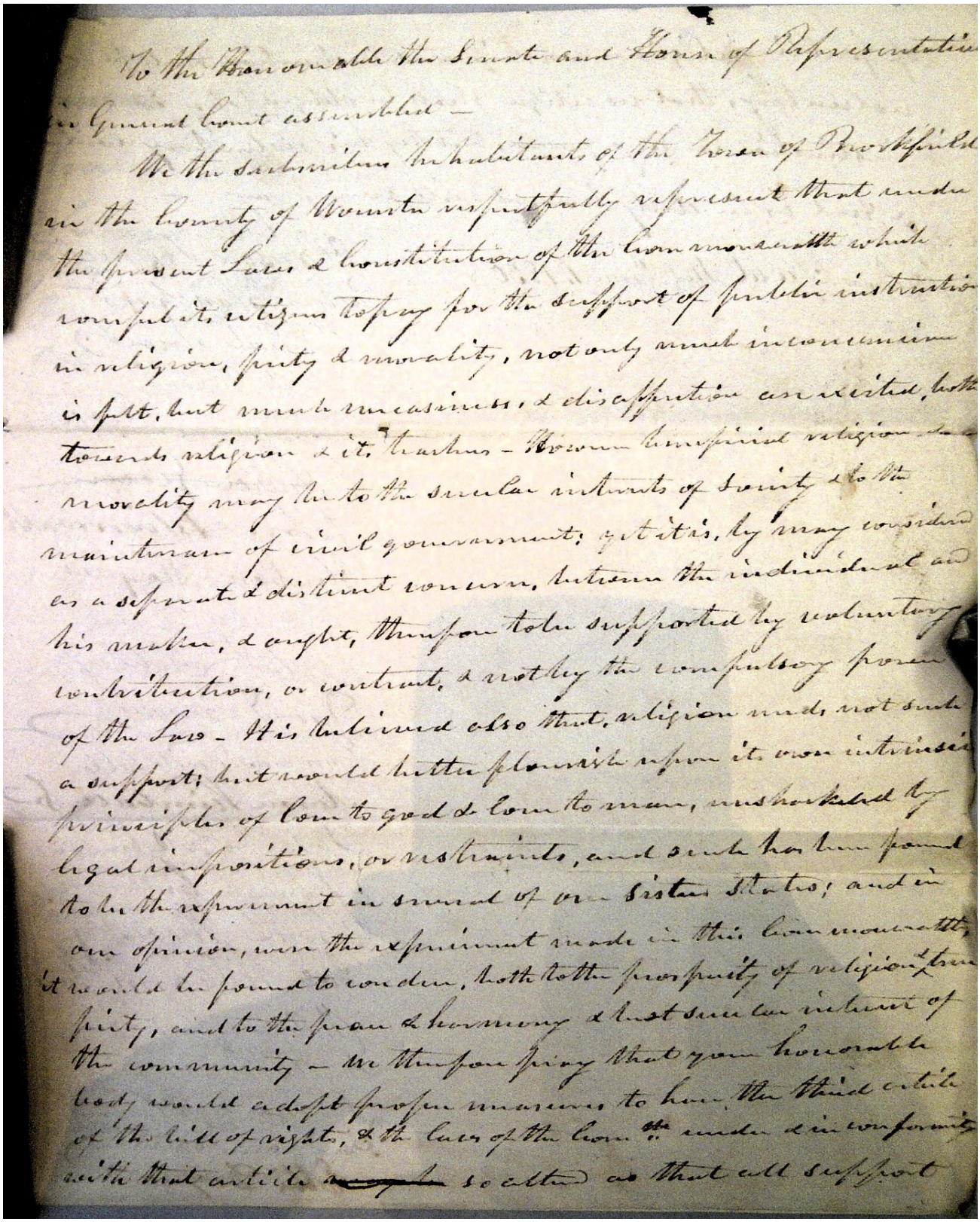
Asa Hopkins
Josiah Rogers
Jonathan Snow
Stephen Snow
Franklin Crosby
Seth Sparrow Jr.
Zachary Sparrow
Henry Hendrick
Obed Crosby
Nathan Rogers
Luther Sears

Isaac Deane
Isaac Knowles
Isaac Hopkins
John Young
Daniel Higgins
Isaac Seabury
Jonathan Snow
Matthew Kingman
Thatcher Snow
Thomas Gould
Nathaniel Gould
Seth Sparrow
Isaac Sparrow

Sparrow Overton
Elisha Hopkins
Seth Sparrow 2d
Simeon Higgins
Josiah Freeman 2d
Nath Knowles
Valentine Nye
Lucas Rogers
Edmund Crosby
Seth Knowles
Joseph Atwood
Williams Smith
Nazareth Kennick
Timothy Crosby

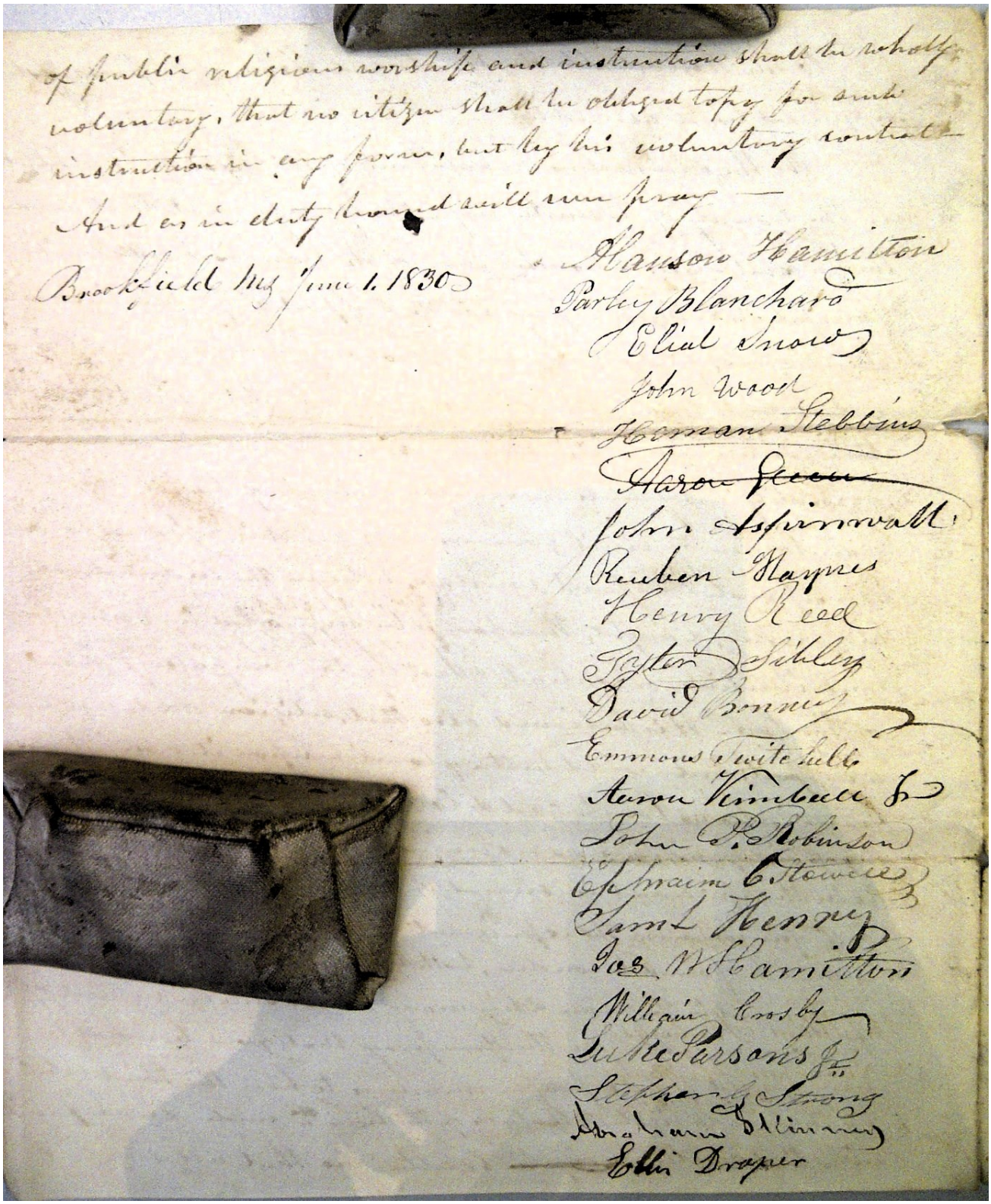
A-19. PÉTITION de BROOKFIELD, signée en 1830.

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



To the Honorable the Senate and House of Representatives
in General Court assembled —

We the subscribers Inhabitants of the Town of Brookfield
in the County of Worcester respectfully represent that under
the present Laws & Constitution of the Commonwealth which
compel its citizens to pay for the support of public instruction
in religion, piety & morality, not only much inconvenience
is felt, but much uneasiness & dissatisfaction are excited, both
towards religion & its teachers — However conscientious religion &
morality may be to the secular interests of society & to the
maintenance of civil government; yet it is, by many considered
as a separate & distinct concern, between the individual and
his maker, & ought, therefore to be supported by voluntary
contribution, or contract, & not by the compulsory provi-
sions of the Law — It is believed also that religion needs not such
a support; but would better flourish upon its own intrinsick
principles of love to god & love to man, unshackled by
legal inscriptions, or restraints, and such has been found
to be the experiment in several of our Sister States; and in
our opinion, were the experiment made in this Commonwealth,
it would be found to condem, both to the prosperity of religion & true
piety, and to the peace & harmony & best secular interest of
the community — We therefore pray that your honorable
body would adopt proper measures to have the third article
of the bill of rights, & the laws of the Commonwealth under & in conformity
with that article ~~[illegible]~~ so altered as that all support



of public religious worship and instruction shall be wholly voluntary, that no citizen shall be obliged to pay for such instruction in any form, but by his voluntary contract

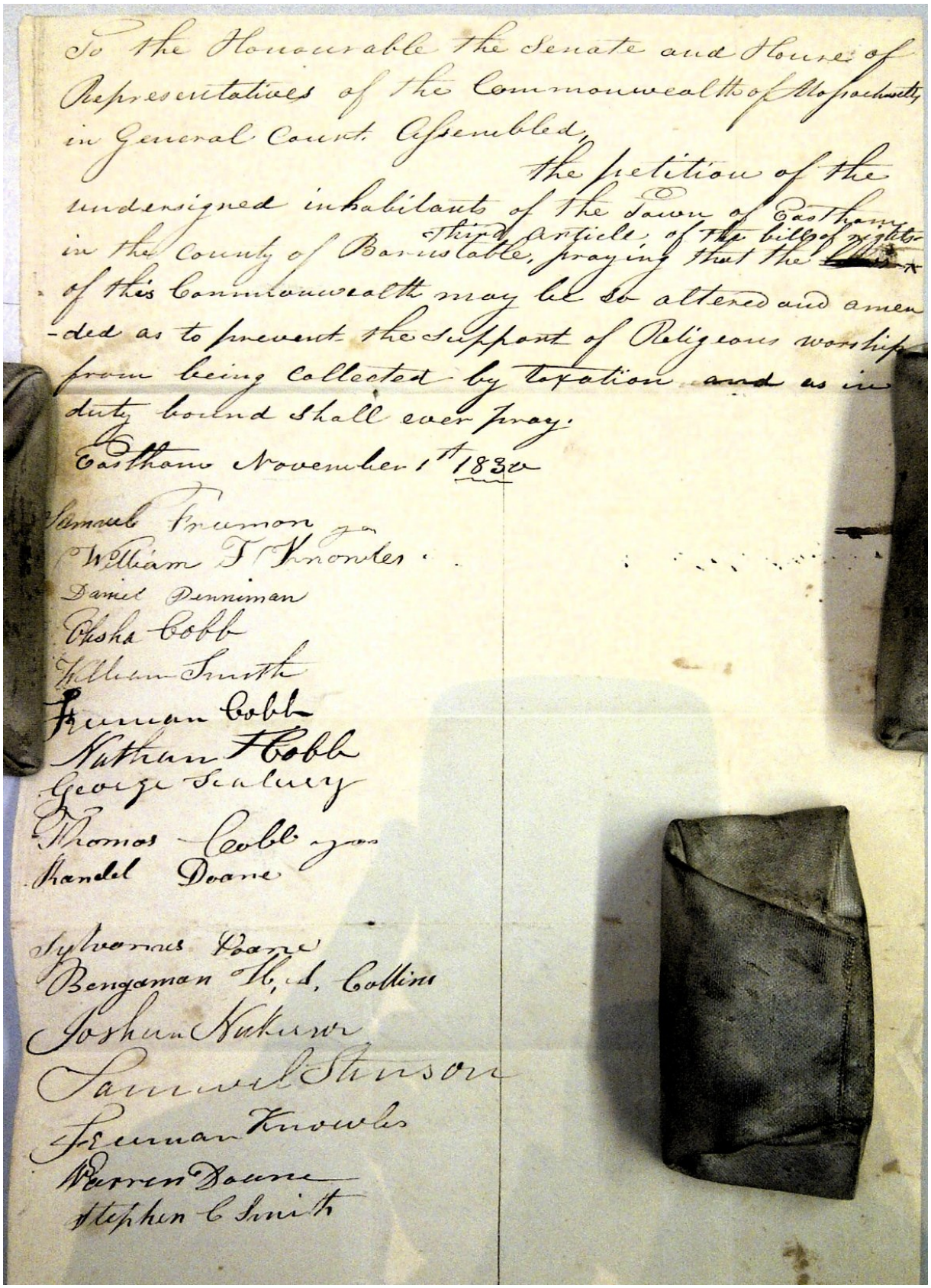
And as in duty bound will ever pray —

Brookfield May June 1. 1830

Hanson Hamilton
Parley Blanchard
Eliab Snow
John Wood
Herman Stebbins
~~Aaron Green~~
John Aspinwall
Reuben Haynes
Henry Reed
Tyler Sibley
David Bonner
Emmons Whitehall
Aaron Kimball Jr
John D. Robinson
Ephraim C. Stowell
Saml Henry
Jas W Hamilton
William Crosby
Luke Parsons Jr
Stephen G Strong
Abraham Allen
Ellis Draper

A-20. PÉTITION D'EASTHAM – signée en 1830.

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



To the Honourable the Senate and House of Representatives of the Commonwealth of Massachusetts in General Court Assembled,

the petition of the undersigned inhabitants of the town of Eastham in the County of Barnstable, praying that the third article of the bill of rights of this Commonwealth may be so altered and amended as to prevent the support of Religious worship from being collected by taxation and as in duty bound shall ever pray.

Eastham November 1st 1830

Samuel Freeman 2d
William T Knowles
Daniel Penniman
Josha Cobb
William Smith
Freeman Cobb
Nathan Cobb
George Seabury
Thomas Cobb 2d
Handel Doane
Sylvanus Doane
Benjaman H. S. Collins
Joshua Nickerson
Samuel Stetson
Freeman Knowles
Warren Doane
Stephen C Smith

A-21. PROPORTION DES ÉGLISES PAR COMTES EN 1831.

The Massachusetts Register and United States Calendar for the Year of Our Lord 1831.
Boston, Published by James Loring.

À partir de la page 18: date d'**incorporation par villes** + **census** de 1810 et 1820 (population par villes)
p.108 : liste des évêques (Protestant Episcopal Church ; Methodist Bishops ; Roman Catholic Bishops)
+ « Convention of the Congregational Ministers in the Commonwealth of Massachusetts ».
pp.111-123 : Churches and ministers of the Gospel in Massachusetts.

C = Congregationalist P = Presbyterian M = Methodist U = Universalist
E = Episcopalian B = Baptist F = Friends Uni = Unitarian

946 Églises en tout :
478 C
205 B
147 M
49 U
33 E
17 F
5 R.C.
5 P
4 Shakers
2 F.B.
1 uni

Suffolk : 44 Églises
22 C
7 B
5 E
3 U
4 M
2 RC (Catho)
1 Uni

Essex : 105 Églises
62 C
16 B
13 M
3 U
3 F
3 E
2 F.B.
2 P
1 RC

Middlesex : 128 Églises
73 C
21 B
17 M
9 U
5 E
1 RC
1 P
1 Shakers

Hampshire : 49 Églises
33 C
10 B
5 M
1 E

Plymouth : 80 Églises:
39 C
16 B
14 M
7 U
3 E
1 F

Bristol : 68 Églises:
presque autant C que B !
25 C
24 B
12 M
3 F
2 U
1 RC
1 E

Barnstable : 47 Églises
beaucoup M
20 C
14 M
6 B
5 U
2 F

Dukes : 7 Églises
3 C
3 M
1 B

Nantucket : 6 Églises
2 C
2 F
1 U
1 M

Worcester : 155 Églises
72 C
37 B
22 M
12 U
6 F
3 E
2 P
1 Shakers

Berkshire : 76 Églises
moins de la moitié C !
beaucoup B et M
aucun U
27 C
21 B
21 M
5 E
2 shakers

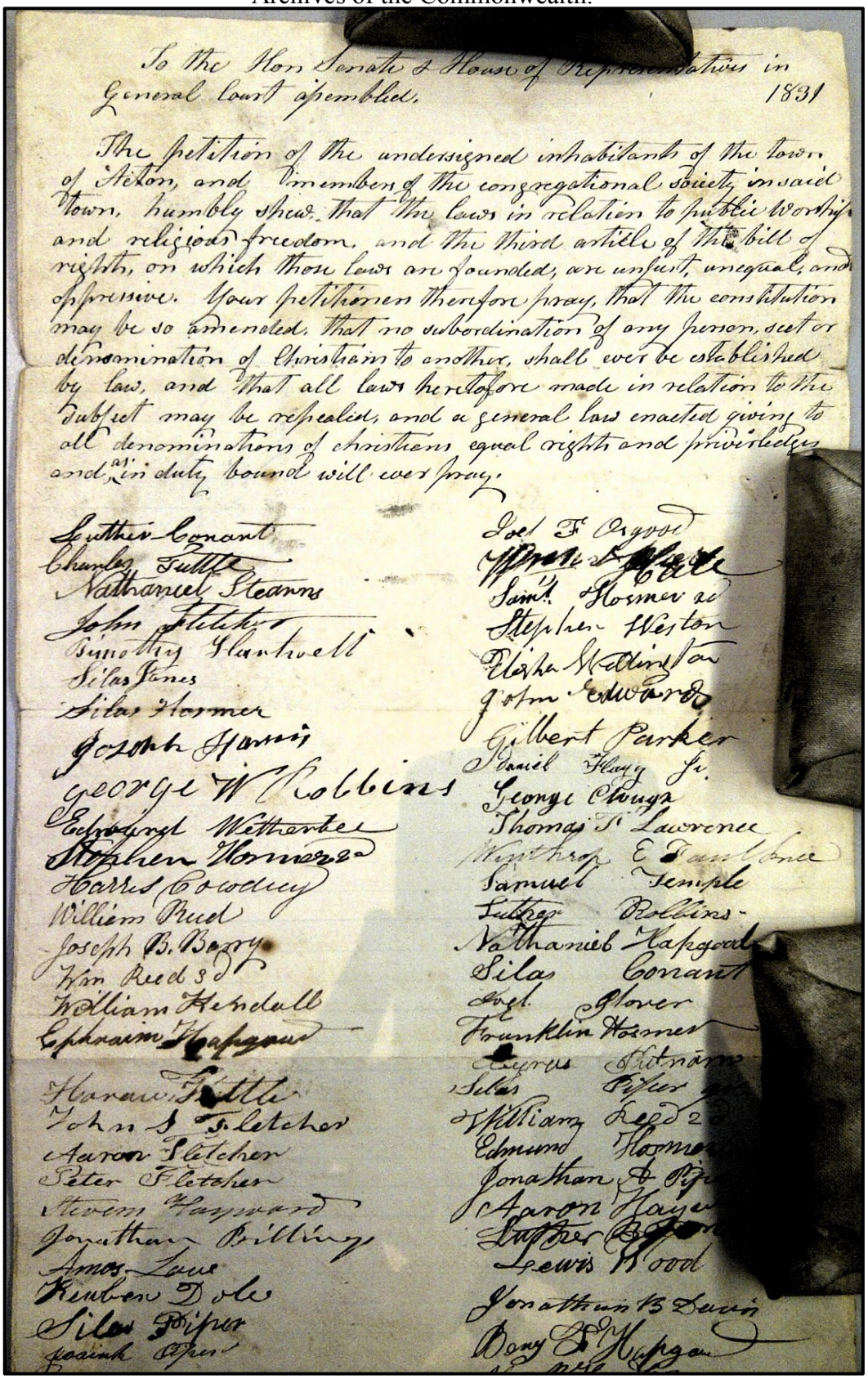
Norfolk : 68 Églises
44 C
11 B
7 M
4 U
2 E

Franklin : 60 Églises
32 C
18 B
5 M
3 E
2 U

Hampden : 53 Églises
24 C
17 B
9 M
2 E
1 U

A-22. PÉTITION MODÈLE 1 (ici celle d'Acton Congregational Society).

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



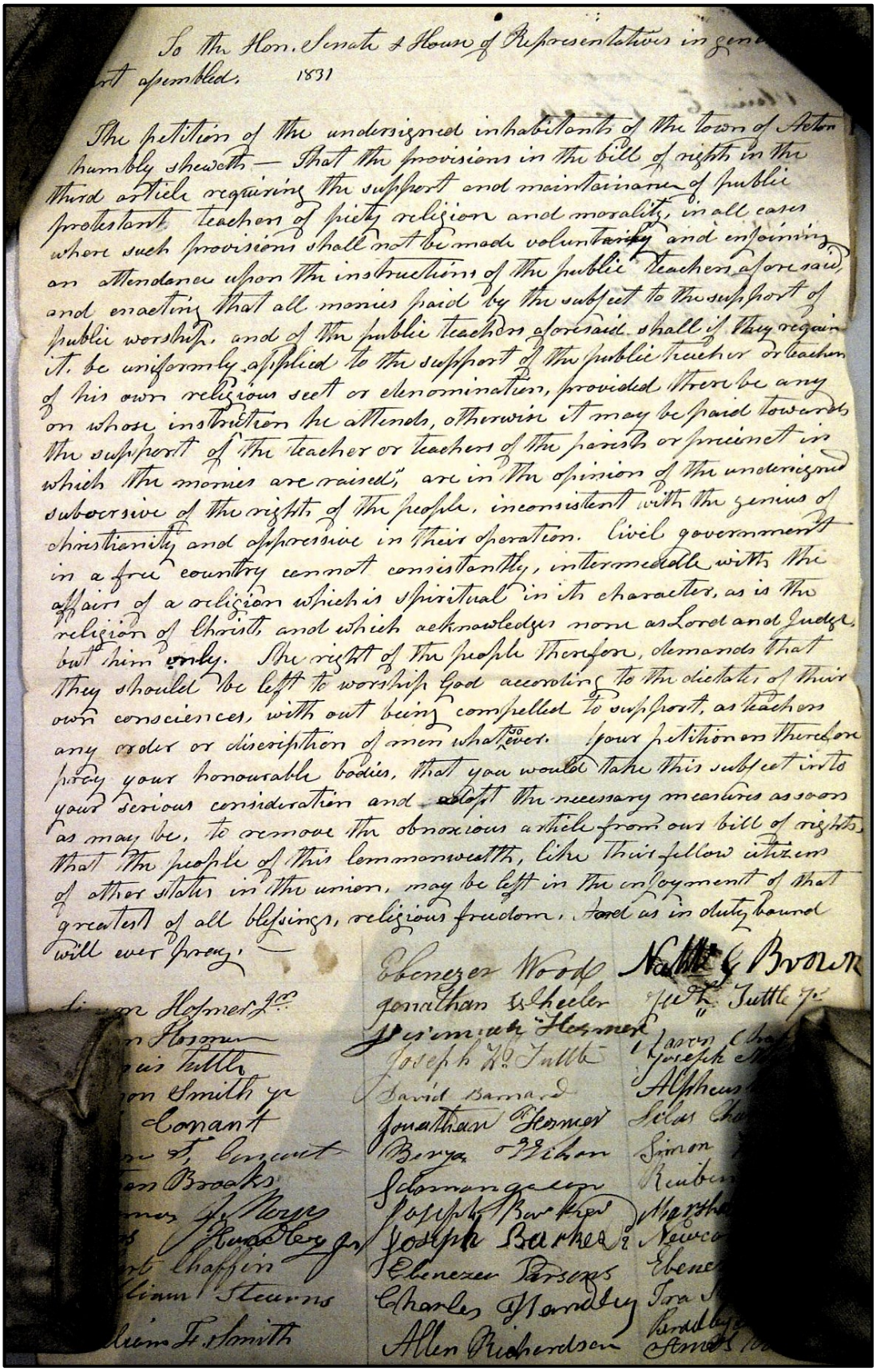
To the Hon Senate & House of Representatives in General Court assembled. 1831

The petition of the undersigned inhabitants of the town of Acton, and members of the congregational society in said town, humbly shew that the laws in relation to public worship and religious freedom, and the third article of the bill of rights, on which those laws are founded, are unjust, unequal, and oppressive. Your petitioners therefore pray, that the constitution may be so amended, that no subordination of any person, sect or denomination of christians to another, shall ever be established by law, and that all laws heretofore made in relation to the subject may be repealed, and a general law enacted giving to all denominations of christians equal rights and privileges, and as in duty bound will ever pray.

Luther Conant
Charles Tuttle
Nathaniel Stearns
John Fletcher
Timothy Hartwell
Silas Jones
Silas Harmer
Joseph Harris
George W Robbins
Edward Wetherbee
Stephen Hosmer 2d
Harris Woodbury
William Reed
Joseph B. Berry
Wm Reed 3d
William Kendall
Ephraim Hapgood
Horace Tuttle
John S. Fletcher
Aaron Fletcher
Peter Fletcher
Steven Hapgood
Jonathan Billings
Amos Law
Reuben Dole
Silas Piper
Joseph Piper
Joel F Osgood
Wm S Hale
Saml Hosmer 2d
Stephen Weston
Elisha Mallinson
John Edwards
Gilbert Parker
Daniel Hagar Jr.
George Clough
Thomas F Lawrence
Winthrop E Danforce
Samuel Temple
Luther Robbins
Nathaniel Hapgood
Silas Conant
Joel Glover
Franklin Hosmer
Augustus Whitmore
Silas Piper 2d
William Reed 2d
Edmund Hosmer
Jonathan B Piper
Aaron Hayden
Luther Brown
Lewis Wood
Jonathan B Davis
Benj F Hapgood

A-23. PÉTITION D'ACTON (1831) – demande de suppression de l'article III.

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



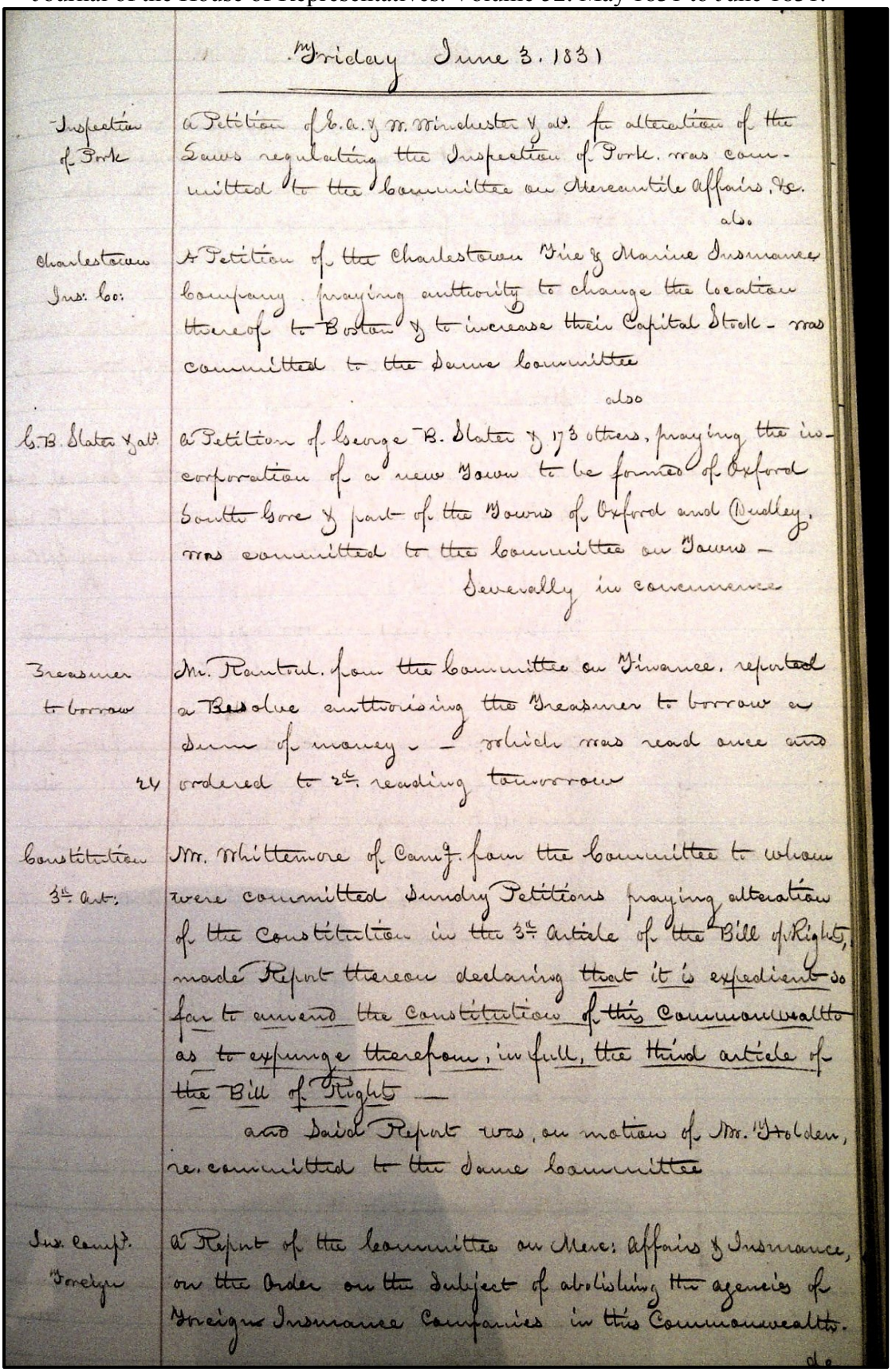
To the Hon. Senate & House of Representatives in gen
ral assembled. 1831

The petition of the undersigned inhabitants of the town of Acton
humbly sheweth — That the provisions in the bill of rights in the
third article requiring the support and maintainance of public
protestant teachers of piety religion and morality, in all cases
where such provisions shall not be made voluntarily and enjoining
an attendance upon the instructions of the public teachers aforesaid,
and enacting that all monies paid by the subject to the support of
public worship, and of the public teachers aforesaid shall if they require
it, be uniformly applied to the support of the public teacher or teachers
of his own religious sect or denomination, provided there be any
on whose instruction he attends, otherwise it may be paid towards
the support of the teacher or teachers of the parish or precinct in
which the monies are raised, are in the opinion of the undersigned
subversive of the rights of the people, inconsistent with the genius of
christianity and oppressive in their operation. Civil government
in a free country cannot consistantly, intermeddle with the
affairs of a religion which is spiritual in its character, as is the
religion of Christ, and which acknowledges none as Lord and Judge
but him only. The right of the people therefore, demands that
they should be left to worship God according to the dictates of their
own consciences, with out being compelled to support, as teachers
any order or discription of men whatever. Your petitioners therefore
pray your honourable bodies, that you would take this subject into
your serious consideration and adopt the necessary measures as soon
as may be, to remove the obnoxious article from our bill of rights,
that the people of this commonwealth, like their fellow citizens
of other states in the union, may be left in the enjoyment of that
greatest of all blessings, religious freedom. And as in duty bound
will ever pray.

Ebenezer Wood
Jonathan Wheeler
Joseph R. Tuttle
David Barnard
Joseph Barker
Ebenezer Parsons
Charles Handley
Allen Richardson

A-24. 1831 – RAPPORT DU COMITÉ CHARGÉ D'EXAMINER LA NÉCESSITÉ D'AMENDER LE IIIe ARTICLE À LA DÉCLARATION DES DROITS.

Journal of the House of Representatives. Volume 52. May 1831 to June 1831.



Friday June 3. 1831

Inspection of Pork — A Petition of S. A. & M. Winchester & al. for alteration of the Laws regulating the Inspection of Pork. was committed to the Committee on Mercantile Affairs, &c.

also

Charlestown Ins. Co: — A Petition of the Charlestown Fire & Marine Insurance Company. praying authority to change the location thereof to Boston & to increase their Capital Stock - was committed to the Same Committee

also

S. B. Slater & al. — A Petition of George B. Slater & 173 others, praying the incorporation of a new Town to be formed of Oxford South Gore & part of the Towns of Oxford and Dudley, was committed to the Committee on Towns — Severally in convenience

Treasurer to borrow — Mr. Rantoul. from the Committee on Finance. reported a Resolve authorising the Treasurer to borrow a Sum of money. — which was read once and ordered to 2d. reading tomorrow

24

Constitution 3d. Art: — Mr. Whittemore of Camf. from the Committee to whom were committed Sundry Petitions praying alteration of the Constitution in the 3d Article of the Bill of Rights, made Report thereon declaring that it is expedient so far to amend the Constitution of this Commonwealth as to expunge therefrom, in full, the third article of the Bill of Rights —

and Said Report was, on motion of Mr. Holden, re-committed to the Same Committee

Ins. Compf. Foreign — A Report of the Committee on Mercl: Affairs & Insurance, on the Order on the Subject of abolishing the agencies of Foreign Insurance Companies in this Commonwealth.

do

A-25. PROPOSITION D'AMENDEMENT DE THOMAS WHITTEMORE, ADOPTÉE PAR LA CHAMBRE LE 16 JUIN 1831.

(Analyse à partir de l'article de 1780).

III. As the happiness of a people, and the good order and preservation of civil government, essentially depend upon piety, religion, and morality; and as these cannot be generally diffused through a community but by the institution of the public worship of God, and of public instructions in piety, religion and morality : therefore, to promote their happiness, and to secure the good order and preservation of their government, the people of this commonwealth have a right ~~to invest their legislature with power to authorize and require, and the legislature shall, from time to time, authorize and require, the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic, or religious societies~~, to make suitable provision, at their own expense, for the institution of the public worship of God, and for the support and maintenance ~~of public Protestant teachers of piety, religion, and morality, in all case where such provision shall not be made voluntarily~~.

~~And the people of this commonwealth have also a right to, and do, invest their legislature with authority to enjoin upon all the subjects an attendance upon the instructions of the public teachers aforesaid, at stated times and seasons, if there be any on whose instructions they can conscientiously and conveniently attend~~.

Provided, ~~notwithstanding, that the several towns, parishes, precincts, and other bodies politic~~, or religious societies, shall, at all times, have the exclusive right of electing their public teachers, and of contracting with them for their support and maintenance.

And provided also that the obligation of no existing contract shall be hereby impaired. (ajout)

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

And ~~every~~ denomination of ~~Christians~~, demeaning themselves peaceably, and as good subjects of the commonwealth, shall be equally under the protection of the law: and no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law.

A-26. CIRCULAIRE ET PÉTITION “MODÈLE 2”.

CIRCULAR.

Boston, August 9, 1831.

Dear Sir,

Several gentlemen in this city, and vicinity, after consultation with persons of piety and patriotism in different parts of the Commonwealth, have adopted this method for the purpose of calling your attention, in a *particular* manner, to the THIRD ARTICLE OF THE BILL OF RIGHTS in our Constitution. Massachusetts stands alone among the States in the Union, in making *legal* provision for the support of Religion; and notwithstanding the reverence [illegible] has by [illegible] to the Third Article, it has become settled, that it is a subject of vexation to many, a means of petty tyranny in the hands of a few, and altogether injurious to the cause of pure and undefiled religion. We beg leave to submit to you the following reasons why the article should be annulled or modified.

1st. Human governments should never be linked with Religion. Religion is spirtiual in its nature, and cannot be aided by human law. The unholy alliance between them has always debased religion, and generated corruption and persecution.

2. Jesus Christ never applied to the civil power to aid him, nor has he left any direction to his followers so to do.

3. The operation of the Third Article is *unequal*. It has no effect in the city and large towns; and the inhabitants of the small towns justly feel themselves aggrieved, that they are subject to laws from the influence of which others are screened.

4. Religion will be abundantly supported without compulsions. People are willing always liberally to support their own views; this is a fact which cannot be denied; and provided it were not so, no person has a right to compel them.

5. The effect of compelling people to support religion is highly injurious. Men never were made to have any respect for religion by being *compelled* to support it. Such a course generates hate and opposition. Religion cannot have a good influence upon any man, any further, than it is a matter of conscience and choice with him. Where it is a matter of conscience, it will always be supported cheerfully and abundantly; and where it is not, a compulsory support produces only hatred and irreligion.

These are esteemed sufficient reasons why the alteration should be made in the Third Article of the Bill of Rights.

The desired alterations was proposed and carried in the House of Representatives, by an overwhelming majority, at the last Legislature; but a meagre majority of the Senate, by an unwarrantable exercise of power, saw fit to put a wanton veto on the doings of the House.

It is desirable therefore that there should be a general expression of *the peoples wishes on this* important subject at the session of the next General Court. The object of this Circular, is to suggest to you the propriety of drawing up a petition to the next General Court, praying *for an alteration of the Constitution of this Commonwealth in the Third Article of the Bill of Rights.* It requires no labor to draw a petition, and but little to obtain the signers. The reasons stated above, if thought best, may be introduced in substance into the petition. Send your petition by a representative from your town; or a neighboring town. It will do the more good should two or three petitions come from each town, and the petition after being circulated, should be sent, how few soever signers it may have. It would be well to have the petition circulated early this fall, that it may go in at the beginning of the session. By giving this an *early and efficient* attention, you will assist those who are endeavoring to bring about a highly necessary alteration in the Constitution, in favor of religious liberty.

To the Senate and House of Representatives of the Commonwealth of Massachusetts, in General Court assembled:

The subscribers, inhabitants of the town of [illegible], beg leave to petition your Honorable body that the Constitution of this Commonwealth may be so far altered, that Religion may be supported by the voluntary contributions of the citizens, and not by any *legal* process, or compulsion. We beg leave respectfully to state the following reasons why the third article of the Bill of Rights should be annulled or modified.

1st. Human governments should never be linked with Religion. Religion is spiritual in its nature, and cannot be aided by human law. The unholy alliance between them has always debased religion, and generated corruption and persecution.

2. Jesus Christ never applied to the civil power to aid him, nor has he left any direction to his followers so to do.

3. The operation of the Third Article is *unequal*. It has no effect in the city and large towns; and the inhabitants of the small towns justly feel themselves aggrieved that they are subject to laws from the influence of which others are screened.

4. Religion will be abundantly supported without compulsion. People are willing always liberally to support their own views; this is a fact which cannot be denied; and provided it were not so, no person has a right to compel them.

5. The effect of compelling people to support Religion is highly injurious. Men never were made to have any respect for religion by being *compelled* to support it. Such a course *generates hate* and opposition. Religion cannot have a good influence upon any *man*, any *further* than it is a matter of conscience and choice with him. Where it is a matter of conscience, it will always be supported cheerfully and abundantly; and where it is not, a compulsory support produces only hatred and irreligion.

We believe your Honorable body on giving this subject your serious consideration, will take the necessary measures to bring about the desired alteration in our Constitution. And as in duty bound will ever pray.

A-27. MEMBRES DU COMITE CHARGE D'EXAMINER LE IIIE ARTICLE A LA DECLARATION DES DROITS, JANVIER-FEVRIER 1832.

(Tableau dressé à partir du *Journal of the House of Representatives*. 53. January 1832 to June 1832).

Tableau 10 - membres du comité chargé d'examiner le IIIe article

Comté	*Nom des représentants*	*Affiliation politique*	*Église*	*Nombre de pétitions apportées à la Chambre en 1832*
Suffolk	Joseph T Buckingham	National Republican		
Essex	Jonathan Buffum	Antimason	Quaker puis Unitarien[1131]	
Middlesex	Thomas Whittemore	National Republican	Pasteur universaliste	9 pétitions
Worcester	Charles Hudson	National Republican	Pasteur universaliste	5 pétitions
Hampshire	Oliver Warner	Antimason		1 pétition
Hampden	Festus Foster	National Republican		2 pétitions
Franklin	Ira Arms	National Republican	Congrégationaliste ?[1132]	2 pétitions
Berkshire	Thaddeus Pomeroy	National Republican		1 pétition
Norfolk	James Doane	National Republican		
Bristol	Elijah Howard Jr	National Republican		
Plymouth	Edward P. Little	Democrat	Congrégationaliste[1133]	
Barnstable	William Lewis	Democrat		
Dukes	Eliakim Norton	National Republican		1 pétition
Nantucket	David Baxter	National Republican		

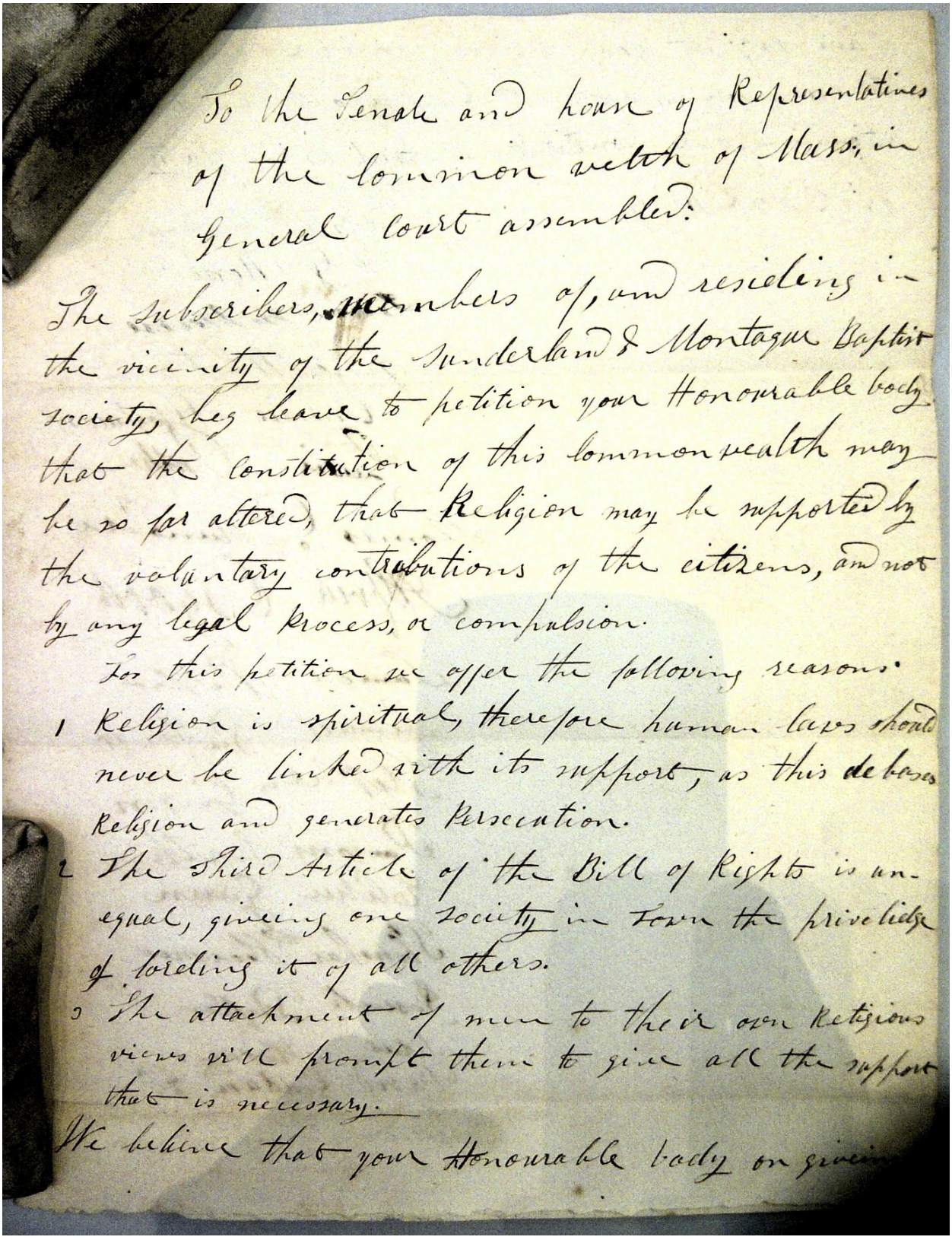
[1131] Paul G. Faler, *Mechanics and Manufacturers in the Early Industrial Revolution: Lynn, Massachusetts, 1780-1860*, Suny Press, 1981, p.109.

[1132] D'après le site http://www.findagrave.com/cgi-bin/fg.cgi?page=gr&GRid=21945699, Ira Arms aura légué une partie de sa fortune à l'Église congrégationaliste de Shelburne.

[1133] Information d'après http://bioguide.congress.gov/scripts/biodisplay.pl?index=L000350

A-28. PETITION DES BAPTISTES DE MONTAGUE ET SUNDERLAND, 1832.

***Journal of the House of Representatives*. 53. January 1832 to June 1832.**



To the Senate and house of Representatives
of the Commonwealth of Mass. in
General court assembled.

The subscribers, members of, and residing in
the vicinity of the Sunderland & Montague Baptist
society, beg leave to petition your Honourable body
that the constitution of this Commonwealth may
be so far altered, that Religion may be supported by
the voluntary contributions of the citizens, and not
by any legal process, or compulsion.

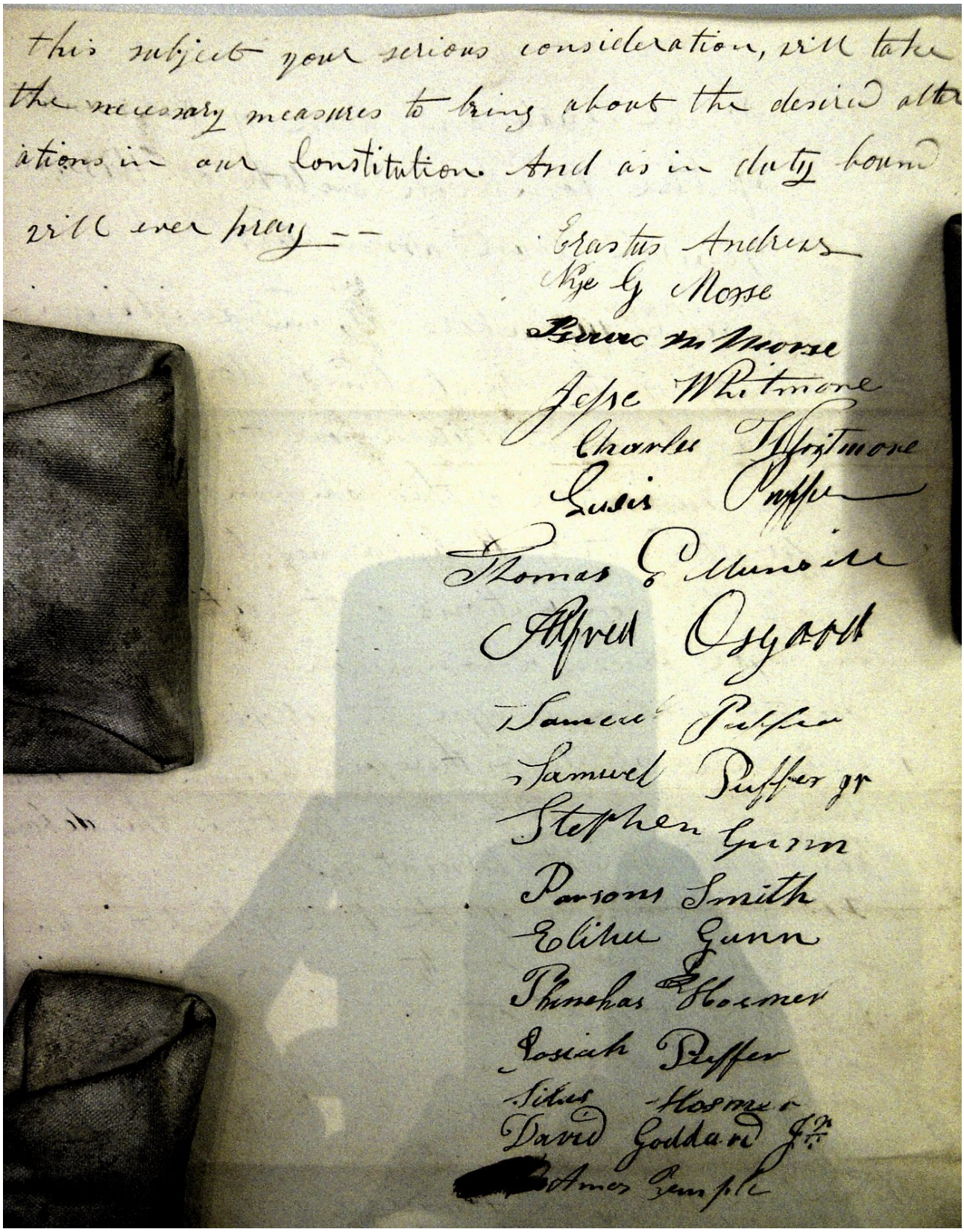
For this petition we offer the following reasons.

1 Religion is spiritual, therefore human laws should
never be linked with its support, as this debases
Religion and generates Persecution.

2 The third Article of the Bill of Rights is un-
equal, giveing one society in town the privelidge
of taxeing it of all others.

3 The attachment of men to their own Religious
views will prompt them to give all the support
that is necessary.

We believe that your Honourable body on giveing

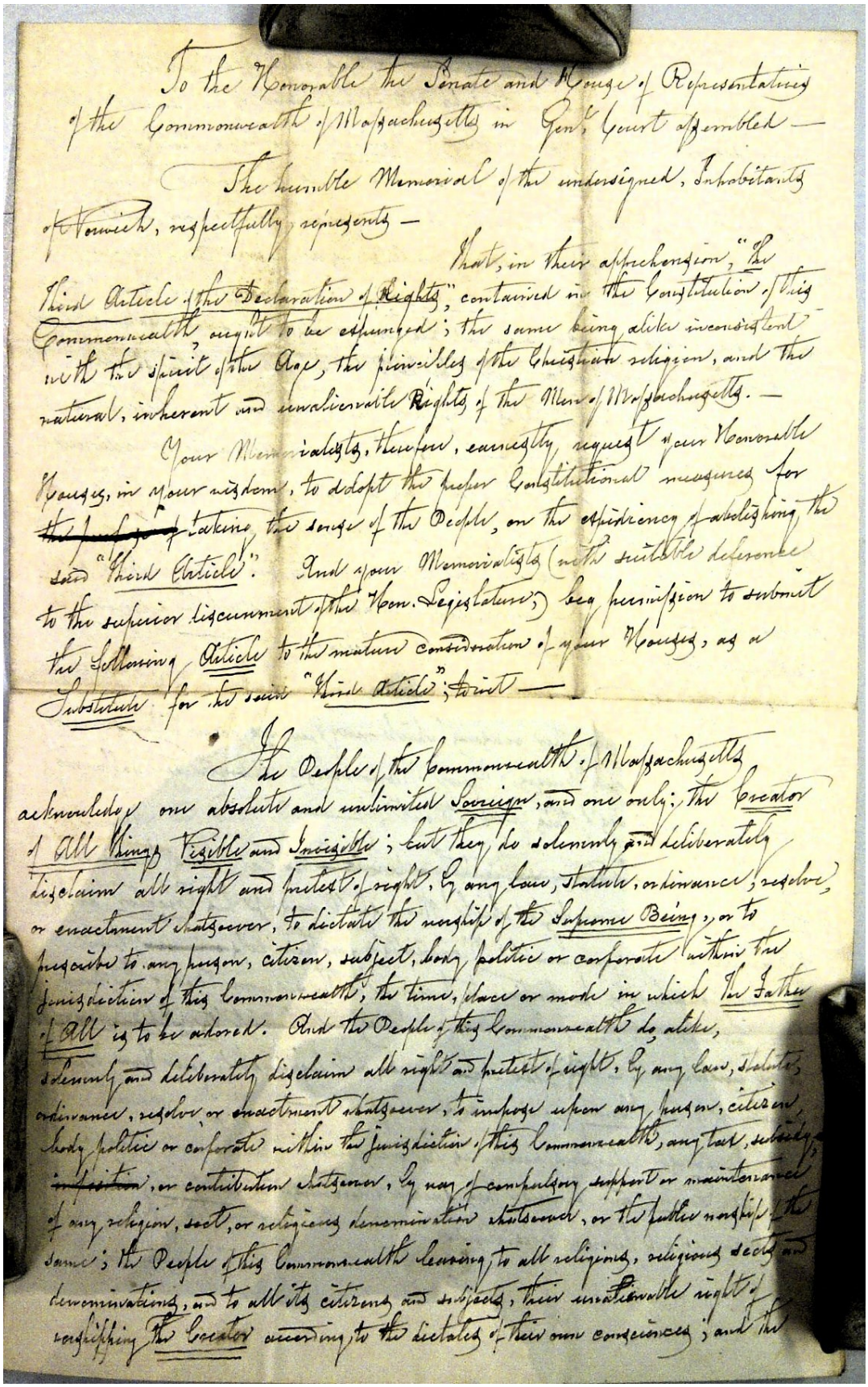


this subject your serious consideration, will take the necessary measures to bring about the desired alterations in our Constitution. And as in duty bound will ever pray --

Erastus Andrews
Nye G Morse
Lewis Moore
Jesse Whitmore
Charles Whitmore
Lusis Phelps
Thomas G Munroe
Alfred Ogden
Samuel Pelton
Samuel Pelton jr
Stephen Gunn
Parsons Smith
Elihu Gunn
Phinehas Hosmer
Josiah Pelton
Silas Hosmer
David Goddard Jr.
Amos Temple

A-29. PÉTITION DE NORWICH (document 42) - 1832 –

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 ».
Archives of the Commonwealth.



To the Honorable the Senate and House of Representatives of the Commonwealth of Massachusetts in Gen.l Court assembled —

The humble Memorial of the undersigned, Inhabitants of Norwich, respectfully represents —

That, in their apprehension, "the Third Article of the Declaration of Rights" contained in the Constitution of this Commonwealth ought to be expunged; the same being alike inconsistent with the spirit of the Age, the principles of the Christian religion, and the natural, inherent and unalienable Rights of the Men of Massachusetts. —

Your Memorialists, therefore, earnestly request your Honorable Houses, in your wisdom, to adopt the proper Constitutional measures for taking the sense of the People, on the expediency of abolishing the said "Third Article". And your Memorialists (with suitable deference to the superior discernment of the Hon. Legislature) beg permission to submit the following Article to the mature consideration of your Houses, as a Substitute for the said "Third Article"; viz.t —

The People of the Commonwealth of Massachusetts acknowledge one absolute and unlimited Sovereign, and one only; the Creator of all things Visible and Invisible; but they do solemnly and deliberately disclaim all right and pretext of right, by any law, statute, ordinance, resolve, or enactment whatsoever, to dictate the worship of the Supreme Being, or to prescribe to any person, citizen, subject, body politic or corporate within the jurisdiction of this Commonwealth, the time, place or mode in which the Father of All is to be adored. And the People of this Commonwealth do alike, solemnly and deliberately disclaim all right and pretext of right, by any law, statute, ordinance, resolve or enactment whatsoever, to impose upon any person, citizen, body politic or corporate within the jurisdiction of this Commonwealth, any tax, subsidy, imposition, or contribution whatsoever, by way of compulsory support or maintenance of any religion, sect, or religious denomination whatsoever, or the public worship of the same; the People of this Commonwealth leaving to all religious, religious sects and denominations, and to all its citizens and subjects, their unalienable right of worshipping the Creator according to the dictates of their own consciences; and the

People of this Commonwealth do, alike, leave all its citizens and subjects to their own voluntary contributions for the support & maintenance of their several religions, sects, & religious denominations; Provided, nevertheless, that all incorporated or unincorporated religious societies in this Commonwealth, may abe[illegible] upon the members of their several societies, in due form of law, such sums of money for the support of religious worship, as a majority of such society may deem necessary & expedient, on condition that each member who is to assessed, shall have previously signified his personal assent to such assessment, in writing, under his hand, in a book to be kept for that purpose by the society imposing the assessment; but it is understood, that the foregoing Article is always subject to this Limitation — that the professors of every religion, religious sect and denomination demean themselves as true and loyal citizens of this Commonwealth — that no citizen, under religious pretexts, shall endanger the security of the State, or its free institutions — and, that no citizen, while he enjoys his own religious freedom, shall, in any wise, disturb the religious worship, or violate the religious liberties of his peers. ——

Now — among other reasons (which may, perhaps, occur to the superior intelligence of your Hon. Houses) Your Memorialists submit the following, as constituting the basis of this Paper, to wit; ——

1°. Because ~~it does manifestly appear~~ that all laws prescribing the time, place and mode, in which Man should worship his Creator, are, in the apprehension of your humble Memorialists, nothing less ~~than~~, than so many enactments purporting to prescribe to the Supreme Being the time, place and mode in which human Legislatures will permit ~~the Supreme Being~~ Him to be worshipped! — and, if the inference be not legitimate, your Hon. Houses will ascribe it to the obliquity of our understandings. ——

2°. Because religious worship is the intercourse of the human mind with its Creator; and because this sacred intercourse is necessarily beyond the reach of all human Legislation.

3°. Because your Memorialists are intimately convinced, that the incubus of Despotism, that presses with such intolerable weight upon the heaving bosom of Europe, had its origin in the meretricious union of two things that ought to be kept forever distinct; We mean the affairs of this world, and those of the next. —

4°. Because We believe, that the union to which We have taken the liberty to advert, is the grand secret of civil and ecclesiastical tyranny, and the known "entering-wedge" of arbitrary power. —

5°. Because your Memorialists believe the Christian religion to be — what it purports to be; a Revelation from the Fountain of all Good; a thing of intrinsic excellence; of self-sustaining power; a thing that challenges our love, by its noble simplicity; our awe, by the purity of its moral; our devotion, by the matchless sublimities of its doctrines; our profoundest gratitude, by the prospects it unfolds to its disciples on the other side of the Grave. — Such a thing (We submit it to the accumulated wisdom of your Honours,) of all others, has the least need of Legislative "crutches". —

6°. Because your Memorialists are convinced — that nothing has so much retarded the progress of our religion which "has brought life & immortality to light", as the unhallowed union of its interests with those of the political world; an alliance, against which, We can never cease to protest. —

7°. Because the Great Author of this religion has himself explicitly informed his disciples, that "his kingdom is not of this world". —

8°. Because We can discover in the N. Testament, neither principle nor precedent, to warrant the doctrine or practice of compulsory taxation for the "support or maintenance" of the Christian religion. —

9°. Because compulsory taxation for its "support & maintenance", will never cease to render this religion odious. —

10°. Because the "support & maintenance" of the Christian religion, "by law", involves a tacit admission — that, without the aid of the civil sword, our faith will cease to exist. Against this insinuation, at once derogatory to the professions of its friends, & its divine original, your Memorialists will never cease to protest. —

11ly. Because the "support & maintenance" of religion by compulsory taxation, at the will of majorities, is unnecessary; in as much as the concurrent experience of our Sister States has demonstrated that Christianity is amply capable of sustaining its pretensions, without the aid of professors, tax-gatherers, or the civil sword. —

12ly. Because it is natural for men to support and propagate their peculiar sentiments, & more especially their religious sentiments; & the danger is rather on the side of intemperate zeal. But, whether men be disposed to cherish religion or not, your Memorialists flatter themselves your Honors will concur with them in sentiment — that religion is not a plant to be "forced" in a "hot-bed"; & that Christianity can yield no legitimate reason, but persuasion. ——

13. Because your Memorialists desire the dissolution of the partnership which has so long subsisted in this Commonwealth between the Church & State; for they can perceive no difference, in principle, between the English "establishment" & that of Massachusetts, except that the former is supported directly from the Exchequer, & the latter thro' a compulsory process of Parish taxation; & if there be any other distinction, it has eluded the penetration of your Petitioners; & they regard these forced contributions in no other light, than as a System of "Tythes" ~~[illegible]~~ adapted ~~[illegible]~~ to suit the meridian of Massachusetts — the thing without the name. ——

Your Memorialists do not ask your Hon. Houses to tolerate religion; since that term imports, that Legislatures can, of right, prohibit or control its free exercise — a position they can never concede; and as to the power of taxation proposed to be invested in religious majorities, by a ~~[illegible]~~ Substitute for the said "third Article" reported to the Hon. House of Representatives, they beg leave to protest against it, in every shape in which it may be presented, as utterly repugnant to Christianity, to the genius of the Age, and, as an infringement of your unalienable rights. That proposition comes (under your Memorialists to say) "in a questionable shape", & they ask permission to "speak to it". —— This "Report" announces the right of a the majority of a Religious Society to impose taxes on the minority for the "support and maintenance" of public worship. Now your Memorialists deny this prerogative of taxation in a religious majority, as subversive of all religious liberty, and as a scandal to a religion they love, and which, if left to its own resources, will not fail to conciliate the affectionate support of its disciples. The repeal of — Christianity will render itself odious by these "forced contributions". They have nearly banished it from France; and they are making it contemptible in England; and your Memorialists cannot doubt that, under the same causes will produce similar results here. They have seen and felt too much of the spirit of religious majorities, not to dread the principle involved in the "Report"; & they solemnly & deliberately protest against every proposition for taxing the People of this Commonwealth for the "support & maintenance" of any religion whatsoever, without their personal assent. Your Memorialists, therefore, earnestly request the Hon. Legislature that their Substitute above proposed in lieu of the said "third Article" may be, in substance, adopted by your Houses, & the sense of the People taken thereon: & as in duty bound, your Memorialists will ever pray.

Norwich Feb. 4 1832.

A-30. AFFILIATIONS POLITIQUES DES MEMBRES DU CONGRÈS DU MASSACHUSETTS - 1832.

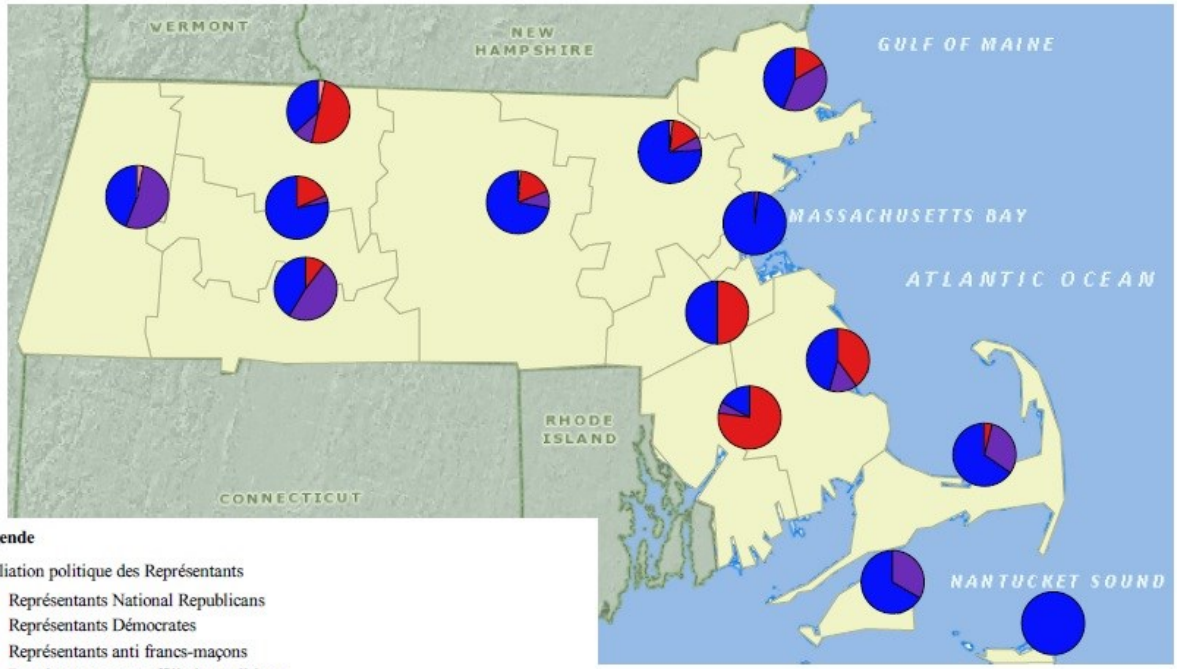
(Données pour les membres du Congrès : CD ROM Ed THOMAS) - (données pour les pétitions : travail d'archives).

Tableau 11 - Affiliations politiques des membres du congrès du Massachusetts - 1832

Comté	Nbre Représentants	Nbre Sénateurs	Représentants NR	Représentants D	Représentants AM	Représentants sans affiliation	Sénateurs NR	Sénateurs D	Sénateurs AM	Pétitions NR	Pétitions D	Pétitions AM	Pétitions sans données
Suffolk	52	6	51 = **98%**	1 = 2%	0	0	6	0	0	5 = **100%**	0	0	0
Essex	66	6	29 = **44%**	26 = 39%	11 = 17%	0	6	0	0	4 = 36.4%	6 = **54.5%**	1 = 9.1%	0
Middlesex	71	5	54 = **76%**	5 = 7%	11 = 15.5%	1 = 1.5%	5	0	0	27 = **75%**	5 = 13.9%	4 = 11.1%	0
Worcester	79	5	57 = **72%**	7 = 9%	14 = 18%	1 = 1%	5	0	0	26 = **72.2%**	1 = 2.8%	5 = 13.9%	4 = 11.1%
Hampshire	27	2	21 = **78%**	1 = 4%	5 = 18%	0	2	0	0	2 = 50%	0	2 = 50%	0
Hampden	29	2	12 = 41%	14 = **48%**	3 = 11%	0	2	0	0	6 = **66.7%**	2 = 22.2%	0	1= 11.1%
Franklin	30	2	11 = 37%	3 = 10%	15 = **50%**	1 = 3%	1	0	1	12 = **66.7%**	0	4 = 22.2%	2 = 11.1%
Berkshire	36	2	15 = 47%	18 = **50%**	0	1 = 3%	1	1	0	7 = 35%	9 = **45%**	0	4 = 20%
Norfolk	36	3	18 = 50%	0	18 = 50%	0	3	0	0	0	0	3 = **100%**	0
Bristol	35	4	6 = 17%	2 = 6%	27 = **77%**	0	1	0	3	0	1 = 14.3%	5 = **71.4%**	1 = 14.3%
Plymouth	35	2	16 = **46%**	5 = 14%	14 = 40%	0	2	0	0	4 = 44.4%	0	4 = 44.4%	1 = 11.2%
Barnstable	26	1	17 = **65%**	8 = 31%	1 = 4%	0	1	0	0	12 = **70.6%**	4 = 23.5%	1 = 5.9%	0
Dukes	3	0	2 = **67%**	1 = 33%	0	0	0	0	0	1 = **100%**	0	0	0
Nantucket	3	1	3 = **100%**	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
Totaux	528	41	314 = **59.5%**	91 = 17.2%	119 = 22.5%	4 = 0.8%	36 = **88%**	1 = 2%	4 = 10%	106 = **60.2%**	28 = 15.9%	29 = 16.5%	13 = 7.4%

Carte 21 - Carte de ces affiliations politiques (Représentants en 1832)

Affiliation politique des Représentants au Congrès du Massachusetts élus pour l'année 1832.



Légende

Affiliation politique des Représentants

- Représentants National Republicans
- Représentants Démocrates
- Représentants anti francs-maçons
- Représentants sans affiliation politique

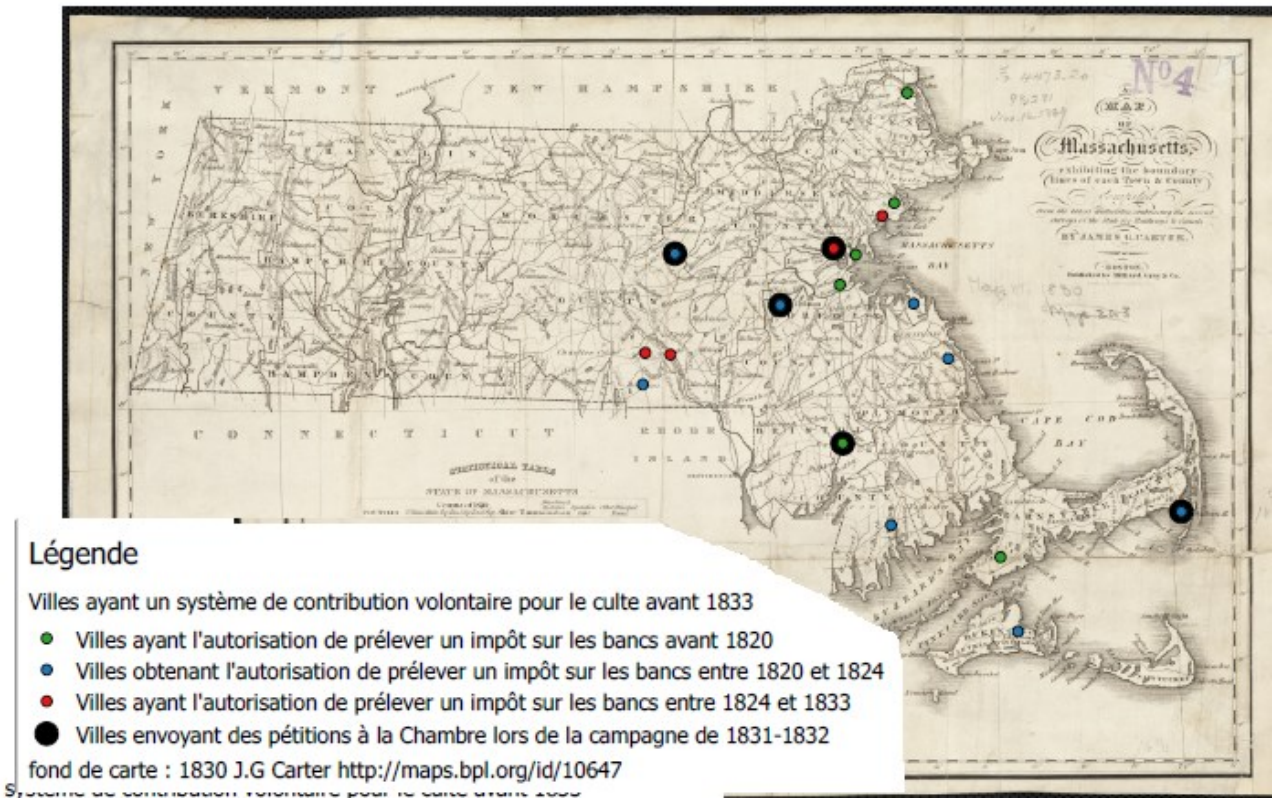
carte du Massachusetts par comtés : http://maps.massgis.state.ma.us/map_ol/oliver.php

A-31. MOBILISATION PAR COMTÉS (pétitions et signatures) entre 1829 et 1832.

Tableau 12 - mobilisation par comtés (pétitions et signatures) entre 1829 et 1832.

Comtés	Nbre total villes (en 1835)	Nbre villes pétitionnant	Nbre total de pétitions	Nbre signatures	Nbre pétitions 1829	Nbre pétitions 1830	Nbre pétitions 1831 (dont modèle 1)	Nbre pétitions modèle 2	Nbre pétitions suppression impôt	Nbre pétitions égalité dénominations
Suffolk	2	0								
Essex	26	7 (26.7%)	10	488				10		
Middlesex	46	26 (56.5%)	42	2641 (+1 "comité")			9 (dont 7 modèle 1)	31	1 (Ashby n°39)	1 (Acton modèle 1 n°136)
Worcester	54	29 (53.7%)	43	2568	1	2	4	31	5 (Westminster n°73; Rutland n°95; Gardner n°10; Westborough n°11; Westminster n°27)	
Hampshire	23	4 (17.4%)	5	191 (+ 1 pétition sans signatures)				4	1 (Norwich n°42)	
Hampden	17	5 (29.4%)	6	246				6		
Franklin	26	10 (38.5%)	15	577				14	1 (Ashfield, n°121)	
Berkshire	31	13 (41.9%)	20	724				19	1 (Mount Washington n°127)	
Norfolk	22	4 (18.2%)	4	300				4		
Bristol	19	5 (26.3%)	5	462				5		
Plymouth	22	9 (40.9%)	9	661				9		
Barnstable	14	12 (85.7%)	19	795 (+1 "comité")			3	16		
Dukes	3	0								
Nantucket	1	0								
inidentifiables		14	14	647				14		
Totaux	**306**	**138**	**192**	**10300**	**1**	**2**	**16**	**163**	**9**	**1**

Villes ayant un système de contribution volontaire pour le culte avant 1833 et se mobilisant lors de la campagne de pétitions de 1831-1832



Carte 22 - Villes ayant un système de contribution volontaire mais mobilisées en 1831-1832

A-32. CLASSEMENT DES PÉTITIONS PAR REPRÉSENTANTS À LA CHAMBRE.

Compilation des données originales des pétitions (archives) + des informations transmises par les Journals of the House of Representatives + des partis politiques (DVD *Massachusetts Election Returns*, compiled by Ed Thomas, from Official State Records).

(**NR** : National Republican ; **D** : Democrate ; **AM** : antimaçon)

Tableau 13 - Classement des pétitions par représentants à la chambre.

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
Suffolk	Boston	D.L. CHILD	NR	1	Modèle 2	Pour Sudbury, Middlesex ; **a pourtant 1 représentant NR**
		William PARKER **Episcopalian**	NR	4	2 pétitions : Reformulation modèle 2 1 pétition : modèle 2 raccourci 1 : modèle 2	**3** pour Shirley, Middlesex (pas représentant) **1 pour Leominster, Worcester : mais c'est pour les Églises Episcopales et Méthodistes : Leominster : a pourtant 2 représentants NR**
Essex	Bradford	G. SAVARY	D	1	Modèle 2 modifié	**A 1 représentant NR mais c'est le Démocrate qui présente la pétition.**
	Gloucester	S. LANE	D	1	Modèle 2	Ville qui n'a que des représentants démocrates ; donc est-ce attribution en fonction des Églises ? Quel critère de choix ?
		A. PLUMER	D	1	Modèle 2	Ville qui n'a que des représentants démocrates ; donc est-ce attribution en fonction des Églises ?
	Haverhill	E. CORLISS	D	1	court	Ville qui n'a que des représentants démocrates ; donc est-ce attribution en fonction des Églises ? Quel critère de choix ?
		C.B. Le BOSQUET	D	1	Modèle 2	Ville qui n'a que des représentants démocrates ; donc est-ce attribution en fonction des Églises ? Quel critère de choix ?
	Ipswich	Joseph DENNIS	NR	3	2 Modèle 2 1 Modèle 2 (écourté)	Ville qui a 1 représentant D et 2 NR ; **1** pétition pour New Ashford, Berkshire, qui n'a pas de représentant **2** pour Ipswich : mais pourquoi Dennis ? Pourquoi pas un démocrate ?

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
	Newburyport	Charles H. BALCH	NR	1	Modèle 2	6 représentants : 5 NR et 1 AM ; pétition qui ne figure pas dans les Journals !
	Rowley	T. PAYSON	AM	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Saugus	J. CHEEVER	D	1	Court	1 seul représentant
Middle-sex	Acton	F. TUTTLE	AM	2	Différentes	1 seul représentant
	Cambridge	A. DAVIS	NR	1	Modèle 2	Pétition pour Watertown, Middlesex, qui a pourtant 1 représentant NR et 1 AM
	Cambridge	**Thomas WHITTEMORE** **Universalist** *sources (justifiant son appartenance à cette Église) :* • *Unitarian Universalist History and Heritage Society* • *Harvard Divinity School*	NR	9	**8** modèle 2 **1** différente	**1** pour Hamilton, Essex, qui a un représentant NR **1** pour Wenham, Essex, qui a un représentant NR **2** pour Cambridge **1** pour Shrewsbury, Worcester, qui n'a qu'un représentant, AM **1** pour Fitchburg, Worcester, qui a 2 représentants NR **1** pour Dunstable, Middlesex, dont le représentant n'a pas d'affiliation politique **1** pour Walpole, Norfolk, qui a un représentant NR **1** pour Spencer, Worcester, qui a 1 représentant NR
	Carlisle	C. HEALD	NR	1	modèle 2	1 seul représentant
	Chelmsford	C. BENT	D	2	2 modèle 2	1 seul représentant
	Framingham	L. BELKNAP	NR	1	modèle 2	1 seul représentant
	Groton	J. BOYNTON	AM	1	modèle 2	Pour Westford, Middlesex, qui n'a pas de représentant Ce n'est pas le seul AM du comté 2 représentants AM pour Groton
	Holliston	A. JOHNSON	NR	1	modèle 2	2 représentants NR
	Malden	J. CRANE	NR	1	Modèle 2 modifié	1 représentant NR et 1 représentant AM
	Marlborough +1	Levi BIGELOW (probablement **Unitarien** : cf mail de Marlborough Reference, 08/01/2014)	D	**3**	1 différent (court) 2 modèle 2	Seul représentant de Marlborough ; **2** pétitions pour Marlborough **1** pétition pour Berlin, Worcester (le représentant de Berlin : NR; alors est-ce des démocrates qui le chargent de porter la pétition ? Ou membres d'une Église spécifique?)
	Newton	J. KENRICK	NR	2	2 modèle 2 différents	**2** pétitions interconfessionnelles 2 représentants pour Newton : 1 NR + 1 AM
	Pepperell	A. JEWETT	NR	2	2 modèle 2	1 seul représentant
	South	L. EATON	NR	1	modèle 2	2 représentants :

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
	Reading					1 NR et 1 AM
	Stoneham	P. HAY	AM	1	modèle 2	1 seul représentant
	Stow & Boxborough	James B. BROWN	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
		Lyman BIGELOW	NR	4	**4** modèle 2	**2** pour sa ville (2 représentants, tous deux NR) **2** pour Harvard, Worcester, qui n'a pas de représentant **1** pour 3 villes (d'après Journals) : Bolton, Worcester (1 représentant AM) ; Harvard (pas de représentant) et Lancaster, Worcester (1 représentant NR). Donc certainement pour une Église qui regroupe plusieurs villes.
	Waltham	J. CLARK	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
	West Cambridge	B. LOCKE	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Woburn	S. ABBOTT	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR, 1 D
Wor-cester	Ashburnam	N. PIERCE	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
	Athol	E. THORP	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Boylston	Ward COTTON	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Brookfield	Jesse BLISS	AM	2	**2** modèle 2	2 représentants AM et 1 représentant NR
		R. HARRINGTON	AM	1	Modèle 2 modifié	2 représentants AM et 1 représentant NR
	Charlton	I. COMINS	NR	1	Modèle 2	2 représentants : 1 NR et 1 D ; c'est le NR qui porte pétition
	Dudley +1			1	Modèle 2 modifié	Il n'y a pas nom de représentant (ni sur la pétition ni dans Journals) ; les 2 représentants : sont NR
	Holden	S. DAMAN	NR	1	modèle 2	2 représentants NR
	Hubbardston	Moses WAITE	NR	1	modèle 2	2 représentants NR
	Leominster	C. GATES	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
	Milford +1			1	Modèle 2	Pas de représentant ni nom
	Northbridge	S. HOLBROOK	NR	1	modèle 2	Pour Windsor, Berkshire, qui a pourtant 1 représentant aussi NR
	North Brookfield	Jonathan CARY	AM	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Paxton	Tyler GODDARD	D	1	modèle 2	1 seul représentant
	Petersham	Joseph GALLOND	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
		M. REED	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR (également pétition pour Petersham)
	Phillipston	A. WHITE	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Royalston	B. BROWN	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
	Rutland	J. KING	**NR**	2	1 modèle 2 1 différente	1 seul représentant (sur les pétitions : pas nom de représentant pour l'une ; et nom de la ville effacée pour l'autre)
	Southbridge	L. AMMIDOWN	**NR**	1	Modèle 2	Pas nom de ville (mais d'un habitant) ; un seul représentant
	Sturbridge +1			1	Modèle 2 raccourci	Pas nom représentant sur la pétition ; 2 représentants NR dans ville
	Templeton	L. STONE	**NR**	2	2 modèle 2	1 seul représentant
	Ward	Z. CARY	**NR**	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Westborough +1	N. HARRINGTON	**NR**	1	Différent	2 représentants NR
		?		1	Modèle 2	Pas de nom de représentant, pas dans Journals !
	West Boylston	S. NEWTON	**NR**	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Western	P. ALLEN	**NR**	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Westminster	Charles HUDSON **Universalist** : d'après *Congress.Gov* *wikipedia* *PoliticalGraveyard.com*	**NR**	4	4 modèle 2	2 pétitions sans nom de ville (2 représentants NR pour Westminster) **1** pétition pour Stockbridge, Berkshire : a pourtant 2 représentants NR **1** pétition pour Alford, Berkshire, le seul représentant est démocrate
	Winchendon	W. BROWN	**AM**	1	Modèle 2	1 seul représentant
Hamp-shire	Belchertown	J. FORWARD	**AM**	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Chesterfield	D.BANCROFT	**NR**	2	2 Modèle 2	1 seul représentant
	Northampton	O. WARNER	**AM**	1	Modèle 2	4 représentants : 3 NR + 1 AM ; et c'est le AM qui présente la pétition
Hamp-den	Brimfield	F. FOSTER	**NR**	2	Modèle 2 (base + raccourci)	**1** (pour Brimfield, qui a 1 seul représentant) **1** pour Ashby, Middlesex, qui a pourtant 1 seul représentant qui est NR
	Granville	S. ROOT	**NR**	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Springfield	George BLISS probablement **Unitarien** : cf mail 09/01/2014 ; (tandis que les autres représentants sont aussi Congrégationalistes mais Orthodoxes)	**NR**	3	3 Modèle 2	**2** sans nom ville toutes les pétitions sont présentées par la même personne alors qu'il y a 5 représentants à Springfield et qu'ils sont tous NR
	Wales and Holland	?		1	Modèle 2 (inspiré)	Pas nom de représentant (ni sur pétition ni dans Journals) ; pourtant 1 représentant D ;

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
	West Springfield	L. WARRINER	D	2	Modèle 2	toutes les pétitions sont présentées par la même personne alors qu'il y a 4 représentants à West Springfield et qu'ils sont tous D!
Franklin	Ashfield	Henry BASSETT (l'autre représentant : aussi NR et épiscopalien : mail du 08/01/2014, Nancy Garvin)	NR	4	**3 Modèle 2** (dont 2 modifiés) 1 différente	2 représentants NR pour Ashfield, mais c'est BASSETT qui présente toutes les pétitions !
	Bernardston	J. BROOKS	AM	2	Modèle 2	Pétition pour Dracut, Middlesex, qui n'a qu'un représentant, NR
	Colraine +1			1	Modèle 2	Pas nom de représentant (ni dans Journals ni sur la pétition)
	Deerfield	S. WHITNEY	AM	1	Modèle 2	2 représentants AM à Deerfield ; mais la pétition est présentée pour Gill, Franklin (qui a un seul représentant qui est D)
	Leverett	A. FIELD	NR	1	Très court	1 seul représentant
	Monroe +1			1	Modèle 2	Pas de représentant (ni nom de celui qui présente la pétition) **la pétition n'est pas mentionnée dans Journals !**
	Orange	G. BLODGET	NR	2	2 Modèle 2	1 seul représentant
	Shelburne	I. ARMS	NR	2	2 Modèle 2	1 seul représentant
	Sunderland	H.W. Taft	NR	1	Proche Modèle 2	**Par Baptistes** ; 1 seul représentant
	Wendell	J. WHITAKER	AM	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Wately	T. CRAFTS	NR	2	Modèle 2	1 : **Par Baptistes** ; 1 seul représentant 1
Berk-shire	Adams	T. FARNAM	D	1	Modèle 2	4 représentants D
		Isaac W. HOXIE	D	3	3 Modèle 2	4 représentants D : **2** pour Savoy, Berkshire : pas représentant **1** pour Clarksburgh, Berkshire, pas représentant
	Cheshire	Nathaniel BLISS	D	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Hinsdale	I. EMMONS	NR	2	2 Modèle 2	1 seul représentant
	New Marlboro'	B. WHEELER Jr	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR ; Wheeler présente pétition pour l'Église méthodiste
	Otis	S. PICKETT	D	1	Modèle 2	Pour Tolland, Hampden, qui a pourtant 1 représentant démocrate ! Donc c'est une histoire de confession religieuse ?
	Pittsfield	J. ALLEN 2d	D	2	2 Modèle 2	Ville qui a 4 représentants : 3 D et

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
						1 NR ; 1D présente 2 pétitions ; 1 NR présente 1 pétition **1 pétition endossée par un pasteur**
		T. B. STRONG	NR	1	Modèle 2	Seul représentant NR de la ville (contre 3 D)
	Sheffield +3			3	Modèle 2	Pas de nom (pourtant 1 seul représentant, mais aucun nom du représentant apportant la pétition – est-ce parce qu'il est D et que ce sont des personnes d'un autre parti qui veulent envoyer la pétition?)
		H.L. Warner	D	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Stockbridge	T. POMEROY	NR	1	Modèle 2	Pas de nom mais déduction du nom du représentant d'après Journals
	Washington +1			1	Différent	Pas de nom ; pourtant 1 seul représentant pour la ville
		S.W. Newton	NR	2	Modèle 2	1 seul représentant
Norfolk	Medfield & Dover	L. RICHARDS	AM	2	Modèle 2	1 seul représentant
	Weymouth	L. TIRRELL	AM	1	Modèle 2	Les 3 représentants de la ville : AM
Bristol	Dighton	D. HATHAWAY	AM	1	Modèle 2	2 représentants ; AM
	Freetown	G. PERKINS ou PICKENS ?	D	1	Pas d'info ; que dans Journals (pas d'original)	Pas nom de ville, juste du citoyen endossant la responsabilité + du représentant
	Pawtucket	R. KENT	AM	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Rehoboth	L. BOSWORTH	AM	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Swanzey	J. EARLE	AM	1	Modèle 2	2 représentants : AM
	Taunton	Francis BAYLIES (nom de l'ancien représentant ; celui de 1832 : Samuel CROCKER, NR)	?	1	Modèle 2	1 seul représentant ; mais problème : le nom du représentant est celui de l'année passée (seul cas de figure)
	Troy	Simeon BORDEN	AM	1	Modèle 2	4 représentants, tous AM
Ply-mouth	Bridgewater	H. SPRAGUE	AM	1	Pas d'info : pas d'original, juste dans Journals	Juste nom du citoyen + représentant ; les 2 représentants de Bridgewater : AM
	Carver	T. COBB	NR	1	Modèle 2	Pas nom ; 1 seul représentant
	Duxbury	G. Bradford	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant
	East Bridgewater	J. CHAMBERLIN Jr	AM	1	Modèle 2	2 représentants AM
	Halifax +1			1	Modèle 2	1 représentant AM à Halifax ; mais aucun nom du représentant ni sur pétition ni dans Journals.

comté	ville	Représentant	parti	Nb.	Type pétition	Remarques particulières
	Kingston	S. BRADFORD	AM	2	2 Modèle 2	Un seul représentant
	Plymton	J. PARKER	NR	2	2 Modèle 2	1 seul représentant
Barn-stable	Barnstable	C. MARSTON	NR	1	Court (différent)	Seul représentant NR (les 3 autres de Barnstable : D)
	Brewster	E. COBB	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Chatham	J. YOUNG	D	1	Modèle 2	2 représentants : 1 NR et 1D ; c'est le D qui présente la pétition
	Dennis	J. BAKER	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
	Eastham	M. COLLINS	D	1	Modèle 2 (modifié)	1 seul représentant
	Harwich	J. LONG	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
		S. UNDERWOOD	NR	2	Modèle 2	2 représentants NR **1** pétition pour Harwich **1** pétition pour Yarmouth, Barnstable, qui a pourtant 2 représentants NR !
	Orleans	John KENRICK Universaliste (cf mail Gordon Harris, 08/01/2014)	NR	6	4 Modèle 2	**3** pour Orleans **2** pour Newton **1** pour Yarmouth, Barnstable, alors que ses 2 représentants sont NR !
	Provincetown	I. SMALL	AM	1	Modèle 2	1 seul représentant
	Sandwich	E. POPE	NR	1	Modèle 2	3 représentants : 2 NR et 1 D ; c'est 1 NR qui présente
	Truro	J. SMALL	D	1	Modèle 2	2 représentants D : chacun présente 1 pétition
		J. KENNY	D	1	Modèle 2	2 représentants D : chacun présente 1 pétition
	Wellfleet	J. HOLBROOK	NR	1	Modèle 2	2 représentants NR
Dukes	Tisbury	E. NORTON	NR	1	Modèle 2	1 seul représentant

A-33. PROPOSITION D'AMENDEMENT DE THOMAS WHITTEMORE,

soumise à la Chambre le 17 janvier 1832.

As the public worship of God, and the inculcation of piety, religion and morality, promote the happiness and prosperity of a people, and the security of a republican government – Therefore, the several religious societies of this commonwealth, whether corporate or unincorporated, shall now, and at all times hereafter, have the right, at any meeting legally warned and held for that purpose, to elect their pastors or religious teachers, and to contract with them for their support; to raise money for erecting and repairing houses of public worship; for the maintenance of religious instruction, and other necessary expenses, by a tax on their members only.
And all persons, who now belong to any religious society, or who may hereafter voluntarily connect themselves therewith, shall be taken and held to be members, until they shall leave with the clerk of such society, a written notice of their wish to separate, after which they shall not be liable for any expenses which may occur, or any grant which may be made by said society.
And all religious sects and denominations, demeaning themselves peaceably and as good citizens of the commonwealth, shall enjoy equal privileges, shall be under the protection of the law, and no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law.

Salem Gazette, Vol.X, iss.6, 20 janvier 1832, p.2.

A-34. AMENDEMENT ADOPTÉ PAR LA CHAMBRE LE 10 FÉVRIER 1832.

As the public worship of God, and the **instruction** in piety, religion and morality, promote the happiness and prosperity of a people, and the security of a Republican government - Therefore, the several Religious Societies of this Commonwealth, whether corporate or unincorporated**, at any meeting legally warned and holden for that purpose**, shall ever have the right to elect their pastors or religious teachers, and to contract with them for their support, to raise money for erecting and repairing houses of public worship, for the maintenance of religious instruction, **and for the payment of** necessary expenses, ~~by a tax on their members only~~.
And all persons, ~~who now belong to any religious society, or who may hereafter voluntarily connect themselves therewith~~, **belonging to any religious society** shall be taken and held to be members, until they shall ~~leave~~ **file** with the Clerk of such Society, a written notice ~~of their wish to separate~~, **declaring the dissolution of their membership** ~~after which they~~ **and thenceforth** shall not be liable for any ~~expenses which may occur, or any~~ grant **or contract** which may be **thereafter** made **or entered into by such** ~~by said~~ Society.
And all religious sects and denominations demeaning themselves peaceably and as good citizens of the Commonwealth, shall ~~enjoy equal privileges, shall~~ be **equally** under the protection of the law. -
And no subordination of any one sect or denomination to another shall ever be established by law.

Newburyport Herald, 14 février 1832, p.2
Salem Gazette, 18 février 1832.

A-35. RATIFICATION DE LA PROPOSITION D'AMENDEMENT PAR LA CHAMBRE LE 10 FEVRIER 1832.

Tableau 14 -ratification de la proposition d'amendement par la chambre le 10 février 1832

	Nombre total de représentants pour le comté	Nombre de représentants **votant le 10 février**	Représentants **en faveur de l'amendement**	Représentants **opposés à l'amendement**	**Pourcentage** des votants **favorables à l'amendement**
Suffolk	52	41	16	25	39%
Essex	66	57	49	8	86%
Middlesex	71	61	52	9	85%
Worcester	78	63	49	14	78%
Hampshire	27	23	17	6	74%
ampden	29	20	19	1	95%
Franklin	29	27	21	6	78%
Berkshire	35	32	30	2	94%
Norfolk	36	31	21	10	68%
Bristol	35	24	23	1	96%
Plymouth	35	33	24	9	73%
Barnstable	25	21	20	1	95%
Dukes	3	3	3	0	100%
Nantucket	3	3	3	0	100%
TOTAUX[1134]	**524**	**439**	**347**	**92**	**79%**

[1134] Le calcul du nombre de représentants élus à la Chambre pour la session de 1831 a été fait à partir des *Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts passed at the several sessions of the General Court, commencing May 1828, and ending June 1831*. Boston, Dutton and Wentworth, 1831, pp.575-590. Le calcul du nombre de représentants en faveur ou contre l'amendement a été fait à partir du *Journal of the House of Representatives. Volume 52. May 1831 to June 1831* (archives du Massachusetts), les noms étant inscrits sur les pages numérotées à la plume 162-165.

A-36. COMPARAISON DES VOTES DE LA CHAMBRE ENTRE LE 16 JUIN 1831 ET LE 10 FEVRIER 1832.

Tableau 15 - comparaison des votes de la chambre entre le 16 juin 1831 et le 10 février 1832.

	Pourcentage des votants **favorables à l'amendement - 1831**	**Pourcentage** des votants **favorables à l'amendement - 1832**
Suffolk	58%	**39%**
Essex	82%	**86%**
Middlesex	**93%**	**85%**
Worcester	79%	78%
Hampshire	**100%**	**74%**
ampden	84%	**95%**
Franklin	**90%**	**78%**
Berkshire	95.5%	94%
Norfolk	63%	**68%**
Bristol	83%	**96%**
Plymouth	60%	**73%**
Barnstable	67%	**95%**
Dukes		100%
Nantucket	100%	100%
TOTAUX[1135]	**77.7%**	**79%**

[1135] Le calcul du nombre de représentants élus à la Chambre pour la session de 1832 a été fait à partir des *Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts passed at their session, which commenced on Wednesday the fourth of January, and ended on Saturday, the twenty-fourth of March, one thousand eight hundred and thirty-two*. Boston, Dutton and Wentworth, 1832, pp.6-24. Le calcul du nombre de représentants en faveur ou contre l'amendement a été fait à partir du *Journal of the House of Representatives. Volume 53. January 1832 to June 1832* (archives du Massachusetts).

A-37. VOTE DES REPRÉSENTANTS PAR AFFILIATIONS POLITIQUES ET PAR COMTÉS – 10 FEVRIER 1832.

Tableau 16 - vote des représentants par affiliations politiques et par comtes – 10 février 1832

	Votes en faveur de la ratification	*National Republicans*	*Democrats*	*Antimasons*	*Votes contre la ratification*	*National Republicans*	*Democrats*	*Antimasons*
Suffolk	16	15	1	/	25	25	/	/
Essex	49	20	22	7	8	4	2	2
Middlesex	52	38	5	9	9	8	/	1
Worcester	49	38	5	6	14	10	/	4
Hampshire	17	15	1	1	6	4	/	2
Hmpden	19	9	9	1	1	1	/	/
Franklin	21	9	2	10	6	2	/	4
Berkshire	30	16	14	/	2	2	/	/
Norfolk	21	12	/	9	10	5	/	5
Bristol	23	5	2	16	1	1	/	/
Plymouth	24	10	4	10	9	6	/	3
Barnstable	20	13	6	1	1	1	/	/
Dukes	3	2	1	/	0	/	/	/
Nantucket	3	3	/	/	0	/	/	/
TOTAUX[1136]	**347**	**205**	**72**	**70**	**92**	**69**	**2**	**21**

Sur les 274 représentants **National Republicans** présents, **75%** votent en faveur de la ratification.
Sur les 74 représentants **Démocrates** présents, **97%** votent en faveur de la ratification.
Sur les 91 représentants **Anti-francs-maçons** présents, **77%** votent en faveur de la ratification.

[1136] Le calcul du nombre de représentants élus à la Chambre pour la session de 1832 a été fait à partir des *Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts passed at their session, which commenced on Wednesday the fourth of January, and ended on Saturday, the twenty-fourth of March, one thousand eight hundred and thirty-two*. Boston, Dutton and Wentworth, 1832, pp.6-24. Le calcul du nombre de représentants en faveur ou contre l'amendement a été fait à partir du *Journal of the House of Representatives. Volume 53. January 1832 to June 1832* (archives du Massachusetts).

A-38. COMPARAISON DES REPRÉSENTANTS AYANT VOTÉ CONTRE L'AMENDEMENT ET ÉLUS EN 1831 ET 1832.

Tableau 17 - comparaison des représentants ayant voté contre l'amendement et élus en 1831 et 1832.

	*Représentants ayant voté **contre** l'amendement **en 1831 et 1832***	*Représentants ayant voté **contre** l'amendement **en 1831** mais **pour en 1832***	*Représentants ayant voté **pour** l'amendement **en 1831** mais **contre en 1832***	*Représentants ayant voté **contre** l'amendement en 1831 mais **absents** lors du vote de 1832*	*Représentants **absents** en 1831 et ayant voté **contre** l'amendement en **1832***
Suffolk	- Bowdoin - Buckingham - Faulkner - Flint - Lincoln - Richardson - Webster	- Foster		- Hobbs	
Essex	- Rantoul - Gerrish - Farris				
Middlesex			- Hayward - Pool - Bemis	- Hobbs	- Whipple - Thaxter
Worcester	- Merriam - Carter - Gates - Allen		- Hobart	- Sheldon	
Hampshire			- Williams		
ampden			- Sikes		
Franklin	- Longley Jr		- Wilson		
Berkshire					
Norfolk	- Clap - Richards - Souther - Gardner			- Humphrey	
Bristol		- Crane			
Plymouth	- Cushing - Whitney - Parker				
Barnstable	- Howes			- Fish - Freeman	
Totaux	23	2	7	6	2

BIBLIOGRAPHIE.

SOURCES PRIMAIRES

- **Manuscrits**

Massachusetts State Archives :

Archives Division, Catalogue and Index of the Documents and Papers on file in the Archives of the Senate, of the Commonwealth of Massachusetts Volume II – from 1825 to 1856 inclusive executed by resolve of the Legislature, under the supervision of P.L.Cox, Clerk of Senate, 1857.

"House of Representatives – unpassed", Archives of the Commonwealth. Catalogue and index House documents. Papers 1808-1836, Volume 2.

Journal of the House of Representatives. Volume 52. May 1831 to June 1831. 206 pages manuscrites.

Journal of the Senate. Volume 52. May 1831 to June 1831. 159 pages manuscrites.

Journal of the House of Representatives. 53. January 1832 to June 1832. 542 pages manuscrites + appendice.

Journal of the Senate, 53. January 1832 to June 1832 (361 pages manuscrites).

Manuscrit de l'Eglise quaker d'Adams, dans le Berkshire : *East Hoosuck Monthly Meetings : Birth, Death, Certificates – 1783 – 1842.*

« Senate Unpassed Volume 1780-1824 »

- **Journaux**

Berkshire Journal:
Berkshire Journal, 1er avril 1830, p.1.
Berkshire Journal, 30 juin 1831, Vol.II, iss.44, p.2.

Boston Daily Globe:
Boston Daily Globe, 30 octobre 1873.

Boston Gazette:
Mentor, *Boston Gazette*, 26 janvier 1778.
Hieronymus, *Boston Gazette*, 02 novembre 1778.
Backus, *Boston Gazette*, 14 décembre 1778
Hieronymus, *Boston Gazette*, 28 décembre 1778.
Hieronymus, *Boston Gazette*, 18 janvier 1779.
Boston Gazette, 22 mai 1780, pp.1-2-3.
Philanthropos, *Boston Gazette*, 12 juin 1780.
Irenaeus, *Boston Gazette*, 3 juillet 1780, iss.1349, p.1.
Irenaeus, *Boston Gazette*, 10 juillet 1780, iss.1350, p.1.
Philanthropos, *Boston Gazette*, 31 juillet 1780, iss.1353, p.4.
Philanthropos, *Boston Gazette*, 14 août 1780, iss.1355, p.4.
Philanthropos, *Boston Gazette*, 21 août 1780, iss.1356, p.4.
Irenaeus, *Boston Gazette*, 23 octobre 1780, iss.1365, p.1.
Irenaeus, *Boston Gazette*, 27 novembre 1780, iss.1370, p.1.
Irenaeus, *Boston Gazette*, 18 décembre 1780, iss.1373, p.1.
Irenaeus, *Boston Gazette*, 25 décembre 1780, iss.1374, p.1.

Christian Intelligencer and Eastern Chronicle:
The Christian Intelligencer and Eastern Chronicle, le 10 avril 1829 (p.59).

Christian Watchman:
Philologus, *Christian Watchman*, lettre II du 3 juin 1820, vol.I, iss.25, p.3.
Philologus, *Christian Watchman*, lettre III du 17 juin, vol.I, iss.27, p.3.
Philologus, *Christian Watchman*, lettre IV du 24 juin, vol.I, iss.28, p.1.
Philologus, *Christian Watchman*, lettre V, du 5 août 1820, vol.I, iss.34, p.2.
Philologus, *Christian Watchman*, lettre VI du 12 août 1820, vol.I, iss.35, p.3.
Christian Watchman, 3 juin 1820.
Christian Watchman, 19 août 1820.
Christian Watchman, 14 octobre 1820, Vol.1, iss.44, p.3.
Christian Watchman, 21 octobre 1820, Vol.1, iss.45, p.2.
Christian Watchman, 9 décembre 1820, pp.3-4.

The Continental Journal :
Irenaeus, *The Continental Journal*, 09 mars 1780.
The Continental Journal, 23 mars 1780.
Philanthropos, *The Continental Journal*, 23 mars 1780.

Philanthropos, *The Continental Journal*, 06 avril 1780.

Essex Gazette:
Senex, *Essex Gazette*, 19 avril 1828, vol.II, iss.11, p.2.
Essex Gazette, 12 juin 1830.
Religious Laws N°I, *Essex Gazette*, Vol.IV, iss.52, 25 décembre 1830.
Religious Laws N°II, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.4, 22 janvier 1831, p.1.
Religious Laws N°III, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.5, 29 janvier 1831, p.4.
Religious Laws N°IV, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.6, 5 février 1831, p.4.
Religious Laws N°V, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.7, 12 février 1831, p.4.
Religious Laws N°VI, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.10, 5 mars 1831, p.2.
Religious Laws N°VII, *Essex Gazette*, Vol.V, iss.12, 19 mars 1831, p.4.
Essex Gazette, Vol.V, iss.5, 29 janvier 1831, p.4.
Essex Gazette, 25 juin 1831, p.4.
Essex Gazette, Vol.V, iss.40, 1er octobre 1831, p.1.
Essex Gazette, Vol.V, iss.44, 29 octobre 1831, pp.1-2.
E*ssex Gazette*, 5 novembre 1831.
« Bill of Rights », *Essex Gazette*, Vol.V, iss.48, 26 novembre 1831, p.2.
« A Countryman », *Essex Gazette*, 29 octobre 1831.
Essex Gazette, vol.X, iss.6, 20 janvier 1832, p.2.
Essex Gazette, Vol.VI, iss.8, 18 février 1832, p.2.

The Free Enquirer :
The Free Enquirer, 3, 18, *American Periodicals* p.143, le 26 février 1831.

The Independent Chronicle:
The Independent Chronicle, 2 avril 1778 (p.1).
The Independent Chronicle and the Universal Advertiser, 2 décembre 1779.
The Independent Chronicle and the Universal Advertiser, 10 février 1780.
Philanthropos, « Number I », *The Independent Chronicle*, 2 mars 1780.
Philanthropos, « Number II », *The Independent Chronicle*, 16 mars 1780.
Philanthropos, « Number III », *The Independent Chronicle*, 23 mars 1780.
Philanthropos, « Number IV », *The Independent Chronicle*, 06 avril 1780.
Philanthropos, « Number V », *The Independent Chronicle*, 13 avril 1780.
Isaac Backus, *Independent Chronicle*, 20 avril 1780.

The Independent Ledger :
Irenaeus, *The Independent Chronicle,* 06 avril 1780.
Irenaeus, *The Independent Ledger*, 17 avril 1780.
Irenaeus, *The Independent Ledger*, 24 avril 1780.
Irenaeus, *The Independent Ledger*, 1er mai 1780.
Irenaeus, *The Independent Ledger*, 8 mai 1780.
Irenaeus, *The Independent Ledger*, 15 mai 1780.
Irenaeus, *The Independent Ledger*, 22 mai 1780.
Philanthropos, *The Independent Ledger*, 5 juin 1780, vol.II, iss.104, p.1.
Philanthropos, *The Independent Ledger*, 12 juin 1780, vol.II, iss.105, p.4.

Haverhill Gazette :
Truth, *Haverhill Gazette*, 26 avril 1828, Vol.II, iss.12, p.3.
Haverhill Gazette, vol.VI, iss.11, 10 mars 1832, p.2.

Massachusetts Spy:
Massachusetts Spy, 18 mai 1780, p.4.

New-Bedford Mercury:
New-Bedford Mercury, 22 janvier 1830, p.2.

Newburyport Herald:
Newburyport Herald, 10 juin 1828, p.2.
Newburyport Herald, 15 août 1828, p.1.
Newburyport Herald, 22 août 1828, p.3.
Newburyport Herald, 16 septembre 1828, p.1.
Newburyport Herald, 19 janvier 1830, p.2.
Newburyport Herald, 14 juin 1831, p.3.
Newburyport Herald, 28 octobre 1831, pp.1-2.
Newburyport Herald, 3 janvier 1832, p.2.
Newburyport Herald, 10 janvier 1832, p.2.
Newburyport Herald, 20 janvier 1832, pp.6-7.
Newburyport Herald, 14 février 1832, p.2.
Newburyport Herald, 17 février 1832, p.2.
Newburyport Herald, 21 février 1832, p.3.
Newburyport Herald, 6 mars 1832, p.2.
Newburyport Herald, 13 mars 1832, p.3.
Newburyport Herald, 13 avril 1832, p.4.
Newburyport Herald, 20 avril 1832, p.1

The Panoplist :
The Panoplist, 1814, "Review of the Dorchester Controversy".
Jedidiah Morse, "Review of American Unitarianism", *The Panoplist 126* (June), 1815.
Jedidiah Morse, "Review of the Unitarian Controversy", *The Panoplist*, Boston, D.J Burr, 1815.

The Pittsfield Sun:
The Pittsfield Sun, 3 juillet 1828, Vol.XXVIII, iss.1450, p.2.
The Pittsfield Sun, 2 avril 1829, Vol. XXIX, iss.1489, p.2.
The Pittsfield Sun, Vol.XXIX, iss.1508, 13 août 1829, p.2.
The Pittsfield Sun, 28 janvier 1830, Vol.XXX, iss.1532, p.2.
The Pittsfield Sun, Vol.XXX, iss.1535, 18 février 1830, pp.2-3.
The Pittsfield Sun, 11 mars 1830, p.2.
The Pittsfield Sun, Vol XXX, iss.1541, 1er avril 1830, p.1.
The Pittsfield Sun, 15 septembre 1831, vol. XXXII, iss.1617, p.1.
The Pittsfield Sun, 22 septembre 1831, Vol.XXXII, iss.1618, p.1.
The Pittsfield Sun, 20 octobre 1831, pp.1-2.
The Pittsfield Sun, Vol.XXXII, iss.1623, 27 octobre 1831, p.1.
The Pittsfield Sun, Vol. XXXII, iss.1624, 3 novembre 1831, p.2.

The Pittsfield Sun, Vol.XXXII, iss.1625, 10 novembre 1831, pp.2-3.
The Pittsfield Sun, Vol. XXXII, iss.1640, 23 février 1832, p.3.
The Pittsfield Sun, 24 mai 1832,
The Pittsfield Sun, 31 mai 1832.

Salem Gazette :
S*alem Gazette*, 5 septembre 1828, p.1.
Salem Gazette, Vol.IX, iss.79, 4 octobre 1831, p.2.
Salem Gazette, Vol.IX, iss.88, 4 novembre 1831, pp.1-2.
Salem Gazette, 18 novembre 1828, p.1.
Salem Gazette, 19 janvier 1830, p.2.
Salem Gazette, 16 mars 1830, Vol.VIII, iss.22, p.2.
Salem Gazette, 15 février 1831, Vol.IX, iss.13, p.3.
Salem Gazette, Vol. IX, iss.20, 11 mars 1831, p.1.
Salem Gazette, 14 février 1832.
Salem Gazette, 22 février 1831.
Salem Gazette du 17 juin 1831, p.2.
Salem Gazette du 21 juin 1831, p.3.
Salem Gazette, Vol.IX, iss.73, 13 septembre 1831, p.2.
S*alem Gazette*, 23 septembre 1831, p.2.
Salem Gazette, Vol.IX, iss.79, 4 octobre 1831, p.2.
Salem Gazette, 14 octobre 1831, p.1.
Salem Gazette, 25 octobre 1831, p.4.
Salem Gazette, Vol.IX, iss.86, 28 octobre 1831, pp.2-3.
Salem Gazette, Vol. X, iss.2, 6 janvier 1832, p.6.
Salem Gazette, 18 février 1832.

The Spirit of the Pilgrims :
The Spirit of the Pilgrims, Vol.4, p.292.

The Trumpet and Magazine (aussi appelé *The Trumpet and Universalist Magazine*)
Trumpet and Magazine, 5 juillet 1828, n°1, pp.1-2.
Trumpet and Universalist Magazine, 28 mars 1829, p.154.
Trumpet and Universalist Magazine, 18 avril 1829, p.166.
Trumpet and Universalist Magazine, 19 septembre 1829, p.46.
"Union of Church and State", *Trumpet and Universalist Magazine*, 29 janvier 1831, p.124.
"Union of Church and State", *Trumpet and Universalist Magazine*, 5 février 1831, p.128.
"Union of Church and State", *Trumpet and Universalist Magazine*, 19 février 1831, p.136.
Trumpet and Universalist Magazine, 5 mars 1831, p.144.
Trumpet and Universalist, 2 avril 1831, American Periodicals, p.158.
Trumpet and Universalist Magazine, 25 juin 1831, *American Periodicals*, p.206.
"Legal Support of Religion … N°1", *The Trumpet and Universalist Magazine*, 21 mai 1831, *American Periodicals*, p.187.
"Legal Support of Religion … N°2", *The Trumpet and Universalist Magazine*, 4 juin 1831, *American Periodicals*, p.194.
"Legal Support of Religion … N°3", *The Trumpet and Universalist Magazine*, 11 juin 1831, *American Periodicals*, p.198.

"Legal Support of Religion … N°4", *The Trumpet and Universalist Magazine*, 18 juin 1831, *American Periodicals*, p.202.
Trumpet and Universalist Magazine, 4 septembre 1831, *American Periodicals*, p.37.
Trumpet and Universalist Magazine, 17 septembre 1831, p.48.
Trumpet and Universalist Magazine, 15 octobre 1831, *American Periodicals*, p.63.
Trumpet and Universalist Magazine, 29 octobre 1831, *American Periodicals*, p.70.
Trumpet and Universalist Magazine, 3 décembre 1831, *American Periodicals*, p.91.
« Third Article … No.I », *Trumpet and Universalist Magazine*, 10 décembre 1831, *American Periodicals*, p.96.
« Third Article … No.II », *Trumpet and Universalist Magazine*, 17 décembre 1831, *American Periodicals,* p.97.
« Third Article … No.III », *Trumpet and Universalist Magazine*, 24 décembre 1831, *American*
Periodicals, p.101.
The Trumpet and Universalist Magazine, 3 mars 1832, *American Periodicals*, p.142.
Trumpet and Universalist Magazine, 17 mars 1832, *American Periodicals*, p.150.
Trumpet and Universalist Magazine, 12 mai 1832, *American Periodicals*, p.182.
Trumpet and Universalist Magazine, 3 novembre 1832, *American Periodicals*, p.75.
Trumpet and Universalist Magazine, 9 mars 1833, *American Periodicals*, p.146.

The Universalist Magazine :
The Universalist Magazine, 3 juillet 1819.
The Universalist Magazine, 7 avril 1825, p.167.
The Universalist Magazine, 28 juillet 1827.
The Universalist Magazine, 22 septembre 1827, p.53.
The Universalist Magazine, 13 octobre 1827, pp.67-68.
The Universalist Magazine, 20 octobre 1827.
The Universalist Magazine, 8 décembre 1827.

The Village Register and Norfolk County Advertiser :
Village Register and Norfolk County Advertiser, 20 mars 1828, p.1.

- **Publication des auteurs contemporains**

John Adams, lettre à Patrick Henry, Philadelphie, le 3 juin 1776, http://www.masshist.org/publications/apde/portia.php?id=PJA04d117

John Adams, *Thoughts on Government, Applicable to the Present State of the American Colonies. In a Letter from a Gentleman to His Friend*, (Philadelphia, 1776) http://www.masshist.org/publications/apde/portia.php?&id=PJA04dg2

John Quincy Adams*, The Social Compact exemplified in the Constitution of the Commonwealth of Massachusetts with remarks on the theories of divine right of Hobbes and of Filmer, and the counter theories of Sidney, Locke, Montesquieu and Rousseau concerning the origin and nature of government : A lecture, delivered before the Franklin Lyceum, at Providence, R.I., November 25, 1842*, Providence, Knowles and Hose, 1842.

Benjamin Austin, *Massachusetts ; General Court. Memorial to the legislature,* Boston, 1808 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Isaac Backus, S*easonable plea for liberty of conscience: against some late oppressive proceedings particularly in the towns of Berwick, in the county of York*, Philip Freeman, Boston, 1770 (microfilm Massachusetts Historical Society).

---- *Letter to a gentleman in the Massachusetts General Assembly concerning taxes to support religious worship*, published 1771, (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *An appeal to the public for religious liberty against the oppression of the present day,* Boston, John BAYLE, 1773 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *A discourse concerning the materials, the manner of building, and power of organizing of the Church of Christ ; with the true difference and exact limits between Civil and Ecclesiastical government ; and also what are, and what are not just reasons for separation. Together with an address to Joseph Fish, A.M. Pastor of a church in Stonington, occasioned by his late piece called The Examiner Examined,* Boston, 1773 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *Government and liberty described; and ecclesiastical tyranny exposed,* Boston, 1778 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *Policy as well as honesty, forbids the use of secular force in religious affairs,* Boston, Draper and Folsom, 1779 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *An appeal to the people of Massachusetts; against arbitrary power,* Boston, Benjamin Edes and Sons, 1780 (Readex).

--- *Truth is great, and will prevail*, Boston, Philip Freeman, 1781 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *Door opened for equal Christian liberty, and no man can shut it: this proved by plain facts,* published 1783 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *Address to the inhabitants of New England, concerning the present bloody controversy,* published 1787 (microfilm Massachusetts Historical Society).

--- *Infinite importance of the obedience of faith and of a separation from the world, opened demonstrated,* published 1791 (microfilm Massachusetts Historical Society).

Simon Backus, *Dissertation on the right and obligation of the civil magistrate to take care of the interest of religion and provide for its support; in which the arguments in confirmation of and right and obligation, both from reason and the sacred scriptures are adduced ; the usual objections examined, together with several corollaries deduced from the subject,* Middletown, Dunning, 1804 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Aaron Bancroft, *The nature and worth of Christian Liberty. Illustrated in a sermon delivered before the Second Congregational Church and Society in Worcester on the Twenty-Third Day of June, 1816. With an appendix, containing strictures on the attempt to establish consociation in Massachusetts,* Worcester, William MANNING, July 1816 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Lyman Beecher, *The Rights of the Congregational Churches of Massachusetts. The Result of an Ecclesiastical Council convened at Groton, Massachusetts, July 17, 1826*, Second Edition, Boston, Marvin, 1827.

Jeremy Belknap, *A Sermon Delivered before the Convention of the Clergy of Massachusetts. In Boston, May 26, 1796*, Boston, Samuel Hall, 1796.

Thomas Belsham, *American Unitarianism or a Brief History of "The Progress and Present State of the Unitarian Churches in America." Compiled from Documents and Information communicated by the Rev. James Freeman, D.D. and William Wells Jun. Esq. of Boston, and from other Unitarian Gentlemen in this Country*. *Extracted from his "Memoirs of the Life of the Reverend Theophilus Lindsey", printed in London, 1812, and now published for the benefit of the Christian Churches in this country, without note or alteration*. Boston, Nathaniel Willis, 1815 (microfiche, 48pp).

David Benedict, *A General History of the Baptist Denomination in America*, vol.I, Boston, Manning & Loring, 1813.

William Bentley, *The Diary of William Bentley : pastor of the East Church, Salem, Massachusetts* (Vol.3), Salem, Massachusetts, The Essex Institute, 1907.

Lewis Bigelow, *Dillingham vs. Snow* et *Same vs. Same* ; *Digest of the Cases argued and determined in the Supreme Judicial Court of the Commonwealth of Massachusetts from Sept. 1804 to Nov. 1815*, Cambridge, University Press, Hilliard and Metcalf, 1818.

John Bolles, *The following treatise contains a brief account of persecutions in Boston and Connecticut Governments*, printed for the author, 1758 (Massachusetts Historical Society, microfilm).

William Bradford, *History of Plimoth Plantation*, édition de Charles DEANE, Boston, 1856.

Alden Bradford, *History of Massachusetts, from 1764 to July, 1775 : when General Washington took command of the American Army*, Boston, Richardson and Lord, 1822 (reprinted by ULAN Press).

Robert Browne, *A Treatise of Reformation Without Tarying for Anie*, Middelburgh, 1582 ; Edited for the Congregational Historical Society, London, 1903.

William Ellery Channing, *The System of Exclusion and Denunciation in Religion Considered*, in *The Works of William Ellery Channing, D.D.,* First Complete American Edition with an Introduction. Vol. V, Boston, James Munroe and Company, 1841.

William Ellery Channing, *A Sermon Delivered at the Ordination of the Rev. Jared Sparks, to the Pastoral Care of the First Independent Church in Baltimore, May 5, 1819*, Boston, reprinted by Hews & Goss, 1819.

William Ellery Channing, *A Letter to the Rev. Samuel C. Thacher on the Aspersions contained in a late number of the Panoplist, on the Ministers of Boston and the Vicinity*, Boston, Wells and Lilly, second edition, 1815.

William Channing, *Remarks on the Rev. Dr Worcester's Letter to Mr Channing on the "Review of American Unitarianism" in a late Panoplist*, Boston, Armstrong, 1815.

William E. Channing, *Remarks on the Rev. Dr Worcester's Second Letter on American Unitarianism*, Boston, Wells and Lilly, 1815.

William E. Channing, *Remarks on Creeds, Intolerance and Exclusion*, Boston, Munroe & Co (printed for the American Unitarian Association), 1837.

Joseph Sylvester Clark, *A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts from 1620 to 1858*, Boston, Congregational Board of Publication, 1858, réédité par BiblioLife.

William Cogswell, *Religious Liberty. A sermon, preached on the Day of the Annual Fast in Massachusetts, April 3, 1828*, Boston, Peirce and Williams, 1828.

Committee of the Dorchester Antiquarian and Historical Society, *History of the Town of Dorchester, Massachusetts*, Boston, Ebenezer Clapp Jr, 1859.

Parsons Cooke, *A Remonstrance Against an Established Religion in Massachusetts*, Boston, Peirce and Parker, 1831, 24p.

Samuel Cooper, *A sermon preached before his Excellency John Hancock, Esq : governour, the honourable the Senate, and House of Representatives of the Commonwealth of Massachusetts,* October 25, 1780. Being the day of the commencement of the constitution, and inauguration of the new government, T. and J F ? and J. Gill (Massachusetts Historical Library – microfilm).

"A Countryman", *Letter to a gentleman in the Massachusetts General Assembly, concerning taxes to support religious worship,* 1771 (Massachusetts Historical Library – microfilm).

Nathan Dane, *General Abridgement and Digest of American Law*, Boston, Cummings, Hilliard &co, 1824.

George Ellis, *A Half-Century of the Unitarian Controversy, with particular reference to its origin, its course, and its prominent subjects among the Congregationalists of Massachusetts. With an Appendix*, Boston, Grosby, Nichols &c, 1857.

Ralph Waldo Emerson, *Journals of Ralph Waldo Emerson with Annotations*, Edited by Edward Waldo Emerson and Waldo Emerson Forbes, 1824-1832, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, The University Press Cambridge, 1909.

J.B. Felt, *The Ecclesiastical History of New England, comprising not only religious, but also moral, and other relations*, Congregational Library Association and Congregational Board of Publication, Boston, 1855, http://books.google.fr/books?id=eBhBAAAAcAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true

Rev. David Field, *A History of the Town of Pittsfield in Berkshire County, Massachusetts*, Hartford, Press of Case, Tiffany & Burnham, 1844.

John Fielde, Rudolf Gwalther, Théodore de Bèze, *An Admonition to the Parliament,* Hemel Hempstead, printed by J. Stroud, 1572 (reprinted by Early English Books Online Editions).

Gentlemen in the County, Clergymen and Laymen, *A History of the County of Berkshire, Massachusetts, in two parts*, Pittsfield, M.A., Samuel W. Bush, 1829.

Edward F. Hayward, *History of the Second Parish Church (Unitarian), Marlborough, Massachusetts*, printed for the Parish, April 1906.

John Hayward, "The Massachusetts Directory; being the first part of the New England Directory", Boston, Hayward, 1835.

John Hayward, *The New England Gazetteer*, Concord, Boyd and White, 1839.

Patrick Henry, *A Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion*, http://atheism.about.com/od/secularismseparation/a/PatrickHentryChristianReligion.htm

William S. Heywood, *History of Westminster Massachusetts. From the date of the original grant of the township to the present time 1728-1893*, Lowell, Mass., Vox Populi Press; S.W. Huse & Co, 1893.

Daniel Humphrys, *The Inquirer. Being an examination of the question lately agitated, respecting the legitimate powers of Government; whether they extend to the Care of religion, and warrant making and enforcing law for the purpose of establishing, supporting or encouraging the Christian religion. In six numbers, with a supplement. On the prevalence of Infidelity. The falling state of the Antichristian Kingdom and the revival of Christianity concluding with a singular, original letter written by a friend, briefly stating what that religion is?; and what it is,* Boston, Union Street, 1801 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Mr Hutchinson, *The History of the colony of Massachusetts Bay, from the First Settlement Thereof in 1628, until its Incorporation with the Colony of Plimoth, Province of Maine &c. by the Charter of King William and Queen Mary, in 1691*, London, 1965, téléchargé le 23/06/2014 sur http://books.google.fr/books?id=uNdI3RuVqn4C&pg=PA241&lpg=PA241&dq=may+1665+massachusetts+bay+versus+commissioners&source=bl&ots=8DRoiM-6kX&sig=t3ULid1aFTus56GCXBjXZyYNV8M&hl=fr&sa=X&ei=njmoU4_9CYnY0QXN8oDYBg&ved=0CGUQ6AEwCA#v=onepage&q=may%201665%20massachusetts%20bay%20versus%20commissioners&f=false

William C. Jarvis, *Speech of William C. Jarvis, Esq. In the House of Representatives of Massachusetts in Favor or Religious Freedom*, Boston, True and Greene, 1823.

Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, University of North Carolina Press, 1982.

Thomas Jefferson, *A Bill for Establishing Religious Freedom*

Thomas Jefferson, Letter to the Danbury Baptists, http://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html

Harmon Kingsbury, *The Sabbath : A Brief History of Laws, Petitions, Remonstrances and Reports*, New York, Jonathan Leavitt, 1841.

Abner Kneeland, *Review of the Evidences of Christianity: in a Series of Lectures Delivered in Broadway Hall*, New York, August, 1829.

"A Layman", *The Recent Attempt to defeat the Constitutional Provisions in favor of Religious Freedom, Considered in Reference to the Trust Conveyances of Hanover Street Church*, Second Edition, Boston, Hilliard, Gray and Co, 1828.

John Leland, *The rights of conscience inalienable and therefore religious opinions not cognizable by Law, or the high-flying Church-man, stript of his legal robe, appears a Yaho*, New London, T. Green and Son, 1791 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

John Leland, *A history of Jack Nips,* Printed in Massachusetts, 1793 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

John Leland, *Yankee Spy: calculated for the religious meridian of Massachusetts but will answer for New Hampshire, Connecticut and Vermont ; by Jack NIPS,* printed for John Asplund, 1794 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

John Locke, *Lettre sur la Tolérance*, téléchargé sur *classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/.../lettre_sur_la_tolerance.rtf (Letter on Toleration* est daté de 1685).

John Locke, *A Letter Concerning Toleration,* 1689, http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm

James Madison, *An Oration, in Commemoration of the Founders of William and Mary College*, Williamsburg, Virginia, 1772.

Jedidiah Morse, *An Appeal to the Public on the controversy respecting the Revolution in Harvard College, and the events which have followed it ; occasioned by the use which has been made of certain complaints and accusations of Miss Hannah Adams against the Author*, Charlestown, printed for the author, 1814.

Jedidiah Morse, *Review of American Unitarianism*, Boston, Samuel T. Armstrong, n°50, 1815.

Jedidiah Morse, *Are you of the Christian or the Boston Religion* ? (nous n'avons pas trouvé les références).

John Murray*, An appeal to the impartial public in behalf of the oppressed. Being an answer to their call, from the Massachusetts Gazette, or Boston Weekly News-Paper, of Thursday June, 16th, respecting a piece in that Paper of May 12th, 1768, signed by eleven Ministers in Boston, with some remarks on that singular publication,* Salem, Samuel Hall, 1770 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

John Cosens Ogden, *A short history of late ecclesiastical oppressions in New England and Vermont by a citizen in which is exhibited a statement of the violation of religious liberties which are entitled by the Constitution of the United States,* Richmond, James LYON, 1799 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Francis Parkman, *Account of the State of Unitarianism in Boston, in 1812*, courrier daté du 20 février 1812 (pas de maison ni de lieu d'édition ; publié en 1829).

Theophilus Parsons, « Defence of the Third Article of the Massachusetts Declaration of Rights ; as delivered by Chief Justice Parsons, as the opinion of the Supreme Judicial Court, in the case of Barnes vs. Falmouth », Worcester, Manning & Trumbull, sept. 1820.

Theophilus Parsons, *Memoirs of Theophilus Parsons,* Applewood Books, 2009.

Ebenezer Pemberton*, A brief account of the state of the Province of the Massachusetts-Bay in New England, Civil and Ecclesiastical*, Boston, T. Crump for Gillam Phillips, 1717 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Peter Philanthropos, *The Universal Peace-maker or modern author's instructor,* Philadelphia (?), Anthony Armbruster 1764 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Phileleutheros, *A Blow at the root of Aristocracy or an appeal to matters of Fact, in support of Religious Freedom*, Boston, Yankee Press, 1814 (?), 21pp (microfiche de la Massachusetts Historical Society).

Rev. Enoch Pratt, *A Comprehensive History, Ecclesiastical and Civil, of Eastham, Wellfleet and Orleans, County of Barnstable, Massachusetts, From 1644 to 1844*, Yarmouth, Fisher & Co, 1844.

Rev. A.H. Quint, *Historical Sketch of the General Association of Massachusetts* (pas de lieu de publication ni de nom d'éditeur ni de date de publication). La période couverte va de 1807 à

1830 et regroupe en réalité les *Minutes of the General Association of Massachusetts* – publication annuelle (par exemple : *Minutes of the General Association of Massachusetts at their Meeting at Worcester, June 1827 with the Narrative of the State of religion and the Pastoral Address*. Boston, printed by Crocker & Brewster, no. 47, Washington Street, 1827).

J.E.A. Smith, *The History of Pittsfield (Berkshire County) Massachusetts from the Year 1734 to the Year 1800,* Boston, Lee and Shepard, 1869.

Rev. J.M. Stowe, *History of the Town of Hubbardston, Worcester County, Massachusetts: from the time its territory was purchased of the Indians in 1686, to the present: with the Genealogy of present and former resident families*, Hubbardston, 1881.

J.H. Temple, *History of North Brookfield, Massachusetts*, published by the town of North Brookfield, 1887.

Peter Thacher, « A Reply to the Strictures of Mr J.S. a layman, upon the pamphlet entitled Observations upon the Present State of the Clergy of New England », Boston, Norman, Wright and Freeman, 1784.

Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *1835-1840,* GF Flammarion, Paris, 1981.

Joseph Tracy, *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the Time of Edwards and Whitefield*, Tappan, 1845.

Henry Ware, *Letters addressed to Trinitarians and Calvinists occasioned by Dr Wood's Letter to Unitarians*, Cambridge, Hilliard and Metcalf, 1820.

Elisha Williams*, Essential rights and liberties of Protestants: a seasonable plea for the liberty of conscience, and the right of private judgment, in matters of religion, without any controul from human authority,* Boston, Kneeland and Green, 1744 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

John Williams*, An answer to a late pamphlet entitled A letter to a Friend in the country, attempting a solution of the Scruples and Objections of a consciencious or religious nature, commonly made against the new Way of receiving the Small Pox. By a minister of Boston. Together with a short history of the late divisions among us in affairs of State, and some account of the first cause of them*, Boston, Franklin, 1722 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Roger Williams, *The Bloudy Tenent of persecution for cause of conscience discussed and Mr Cotton's letter examined and answered*, The Hanserd Knollys Society, London, 1848, https://ia600401.us.archive.org/18/items/thebloudytenento00willuoft/thebloudytenento00willuoft.pdf

Jacob Winchell*, A short treatise in favour of the Baptists in a letter to Mr Israel HOLLY occasioned by his late reply to Mr. Isaac BACKUS who wrote in favour of the Baptist Principles*, Hartford, Eben Watson, 1773 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Leonard Woods, *Letters to Unitarians Occasioned by the Sermon of Rev. William E. Channing at the Ordination of the Rev. J. Sparks*, Andover, Flagg and Gould, 1820.

Samuel Worcester, *A Letter to the Rev. William E. Channing, on the subject of Unitarianism*, Boston, Armstrong, 1815.

Samuel Worcester, *A Second Letter to the Rev. William E. Channing on the Subject of Unitarianism*, Boston, Armstrong, 1815.

Samuel Worcester, *A Third Letter to the Rev. William E. Channing : on the Subject of Unitarianism*, Boston, Armstrong, 1815.

Are you a Christian or a Calvinist ? Or do you prefer the authority of Christ to that of the Genevan Reformer, by a Layman, Boston, Wells and Lily, 1815. (Anonyme)

A chronology and documentary handbook of the State of Massachusetts, Robert I. VEXLER, State editor ; New York, William F. SWINDLER, Series editor, 1978 Oceana Publications, INC./Dobbs Ferry.

DVD *Massachusetts Election Returns*, compiled by Ed Thomas, from Official State Records.

The Essex Result, 29 avril 1778, http://www.heritage.org/initiatives/first-principles/primary-sources/the-essex-result

An Historical Sketch of the Convention of the Congregational Ministers in Massachusetts with an Account of its Funds, Cambridge, Hilliard and Metcalf, 1821.

History of Barnstable County, Massachusetts, 1620-1890, edited by Simeon L. Deyo, 1890.

Letter to a gentleman containing a plea for the rights of conscience, in things of religious nature, by a dissenting Protestant. Who claims for himself a right of private judgment, and to attend on such a ministry, and such teaching, as appears to himself, to be agreeable to the Holy Scriptures, and apprehends that this right belongs to Christians of every denomination, Boston, S. KNEELAND, 1753. (Anonyme)

List of Freemen, Massachusetts Bay Colony, *from 1630 to 1691*, arranged by Hon.H.F. ANDREWS, 1906.

The Lodge of Saint Andrews and the Massachusetts Grand Lodge, Boston, printed by the Lodge of Saint Andrews, 1870.

« THE MASSACHUSETTS REGISTER AND UNITED STATES CALENDAR ; For the Year of our LORD 1802 and Twenty-Sixth of American Independence containing Civil, Ecclesiastical, Judicial, and Military Lists in MASSACHUSETTS Associations, and Corporate Institutions, for literary, agricultural, and charitable Purposes, also Catalogues of the Officers of the GENERAL GOVERNMENT With its several Departments and Establishments; The Executive Governments in each State; The Public Duties, Revenue, &c. USEFUL TABLES, And a Variety of other interesting Articles », Boston, Manning and Loring, 1802.

"Massachusetts Register and United States Calendar; for the Year of our Lord 1818, and Forty-Second of American Independence containing Civil, Ecclesiastical, Judicial, and Military Lists in Massachusetts Associations, and Corporate Institutions, for literary, agricultural, and charitable Purposes, also Catalogues of the Officers of the General Government With its several Departments and Establishments; The Executive Governments in each State; The Public Duties, Revenue, &c. Useful Tables, And a Variety of other interesting Articles », Boston, Loring, West and Richardston, 1818.

"Massachusetts Register and United States Calendar; for the Year of our Lord 1829, Being first after Bissextile, or Leap Year, and Fifty-Third of American Independence containing Civil, Ecclesiastical, Judicial, and Military Lists in Massachusetts Associations, and Corporate Institutions, for literary, agricultural, and charitable Purposes. A List of Post-Towns in

Massachusetts, with the Names of the Post-Masters, City Officers in Boston. Also Catalogues of the Officers of the General Government With its several Departments and Establishments; Times of the Sittings of the several Courts; Governors in each State; And a Variety of other interesting Articles », Boston, Richardson, Lord and Loring, 1829.

"Massachusetts Register and United States Calendar; for the Year of our Lord 1831, Being Third after Bissextile, or Leap Year, and Fifty-Fifth of American Independence containing Civil, Ecclesiastical, Judicial, and Military Lists in Massachusetts Associations, and Corporate Institutions, for literary, agricultural, and charitable Purposes. A List of Post-Towns in Massachusetts, with the Names of the Post-Masters, City Officers in Boston. Also Catalogues of the Officers of the General Government With its several Departments and Establishments; Times of the Sittings of the several Courts; Governors in each State; And a Variety of other interesting Articles », Boston, Loring, 1831.

"The Massachusetts Register and United States Calendar for the Year 1832. Also City Officers in Boston and other useful information", Boston, Loring, 1832.

"The Massachusetts Register and United States Calendar for the Year 1833. Also City Officers in Boston and other useful information", Boston, Loring, 1833.

New England Tract Society ; Constitution, Andover, Massachusetts ; Flagg & Gould, 1814 (Massachusetts Historical Society - microfilm).

Papers Relating to the History of the Church in Massachusetts, Vol. 1676-1786, William Stevens Perry (reprinted by General Books LLC, Memphis, 2012) (recueil de textes originaux, sans analyse).

A Statement of the Proceedings in the First Church and Parish in Dedham respecting the Settlement of a Minister, 1818, with some considerations on Congregational Church Polity, « by a Member of the Said Church and Parish, At the request of a multitude within and without », Cambridge, Hilliard and Metcalf, 1819.

Stimpson's Boston Directory; containing the Names of the Inhabitants, their Occupations, Places of Business, and Dwelling Houses, and the City Register, with Lists of the Streets, Lanes and Wharves, the City Officers, Public Offices and Banks, and other Useful Information, Boston, Stimpson, Jr., 1834.

- **Mesures et recueils législatifs.**

An Act for Exempting their Majesties Protestant Subjects, Dissenting from the Church of England, from the Penalties of certain laws, 1688, http://www.jacobite.ca/documents/1689toleration.htm

An Act for the Uniformity of Public Prayer and Administration of Sacraments, and other Rites and Ceremonies; and for Establishing the Form of Making, Ordaining and Consecrating, Bishops, Priests and Deacons in the Church of England, in *The Book of Common Prayer, and Administration of the Sacraments, and other Rites and Ceremonies of the Church, according to the Use of the United Church of England and Ireland, together with the Psalter or Psalms of David, pointed as they are to be sung or said in Churches, and the Form and Manner of Making, Ordaining and Consecrating of Bishops, Priests and Deacons,* Dublin, George and John Grierson, 1843.

The Acts and Resolves, Public and Private, Province of the Massachusetts Bay. To which are prefixed the Charters of the Province. Historical and explanatory notes, and an Appendix. Volume I, Boston, Wright & Potter Printing Company, 1869 (1692-1714).

The Acts and Resolves, Public and Private, Province of the Massachusetts Bay. To which are prefixed the Charters of the Province. Historical and explanatory notes, and an Appendix. Volume II, Boston, Wright & Potter, 1874 (1715-1741).

The Acts and Resolves, Public and Private, Province of the Massachusetts Bay. To which are prefixed the Charters of the Province. Historical and explanatory notes, and an Appendix. Volume III, Boston, Wright, 1878 (1742-1756).

The Acts and Resolves, Public and Private, Province of the Massachusetts Bay. To which are prefixed the Charters of the Province. Historical and explanatory notes, and an Appendix. Volume V, Boston, Wright & Potter Printing Company, 1886. (1769-1780)

Acts and Resolves of Massachusetts, 1786-1787. Published by the Secretary of the Commonwealth, under authority of Chapter 104, resolves of 1889.

Acts and Resolves of Massachusetts, 1788-1789. Published by the Secretary of the Commonwealth, under authority of Chapter 104, resolves of 1889.

Acts and Resolves of Massachusetts, 1796-1797. Published by the Secretary of the Commonwealth, under authority of Chapter 104, resolves of 1889.

Acts and Resolves of Massachusetts, 1798-1799. Published by the Secretary of the Commonwealth, under authority of Chapter 104, resolves of 1889.

Acts and Resolves of Massachusetts, 1802-1803. Published by the Secretary of the Commonwealth, under authority of Chapter 104, resolves of 1889.

Amendments of the Constitution of Massachusetts proposed by the Convention of Delegates. Assembled at Boston, on the third Wednesday of November, A.D. 1820; with their address to the people of this Commonwealth, Boston, published by order of the convention. Russel and Gardner, 1821.

The Book of the General Lawes and Libertyes Concerning the Inhabitants of the Massachusetts, 1648, http://www.law.du.edu/russell/lh/alh/docs/lawslibertyes.html

The Cambridge Platform of Church Discipline, gathered out of the Word of God, and agreed upon by the Elders and Messengers of the Churches assembled in Synod, 1648 (accessible à partir de la base Readex – "Evans Early American Imprint Collection).

The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680 and the Heads of Agreement assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690, Boston, T.R. Marvin, 1829.

The Charter of Massachusetts Bay, 1691, Avalon Project.

Constitution of the Commonwealth of Massachusetts, Published by the Secretary of the Commonwealth, Boston, Wright and Potter printing CO, 1922.

Journal of Debates and Proceedings in the Convention of Delegates, chosen to revise the Constitution of Massachusetts, begun and holden at Boston, November 15, 1820, and continued by Adjournment to January 9, 1821. Reported for the Boston Daily Advertiser. New Edition, Revised and Corrected, Boston: published at the office of the Daily Advertiser, 1853.

Laws of the Commonwealth of Massachusetts, passed at the Several Sessions of the General Court holden in Boston, beginning 31st May 1809, and ending on the 29th February 1812, Vol.V, Boston, Adams, Rhoades &co, 1812.

Laws of the Commonwealth of Massachusetts, passed at the Several Sessions of the General Court, beginning May, 1822, and ending February, 1825, Vol. IX, Boston, True and Greene, 1825.

Laws of the Commonwealth of Massachusetts, passed at the Several Sessions of the General Court, beginning May, 1825, and ending March, 1828, Vol. X, Boston, Dutton and Wentworth, 1828.

Laws of the Commonwealth of Massachusetts, passed at the Several Sessions of the General Court, beginning May, 1828, and Ending March 1831, Vol. XI, Boston, Dutton and Wentworth, 1831.

Private and Special Statutes of the Commonwealth of Massachusetts, from the Year 1780, to the Close of the Session of the General Court, begun and held on the Last Wednesday in May, A.D. 1805, with an Appendix containing such Statutes of the above description, passed before the year 1780, as are referred to in acts passed since, and including the temporary acts, made perpetual, march 7, 1797. Vol. I, Boston, Manning and Loring, 1805.

Private and Special Statutes of the Commonwealth of Massachusetts, from May 1822, to March 1830, revised and published by authority of the Legislature in conformity to a resolve, Vol. VI, Boston, Dutton and Wentworth, 1837.

Proceedings of the convention for forming a constitution of Government for the State of Massachusetts Bay, From September 1, 1779, to June 16, 1780, Boston, Dutton and Wentworth, 1832.

Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England, Vol.I, 1628-1641, printer to the Commonwealth, Boston, 1853 ; https://ia600300.us.archive.org/25/items/recordsofgoverno01mass/recordsofgoverno01mass.pdf

Report of the Record Commissioners of the City of Boston http://archive.org/stream/reportrecordcom03masgoog#page/n126/mode/2up:/

Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts, passed at the Several Sessions of the General Court, commencing, May, 1828, and ending June, 1831, Boston, Dutton and Wentworth, 1831.

Resolves of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts, passed at their Several Sessions, commencing, January, 1832, and ending, April 1834, Boston, Dutton and Wentworth, 1834.

Royal Declaration of Indulgence, 15 March 1672.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE :

- **Dictionnaires**

Dictionary of Unitarian and Universalist Biography :
uudb.org/articles/hoseaballou.html
http://www25.uua.org/uuks/duub/articles/thomaswhittemore.html

Oxford English Dictionary:
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/154910?redirectedFrom=puritan&
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/109905?redirectedFrom=lollard&
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/55457?redirectedFrom=dissidence&
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/6864? (Anabaptist)
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/64530 (establishment)
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/65194?redirectedFrom=evangelical&
http://www.oed.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/view/Entry/164913 (revivalism)

Dictionnaire de l'Académie Française :
http://www.classiques-garnier.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain

Le Trésor de la Langue Française Informatisée : http://www.cnrtl.fr/definition/lollard

- **Encyclopédie**

Stanford Encyclopedia:
Religion and Political Theory
Transcendentalism
Unitarianism : http://plato.stanford.edu/entries/trinity/unitarianism.html

Encyclopédie Britannica:

American Renaissance / New England Renaissance.
http://www.britannica.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/EBchecked/topic/35372/Arminianism
http://www.britannica.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/EBchecked/topic/459967/Pietism
http://www.britannica.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/EBchecked/topic/293911/Saint-Irenaeus

SOURCES SECONDAIRES :

- **Monographies**

Ruth Barnard, *A History of Early Orleans*, Orleans Historical Society, 1975.

Leland Carlson, Albert Peel, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, Routledge, 2004.

Jacqueline Barbara Carr, A*fter the Siege. A Social History of Boston, 1775-1800*, Boston, Northeastern University Press, 2004.

Charles Wells Chapin, *Sketches of the Old Inhabitants and Other Citizens of Old Springfield*, Springfield, Mass., 1893.

Francis A. Christie, « Unitarianism », *The American Journal of Theology*, Vol.21, N°4 (Oct.1917), pp.554-570.

Rev. James Fletcher, *Acton in History*, Philadelphia & Boston, Lewis & co, 1890.

James Gustafson, *Wheat & Weeds in a Country Parish: a History of West Cong'l Church, Haverhill, Massachusetts*, (les références nous ont été données par l'auteur, mais nous n'avons ni l'année de publication ni la maison d'édition).

William Richard Heinrich, Jr., *The Congregational-Unitarian controversy in New England illustrated by the situation in Wilton, New Hampshire*, 1964 (thèse).

William G. McLoughlin, *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*, Boston, Little, Brown and Company, 1967.

Edmund S. Morgan, *Roger Williams. The Church and the State*, W.W.Norton&Company, New York, London, 1967, p.38.

John Von Rohr, *The Shaping of American Congregationalism, 1620-1957*, Cleveland, Ohio, The Pilgrim Press, 1992.

Allan Seaburg, *Cambridge on the Charles*, Anne Miniver Press, 2001.

Richard E. Sykes, « Massachusetts Unitarianism and Social Change : A Religious Social System in Transition, 1780-1870 », Ph.D. Diss., University of Minnesota, 1966.

Naomi Wulf, L'idée de démocratie aux États-Unis, de 1828 à 1844, à travers les écrits d'Orestes A. Brownson (thèse soutenue en 1995 à l'Université Paris-Diderot).

Puritan Manifestoes. A Study of the Origin of the Puritan Revolt ; with a reprint of the Admonition to the Parliament and Kindred Documents, 1572. Edited by the Rev. W. H. Frere,

M.A. and the Rev. C. E. Douglas. London: Society for Promoting Christian Knowledge. New York: E. S. Gorham, 1907.

- **Ouvrages**

David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s*, Winchester, N.H., Unwin Hyman, 1989.

Chris Beneke, Christopher S. Grenda (Ed.), *The First Prejudice. Religious Tolerance and Intolerance in Early America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

Lucia Bergamasco, *Amour du monde, amour de Dieu. Esther Edwards Burr et Sarah Prince entre évangélisme et Lumières,* Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2008.

John M. Blum, Edmund S. Morgan, Willie Lee Rose, Arthur M. Schlesinger, Keneeth M. Stampp, C. Vann Woodward, *The National Experience, A History of the United States*, Harcourt Brace Jovanovich, 1981 (5e édition – 1ère publication 1963).

Patricia Bonomi, *Under the Cope of Heaven*, *Religion, Society, and Politics in Colonial America*, updated Edition, New York, Oxford University Press, 2003 (première édition 1986).

Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*, Hanover and London, University Press of New England, 1995 (première édition St Marin's Press, 1976).

Francis Bremer, *Shaping New Englands, Puritan Clerymen in Seventeenth Century England and New England,* Pattie Cowell, General Editor, Twayne Publishers, New York, 1994.

Thomas Buckley, *Church and State in Revolutionary Virginia, 1776-1789,* University of Virginia, 1939.

Charles L. Chaney, *The Birth of Missions in America*, William Cary Library, 1976 (en ligne).

Christopher Clark, *The Roots of Rural Capitalism: Western Massachusetts, 1780-1860*, Ithaca and London, Cornwell University Press, 1990.

Sanford H. Cobb, *The Rise of Religious Liberty in America: a History*, New York, Macmillan, 1902.

Richard Cohen, God's Caress, The Psychology of Puritan Religious Experience, New York, Oxford University Press, 1985.

Patrick Collinson, The Religion of Protestants. The Church in English Society, 1559-1625, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Paul Conkin, *The Uneasy Center. Reformed Christianity in Antebellum America*, The Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1995.

Michael J. Crawford, *Seasons of Grace: Colonial New England's Revival Tradition in Its British Context*, New York, Oxford University Press, 1991.

Harry H. Cushing, *History of the Transition from Provincial to Commonwealth Government in Massachusetts*, New York, Columbia University, 1896.

Cornelius Dalton, John Wirkkala et Anne Thomas, *History of the Massachusetts General Court, 1629-1980*, Edited by Cornelius Dalton, The General Court, Commonwealth of Massachusetts, 1984.

David Brion Davis, *Antebellum American Culture. An Interpretive Anthology*, D.C. Health and Company, 1979.

Jonathan Den Hartog, *Patriotism and Piety. Federalist Politics and Religious Struggle in the New American Nation*, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2015.

Mark Anthony De Wolfe Howe, *Boston*, *The Place and the People*, London, The Macmillan Co, 1903 (reprinted General Books, Memphis, 2012).

Daniel L. Dreisbach, Mark D. Hall (Ed), *Faith and the Founders of the American Republic,* New York, Oxford University Press, 2014.

Peter S. Field, *The Crisis of the Standing Order: Clerical Intellectuals and Cultural Authority in Massachusetts, 1780-1833*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1998.

Ronald Formisano, *The Transformation of Political Culture, Massachusetts Parties, 1790s-1840s,* New York, Oxford University Press, 1983.

Ronald Formisano, *For the People: American Populist Movements from the Revolution to the 1850s*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.

Stephen Foster, *The Long Argument, English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700*, Chapel Hill, N.C., The University of North Carolina Press, 1991.

Edwin Gaustad, Leigh Schmidt, *The Religious History of America. The Heart of the American Story from Colonial Times to Today*, Revised Edition, New York, Harper Collins, 2002.

Steven M. Gillon, Cathy D. Matson, *The American Experiment, A History of the United States, V.I : to 1877,*, Houghton Mifflin Company, 2002.

C.C. Goen, *Revivalism and Separatism in New England, 1740-1800, Strict Congregationalists and Separate Baptists in the Great Awakening*, New Haven, Yale University Press, 1962.

Paul Goodman, *Towards a Christian Republic. Antimasonry and the Great Transition in New England, 1826-1836*, New York, Oxford University Press, 1988.

Steven K. Green, *The Second Disestablishment, Church and State in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford University Press, 2010.

William Gribbin, *The Churches Militant. The War of 1812 and American Religion*, New Haven, Yale University Press, 1973.

Philip Gura, *The Wisdom of Words: Language, Theology and Literature in the New England Renaissance*, Middletown, Connecticut : Wesleyan University Press, 1981.

Philip Gura, *A Glimpse of Sion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660,* Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1984.

Evan Haefeli, *New Netherlands and the Dutch Origins of American Religious Liberty*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

David Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgment. Popular Religious Belief in Early New England,* New York, Alfred A. Knopf, 1989.

William Haller, *The Rise of Puritanism*, New York, Columbia University Press, 1938.

Charles Hambrick-Stowe, The Practice of Piety. Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.

Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

Lauric Henneton, *Liberté, inégalité, autorité : Politique, société et construction identitaire du Massachusetts au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009.

Lauric Henneton, *Histoire Religieuse des Etats-Unis*, Flammarion, 2012.

Richard Hofstadter, *The Idea of a Party System*, 1969.

Daniel W. Howe, *The Political Culture of the American Whigs,* Chicago, The University of Chicago Press, 1979.

Daniel W. Howe, *What Hath God Wrought. The Transformation of America, 1815-1848*, New York, Oxford University Press, 2007.

William R. Hutchinson, *The Transcendentalist Ministers: Church Reform in the New England Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1959.

Rhys Isaac, *The Transformation of Virginia, 1740-1790*, The University of North Carolina Press, 1982.

Frederic Jaher, *The Urban Establishment*, Urbana, 1982.

Charles F. James, *Documentary History of the Struggle for Religious Liberty in Virginia*, J.P. Bell Company, Lynchburg, Va, 1900.

James Kabala, *Church-State Relations in the Early American Republic, 1787-1846*, London, Pickering and Chatto Publishers, 2013.

Linda Kerber, *Women of the Republic, Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Chapel Hill, 1980.

Isaac Kramnick, et R. Laurence Moore, *The Godless Constitution, A Moral Defense of the Secular State*, Norton, 2005 (première édition 1996).

Frank Lambert, *Inventing the « Great Awakening »*, Princeton University Press, 1999.

Frank Lambert, *The Founding Fathers and The Place of Religion in America,* Princeton, Princeton University Press, 2003.

Quentin P. Lewis, *An Archaeology of Improvement in Rural Massachusetts: Landscapes of Profit and Betterment at the Dawn of the 19th century*, Switerzland, Springer, 2016.

Jean-Pierre Martin, *Le puritanisme américain en Nouvelle-Angleterre (1620-1693)*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989.

William McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

Michael Merrill & Sean Wilentz dans *The Key of Liberty, The Life and Democratic Writings of William Manning, « A Labourer », 1747-1814*, Cambridge, Massachusetts : Harvard UP, 1993.

Jacob C. Meyer, *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833: a Chapter in the History of the Development of Individual Freedom*, Western Reserve University Press, Cleveland, 1930.

Perry Miller, Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1950, Boston, Beacon Press Hill, 1933.

Perry Miller, The New England Mind: From Colony to Province, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953 (1ère édition) – Boston, Beacon Press, 1961.

Samuel Eliot Morison, *A History of the Constitution of Massachusetts*, Reprinted from the Manual for the Constitutional Convention of 1917. Boston, Wright and Potter Printing Co, 1917.

Samuel E. Morison, *Builders of the Bay Colony*, Boston, Houghton Mifflin Company, Sentry Edition (sixth printed sentry edition) Revised and Enlarged, renewed 1958 (copyright 1930).

Johann Neem, *Creating a Nation of Joiners: Democracy and Civil Society in Early National Massachusetts*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2008.

Mark A. Noll, *The Old Religion in a New World, The History of North American Christianity*, Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Mark A Noll and Luke E. Harlow (ed), *Religion and American Politics, From the Colonial Period to the Present*, New York, Oxford University Press 2007 (2nd edition – première édition en 1990).

Jason Peacey, *Print and Public Politics in the English Revolution*, Cambridge University Press, 2013.

Leo Pfeffer, *Church, State and Freedom*, Beacon Press, 1967.

John Winthrop Platner, William W. Fenn, George Edwin Horr, Rufus Matthew Jones, George Hodges, William Edwards Huntington, John Coleman Adams, William L. Worcester, *The Religious History of New England ; Kings Chapel Lectures*, Cambridge, Harvard University Press, 1917 (reprinted by General Books, Memphis, Tennessee, 2010).

Marieke Polfliet, Emigration et politisation : les Français de New York et La Nouvelle-Orléans dans la première moitié du XIXe siècle (1803-1860) (thèse d'histoire soutenue en 2013).

Amanda Porterfield, *Conceived in Doubt, Religion and Politics in the New American Nation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012.

S. Martha Reed, *Church and State in Massachusetts, 1691-1740*, Urbana, University of Illinois, 1914 (reprinted by General Books, Memphis, Tennessee).

Robert Allen Rutland, *The Birth of the Bill of Rights : 1776-1791,* New York, Collier Books, 1962.

Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness. The Public Christianity of the Post-Revolutionary New England Clergy*, New York, Oxford University Press, 2001.

Eric R. Schlereth, *An Age of Infidels. The Politics of Religious Controversy in the Early United States*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

David Sehat, *The Myth of Religious Freedom*, New York, Oxford University Press, 2010.

Daniel Sisson, *The American Revolution of 1800*, New York, Alfred Knopf, 1974.

Ronald Story, *The Forging of an Aristocracy: Harvard and the Boston Upper Class, 1800-1870*, Middleton, CT, Wesleyan University Press, 1980.

Harry Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, New York, Oxford University Press, 1986.

David Szatmary, *Shays' Rebellion. The Making of an Agrarian Insurrection*, The University of Massachusetts Press, 1980.

Bertrand Van Ruymbeke, *L'Amérique avant les Etats-Unis. Une histoire de l'Amérique anglaise, 1497-1776*, Flammarion, 2013.

Williston Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York, Charles Scribner's sons, 1893 (réimprimé par Footten Books, 2012).

Michael P. Winship, *Godly Republicanism : Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2012.

John Witte, *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

David Zaret, *Origins of Democratic Culture. Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

David A. Zonderman, *Uneasy Allies: Working for Labor Reform in Nineteenth-century Boston*, University of Massachusetts Press, 2011.

- **Articles**

Virginia DeJohn Anderson, "Migrants and Motives: Religion and the Settlement of New England, 1630-1640", *The William and Mary Quarterly*, Vol.58, N°3 (Sep.1985), pp.339-383.

Virginia DeJohn Anderson, "The Origins of New England Culture", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol.48, N°2 (Apr.1991), pp.231-237.

Marc Arkin, "The Force of Ancient Manners: Federalist Politics and the Unitarian Controversy Revisited", *Journal of the Early Republic*, Vol.22, No4 (Winter 2002), pp.575-610.

Lois W. Banner, "Religious Benevolence as Social Control: A Critique of an Interpretation", *The Journal of American History*, Vol.60, N°1 (June 1973), pp.23-41.

Marc Bellot, « Ralph Waldo Emerson et le transcendantalisme américain », mis en ligne en août 2008 (http://cle.ens-lyon.fr/anglais/ralph-waldo-emerson-et-le-transcendantalisme-americain-52302.kjsp

Lucia Bergamasco, « D'un réveil à l'autre : naissance et affirmation de l'évangélisme américain : XVIIIe-XIXe siècles », *Revue Française d'Études Américaines* (juin 2000), n°85.

Lucia Bergamasco, « Evangélisme et Lumières », *Revue Française d'Etudes Américaines*, Belin, (mai 2002), N°92, pp.22-46.

Lucia Bergamasco, « Evangélisme et politique dans la jeune République », *Transatlantica*, Association française d'études américaines, 2002.

Lucia Bergamasco, « Religion, patriotism, and political factionalism during the war of 1812 », *Revue Française d'Etudes Américaines*, No139 (2e trimestre 2014), pp.42-59.

Richard D. Birdsall, « The Second Great Awakening and the New England Social Order », *Church History,* No. 39 (Sept.1970), pp.345-364.

Irving Brant, « *On the Separation of Church and State* », *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., Vol.3, n°1, James Madison, 1751-1836: Bicentennial number (Jan., 1951).

T. H. Breen and Stephen Foster, "Moving to the New World: The Character of Early Massachusetts Immigration", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol.30, N°2 (Apr.1973), pp.189-222.

Richard D. Brown, « The Emergence of Urban Society in Rural Massachusetts, 1760-1820 », *The Journal of American History*, Vol.61, n°1, June 1974.

Richard D. Brown, "Who Should Rule at Home. The Establishment of the Brahmin Upper Class", *Reviews in American History*, Vol.9, N°1 (March 1981), pp.55-61.

Robert E. Brown, "Democracy in Colonial America", *The New England Quarterly*, Vol.25, N°3 (Sept.1952), pp.291-313.

Nathalie Caron, "Le déisme américain: de la jeune république à l'ère de l'Internet", *Revue française d'études américaines*, 2003/1 n°95, pp.54-72.

Jacqueline Barbara Carr, « A change « as remarkable as the Revolution itself : Boston's Demographics, 1780-1800 », *The New England Quarterly*, Vol.73, No.4 (Dec.2000), pp.583-602.

Richard Cawardine, "The Second Great Awakening in the Urban Centers: an Examination of Methodism and the "New Measures"", *The Journal of American History*, Vol.59, N°2 (Sept.1972), pp.327-340.

Mary Cayton, "Who were the Evangelicals?: Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804-1833", *Journal of Social History*, Vol.31, No1 (Autumn 1997), pp.85-107.

Richard Cohen, *« The Post-Puritan Paradigm of Early American Religious History », William and Mary Quarterly, Oct.1997.*

Patrick Collinson, 'John Field and Elizabethan puritanism', *Godly people: essays on English protestantism and puritanism* (1983), http://www.ordforddnb.com/templates/article.jsp?articleid=9248&back

Bernard Cottret, « Le paradigme perdu. Le Great Awakening, entre la faute et l'innocence », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 2000/2, pp.211-228.

Michael Crawford, « Origins of the Eighteenth-Century Evangelical Revival: England and New England Compared », *Journal of British Studies*, Vol.26, N°4 (Oct.1987), pp.361-397.

Liliane Crété, « Le Puritanisme : John Cotton et la théologie de l'Alliance », *Évangile et Liberté*, n°238 (avril 2010).

Daniel Dreisbach, conférence intitulée « Origins and Dangers of the « wall of separation » between church and state » à Hillsdale College, le 12 septembre 2006, retranscription disponible sur http://www.orthodoxytoday.org/articles7/DreisbachChurch.php.

Daniel L. Dreisbach, « A New Perspective on Jefferson's Views on Church-State Relations : the Virginia Statute for Establishing Religious Freedom in its Legislative Context », *The American Journal of Legal History*, Vol.35, N°2, (Apr., 1991).

Carl H. Esbeck, "Dissent and Disestablishment: the Church-State Settlement in the Early American Republic", *BYU Law Review*, Vol.4, No4, (2004), pp.1385-1592.

Lawrence B. Evans, "The Constitutional Convention of Massachusetts", *The American Political Science Review*, Vol.15, N°2 (May 1921), pp.214-232.

Tracy Fessenden, "The Nineteenth-Century Bible Wars and the Separation of Church and State", *Church History,* Vol.74, N°4 (Dec.,2005), pp.784-811.

Peter S. Field, « The Birth of Secular High Culture: « The Monthly Anthology and Boston Review » and Its Critics, *Journal of the Early Republic*, Vol.17, No.4 (Winter 1997), pp.575-609.

David C. Frederick, "John Quincy Adams, Slavery, and the Disappearance of the Right to Petition", *Law and History Review*, Vol.9, N°1 (Spring 1991) pp.113-155.

Roderick French, "Liberation from Man and God in Boston: Abner Kneeland's Free-Thought Campaign, 1830-1839", *American Quarterly,* Vol.32, N°2 (Summer 1980), pp.202-221.

Edwin Gaustad, « The Thelogocial Effects of the Great Awakening in New England »*, The Mississippi Valley Historical Review*, vol.40, n°4, mars 1954, pp.681-706.

Edwin S. Gaustad, « Society and the Great Awakening in New England », *William and Mary Quarterly,* Third Series, vol.11, n°4 (oct.1954), pp.566-577.

Edwin S. Gaustad, « The Geography of American Religion », *Journal of Bible and Religion,* Vol.30, n°1, janv.1962, Oxford University Press.

Edwin S. Gaustad, "The New England Way Made Plaine", *Reviews in American History*, June 1974, pp.218-222.

Paul Goodman, « Ethics and Enterprise: The Values of a Boston Elite, 1800-1860 », *American Quarterly*, Vol.18, No.3 (Autumn, 1966), pp.437-451.

Christopher Grasso, "Skepticism and American Faith: Infidels, Converts, and Religious Doubt in the Early Nineteeth century", *Journal of the Early Republic,* Vol.22, N°3 (Autumn 2002), pp.465-508.

Christopher Grasso, "Deist Monster: On Religious Common Sense in the Wake of the American Revolution", *The Journal of American History*, Vol.95, N°1 (June 2008), pp.43-68.

Clifford Griffin, « Religious Benevolence as Social Control, 1815-1860 », *Mississippi Valley Historical Review*, N044, 1957, pp.423-444.

Philip Gura, "Review: the Role of the "Black Regiment": Religion and the American Revolution", *The New England Quarterly*, Vol.61, N°3 (Sept.1988), pp.439-454.

E. Hambrick-Stowe, "The Spirit of the Old Writers: Print Media, the Great Awakening, and Continuity in New England", in Leonard I. Sweet, éd*., Communication and Change in American Religious History*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publ. Co., 1993, pp. 126-140.

Edward Hartwell, “Elections in Massachusetts 1640-1694”, *Proceedings of the American Political Science Association*, Vol.7, Seventh Annual Meeting (1910), pp.210-224.

James Henderson, “Taxation and Political Culture: Massachusetts and Virginia, 1760-1800”, *The William and Mary Quarerly*, Vol.47, N°1 (Jan.1990), pp.90-114.

Christine Leigh Heyrman, « Religion, Revolution and the Early Republic Revisited », www.common-place.org, vol.14, n°3, Spring 2014.

Donald Hickey, “New England’s Defense Problem and the Genesis of the Hartford Convention”, *The New England Quarterly*, Vol.50, N°4 (Dec.1977), pp.587-604.

Stephen A. Higginson, “A Short History of the Right to Petition Government for the Redress of Grievances”, *The Yale Law Journal*, Vol.96, N°1 (Nov.1986), pp.142-166.

E. Brooks Holifield, « On Toleration in Massachusetts *», Church History*, Vol.38, n°2, Juin 1969.

Daniel W. Howe, « The Evangelical Movement and Political Culture in the North During the Second Party System », *The Journal of American History,* Vol.77, No.4 (Mar.1991), pp.1216-1239.

Rhys Isaac, « Religion and Authority : Problems of the Anglican Establishment in Virginia in the Era of the Great Awakening and the Parons' Cause », *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., Vol.30, No.1, Chesapeake Society (Jan., 1973).

James Kloppenberg, “The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse”, *The Journal of American History*, vo.74, N°1 (Jun.1987), pp.9-33.

Jack Larkin, “The Decline of the Congregational Establishment in Massachusetts to 1833”, http://resources.osv.org/explore_learn/document_viewer.php?Action=View&DocID=954, 1967.

Humberto Llavador et Robert Oxoby, « Partisan Competition, Growth and the Franchise », *The Quarterly Journal of Economics*, Vol.120, N°3 (Aug.2005), pp.1155-1189.

Daniel McKanan, « Unitarianism, Universalism and Unitarian Universalism », *Religion Compass*, Vol.7, N°1 (Jan.4, 2013), pp.15-24

David C. Meyer, “Midwestern Industrialization and the American Manufacturing Belt in the Nineteenth Century”, *The Journal of Economic History*, Vol.49, N°4 (Dec.1989), pp.921-937.

John C. Miller, « Religion, Finance and Democracy in Massachusetts », *The New England Quarterly*, Vol. 6, No. 1 (Mar., 1933).

Perry Miller, “The Religious Impulse in the Founding of Virginia: Religion and Society in the Early Literature”, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol.5, n°4 (oct.1948).

Samuel Morison, “The Struggle over the Adoption of the Constitution of Massachusetts, 1780”, *Proceedings of the Massachusetts Historical Society, 1916-1917*, Volume L, Boston, Massachusetts Historical Society, 1917, pp.353-412.

Frank Luther Mott, « The Christian Disciple and the Christian Examiner », *The New England Quarterly, Vol.1, N°2*, (Apr.1928), pp.197-207.

Johann Neem, “The Elusive Common Good: Religion and Civil Society in Massachusetts, 1780-1833”, *Journal of the Early Republic*, vo.24, N°3 (Autumn 2004), pp.381-417.

Mark Noll, “The American Revolution and Protestant Evangelicalism”, *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol.23, N°3, Religion and History (Winter 1993), pp.615-638.

James Oakes, article critique sur l’ouvrage de Alan Taylor, *The Internal Enemy: Slavery and War in Virginia, 1772-1832,* New York, WW. Norton and Co, 2013, publié par le Washington Post le 1er novembre 2013.

Susan O’Brien, « A Transatlantic Community of Saints: the Great Awakening and the First Evangelical Network, 1735-1755 », *The American Historical Review,* Vol.91, N°4 (Oct.1986), pp.811-832.

Jane and William Pease, “Whose Right Hand of Fellowship? Pew and Pulpit in Shaping Church Practice”, *American Unitarianism, 1805-1865*, pp.181-206, (ed. Conrad E. Wright, Boston, Massachusetts Historical Society and Northeastern University Press, 1989).

Carla Gardina Pestana, “The City under Siege: the Puritan Perception of the Quaker Threat to Massachusetts Bay, 1656-1661”, *The New England Quarterly*, Vol.56, N°3 (Sept.1983), pp.323-353.

Donald Ratcliffe, “Antimasonry and Partisanship in Greater New England, 1826-1836”, *Journal of the Early Republic*, Vol.15, n°2 (Summer 1995), pp.199-239.

James R. Rohrer, « Sunday Mails and the Church-State Theme in Jacksonian America », *Journal of the Early American Republic*, Vol.7, n°1 (Spring 1987), pp.53-74.

Winifred B. Rothenberg, « The Emergence of a Capital Market in Rural Massachusetts, 1730-1838 », *The Journal of Economic History*, Vol.45, n°4, Dec.1985.

Jonathan Sassi, “The First Party Competition and Southern New England's Public Christianity”, *Journal of the Early Republic,* Vol.21, No2 (Summer 2001), pp.261-299.

Jonathan Sassi, “Evangelicals, Infidels, and Politics In the Early Republic”, *Reviews in American History*, vol.43, N°2 (June 2015), pp.216-222.

Gregory H. Singleton, « Protestant Voluntary Organizations and the Shaping of Victorian America », *American Quarterly,* 27 No 5 (Dec.1975), pp.549-560.

Ronald Story, “Harvard and the Boston Brahmins: A Study in Institutional and Class Development, 1800-1865”, *Journal of Social History*, Vol.6, N°3 (Spring 1975), pp.94-121.

Harry S. Stout, « The Great Awakening in New England Reconsidered: The New England Clergy », *Journal of Social History*, Vol.8, n°1 (autumn 1974), pp.21-47.

Richard Sykes, « The Changing Class Structure of Unitarian Parishes in Massachusetts, 1780-1880 », *Review of Religious Research*, Vol.12, No.1 (Autumn 1970), pp.26-34.

David Turley, « Religion and Approaches to Reform : Boston Unitarians versus Evangelicals in the context of the 1820s and 1830s », *American Nineteeth Century History*, Vol. 10, iss.2, 2009, pp.187-209.

Robert Wall, “The Decline of the Massachusetts Franchise: 1647-1666”, *The Journal of American History*, Vol.59, N°2 (Sept.1972), pp.303-310.

J.J. Waters et J.A. Schutz, « Patterns of Massachusetts Colonial Politics: the Writs of Assistance and the Rivalry between the Otis and Hutchinson Families ». *The William and Mary Quarterly*, 24 (Oct.1967), 543-67.

Paul, J. Weber, « James Madison and Religious Equality : the Perfect Separation », *The Review of Politics*, Vol.44, N°2, (Apr.1982).

François Weil, « Capitalism and Industrialization in New England, 1815-1845 », *The Journal of American History*, VOl.84, No.4 (Mar., 1998), pp.1334-1354.

Michael Winship, ""The Most Glorious Church in the World": the Unity of the Godly in Boston, Massachusetts, in the 1630s", *Journal of British Studies,* Vol.39, N°, Anglo-American Puritanisms (Jan.2000), pp.71-98.

Conrad Wright, « Ministers, Churches, and the Boston Elite, 1791-1815 », *The Unitarian Controversy,* (1985), pp.37-58.

Michael Zuckerman, "The Social Context of Democracy in Massachusetts", *The William and Mary Quarterly,* Third Series, Vol.25, N°4 (Oct.1968), pp.523-544.

SITOGRAPHIE.

http://www.mass.gov/courts/court-info/sjc/about/reporter-of-decisions/isaac-parker.html
http://bioguide.congress.gov/scripts/biodisplay.pl?index=B001114
http://pastispresent.org/page/3/
http://www.pilgrimhallmuseum.org/pdf/The_Plymouth_Colony_Patent.pdf
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mayflower.asp
The First Charter of Virginia; April 10, 1606,
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va01.asp
The Charter of New England, 1620, http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass01.asp
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass03.asp
http://teachingamericanhistory.org/library/document/agreement-of-the-massachusetts-bay-company-at-cambridge-england/
http://history.hanover.edu/texts/winthmod.html
http://www.constitution.org/primarysources/covenants.html
http://www.constitution.org/bcp/fo_1639.htm
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/ct01.asp
http://tudorhistory.org/primary/supremacy.html
http://www.opc.org/wcf.html#Chapter_23
John Winthrop, "City upon a Hill", 1630,
https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/winthrop.htm
John Winthrop, "A Modell of Christian Charity", 1630,
http://winthropsociety.com/doc_charity.php
Cambridge Platform, http://www.stillfaithful.org/cpint.htm
The Articles of Confederation of the United Colonies of New England; May 19, 1643,
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/art1613.asp
http://www.winthropsociety.com/liberties.php
http://www.jacobite.ca/documents/16870404.htm
http://www.revival-library.org/catalogues/genhistory/candler.html
http://www.ccel.org/ccel/edwards/sermons.sinners.html

Charter of Rhode Island and Providence Plantations, 1663,
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/ri04.asp
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nj10.asp
Charter of Delaware, 1701, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/de01.asp
Frame of Government of Pennsylvania, 1682,
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/pa04.asp
http://blogs.loc.gov/law/2013/02/from-magna-carta-on-trial-to-the-holy-experiment/
The Fundamental Constitutions of Carolina, 1669,
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp#3
Georgia Charter (1732): http://avalon.law.yale.edu/18th_century/ga01.asp
The Charter of Maryland, 1632, http://avalon.law.yale.edu/17th_century/ma01.asp
Maryland Toleration Act, 1649,
http://avalon.law.yale.edu/18th_century/maryland_toleration.asp
The Second Charter of Virginia, May 23, 1609,
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va02.asp
English Bill of Rights, 1689, http://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp
http://www.constitution.org/bcp/virg_dor.htm
Delaware Declaration of Rights, 1776, http://press-pubs.uchicago.edu/founders/print_documents/bill_of_rightss4.html
Pennsylvania Constitution, 1776, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/pa08.asp
North Carolina Constitution, 1776, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/nc07.asp
New Jersey Constitution, 1776, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/nj15.asp
Georgia Constitution, 1777, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/ga02.asp
South Carolina Constitution, 1778, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/sc02.asp
Vermont Constitution, 1777, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/vt01.asp
Virginia Declaration of Rights, 1776, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/virginia.asp
http://www.census.gov/prod/www/decennial.html
http://www.masshist.org/digitaladams/archive/doc?id=L17751029jasecond
http://www.ushistory.org/us/23b.asp
BREMER, Francis J., *Boston's Bastion: The Founding Generation and the Massachusetts Bay Charter*,
http://www.bostoncharterday.org/images/Founding_Generation_and_the_Massachusetts_Bay_Charter_2004.pdf

FONDS de CARTES.

http://maps.massgis.state.ma.us/map_ol/oliver.php
http://maps.bpl.org/id/10647
http://maps.bpl.org/id/17233
http://www.masshist.org/database/viewer.php?item_id=95&mode=small&nmask=16&img_step=1

--- TABLES---

TABLEAUX

Tableau 1 - liste des pétitions de 1831 374

Tableau 2 - ratification de la proposition d'amendement par la chambre le 16 Juin 1831 385

Tableau 3 - Journal du nombre de pétitions reçues à la Chambre 425

Tableau 4 - Lois concernant un impôt sur la religion 478

Tableau 5 - Liste des gouverneurs du massachusetts et affiliations politiques 481

Tableau 6 - Gen. Assoc. of Massachussetts : nombre de membres 482

Tableau 7 - Gen. Assoc. of Massachussetts : évolution annuelle 483

Tableau 8 - Gen. Assoc. of Massachussetts : évolution du nombre d'églises 485

Tableau 9 - Frise chronologique – adoption de l'amendement au III^{e} article 489

Tableau 10 - membres du comité chargé d'examiner le IIIe article 517

Tableau 11 - Affiliations politiques des membres du congrès du Massachusetts - 1832 524

Tableau 12 - mobilisation par comtés (pétitions et signatures) entre 1829 et 1832. 526

Tableau 13 - Classement des pétitions par représentants à la chambre. 528

Tableau 14 -ratification de la proposition d'amendement par la chambre le 10 février 1832 536

Tableau 15 - comparaison des votes de la chambre entre le 16 juin 1831 et le 10 février 1832. 537

Tableau 16 - vote des représentants par affiliations politiques et par comtes – 10 février 1832 538

Tableau 17 - comparaison des représentants ayant voté contre l'amendement et élus en 1831 et 1832. 539

CARTES

Carte 1 - Villes pétitionnant pour prélever un impôt sur les bancs 227

Carte 2 - Carte politique du Massachusetts : zones d'influence des partis démocrate-Républicain et Fédéraliste 244

Carte 3 - Affiliation politique des Représentants au Congrès du Massachusetts élus pour l'année 1832 336

Carte 4 - Position de la pétition de 1829 346

Carte 5 - Pétitions circulant en 1830 dans le Massachusetts.....353

Carte 6 - La campagne de pétitions de 1831 371

Carte 7 - Campagne de l'automne-hiver 1831-1832 : nombre de pétitions par ville.....434

Carte 8 - Affiliation politique des membres du Congrès et des Représentants portant des pétitons : campagne automne-hiver 1831-1832 448

Carte 9- 1802 : proportion des Églises par villes dans le Massachusetts 491

Carte 10- 1818 : proportion des Églises par villes dans le Massachusetts 491

Carte 11- 1832 : proportion des Églises par villes dans le Massachusetts 492

Carte 12 - 1802 nbre. églises baptistes par ville dans le Massachusetts 492

Carte 13 – 1818 nbre. églises baptistes par ville dans le Massachusetts.....493

Carte 14 - 1832 nbre. églises Baptistes par ville dans le Massachusetts 493

Carte 15 – 1818 nbre. églises Méthodistes par ville dans le Massachusetts 494

Carte 16 – 1802 nbre. églises Méthodistes par ville dans le Massachusetts 494

Carte 17 – 1832 nb. églises Méthodistes par ville dans le Massachusetts 495

Carte 18 – 1802 nb. églises Universalistes par ville dans le Massachusetts 495

Carte 19 – 1818 nb. églises Universalistes par ville dans le Massachusetts 496

Carte 20 – 1832 nb. églises Universalistes par ville dans le Massachusetts 496

Carte 21 - Carte de ces affiliations politiques (Représentants en 1832).....525

Carte 22 - Villes ayant un système de contribution volontaire mais mobilisées en 1831-1832.....527

--- INDEX---

_Rerum

A Bill for Establishing Religious Freedom 59, 114, 239, 358, 363, 548

Abrogation / suppression de l'article III 380, 389, 390, 391, 421, 511

Anglicanisme / Anglican / Église d'Angleterre .9, 11, 39, 40, 41, 42, 44, 49, 51, 58, 62, 66, 79, 80, 82, 83, 84, 88, 114, 115, 143, 161, 212, 564

Anti franc-maçon / antimaçonnisme / parti antimaçonnique 301, 329, 331, 332, 334, 335, 336, 375, 381, 405, 406

Apolitique.....25, 325, 387, 403, 407, 416, 470

Baptiste (membres, Église).... 11, 17, 18, 21, 22, 23, 29, 30, 33, 46, 47, 51, 52, 59, 65, 66, 68, 70, 71, 73, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 114, 116, 117, 121, 123, 129, 131, 132, 133, 134, 139, 143, 148, 150, 154, 155, 156, 187, 209, 211, 212, 216, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 239, 244, 249, 251, 252, 253, 273, 275, 278, 280, 281, 282, 284, 289, 292, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 317, 319, 326, 332, 336, 340, 343, 344, 345, 347, 351, 355, 357, 359, 360, 361, 362, 364, 371, 372, 377, 386, 390, 400, 401, 403, 408, 409, 412, 419, 420, 426, 428, 433, 434, 435, 436, 457, 462, 466, 468, 469, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 531

Calvinisme / calviniste ... 14, 40, 51, 76, 77, 78, 88, 159, 161, 166, 173, 176, 178, 181, 206, 210, 212, 214, 215, 233, 259, 302, 303, 332, 348

Cambridge Platform 12, 43, 46, 49, 50, 52, 63, 67, 152, 257, 554, 566

Circulaire ... 26, 249, 371, 372, 379, 388, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 420, 425, 434, 438, 443, 463, 464, 465

Coalition calviniste 207, 209, 217

Congrégationalisme / congrégationaliste 12, 15, 16, 18, 21, 22, 29, 30, 34, 35, 39, 42, 43, 49, 51, 59, 61, 63, 65, 67, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 114, 116, 119, 121, 127, 129, 134, 143, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 168, 170, 171, 174, 177, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 202, 203, 207, 209, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 225, 226, 227,

230, 232, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 253, 255, 257, 262, 264, 267, 268, 275, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 313, 315, 316, 318, 319, 320, 322, 326, 332, 337, 342, 343, 344, 346, 347, 350, 353, 354, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 371, 372, 374, 375, 377, 378, 381, 390, 391, 392, 400, 412, 419, 420, 428, 433, 434, 435, 436, 451, 458, 460, 462, 463, 468, 469, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 516, 530

Contribution volontaire (impôt sur les bancs) 144, 156, 216, 223, 224, 225, 226, 231, 235, 264, 279, 281, 290, 292, 308, 314, 315, 318, 344, 347, 355, 363, 368, 394, 436, 442, 443, 444, 477

Controverse d'Harvard 165, 175, 219, 238, 268, 369

Convention constitutionnelle ..18, 22, 23, 30, 110, 112, 118, 119, 120, 123, 130, 207, 241, 262, 264, 265, 299, 308, 310, 311, 314, 316, 328, 362, 363, 383, 384, 399, 468

Dedham (conflit / procès / jugement / verdict) 15, 194, 196, 219, 220, 232, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 263, 265, 269, 289, 292, 296, 310, 313, 314, 315, 316, 318, 412, 552

Déisme / déistes..... 10, 11, 75, 76, 139, 161, 162, 171, 218, 257, 280, 292, 321, 329, 332, 338, 339, 354, 562

Démocrate (jacksonien – parti démocrate jacksonien) ..301, 312, 326, 331, 349, 393, 394, 395, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 405, 407, 408, 418, 420, 423, 426, 427, 433, 444, 446, 453

Démocrate-républicain (membres, parti). 16, 217, 238, 239, 240, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 266, 276, 289, 290, 292, 295, 318, 366, 367

Dissidence / dissident...8, 11, 16, 20, 21, 29, 34, 35, 36, 43, 45, 52, 57, 58, 64, 65, 67, 68, 70, 73, 79, 82, 84, 88, 89, 91, 96, 103, 107, 109, 114, 129, 131, 139, 150, 151, 154, 164, 181, 217, 219, 222, 226, 229, 232, 233, 238, 239, 240, 241, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 257, 261, 262, 268, 273, 274, 275, 280, 284, 289, 291, 292, 293, 295, 296, 304, 311, 313, 331, 343, 349, 350, 367, 457, 474, 555

Droits inaliénables..... 113, 123, 125, 358, 449

Droits naturels.....108, 113, 114, 368, 401, 439, 440, 443

Establishment 16, 64, 66, 67, 72, 84, 89, 106, 107, 115, 116, 124, 130, 138, 150, 152, 214, 215, 230, 241, 248, 251, 261, 266, 303, 308, 414, 555

Evangélisme .16, 22, 23, 26, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 82, 88, 89, 98, 154, 159, 162, 163, 192, 202, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 217, 238, 254, 255, 296, 298, 316, 317, 326, 332, 338, 365, 393, 404, 464, 557, 561

Fédéralisme / fédéraliste (membres, parti).... 165, 217, 234, 238, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 251, 254, 262, 266, 281, 290, 292, 301, 318, 330, 336, 338, 454, 480

Franc-maçonnerie / franc-maçon (membres, parti)216, 301, 329, 331, 332, 333, 335, 353, 376, 407, 426, 427, 445, 452

General Court .37, 39, 45, 53, 54, 56, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 83, 84, 85, 89, 100, 103, 111, 112, 113, 118, 148, 151, 290, 375, 381, 383, 384, 385, 418, 461, 477, 485, 488, 535, 536, 537, 544, 554, 555, 557

Grand Réveil (premier et deuxième) . 12, 14, 21, 30, 32, 33, 35, 52, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 87, 89, 96, 97, 154, 163, 191, 194, 206, 207, 209, 210, 240, 295, 324, 468, 473, 474

Grievance Committee..... 101, 102, 103, 108, 340

Half-Way Covenant 32, 50, 51, 71, 83, 85, 154

Hérésie 41, 47, 174, 195

IIIe article à la Déclaration des Droits / Article III 16, 21, 22, 23, 30, 92, 105, 115, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 196, 207, 219, 226, 229, 231, 232, 237, 241, 250, 260, 264, 265, 267, 268, 271, 273, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 301, 309, 310, 311, 320, 327, 328, 346, 357, 361, 362, 364, 368, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 397, 400, 401, 404, 408, 409, 411, 415, 417, 418, 420, 421, 422, 428, 429, 432, 434, 436, 438, 439, 440, 442, 443, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 462, 464, 465, 468, 469, 477, 487, 488, 489, 496, 516

Impôt (cultuel) 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 32, 33, 35, 59, 61, 66, 68, 70, 73, 84, 85, 86, 89, 92, 94, 100, 103, 104, 115, 116, 117, 123, 124, 126, 127, 140, 141, 142, 143, 144, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 160, 193, 197, 204, 207, 216, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 234, 237, 239, 248, 249, 250, 251, 253, 261, 262, 264, 265, 268, 270, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 327, 329, 339, 340, 342, 343, 344, 347, 349, 351, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 407, 409, 411, 412, 414, 417, 419, 420, 428, 431, 434, 436, 438, 441, 442, 443, 444, 446, 447, 449, 450, 455, 457, 460, 462, 465, 472, 477, 525

Incorporation .. 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 231, 232, 248, 249, 250, 255, 289, 319, 322, 327, 342, 381, 450, 509

Libéraux..... 71, 150, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 178, 179, 182, 183, 191, 193, 195, 197, 198, 200, 212, 214, 216, 227, 228, 230, 233, 234, 235, 236, 245, 248, 291, 393

Méthodisme / méthodiste 11, 26, 77, 82, 88, 187, 202, 209, 211, 216, 233, 239, 244, 249, 251, 253, 280, 296, 304, 343, 344, 345, 354, 361, 362, 364, 372, 390, 403, 408, 412, 419, 428, 430, 434, 435, 436, 463, 473, 474, 475, 476, 527, 531

Modèle 1 ..... 371, 372, 373, 374, 375, 377, 379, 385, 438, 465, 488, 525

Modèle 2 . 371, 379, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 422, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 452, 455, 458, 488, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533

Moralité..... 95, 115, 117, 118, 122, 126, 133, 143, 147, 215, 220, 241, 254, 282, 291, 294, 296, 302, 307, 311, 334, 390

Multi-confessionnel..... 425, 458, 464

National Republican (membres, parti) ... 301, 328, 333, 348, 349, 353, 358, 360, 375, 376, 379, 381, 387, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 423, 426, 427, 429, 430, 434, 444, 445, 446, 447, 448, 452, 480, 516, 527, 537

New England Way 46, 52, 563

Nonconformist 58

Œcuménisme..... 72, 76, 77, 79, 191, 212

Orthodoxie / orthodoxe 20, 22, 42, 47, 52, 54, 71, 72, 76, 81, 82, 84, 89, 159, 161, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 206, 227, 228, 233, 234, 236, 238, 246, 261, 262, 268, 302, 303, 306, 307, 316, 322, 323, 333, 369, 377, 392, 403, 412, 419, 475, 476, 481, 530

Pétition ... 3, 14, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 54, 100, 101, 103, 105, 110, 115, 152, 222, 235, 249, 251, 262, 264, 298, 301, 319, 320, 324, 326, 327, 332, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366,

367, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 395, 396, 397, 399, 401, 404, 405, 407, 409, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 452, 453, 454, 455, 457, 459, 460, 463, 464, 465, 469, 471, 488, 489, 516, 523, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533

Presbytérien 11, 22, 46, 51, 52, 72, 80, 88, 188, 191, 209, 211, 212, 213, 216, 222, 296, 303, 304, 305, 325, 332, 476

Puritanisme / puritain 11, 13, 14, 32, 36, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 52, 58, 70, 72, 74, 76, 77, 83, 89, 126, 131, 158, 163, 167, 377, 417, 559, 562

Quaker..43, 44, 45, 46, 47, 52, 65, 66, 68, 70, 71, 84, 85, 88, 100, 103, 108, 128, 129, 139, 150, 153, 154, 155, 211, 227, 231, 251, 270, 280, 326, 343, 426, 436, 462, 463, 471, 473, 474, 475, 477, 478, 516, 539, 565

Revivalisme 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 159, 208, 209, 318

Separate ...40, 51, 83, 84, 85, 97, 98, 99, 100, 154, 161, 181, 182, 222, 258, 266, 277, 291, 292, 316, 342, 450, 534, 558

Tolérance....1, 8, 10, 11, 13, 17, 22, 29, 35, 52, 57, 58, 64, 65, 68, 70, 71, 72, 75, 103, 104, 108, 129, 142, 154, 162, 163, 179, 183, 184, 185, 189, 199, 200, 212, 213, 270, 280, 295, 302, 305, 307, 312, 320, 350, 466, 549

Transcendantalisme 198, 199, 200, 206, 561

Trans-dénominationnel.....387, 403, 464

Trinitaire / trinitarian 15, 16, 17, 18, 19, 22, 47, 76, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 186, 187, 189, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 207, 209, 212, 214, 216, 219, 232, 233, 237, 245, 246, 247, 253, 255, 258, 259, 260, 261, 263, 265, 268, 269, 280, 283, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 307, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 332, 337, 344, 350, 354, 360, 365, 367, 369, 372, 373, 375, 378, 381, 390, 392, 400, 412, 420, 437, 458, 469, 475, 550

Tyran / tyrannie / tyrannique ..107, 108, 109, 114, 117, 130, 135, 136, 137, 141, 146, 177, 178, 251, 254, 259, 270, 304, 325, 334, 396, 406, 411, 412, 417, 440, 456, 463

Unitarisme / unitarien / unitarian 11, 15, 16, 17, 22, 23, 47, 82, 94, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 189, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 212, 214, 215, 216,217, 219, 232, 237, 238, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 265, 268, 269, 271, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 332, 337, 344, 348, 350, 354, 358, 365, 369, 372, 373, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 390, 392, 393, 400, 403, 404, 412, 426, 427, 453, 456, 457, 458, 459, 460, 469, 475, 476, 509, 516, 528, 530, 542, 546, 547, 550, 555, 556, 561, 562, 564, 565, 566

Universalisme / universaliste 16, 17, 18, 19, 22, 23, 26, 27, 82, 159, 195, 211, 215, 218, 229, 230, 233, 253, 280, 298, 301, 302, 303, 305, 306, 326, 332, 336, 343, 344, 347, 348, 350, 353, 357, 358, 359, 360, 362, 364, 365, 372, 373, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 386, 387, 388, 389,390, 392, 393, 401, 403, 404, 406, 412, 418, 420, 421, 423, 426, 429, 432, 434, 436, 463, 464, 471, 474, 475, 476, 495, 516, 533

Warren Baptist Association 101, 473

Whig (membres, parti) 169, 217, 301, 333, 338, 348, 404, 559

Nominum

A Layman 167, 168, 169, 175, 177, 178, 180, 181, 232, 548, 551

Adams, John 95, 118, 119, 120, 129, 544

Backus, Isaac 18, 23, 51, 59, 83, 84, 85, 86, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 114, 115, 116, 117, 123, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 140, 141, 142, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 197, 251, 276, 307, 312, 340, 347, 358, 362, 363, 377, 401, 413, 415, 417, 419, 436, 455, 462, 469, 470, 474, 540, 541, 545, 556

Bassett, Henry 425, 426, 427, 430, 434

Beecher, Lyman . 22, 170, 193, 198, 201, 208, 209, 210, 261, 297, 300, 314, 315, 316, 318, 325, 326, 337, 367, 419, 545

Belsham, Thomas 161, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 184, 546

Bentley, William 248, 546

Bigelow, Levi..... 425, 426, 427, 431, 434, 445

Bigelow, Lyman 427, 430

Blake, George 279, 282, 380, 397, 398, 399, 400, 403

Bliss, George..... 271, 273, 282, 283, 284, 287, 322, 425, 426, 431

Channing, William Ellery.. 163, 166, 168, 169, 170, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 197, 198, 201, 234, 254, 258, 546, 550, 551

Cogswell, William 315, 316, 317, 367, 547

Cooke, Parsons 162, 317, 367, 547

Dennis, Joseph..... 364, 425, 427, 431, 527, 533

Edwards, Jonathan 14, 36, 77, 78, 81, 550, 557, 560

Ezra Stiles Ely 303, 304, 305, 325

Hieronymus 116, 117, 127, 540

Hoxie, Isaac 425, 426, 431

Hudson, Charles 27, 343, 347, 348, 353, 356, 357, 359, 360, 377, 379, 380, 381, 386, 389, 412, 423, 425, 426, 429, 432, 445, 448, 464, 516

Irenaeus / Irénée 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 147, 152, 540, 541, 556

Jefferson, Thomas 10, 59, 108, 113, 124, 141, 142, 171, 239, 240, 244, 245, 272, 276, 277, 295, 308, 346, 358, 363, 417, 466, 548, 563

Kenrick, John 360, 364, 378, 380, 421, 425, 426, 428, 432, 434

Leland, John 22, 232, 249, 251, 252, 281, 298, 312, 326, 548, 556

Libertati Amici 132

Locke, John 60, 100, 103, 113, 136, 141, 142, 148, 161, 312, 346, 357, 358, 359, 415, 544, 549

Manning, James..... 101, 190, 230, 240, 249, 250, 546, 549, 551, 554, 559

Mather, Cotton..... 51, 65, 68, 69, 72, 75, 161, 163, 188

Mather, Increase 67, 72
Mentor 116, 117, 540
Morse, Jedidiah . 98, 158, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 186, 193, 201, 234, 238, 246, 300, 542, 549
Parker, Isaac 237, 266, 273, 274, 310
Parker, Otis 352, 353, 354
Parker, William 425, 426, 429, 430, 431, 436
Parsons, Theophilus 114, 121, 229, 230, 237, 249, 256, 317, 367, 547, 549
Philalethès 106, 107, 108
Philanthropos 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 146, 147, 150, 153, 196, 540, 541, 549
Philologus 308, 309, 540
Priestley, Joseph 164, 168, 171
Saltonstall, Leverett 274, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 322, 453, 454, 457
Senex 320, 321, 541
Sparks, Jared 164, 172, 173, 180, 184, 546, 550
Waite, Moses 353, 499
Ware, Henry 165, 180, 317, 330, 550
Wells, William 164, 167, 168, 171, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 270, 271, 546, 551, 556
Whitefield, George 74, 79, 80, 83, 89, 159, 550
Whittemore, Thomas 27, 298, 306, 348, 360, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 386, 389, 390, 391, 401, 403, 404, 409, 411, 412, 414, 418, 420, 421, 422, 425, 426, 427, 428, 432, 445, 448, 453, 454, 456, 457, 458, 459, 465, 470, 475, 488, 516
Williams, Roger . 43, 44, 54, 85, 97, 106, 107, 108, 114, 154, 270, 273, 275, 278, 279, 280, 289, 295, 301, 316, 468, 538, 547, 550, 556
Worcester, Samuel 180, 182, 550, 551

Fin du document