

Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN ETUDES ANGLOPHONES

Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien

*Etude des contours fluctuants de la liberté religieuse du
XIX^e siècle à nos jours*

Présentée et soutenue publiquement le 4 novembre 2016 par

Nawal ISSAOUI

Sous la direction de la Pr. Bernadette Rigal-Cellard

Membres du jury

Blandine CHELINI PONT, Professeure, Université Aix-Marseille (rapporteur)

Jean-Paul GABILLIET, Professeur, Université Bordeaux Montaigne

Hiam MOUANNES, MCF HDR, Université Toulouse Capitole (rapporteur)

Bernadette RIGAL-CELLARD, Professeure, Université Bordeaux Montaigne

*Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours
fluctuants de la liberté religieuse du XIX^e siècle à nos jours »*

Remerciements

A l'issue de la rédaction de cette thèse de doctorat, qui a constitué le fil conducteur d'une tranche de notre vie, nous sommes convaincue que ce travail n'est pas une aventure solitaire mais bien une formidable expérience. Elle nous a permis de faire de belles rencontres, mais aussi de nous rendre compte de la chance que nous avons d'être entourée d'un grand nombre de personnes dont la générosité, la bonne humeur et l'intérêt manifesté à l'égard de nos recherches nous ont particulièrement touchée. En effet, nous n'aurions jamais pu réaliser cette recherche sans leur soutien, ce sont donc ces personnes que nous tenons ici à mettre en avant.

Nous souhaitons bien évidemment remercier en premier lieu notre directrice de thèse, le Professeur Bernadette Rigal-Cellard, pour la confiance qu'elle nous a accordée en acceptant de diriger cette thèse, pour ses multiples conseils et pour toutes les heures qu'elle a consacrées à encadrer ce travail, mais surtout pour sa bienveillance tout au long de ces années de recherches. Nous souhaitons lui dire que nous avons apprécié sa disponibilité malgré ses nombreuses charges et avons été particulièrement sensible à ses qualités humaines d'écoute et de compréhension.

Nous exprimons également nos sincères remerciements à l'ensemble des membres de notre jury pour avoir accepté d'en faire partie de siéger à notre soutenance : Mme Blandine Chélini Pont, Mme Hiam Mouannes, M. Jean-Paul Gailliet et Mme Bernadette Rigal-Cellard.

Nous savons gré à l'équipe de recherche CLIMAS, à laquelle nous sommes rattachée pour les financements qu'elle nous a obtenus à l'occasion de divers

déplacements liés à nos recherches sur le terrain ainsi qu'à des colloques auxquels nous avons participé.

Nous souhaitons par ailleurs exprimer notre profonde gratitude aux chercheurs et professeurs qui nous ont aidée à enrichir notre thèse grâce à leurs conseils avisés. Nous adressons plus particulièrement nos remerciements à James Richardson, de l'Université de Reno, qui a récemment pris sa retraite, Gordon Melton, fondateur du centre de recherches sur les rapports religions-État à Waco (Texas), Massimo Introvigne, responsable du CESNUR, spécialisé dans l'étude des nouvelles religions, qui m'a permis de faire ma première communication dans un colloque international, et Régis Dericquebourg, professeur associé à la Faculté des Etudes Comparatives des religions et de l'humanisme d'Anvers (Belgique). Leur accueil chaleureux à chaque fois que j'ai sollicité leur aide ainsi que leurs encouragements ont été inestimables tout au long de l'élaboration de ce travail.

Nos sincères remerciements vont également aux nombreux membres et divers représentants de groupes religieux figurant dans notre corpus et avec lesquels nous avons eu le privilège d'échanger. Nous pensons notamment à Jean Swantko, qui nous a remis de nombreux documents et nous a permis d'obtenir un nombre important d'informations concernant les Douze Tribus qu'elle représente lors de litiges juridiques. Nous tenons dans cette section à adresser plus particulièrement notre reconnaissance la plus sincère à Alexandre Fischer, Comité de publication à la science chrétienne jusqu'en 2014. Sa disponibilité, sa gentillesse, son enthousiasme à toute épreuve et sa bienveillance à l'égard de nos recherches ont été déterminants dans le travail que nous avons mené sur ce groupe.

Enfin, notre éternelle gratitude va à ceux qui ont plus particulièrement assuré le soutien affectif de ce travail : à savoir notre famille, nos amis, et notre

compagnon qui n'a pas compté les heures de relectures. Leur tendresse, leur confiance et leurs encouragements répétés ont été une force qui nous a permis de mener à terme cette thèse.

Table des matières

Remerciements.....	5
Introduction générale.....	9
PREMIERE PARTIE : DEFINIR LES CONTOURS DE LA LIBERTE RELIGIEUSE : PERSPECTIVE HISTORIQUE ET DEBATS ACTUELS	
Introduction de partie.....	53
Chapitre I : Théories et pratiques de la gestion du fait religieux de l'Amérique coloniale à l'aube du XX^e siècle (1770-1920)	
A) Naissance et développement du concept de liberté religieuse : les influences des Lumières	
1) Typologie des groupes religieux.....	57
2) Les théories de Locke sur la tolérance religieuse.....	64
B) L'idéal de tolérance religieuse au cœur des fondements de la nouvelle République :	
1) Les premiers accommodements dans l'Amérique coloniale	70
2) Les origines des clauses religieuses.....	81
3) Les intentions ambiguës des Pères fondateurs : analyse des théories de Jefferson, Madison et Washington (conflits dans la nouvelle République : 1790-1810).....	85
Chapitre II : La gestion ambivalente des conflits liés à la liberté religieuse : controverses juridiques et débats publics (XIX^e siècle à nos jours)	
A) Le <i>Protestant Establishment</i> ou les frontières poreuses entre l'Église et l'État au XIX^e siècle	

1) Le monopole des valeurs protestantes face à la diversification du paysage religieux	97
2) L'argument des associations religieuses en faveur des exemptions (deuxième moitié du XIX ^e siècle).....	110
3) Le soutien des associations laïques.....	115
B) L'épineuse gestion officielle des conflits sur la liberté religieuse	
1) Les rôles institutionnels des organes juridique et législatif.....	123
2) Le contrôle de proportionnalité comme outil de gestion des conflits sur la liberté religieuse.....	127
3) Le tournant Smith, reflet du bras de fer entre le législatif et le juridique.....	129
Conclusion première partie.....	143

DEUXIEME PARTIE : DE LA DISTINCTION ENTRE CROYANCE ET PRATIQUE A L'APPROCHE ACCOMODATIONISTE DE LA LIBERTE RELIGIEUSE :

Introduction de partie.....	147
-----------------------------	-----

Chapitre III : L'abandon d'une pratique religieuse fondamentale comme condition non négociable d'une reconnaissance légale : le cas de l'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours

A) Contexte politique et social du débat sur la « question mormone » de l'introduction de la polygamie à l'aube du cas *Reynolds* (1840-1874)

1) Origine du « mariage pluriel » (1840-1852).....	151
2) L'escalade du débat sur la polygamie.....	155
3) L'assaut juridico-législatif comme solution au « problème mormon ».....	161

B) L'affaire *Reynolds* (1874-1879) : analyse critique des enjeux du procès : du raisonnement de la défense à la décision de la Cour Suprême

- 1) L' « affaire test » comme solution juridique face à l'échec législatif des lois anti-bigamie.....169
- 2) Le premier procès (mars 1874).....172
- 3) Le cas Reynolds à la Cour Suprême des États-Unis : *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).....178

C) L' « après Reynolds » : la vague des « prisonniers pour la conscience » et l'inévitable fin de la polygamie

- 1) La loi *Edmunds* (1882) et l'affaire *Clawson* (1884).....188
- 2) La loi *Edmunds-Tucker* (1887) et la fin de « officielle » de la polygamie (1890).....192
- 3) Les mormons fondamentalistes ou la polygamie aux XX^e et XX^e siècles.....202

Chapitre IV : L'usage du « thé sacré » par l'Eglise brésilienne *O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*

A) La politique fédérale au centre du conflit avec la pratique du « thé sacré »

- 1) La lutte anti-drogue sur le plan fédéral et international (le CSA).....221
- 2) La Convention des Nations Unies sur les Substances Psychotropes de 1971.....223

B) *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente União Do Vegetal* : analyse de l'affaire du « thé sacré » dans le contexte de l' « après *Smith* »

- 1) L'*União Do Vegetal* et la controverse liée à l'*hoasca*.....228
- 2) L'injonction préliminaire de la Cour du District du Nouveau-Mexique
- 3) La confirmation par la Cour Suprême.....235
- 4) La bataille juridique de l'Eglise du *Santo Daime* ou la deuxième victoire du « thé sacré »..... 248

Conclusion deuxième partie.....255

TROISIEME PARTIE : GRANDIR DANS UN MOUVEMENT RELIGIEUX MINORITAIRE: LA PROBLEMATIQUE DES DROITS PARENTAUX AU CŒUR DES CONFLITS JURIDIQUES

Introduction de partie.....259

Chapitre V : La « guérison par la prière » dans la science chrétienne : de l'argument de la pratique religieuse à celui de la thérapie alternative

A) La science chrétienne, religion de guérison

- 1) Mary Baker Eddy.....264
- 2) Principes fondamentaux.....268
- 3) Le rôle du praticien.....271

B) Vers une reconnaissance légale du traitement par la prière

- 1) Les premiers procès contre les praticiens scientifiques.....274
 - State v. Buswell* (1894).....274
 - State v. Mylod* (1898).....281
- 2) L'inclusion du traitement par la prière dans les lois sur la médecine.....286
- 3) L'engagement de la science chrétienne sur le plan législatif et les « premières victoires ».....288

C) Le « flou juridique » face à la controverse des parents scientifiques poursuivis pour négligence

- 1) La loi sur la maltraitance et la prévention des abus sur les enfants.....296
- 2) Les premiers cas de poursuites pour négligence et la question de procédure régulière.....300
- 3) L'affaire *Twitchell* et ses conséquences.....310

Chapitre VI : Entre résistance au «monde moderne» et compromis: sortir de l'enclave pour mieux défendre le séparatisme religieux : analyse du litige sur les écoles de la communauté amish et étude du cas des Douze Tribus

A) Les germes du conflit entre Jonas Yoder, Adin Yutzy, et Wallace Miller et les autorités locales de New Glarus

- 1) L'Etat et la justice vus par les amish de l'Ancien Ordre : croyances et principes.....326
- 2) L'émergence des écoles amish dans le paysage éducatif américain.....343
- 3) Le conflit initial et la proposition de loi *Merkel*.....356
- 4) La création de l'école amish à New Glarus.....359

B) De New Glarus à Washington : étude des procès des trois défenseurs dans l'affaire Yoder

- 1) La Commission nationale pour la liberté religieuse des amish.....364
- 2) Le procès des accusés devant la cour du comté de Green.....371
- 3) De la Cour Suprême du Wisconsin à la Cour fédérale.....378
- 4) L' « après Yoder » : analyse critique des enjeux et conséquences de l'arrêt.....393

C) Education et droits parentaux : le cas spécifique d'une autre communauté séparatiste, les Douze Tribus

- 1) Histoire et développement des Douze Tribus aux États-Unis.....403
- 2) *Wiseman v. State* et le raid de 1984.....405
- 3) Les accusations de travail illégal des enfants.....416
- 4) La stratégie d'ouverture de la communauté.....421

Conclusion troisième partie.....431

Conclusion générale.....433

Bibliographie.....441

Annexe.....463

Introduction générale

Il peut ne pas être aisé, dans tous les cas envisageables, de tracer la ligne de séparation, entre les droits de la Religion et l'autorité civile, avec une distinction telle qu'elle permettrait d'éviter des conflits et des doutes sur des points essentiels.

James MADISON¹

La liberté religieuse, qui représente l'un des principaux mythes fondateurs des États-Unis, est devenue un enjeu juridique et d'intérêt public majeur qui s'est renforcé au seuil du XXI^e siècle. Son évolution a suscité une mobilisation accrue des institutions législatives, tant au niveau fédéral qu'à celui des États fédérés, ainsi qu'auprès de diverses organisations religieuses. Ce fut particulièrement le cas le 30 juin 2014 lorsque la Cour Suprême de justice a rendu un arrêt historique dans l'affaire *Burwell v. Hobby Lobby*². Après qu'un employeur s'était opposé à la réglementation fédérale appelée *Affordable Care Act* - plus connue sous le nom d'« *Obamacare* » -, votée en 2010³ obligeant les entreprises à régler, entre

¹ MADISON James, *Lettre à Jasper Adams*, septembre 1833.

² *Burwell v. Hobby Lobby*, 573 U.S (2014).

³ La loi s'applique uniquement aux sociétés à capital limité, c'est-à-dire ayant un nombre d'actionnaires limité, et non aux grands groupes.

autres soins médicaux, les dépenses de pilules contraceptives, la Cour lui a donné raison, au motif que ladite loi contrevenait à ses convictions religieuses.

C'est ainsi qu'en 2014 à la faveur d'une interprétation inédite de la loi portant sur le rétablissement de la liberté religieuse - *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA) -, visant à protéger les croyances et pratiques religieuses des personnes, que la Cour en a étendu la portée aux entreprises. Dès lors, celles-ci bénéficient légitimement de la protection religieuse étant donné qu'elles sont considérées, en droit, comme des personnes morales, et que par ailleurs, le RFRA garantit cette protection à toutes les « personnes ». Cette jurisprudence a provoqué de vives réactions auprès de nombreux défenseurs de la liberté religieuse et d'associations sécularistes car au-delà de l'importance et de l'impact de l'arrêt rendu par la Cour, qui risque de donner une nouvelle trajectoire jurisprudentielle aux litiges portant sur la liberté religieuse aux États-Unis, cette décision juridique est venue nourrir la préoccupation grandissante sur les limites de la protection de la liberté de religion ou de conscience.

Avec le vote de la loi « rétablissant » la liberté religieuse, en 1993, qui interdit l'application de toute loi allant à l'encontre des convictions religieuses d'un individu⁴, sauf si l'État démontre un intérêt impérieux à imposer ladite loi, la question de la place et du rôle de la religion dans la société américaine est particulièrement sensible dans les débats où s'expriment de plus en plus des visions contradictoires, notamment sur la légitimité du statut « particulier » dont bénéficie la religion. Au sein même de la sphère politique, certains défenseurs de la liberté religieuse s'emploient désormais à faire de ce droit un privilège qui

⁴ Comme nous le verrons au cours de cette étude (Chapitre I, Chapitre IV), l'application du RFRA a été réduite au niveau fédéral et déclarée anticonstitutionnelle par la Cour Suprême des États-Unis en 1997 à l'issue du jugement de l'affaire *City of Boerne v. Flores*.

s'étendrait à tous les domaines de la vie publique des citoyens, redonnant ainsi une place centrale au libre exercice de la religion, et par extension à la religion de manière générale. Depuis les années 2000, de nombreux États ont ainsi instauré leurs propres RFRA, dénoncés par certains comme des manœuvres politiques visant à réduire l'impact des futures décisions de la Cour Suprême sur des sujets polémiques comme le mariage homosexuel⁵ ou encore sur des libertés établies depuis des années par la Cour, comme le droit à l'avortement⁶.

Ainsi, le 26 mars 2015, le rassemblement de manifestants en faveur du passage de la loi sur la liberté religieuse et de ses opposants à la Chambre des Représentants de l'Indiana⁷, a fait écho à de nombreuses mobilisations similaires à travers le pays, notamment en Géorgie, dans l'Arkansas⁸, le Colorado ou encore le Michigan, où les gouverneurs s'apprêtaient à signer la version étatique de la loi de 1993 votée par les législateurs. Parmi les opposants au RFRA, tel

⁵ C'est notamment ce que dénonce l'ACLU, l'association américaine des libertés civiles, (*American Civil Liberties Union*), qui défend les libertés individuelles. Cf l'article "Georgia's Religious Freedom Bill Heightens the Battle between Sexuality and Faith" de Sophie Kleeman, paru dans *Policy Mic* le 11 mars 2015.

⁶ Aux États-Unis, le droit à l'avortement a été établi par la Cour Suprême fédérale en 1973, à l'issue de l'affaire *Roe v. Wade*, les juges considèrent qu'il relevait du droit à la vie privée, protégé par le XIV^e Amendement à la Constitution. Depuis 1992, la cour a autorisé les États à apporter des restrictions sur les modalités d'avortement. Près de cinq cents lois ont ainsi été adoptées dans le but de réguler les avortements, dont notamment la notification systématique des parents pour les personnes mineures.

⁷ GONZALEZ Gabby, "Supporters and opponents of religious freedom bill rally at statehouse", *Fox 59*, 16 mars 2015. Le passage de la loi sur la liberté religieuse a été particulièrement problématique dans l'Indiana : outre le rassemblement à la Chambre des Représentants ainsi que les diverses manifestations dans l'État, de nombreuses entreprises ont décidé de « boycotter » leurs liens commerciaux avec l'Indiana pour manifester leur opposition au passage du RFRA. La mobilisation, largement relayée dans la presse nationale, pourrait aboutir à une révision de loi puisque les représentants du Congrès envisageraient d'y intégrer un passage interdisant la discrimination contre les homosexuels, d'autant que le code des droits civiques de l'Indiana n'interdit pas la discrimination basée sur l'orientation sexuelle d'un individu.

⁸ CHOKSHI Niraj, "Human Rights Campaign Hopes to Fight Arkansas' Religious Freedom Bill By Scaring Away Silicon Valley", *The Washington Post*, 26 mars 2015.

qu'il est prévu par les États, les organisations défendant les droits des homosexuels, mais aussi les groupes soutenant le droit à l'avortement, dénoncent les conséquences prévisibles de la régulation, qui semble ouvrir les portes à la discrimination contre certains groupes, notamment les homosexuel(le)s et transgenres, en donnant aux entreprises le droit de refuser leurs services à des clients au nom de la protection de leurs convictions religieuses⁹.

Même si la mobilisation contre les éventuelles dérives des versions votées par certains États est moins médiatisée depuis quelques mois, le débat sur les modalités précises de loi sur la liberté religieuse ne cesse de prendre de l'ampleur. En effet, alors que l'Indiana a finalement inclus une clause interdisant les entreprises de refuser leurs services ou des biens à un concitoyen en vertu du RFRA¹⁰, calmant pour un temps les manifestations contre les textes tels qu'il ont été proposés puis votés dans certains États, d'autres assemblées législatives semblent être sur le point d'adopter, ou dans tous les cas d'examiner une version de la loi qui pourrait autoriser un individu ou une « entité religieuse » (définie dans le texte comme pouvant être « une entreprise privée gérée en cohérence avec des croyances religieuses sincères »¹¹) à s'abstenir d'effectuer des actions qu'il ou elle considérerait contraires à ses convictions religieuses. C'est par exemple le cas de l'Oklahoma, dont l'assemblée est appelée à réexaminer la proposition de

⁹ Notons que sur les onze États qui ont adopté le RFRA en 2015, trois seulement (le Nevada, le Colorado et Hawaï) ont par ailleurs des lois sanctionnant la discrimination sur la base de l'orientation sexuelle ou de l'identité sexuelle d'un individu (*gender*). Cf GUERRA, Kristine, "A Look at 'Religious Freedom' Laws by State", *Indy Star*, 2 avril 2015.

¹⁰ Le gouverneur de l'Indiana a signé la version définitive voté par l'assemblée de 3 avril 2015.

¹¹ Première session de la 55^{ème} Législature de l'Oklahoma, SB 440, introduite au Sénat le 21 janvier 2015, disponible sur <http://www.oklegislature.gov/BillInfo.aspx?Bill=SB440>.

loi afin soit d'y apporter des modifications, soit de l'adopter de manière définitive lors de la session du 1^{er} décembre 2016. Le texte, qui n'a en substance subi quasiment aucun changement, indique que :

Nonobstant toute autre clause de loi, aucun individu ou entité religieuse ne saurait être tenu par une entité gouvernementale de faire ce qui suit, si cela s'avérait être contraire aux convictions religieuses profondes de cet individu ou de cette entité religieuse, concernant le sexe, l'identité sexuelle, ou l'orientation sexuelle :

- 1) *Fournir des services, logements, avantages, établissements, des biens ou des privilèges ;*
- 2) *Faire bénéficier de conseils, d'une adoption, d'une famille d'accueil, et d'autres services sociaux ; [...]*
- 4) *A célébrer un mariage, un concubinage, une union civile ou un quelconque autre accord similaire ;*¹²

Bien que la loi ne soit qu'en cours d'examen, ces multiples exemples soulignent l'importance et la pertinence de la question des limites de la liberté religieuse comme objet de débats publics, et renvoient plus particulièrement au problème spécifique de la gestion du fait religieux aux États-Unis. Mais ces débats, tout comme les développements récents qui alimentent régulièrement la presse américaine, n'impliquent pas uniquement des groupes chrétiens historiquement majoritaires, dont l'influence politique se reflète dans de nombreux projets de lois tels que le RFRA à l'échelle des États¹³ mais ainsi que nous le verrons toutes les mouvances religieuses.

¹² Ibid.

¹³ C'est sous l'impulsion des Conservateurs et grâce au lobby de diverses organisations liées à des Églises chrétiennes que les versions étatiques du RFRA ont été votées par une vingtaine d'États dans le pays. Dans l'État de l'Indiana par exemple, c'est l'influent groupe financier *Advance America*, qui a soutenu la loi le plus vigoureusement. Le groupe a notamment fait

Si la liberté religieuse bénéficie du large soutien des branches législative et juridique¹⁴ du système démocratique américain, le consensus sur ce « droit fondamental » n'est pas absolu, comme le confirme une étude récemment publiée par le célèbre Centre international de recherches sur les religions Pew Forum, qui indique qu'en matière de restrictions sur la liberté religieuse, les États-Unis sont par exemple moins souples que leur voisin canadien¹⁵. L'étude démontre également qu'au travers de ses politiques gouvernementales, des lois et des jugements mis en application à l'issue de litiges, le pays se situe dans la moyenne mondiale (sachant que les données recensées portent sur près de deux cents pays). Le second constat qui ressort de l'étude semble confirmer une tendance observée depuis des décennies dans la majorité des pays, y compris les États

circuler dans certaines églises des tracts indiquant que la loi sur la liberté religieuse : « contribuera à protéger les individus, les entreprises chrétiennes et les Églises de ceux qui soutiennent le mariage homosexuel. [...] Les boulangers chrétiens, fleuristes et photographes ne devraient pas être punis pour avoir refusé de participer à un mariage homosexuel ! ». Cf. « Indiana religious freedom bills fraught with rhetoric. », COOK Tony, *Indystar*, 9 février 2015, disponible sur : <http://www.indystar.com/story/news/politics/2015/02/07/indiana-religious-freedom-bills-fraught-rhetoric/23042389/>

¹⁴ Comme nous le verrons dans le Chapitre II de cette étude, la position du juridique, que nous évaluons ici principalement (mais pas uniquement) au travers des arrêts de la Cour Suprême, a été très ambivalente concernant les affaires relevant de la liberté religieuse. Depuis quelques décennies, la jurisprudence de la cour fédérale semble néanmoins confirmer son approche « accomodationniste », donc favorable à la défense de la liberté de religion.

¹⁵Pew Research Center, *“Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities”*, 26 février 2015. Dans cette étude, les chercheurs ont recueilli des données entre 2006 et 2013, en prenant entre autre comme critères pour évaluer les restrictions sur la liberté religieuse toutes les politiques gouvernementales (fédérales et Étatiques pour les États-Unis) visant à réduire l'exercice des croyances et/ou pratiques religieuses, les décisions juridiques qui ont fait l'objet d'une application avant la collecte des données (et qui peuvent fausser une partie des résultats car de nombreuses décisions ont été renversées par des cours supérieures en faveur des groupes religieux impliqués), et des lois concernant la religion, mais aussi les traitements considérés comme préférentiels à l'égard de certaines Églises (pour plus de précisions sur la méthodologie de l'étude et les ressources utilisées, voir le rapport disponible sur le site du centre de recherche : www.pewresearch.org) .

laïques valorisant la diversité religieuse, comme les États-Unis. En effet, les minorités confessionnelles, qu'elles soient juives, musulmanes, bouddhistes, ou issues de nouvelles religions, sont généralement celles qui subissent le plus les restrictions légales et juridiques, en comparaison avec les Églises chrétiennes, lorsque le pays se trouve avoir un héritage religieux et culturel chrétien. Ainsi, la question des limites raisonnables de la liberté religieuse, pourtant déjà problématique lorsqu'elle concerne des groupes religieux reconnus, c'est-à-dire des Églises considérées comme des confessions, semble d'autant plus délicate pour les minorités religieuses et autres groupes spirituels et/ou religieux marginaux. D'ailleurs, comme l'explique James Richardson, spécialiste des litiges impliquant les mouvements religieux minoritaires, ce sont principalement ces groupes qui font l'objet de poursuites juridiques¹⁶. A cet égard, et même si cette question ne sera traitée que de manière marginale au fil de nos études de cas, il convient d'ores et déjà de s'interroger sur les raisons expliquant ce phénomène. En effet, pourquoi les religions minoritaires sont-elles celles qui sont le plus impliquées dans des conflits juridiques ? En d'autres termes, pourquoi doivent-elles davantage lutter pour faire valoir leur liberté religieuse ? Si à notre connaissance aucune théorie n'a encore été développée, il nous semble qu'outre l'influence politique et l'acceptation sociale dont jouissent les grandes traditions religieuses, c'est leur ancrage historique et la légitimité qui en découle qui font d'elles de véritables composantes culturelles de la société nord-américaine et sont en osmose avec celle-ci. Bien qu'il ne s'agisse ici que d'une hypothèse, nous avons observé au fil de nos études de cas le « handicap » de la nouveauté apparaître comme un facteur non négligeable.

¹⁶ RICHARDSON, James, T., "Managing Religion and the Judicialization of Religious Freedom", *Journal for the Scientific Study of Religion*, n°54, January, 19th, 2015

Qu'il s'agisse de cas impliquant la liberté religieuse des individus et sa portée dans divers domaines de la sphère publique, ou bien de groupes religieux revendiquant le droit à une reconnaissance légale de leurs pratiques, les conflits ou les tensions entre la loi¹⁷ d'une part, et les croyances et pratiques religieuses d'autre part, sont devenus, depuis le XX^e siècle, l'un des principaux enjeux des rapports entre la religion (au sens large) et l'État outre-Atlantique. Face à la transformation du paysage religieux nord-américain, qui compte aujourd'hui des centaines de groupes religieux, faisant des États-Unis le pays présentant la plus grande diversité religieuse au monde, la confrontation entre la liberté de religion et le corpus législatif est de plus en plus visible dans la sphère publique. Cette confrontation s'est en effet traduite par la multiplication des litiges opposant des groupes religieux, ou des individus membres de ces groupes, aux autorités locales ou fédérales.

Aux États-Unis, la liberté religieuse est garantie par le Premier Amendement¹⁸ à la Constitution fédérale, qui affirme que « *le Congrès ne fera aucune loi visant l'établissement d'une religion ou l'interdiction du libre exercice de celle-ci ; ou à limiter la liberté d'expression, de la presse ou le droit des citoyens de se réunir pacifiquement ou d'adresser à l'État des pétitions pour obtenir réparation de torts subis.* ». Aussi, l'État se doit-il de garantir la liberté religieuse

¹⁷ Le terme générique de « loi » désigne dans ce travail plusieurs types de réglementations pouvant être promulguées par différents acteurs : les textes législatifs fédéraux et étatiques, les décrets d'application des lois, les règlements administratifs fédéraux et fédérés, les arrêtés municipaux, les codes et règlements intérieurs des entreprises, des établissements scolaires, etc.

¹⁸ Les dix premiers amendements à Constitution des États-Unis, adoptés en 1789 par le Congrès constituent la Déclaration des Droits (*Bill of Rights*), rédigée par James Madison ainsi qu'une commission spéciale. Ce document avait pour ambition de limiter les pouvoirs de l'État fédéral et d'octroyer des droits individuels aux citoyens américains. Dans un contexte où le principe de séparation entre l'Église et l'État devenait une priorité dans l'organisation politique du pays, il n'est pas anodin de voir figurer la garantie de la liberté religieuse dans le Premier Amendement.

de ses citoyens (selon la célèbre clause du *libre-exercice*), tout en restant neutre à l'égard de toutes les religions (c'est ce que l'on appelle la clause *d'établissement*¹⁹). Bien que ces clauses constitutionnelles aient été ratifiées dès 1791, elles n'ont été appliquées aux États fédérés qu'à partir de 1940 grâce à l'arrêt *Cantwell v. Connecticut*²⁰ pour la clause du libre exercice et 1947 à l'issue de la célèbre affaire *Everson v. Board of Education*²¹ pour la clause d'établissement. Ce processus, par lequel le *Bill of Rights* devient applicable aux États fédérés est appelé l'« incorporation ».

Si à première vue les clauses constitutionnelles semblent claires, la formulation délibérément vague choisie par les Pères fondateurs, dont James Madison qui fut chargé de rédiger les Amendements, jette déjà les bases des débats perpétuels sur l'interprétation du rôle de l'État dans la gestion du fait religieux et plus particulièrement des limites de la liberté religieuse expressément protégée

¹⁹A noter que l'usage de l'expression « clause d'établissement » sera ici préféré à celui de l'expression « clause de *non établissement* », même si les deux sont indifféremment utilisés dans la littérature relative à la Constitution des États-Unis. Il nous semble en effet que cette traduction, bien que contre-intuitive puisque le Premier Amendement vise précisément à interdire l'établissement d'une religion officielle, reflète mieux l'enjeu de la clause constitutionnelle.

²⁰ *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940), l'affaire impliquait un témoin de Jéhovah qui s'était fait poursuivre pour violation d'une loi du Connecticut l'obligeant à obtenir une autorisation de l'État fédéré pour faire du prosélytisme. La Cour Suprême fédérale avait alors déclaré qu'en vertu des Premier et Quatorzième Amendement, le défendeur pouvait librement faire du porte à porte dans le but de parler de sa religion. Elle explicita ainsi l'application de la clause du libre exercice au niveau étatique.

²¹ *Everson v. Board of Education of the Township of Ewing*, 330 U.S. 1 (1947), concernait le financement de transports scolaires vers des écoles catholiques dans la commune d'Ewing. Un contribuable avait alors porté plainte en affirmant que le remboursement aux parents des élèves de ces écoles paroissiales était une violation de la Constitution de l'État du New Jersey ainsi que de la clause d'établissement du Premier Amendement à la Constitution fédérale. Après avoir perdu son procès devant les la Cour d'appel et la Cour Suprême du New Jersey, le plaignant avait porté l'affaire devant la Cour fédérale. Même si cette dernière estima que la clause d'établissement n'avait pas été violée dans la mesure où les remboursements étaient en faveur des familles des élèves et non directement aux paroisses concernées, elle décréta que cette clause s'appliquait également au niveau des États.

par la clause du libre-exercice, mais dont la portée demeure confuse. En effet, en empêchant l'État de voter des lois *interdisant* le libre exercice religieux des individus, le Premier Amendement ne réduit pas pour autant le pouvoir d'intervention du gouvernement, et semble même laisser la porte ouverte au passage de lois qui pourraient limiter, voire entraver cette liberté sans l'*interdire* complètement.

La complexité et l'ambivalence de la question des limites de la liberté religieuse, et de sa gestion tant au niveau législatif que juridique réside donc dans l'absence de définitions claires et détaillées sur les contours de ce droit constitutionnel. Le terme « religion » n'a d'ailleurs jamais été défini avec précision par la Cour Suprême ni par aucun autre tribunal. La seule tentative de la part de la Cour fédérale d'appréhender ce terme d'un point de vue juridique fut à l'occasion de l'affaire *U.S. v. Seeger*, 380 US 163 jugée en 1965. Dans son arrêt, elle indique que « *Le test de la croyance dans une relation avec un Être suprême [...] est de savoir si une croyance donnée qui est sincère et plein de sens occupe une place dans la vie de son possesseur parallèle à celle remplie par la croyance orthodoxe en Dieu.* »²². La conception de la religion reste ici très large même si elle implique une croyance sincère (qu'il est évidemment difficile à vérifier dans le cadre d'un conflit juridique) et rejoint le sens « classique » que l'on donne à ce terme dans les sociétés occidentales²³. Il ne s'agit donc pas pour les cours de

²² *U.S. v. Seeger*, 380 US 163, 1965: “*religious training and belief, i.e., belief in an individual's relation to a Supreme Being involving duties beyond a human relationship but not essentially political, sociological, or philosophical views or a merely personal moral code*”. Cité par GUNN, Jeremy, “The complexity of Religion and the Definition of ‘Religion’ in International Law”, 16 *Harvard Human Rights Journal* 189, 2003.

²³ Citant Érasme : « *chaque définition est dangereuse* », un spécialiste précise à cet égard qu'il est nécessaire que les tribunaux se contentent d'accepter cette définition « générale », cf. FREEMAN, George C., “The Misguided Search for the Constitutional Definition of ‘Religion’”, *The 71 Georgetown Law Journal*, 1982-83.

justice d'évaluer les croyances en elles-mêmes mais bien de d'appréhender, en partant du postulat que les individus ou groupes religieux revendiquant la protection de leur libre exercice sont sincères dans leurs croyances, le cadre légitime dans lequel s'applique ce droit constitutionnel. En d'autres termes, lorsqu'un conflit émerge de la tension entre loi et pratique religieuse, c'est généralement aux juges qu'il revient de redéfinir ces *limites* au cas par cas, de sorte que, comme le précise Amandine Barb, « la laïcité n'a jamais été un concept figé mais plutôt un cadre d'action politique et juridique dont les contours n'ont eu de cesse d'évoluer »²⁴.

Dans un État fédéral reposant sur un régime constitutionnel laïque²⁵, dans la mesure où il applique le principe de séparation entre la religion et l'État, la gestion des tensions entre pratiques religieuses et application de la loi passe par un système d'« accommodement » visant à concilier les portées des deux clauses du Premier Amendement qui peuvent *a priori* sembler antinomiques. Ainsi, lorsque l'affrontement inévitable entre les obligations religieuses et le respect de la loi persiste, il existe deux voies pour les groupes religieux ou les individus qui considèrent que l'application d'une loi entrave leur droit constitutionnel : l'aménagement ou l'exemption.

²⁴ BARB, Amandine, « La laïcité en France et aux États-Unis : perspectives historiques et enjeux contemporains », *Questions internationales*, n°76, novembre-décembre 2015, p 91.

²⁵ Notons que la France et les États-Unis sont les seuls pays occidentaux à disposer de clauses constitutionnelles interdisant explicitement l'établissement d'une religion et garantissant le libre exercice religieux. Cf. CHELINI-PONT, Blandine, « Laïcités française et américaine en miroir », *CRDF*, « Quel avenir pour la laïcité après la loi de 1905 ? », no 4, 2005, p 108-109 ; voir également RIGAL-CELLARD, Bernadette, « Comment le Premier Amendement à la Constitution américaine définit la laïcité outre Atlantique », Colloque : *Le sens de la laïcité : le vrai défi de la démocratie*, Montauban 13 avril 2016, Université Toulouse 1 Capitole, Institut Maurice Hauriou.

L'aménagement (« *accommodation* » en anglais), est un recours consistant à demander directement au législateur un « assouplissement » de la loi visant à permettre au groupe ou à l'individu de maintenir sa pratique religieuse dans la légalité. Cet ajustement d'une réglementation de portée universelle prend donc en compte les besoins particuliers du groupe, puisqu'il « arrondit les angles » d'un point de vue législatif en modifiant la loi au travers d'une section « sur mesure » destinée à permettre l'exercice d'une religion qui aurait sinon été limitée, voire rendu impossible par la loi en question. Cette démarche, qui s'effectue auprès des institutions législatives, c'est-à-dire au Congrès (tant au niveau fédéral qu'à celui des États), doit donc être effectuée avant le vote de la loi et exige une organisation solide de la part du groupe religieux qui souhaite obtenir un aménagement. Par exemple, en 1975, lorsque le gouvernement fédéral a encouragé les États à passer une loi sur la négligence parentale (*Child Abuse Prevention and Treatment Act*, aussi appelée CAPTA) dans le cadre de sa politique de protection des enfants, la science chrétienne, qui s'oppose à la médecine dite « moderne » et privilégie la prière pour se soigner, a demandé et obtenu un aménagement l'autorisant à avoir recours aux services d'un praticien de l'Église plutôt qu'à un médecin pour soigner un enfant malade, sans risquer des poursuites pour négligence à l'encontre des parents. La clause a été adoptée par la grande majorité des États, « accommodant » ainsi le groupe religieux pour lui permettre de ne pas rendre sa pratique religieuse illégale mais en maintenant les autres

modalités de la loi²⁶. L'aménagement est donc la solution privilégiée des groupes religieux ayant une certaine influence politique et sociale²⁷.

Lorsque la finalité de la loi ne permet pas l'intégration d'un aménagement prévoyant des clauses spécifiques à une religion, le groupe peut alors demander à être totalement exempté de l'application de la loi en question. L'exemption est donc le deuxième recours envisageable, mais contrairement à l'aménagement, elle est accordée uniquement par les juges, qui après le passage de la loi, peuvent, au nom de la clause du libre exercice, dispenser le groupe religieux ou l'individu d'observer la loi qui représente selon eux une entrave à leur liberté religieuse. Les exemptions peuvent être négociées directement auprès du juge après audition du groupe concerné, mais elles sont rarement obtenues « en amont » d'un conflit juridique. En effet, dans la grande majorité des cas, le conflit entre pratique religieuse et application de la loi donne lieu à un litige opposant l'État, représenté par le Procureur (*Attorney General*) au groupe en question, et donc à un procès (c'est le cas le plus courant permettant à un groupe religieux de faire valoir son droit constitutionnel). Lorsque la question se règle devant un tribunal, l'exemption est alors la conséquence logique en cas de décision favorable au groupe à l'issue de la procédure juridique.

L'objet premier de cette thèse est donc de contribuer à une meilleure compréhension des situations de conflit entre les pratiques religieuses collectives ou

²⁶ Nous verrons dans cette étude que l'aménagement en question a posé de nombreux problèmes et conduit à des poursuites juridiques dans les cas où les enfants traités uniquement par la prière avaient succombé à leur maladie.

²⁷ Notons qu'en dehors des aménagement légaux, la gestion du fait religieux dans le monde du travail est favorable à la protection de la liberté religieuse puisque les entreprises sont légalement tenues de mettre en place un « *aménagement raisonnable* », qui oblige les employeurs à « arranger » leurs employés en cas de contrainte liée à leurs obligations religieuses, en accordant par exemple un jour de congés pour les personnes dont la religion interdit de travailler un jour particulier.

individuelles d'une part, et l'exercice de l'autorité de l'État, de l'autre, sachant que ce dernier se doit de faire appliquer la loi à l'ensemble de ses citoyens, tout en veillant à protéger leurs droits constitutionnels. Cette double obligation représente un véritable défi pour les institutions législatives et juridiques, puisque la confrontation inévitable entre un corpus législatif toujours plus dense et des pratiques religieuses toujours plus diverses, pousse sans cesse les législateurs et les juges à redéfinir les contours de la liberté religieuse. Dans une société attachée à la valorisation de la diversité religieuse et à la protection du libre exercice de la religion, la gestion du fait religieux, au travers des arrêts qui font jurisprudence²⁸, mais aussi des législations qui tentent de prendre en compte les besoins du plus grand nombre tout en essayant de ne pas discriminer les minorités, est un enjeu particulièrement sensible et complexe qui interroge perpétuellement les limites légitimes de la liberté de religion et le principe même de séparation entre l'Église et l'État²⁹.

Ces trente dernières années, les procès pour menace à la liberté religieuse ont été plus nombreux que dans toute l'histoire du pays³⁰. L'étude des conflits juridiques impliquant ces groupes religieux minoritaires nous semble dès lors

²⁸ Hérité des Britanniques, le système juridique étatsunien repose sur le « droit commun » (*common law*), qui se construit non d'abord en fonction de la législation, comme en France, mais au fil de la jurisprudence, la loi n'étant que supplétive et complémentaire des décisions des juges.

²⁹ BARB, Amandine, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacome, Paris, Institut d'études politiques.

³⁰ RICHARDSON, James, T., "Managing Religion and the Judicialization of Religious Freedom", *Journal for the Scientific Study of Religion*, n°54, January, 19th, 2015. Cette observation concerne moins les « grands » groupes religieux que les groupes minoritaires. C'est le développement des divers mouvements religieux à travers le pays qui explique en grande partie le nombre remarquable de procédures judiciaires, notamment entre les années 1970 et 1990.

utile. Au-delà des principaux enjeux liés à la redéfinition perpétuelle des contours d'une liberté religieuse considérée comme sacrée dans un pays organisé autour d'une laïcité dite libérale pluraliste, ces litiges (et leur couverture médiatique souvent négative) peuvent avoir des répercussions considérables. Par exemple, ils peuvent parfois contraindre les groupes religieux à revoir leurs fondements théologiques pour continuer d'exister sous peine de dissolution³¹.

En outre, les batailles livrées dans les tribunaux nord-américains entre l'État et les divers groupes religieux minoritaires pointent les ambivalences des institutions législatives et surtout juridiques, dans la mesure où leur jurisprudence s'est révélée être particulièrement changeante, voire parfois incohérente, sur la question des modalités d'application du libre exercice dans les cas qu'elles ont traités. Ces ambiguïtés permettent de mettre en évidence à la fois les fondements, les succès et les paradoxes du système de laïcité étasunien, tel qu'il s'est développé notamment au cours du XX^e siècle. Comme l'expliquent les deux philosophes canadiens Jocelyn Maclure et Charles Taylor dans leur ouvrage sur les diverses formes de laïcité³², le modèle dit « libéral-pluraliste » vise à concilier le respect de « l'égalité morale et la liberté de conscience » des individus, n'hésitant pas à tolérer la présence du religieux dans la sphère publique, et privilégiant les accommodements religieux de la part de l'État dans le but d'inclure les divers groupes dans la société.

Ce système spécifique aux États-Unis se distingue de la laïcité à la française. Cette dernière se base sur l'émancipation de l'individu afin de valoriser une identité civique commune, refoulant ainsi les convictions religieuses dans la sphère

³¹ Cf Chapitre III de cette étude.

³² MACLURE, Jocelyn, TAYLOR, Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, 2010.

privée. La différence de perception de la place de la religion et des religions dans la société s'explique par les héritages historiques respectifs des deux pays. En effet, l'inclusion et la bienveillance de manière générale à l'égard de la religion aux États-Unis trouve ses fondements dès le XVII^e siècle, alors que les premières colonies s'établissent sur le nouveau continent, et doivent, par défaut, et parce qu'elles accueillent déjà de nombreuses dénominations chrétiennes, appliquer une tolérance de fait afin de pouvoir coexister dans la future nation.

La vision pragmatique des colons va ainsi contribuer à conserver un lien particulier avec la religion, et créer une harmonie politico-religieuse, comme l'observe Alexis de Tocqueville au XIX^e siècle³³. C'est donc par sa pluralité religieuse que le modèle laïque nord-américain s'est construit, en accueillant notamment les groupes religieux persécutés en Europe tant durant la période coloniale qu'au XX^e siècle. La religion aux États-Unis est centrale dans la mesure où elle « participe pleinement de la vie privée et de la vie publique »³⁴. Il n'en demeure pas moins que les institutions politiques et religieuses respectent le principe de séparation et de neutralité réciproque, ainsi que la garantie de liberté de conscience³⁵.

³³ DE TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, 1835 (il s'agit du premier volume de son ouvrage, le second n'étant publié qu'en 1840). Pointant l'établissement paradoxal de la démocratie par la diversité des religions, il écrit que « *La plus grande partie de l'Amérique anglaise est pilotée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du Pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse. Ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurais mieux dépeindre qu'en l'appelant "démocratique et républicain". Ceci favorisera singulièrement l'établissement de la République et de la démocratie dans les affaires. Dès le principe, la politique et la religion se trouvèrent d'accord et depuis, elles n'ont point cessé de l'être.* »

³⁴ LHERM, Adrien, « Religion et laïcité aux États-Unis », communication donnée lors du séminaire « *Du modèle américain à la superpuissance ?* » organisé par la direction générale de l'Enseignement scolaire et par l'Inspection générale de l'Éducation nationale le 25 mai 2005.

³⁵ Notons que le terme « laïcité » n'a pas vraiment d'équivalent dans la langue anglaise, ou est utilisé tel quel dans les articles universitaires anglophones faisant référence à la vision

Comme nous l'expliquerons dans le premier chapitre, la séparation des magistrères politique et religieux n'empêche pas un lien spécial à la religion, et notamment une vivacité exceptionnelle de la religion dans un contexte de sécularisation et d'individualisation. C'est ainsi une religion que l'on pourrait dire « générique », majoritairement chrétienne et relativement malléable (dans le sens où elle s'adapte aux transformations de la société américaine) qui s'est développée au fil des décennies et qui fait aujourd'hui la spécificité du modèle américain. Enfin, afin de prendre en compte tous les aspects de la laïcité « à l'américaine », il importe de comprendre le caractère libéral de son fonctionnement, où chaque groupe religieux tente de se faire une place, notamment par la voie juridique comme nous le verrons tout au long de ce travail, garantissant ainsi la coexistence légitime de tous ceux qui répondent aux besoins spirituels des individus. Ceci est précisé par Adrien Lherm dans son étude sur la laïcité aux États-Unis : « *Les confessions entrent en concurrence sur un marché religieux. Elles épousent la modernité américaine et l'élaboration d'une culture nationale américaine. [...] Elles sont des prestataires de services qui répondent à une demande et proposent une offre* ».

Dans ce marché de la religion « à la carte », qui tend à favoriser les groupes puissants, capables de s'engager dans de longs et coûteux combats juridiques, le célèbre « mur de séparation » sur lequel repose le cadre de la laïcité, semble parfois se « lézarder » même s'il demeure en théorie très solide. En effet, dans les cas où l'État décide d'intervenir pour protéger la liberté religieuse d'un groupe

particulière du modèle républicain français. En effet, le mot « *secularism* », utilisé outre-Atlantique, désigne le principe de séparation, suivant ainsi l'étymologie du terme, tel qu'il est entendu dans le système américain. De même, s'agissant des débats sur la place de la religion, les termes divergent : alors que la plupart des observateurs français parlent de « laïcité » ou/et de « liberté de conscience », aux États-Unis on emploie presque systématiquement le terme « liberté religieuse » (*religious freedom*).

Nawal Issaoui - « *Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours* »

spécifique, les associations laïques peuvent dénoncer (et elles ne s'en privent pas comme le prouvent les nombreuses plaintes déposées auprès des tribunaux étatiques et fédéraux, notamment sur la présence des références religieuses dans les espaces publics³⁶) une entorse à la clause d'établissement qui rappelle que le gouvernement n'est pas censé favoriser un individu ou un groupe religieux en particulier. Précisons ici que la grande majorité des cas étudiés dans notre thèse portera non sur la clause d'établissement mais bien sur celle du libre exercice, dont les groupes religieux du corpus se servent comme argument principal dans les litiges qui les opposent à l'État.

Dans le cadre de cette étude, nous utilisons alternativement les termes de «mouvements religieux minoritaires » ainsi que son acronyme « MRM », et « groupes religieux minoritaires » pour désigner les divers groupes concernés par ces conflits, bien que leur importance numérique ou leur influence dans la société nord-américaine varie considérablement d'un cas à l'autre³⁷. Contrairement à la grande majorité des études anglophones menées sur ces groupes, qui privilégient la désormais célèbre expression « nouveaux mouvement religieux » (*New Religious Movements*) pour les désigner, la terminologie proposée par Charles Braden (*Minority Religious Movements*)³⁸, historien des religions et pionnier dans la recherche sur ce domaine, nous paraît plus juste et plus adaptée.

³⁶ RIGAL-CELLARD, Bernadette, « La Cour Suprême des États-Unis, organe de régulation de la séparation entre l'Église et l'État : étude des arrêts sur la présence des Dix Commandements dans les lieux publics » in Singaravelou, *Laïcité : enjeux et pratiques*. Pessac : PUB, 2007.

³⁷ Nous utilisons ce terme pour l'ensemble des groupes faisant l'objet d'une étude de cas dans ce travail, y compris les mormons ou les amish qui sont pourtant aujourd'hui considérés comme des Églises chrétiennes, mais demeurent techniquement des minorités religieuses au même titre que toutes les Églises présentes sur le sol américain, puisqu'il n'y a de fait aucune Église dominante.

³⁸ BRADEN, Charles, S., *These Also Believe: a Study of Modern American Cults & Minority Religious Movements*, New York, Macmillan, 1949.

En effet, il nous semble que l'adjectif nouveau, employé indifféremment pour désigner des groupes nés avant le XXe siècle, comme les mormons (XIXe siècle), ou les amish (XVIe siècle), et ceux fondés dans le contexte relativement récent de la contreculture (1960-1970), peut créer une certaine confusion. Dans un souci de rigueur temporelle, l'abandon du terme « nouveau » dans le cadre de l'étude de ces religions peut donc être envisagé, comme nous le proposons ici. C'est d'ailleurs l'approche qu'a adoptée James Richardson, spécialiste des questions juridiques impliquant ce qu'il appelle les « minorités religieuses » (*Religious Minorities*) ou « religions minoritaires » (*Minority Religions*), mais qui se réfèrent aux divers groupes que nous étudions dans ce travail. Contrairement à Richardson, nous éviterons toutefois les termes « minorités religieuses », qui peuvent faire référence aux groupes issus de grandes traditions religieuses (catholicisme, judaïsme, islam et bouddhisme) dans l'esprit du lecteur français.

L'expression « mouvements religieux minoritaires », nous paraît donc générique et plus neutre, même si l'étiquette « religieux » peut sembler illégitime aux yeux de certains observateurs notamment en France, où l'approche de ces groupes est plus hostile et leur étude plus périlleuse. Souhaitant ainsi éviter les termes de « cultes » ou « sectes », souvent péjoratifs dans le débat français, ou encore l'expression très controversée de « nouveaux mouvements religieux »³⁹,

³⁹ Cette expression est relativement récente, elle a été utilisée pour la première fois par la sociologue britannique Eileen Barker afin d'éviter, dans l'étude des expressions religieuses, l'utilisation du terme « secte » qui a pris une connotation péjorative au cours du XXe siècle. L'utilisation de ce terme est controversée pour plusieurs raisons : d'une part, sur le caractère « nouveau » : l'emploi de ce mot pour désigner certains mouvements religieux minoritaires tels que les témoins de Jéhovah, les mormons ou encore les amish est discutable, puisqu'ils existent depuis le XIXe siècle, et même depuis le XVIe siècle pour les amish. C'est pourquoi nous avons vu des nuances apparaître dans la terminologie utilisée pour désigner ces deux types de mouvements qui sont nés à des périodes différents. On appelle dorénavant les mouvements nés au XIXe siècle les « anciens NMR » (*Old New Religious Movements*), tandis que les mouvements nés ensuite font partie des « Nouveaux NMR » (*New NRM*), comme le précise George Chrystides (dans son ouvrage « *Historical Dictionary of NRM* », p21). D'autre part, le mot « religieux »

nous considérons qu'au moins aux États-Unis, les groupes qui ont intenté ou fait l'objet d'actions en justice au nom de la liberté religieuse et ont interrogé ses limites en voulant protéger leurs pratiques en vertu du Premier Amendement, peuvent objectivement être considérés comme des mouvements religieux dans la mesure où leurs requêtes, prises en compte par la justice américaine, relèvent d'un point de vue strictement juridique, d'un droit à la liberté de religion, les magistrats eux-mêmes n'ayant pas le droit de remettre en cause ou de juger la nature religieuse de ces pratiques tant qu'elles sont sincères (ce qui est aussi difficilement évaluable).

Par ailleurs, nous rejoignons les spécialistes anglophones dans la catégorisation de ces groupes religieux comme des « mouvements », non par discrimination par rapport aux Églises issues de grandes traditions religieuses, qui pourraient paraître auprès de certains détracteurs comme plus légitimes, mais parce que ce terme nous semble mieux rendre compte de la ductilité de ces groupes. Pour Bernadette Rigal-Cellard, le terme est commode tant « il permet de dési-

pose également problème puisqu'il est récusé par certains mouvements qui définissent leurs pratiques comme spirituelles, et non religieuses. Enfin, le problème inverse se pose lorsque les adversaires de certains groupes comme la scientologie par exemple, lui dénie tout caractère religieux. En dépit de ces controverses, l'expression est employée par la plupart des sociologues (dont Gordon Melton, considéré comme le plus grand spécialiste des NMR aux États-Unis), fréquemment sous la forme NMR (ou *NRM*, *New Religious Movements* en anglais). Comme nous l'avons expliqué dans l'introduction de ce travail, le terme « nouveaux mouvements religieux », utilisé par de nombreux chercheurs anglophones pour désigner les groupes religieux minoritaires, y compris ceux apparus avant le XXe siècle, s'entend ici comme l'ensemble des mouvances religieuses et spirituelles nées dans le contexte de la contre-culture aux États-Unis mais également dans le monde entier, et notamment en Asie à cette même période. Cette définition, plus restrictive, s'applique à des groupes se situant pour la plupart dans une tradition non chrétienne (ou qui intègrent des références chrétiennes dans « un système éclectique » comme le précise Jean-François Mayer, spécialiste de l'étude des nouveaux mouvements religieux) et d'origine non occidentale. « Nouveaux mouvements religieux : une perspective historique et interculturelle. », Cf MAYER Jean-François, in Silvio Ferrari (dir.), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi*, Padova, CEDAM, 17-40, 1989.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

gner des rassemblements de fidèles qui, tout en appartenant à diverses communautés religieuses ou spirituelles, sont unis par certains liens doctrinaux. »⁴⁰. Par ailleurs, il implique que les groupes en question ne sont pas rigoureusement structurés ni hiérarchisés. Bien que certains d'entre eux se soient développés au point de devenir de véritables dénominations religieuses (catégorie que nous définirons plus loin), le cas des mormons en est l'exemple type, la plupart sont en perpétuelle évolution, gagnant une influence plus ou moins importante ou au contraire devant continuellement se battre pour trouver leur place au sein de la société.

De même, et bien qu'il s'agisse là d'un problème commun aux Églises longuement « établies » dans le pays, le nombre d'adhérent constitue un des facteurs de la montée en puissance et/ou de la perte de vitesse dans le développement de ces congrégations «élastiques », souvent sujettes aux fluctuations environnantes (juridiques, mais aussi sociales et financières). En outre, comme le constate Gordon Melton, spécialiste des « NRM », le caractère éphémère de centaines de ces « religions », qui chaque année naissent et disparaissent aux États-Unis après seulement quelques années, voire quelques mois d'existence, semble correspondre à la nature évolutive du phénomène dans lequel s'inscrivent ces groupes.

Enfin, nous proposons l'adjectif « minoritaire » comme composante terminologique pour désigner ces groupes car en dépit du nombre important de leurs membres, la plupart d'entre eux demeurent numériquement inférieurs aux grandes Églises dites « traditionnelles ». En outre, l'adjectif minoritaire recouvre l'influence relativement limitée, qu'elle soit sociale ou politique, que ces mou-

⁴⁰ RIGAL-CELLARD, Bernadette, *Sectes, Églises, Mystiques, Echanges, conquêtes, métamorphoses*, Bordeaux : Pleine Page éditeur, 2004.

vements peuvent exercer. En d'autres termes, il rappelle le caractère « marginal » de leur positionnement et/ou de leur visibilité dans le paysage religieux nord-américain, même si une fois encore il convient de nuancer ce propos en citant l'influence politique de la science chrétienne (Chapitre V) ou le célèbre et inépuisable exemple des mormons, qui ont su se donner un rayonnement à l'échelle mondiale.

Présentation du corpus

Dans le cadre de nos études de cas, nous avons privilégié une analyse de cinq mouvements religieux minoritaires (MRM), dont la pertinence réside principalement, à notre sens, dans leur diversité. La variété, notamment en termes de nombre d'adhérents, mais aussi de « puissance » c'est-à-dire d'influence auprès des acteurs politiques, et l'importance des problématiques soulevées par le conflit entre leurs pratiques religieuses et la loi, nous semblent relativement représentatives des questionnements sur la liberté religieuse et sur la régulation de la pluralité religieuse. L'échantillon que nous proposons d'étudier, minime au vu du nombre toujours fluctuant mais généralement considérable de MRM, sera notre principal outil pour tenter d'éclairer les enjeux qui sous-tendent les rapports qu'ils entretiennent avec l'État sur le plan juridique.

Nous nous sommes ainsi intéressée à la fois à des groupes religieux très connus tels que les mormons et les amish (les uns étant parfois assimilés aux autres dans l'imaginaire collectif), et à des mouvements très minoritaires comme les Douze Tribus ou l'UDV par exemple, sur lesquels les études sont très rares, comme c'est le cas pour le premier, ou dont seule la pratique religieuse évoque quelque « scandale » médiatique, comme le thé aux effets hallucinogènes utilisé

par le second groupe. Bien que la diversité des groupes ait été le critère principal dans l'élaboration de notre « sélection », il convient de souligner que certains des MRM choisis partagent des caractéristiques et soulèvent des polémiques similaires et souvent complémentaires, à diverses périodes.

Nous devons préciser qu'en raison de l'abondance ou non de sources et d'études, les groupes religieux seront ici traités de manière quelque peu inégale en longueur, défaut dont nous sommes consciente mais qu'il ne nous a pas été possible de corriger. Nous espérons que notre travail contribuera à redresser cette inégalité pour les recherches futures.

En somme, nous avons tenté de proposer un corpus permettant de traiter les principales problématiques liées aux conflits impliquant la question des limites légitimes de la liberté religieuse et celle, plus générale, des défis de la gestion du fait religieux dans le contexte étasunien. Pour ce faire, nous nous sommes concentrée sur les MRM qui semblaient refléter le mieux les préoccupations centrales de ces groupes et celles de l'État dans le cadre, les modalités et les conditions de leur intégration au sein de la société. La diversité, à laquelle nous nous sommes attachée, concerne donc également le cadre temporel, afin d'avoir une vision plus globale de la jurisprudence étasunienne sur les questions abordées.

Nous soulignerons ici que nous n'entendons pas fournir une étude exhaustive de la jurisprudence en matière de liberté religieuse, puisqu'il s'agit de ne retenir que quelques affaires qui ont jalonné l'histoire de cette chronologie façonnée de manière assez inconstante par une Cour Suprême changeante, à la fois reflet et actrice des évolutions de la société. Ainsi, nous avons choisi d'ouvrir notre série d'études de cas sur le conflit historique et non moins politique des mormons face à un État particulièrement hostile lors de la fixation du territoire

états-unien. Aujourd'hui acceptés outre-Atlantique, notamment depuis la candidature médiatisée de Mitt Romney, candidat mormon à l'élection présidentielle de 2012, les « saints des derniers jours » ont connu des décennies de conflits juridiques avant de trouver leur place dans la société américaine. Leur pratique de la polygamie, fondamentale mais finalement assez peu répandue dans les faits, a été la première « guerre déclarée » de l'État fédéral, soucieux de préserver son autorité sur les Territoires, dont celui de l'Utah, désormais fief des mormons polygames. Outre la « déviance » morale dont étaient accusés les mormons, nous constaterons l'importance du contexte politique et social dans lequel se joue le sort des groupes religieux minoritaires.

Le choix des amish, connus pour leur mode de vie austère et leur séparatisme religieux, puisque ces derniers vivent en autarcie à la marge de la société, installés dans des communautés restreintes en termes de membres, nous a paru judicieux au vu de la polémique sur l'éducation des enfants appartenant à un MRM physiquement isolé de la société extérieure. Cette question, applicable à de nombreux groupes religieux, voire à des particuliers, religieux ou non, revendiquant la primauté du droit parental dans ce domaine, montre la complexité de la gestion « au cas par cas », notamment à travers les arguments développés dans l'affaire du défendeur amish Yoder, jugé par la Cour fédérale.

Cette problématique, centrale dans les conflits entre les MRM et l'État, nous a semblé intéressante dans le cas spécifique des Douze tribus, communauté également séparatiste. Au-delà de la scolarité à domicile, les affaires impliquant le groupe ont notamment soulevé la polémique sur la fessée, donnée à l'aide d'un bâtonnet, dans le cadre de l'inculcation des valeurs fondamentales prônées par les adultes. Le choix d'ouverture ponctuelle mais plus directe de la communauté sur le monde extérieur révèle une approche inédite et pour le moins inattendue

de la part d'un mouvement qui ne refuse pas toute interaction avec la société mais définit clairement sa culture.

De même, le cas de la science chrétienne, qui partage avec les deux groupes précédents la question délicate des limites du droit parental nous paraît avoir sa place dans une étude visant à explorer les divers enjeux des conflits opposant les MRM à l'État, dans la mesure où le groupe en question propose, au-delà d'un précepte religieux, une alternative à la médecine conventionnelle par une approche spirituelle. Les procès de parents dont les enfants sont décédés en dépit du « traitement par la prière » interroge le statut même de la pratique, qui semble se situer à mi-chemin entre religion et alternative thérapeutique comme l'ostéopathie ou le magnétisme par exemple.

Enfin, parmi les MRM les moins connus que nous avons choisi d'étudier dans cette thèse, l'Église brésilienne *Centro Beneficente Uniao Do Vegetal*, (ou UDV) présente un intérêt particulier. Elle a certes bénéficié d'un tournant jurisprudentiel favorable aux groupes revendiquant le droit de consommer des substances illicites au nom de la liberté religieuse (cf. *Employment Division of Oregon v. Smith*, 1990), mais a cependant réussi le tour de force de convaincre les tribunaux de remettre en question une politique anti-drogue strictement appliquée durant quatre décennies. Le cas récent (2010) et tout à fait significatif de ce litige nous apparaît d'autant plus marquant qu'il laisse entrevoir un éventuel changement d'approche dans la jurisprudence concernant la liberté religieuse au nom du RFRA mentionnée en début de cette introduction.

Il apparaîtra évident au lecteur que tous les groupes de notre corpus demeurent dans la tradition chrétienne. En effet, pour la majorité des cas étudiés, nous avons privilégié des affaires atteignant la Cour Suprême. Notons ici que concernant l'affaire impliquant les douze tribus, qui a été jugée au niveau local, nous

avons inclus l'étude de ce groupe dans le chapitre portant sur les amish car il nous semble appartenir au même registre, de par les problématiques qu'il soulève. À notre connaissance, les conflits juridiques de groupes non chrétiens n'ont pas encore été examinés par la Cour fédérale (dans tous les cas, pas dans le cadre de la clause du libre exercice).

Problématique

Dans ce travail, il s'agira d'analyser les diverses confrontations entre les groupes religieux minoritaires et l'État, confrontations qui « obligent » bien souvent l'État à se positionner sur cette notion subjective et en perpétuelle redéfinition, et d'observer la façon dont la gestion de ces conflits leur permet de trouver une place au sein de la société américaine, par une reconnaissance légale et juridique de leurs pratiques religieuses, obtenue au terme d'un procès ou grâce aux dialogues avec les autorités menant à des accords signés pendant ou après un litige. D'après les observations effectuées à partir de nos études de cas, les rapports des différents groupes avec les autorités et leur insertion dans le paysage religieux et social semblent être sinon déterminés, du moins quelque peu influencés par un certain nombre de facteurs, favorisant ainsi l'issue heureuse de procédures à l'égard de certains mouvements lorsque d'autres groupes se verront refuser leur demande d'exemption ou d'accommodement. En effet, parmi les éléments qui peuvent faire pencher l'issue d'un conflit d'un côté ou de l'autre, la déviance des pratiques en question par rapport à l'ordre moral de la société américaine (lui-même influencé par des valeurs chrétiennes) apparaît logiquement comme un facteur non négligeable car même si la Constitution protège la liberté religieuse, l'interprétation quant à l'application de cette protection aux pratiques peut être compromise par des requêtes à l'opposé des codes moraux et

socialement acceptables (c'est le cas par exemple avec la polygamie mormone ou encore la guérison par la prière). En outre, si le groupe en question bénéficie d'une certaine popularité (ou du moins d'une acceptation dans la société américaine), il peut espérer voir son intégration confirmée, cet élément étant souvent lui-même influencé par l'image véhiculée par les médias, qui peuvent avoir une approche bienveillante (ce qui est assez rare), ou au contraire très négative.

Enfin, l'influence politique du groupe, qui découle généralement de ses rapports avec le gouvernement, intervient également de façon significative dans la protection juridique et légale des croyances et des pratiques d'un groupe religieux. Ce facteur, lié dans certains cas à la puissance du groupe, peut être à la fois un avantage puisqu'il permet de négocier plus facilement avec les législateurs et d'obtenir quelques largesses de leur part (comme cela a été le cas pour la science chrétienne), mais aussi un frein dans les relations avec l'État, tout comme ce fut le cas pour l'Église mormone, qui se voit dépossédée de la quasi-totalité de ses biens à la fin du XIXe siècle, alors qu'elle devient assez puissante dans l'ouest pour rivaliser avec le gouvernement fédéral dans un contexte politique de course à la transformation des Territoires en États.

Notre recherche mobilise les ressources méthodologiques et théoriques relevant de divers domaines, particulièrement le droit, la sociologie des religions et la philosophie politique. A partir d'études de cas, elle propose une révision des nombreuses (re)définitions du concept de liberté religieuse dans les domaines juridique, législatif et social. Dans la mesure où ces mouvements sont particulièrement représentatifs des tensions entre les pratiques religieuses et l'application des lois, il s'agira ici de prendre la mesure des enjeux actuels. Par ailleurs, il conviendra de retracer les évolutions de ces conflits dans le cadre plus large de la gestion du fait religieux aux États-Unis et de la difficulté, illustrée par

les milliers de litiges, d'adopter un cadre structurel fixe qui permette de respecter le célèbre « libre exercice » religieux des individus tout en conservant un traitement neutre de l'ensemble des citoyens au regard de la loi. En outre, du fait de sa fonction de « décideur ultime » en la matière, particulièrement depuis l'affaire *Marbury v. Madison* (1803)⁴¹, la Cour Suprême s'est révélée être le principal acteur, sinon dans la résolution de ces conflits, du moins dans l'élaboration d'une jurisprudence censée redessiner les contours de la liberté religieuse, grâce aux différentes lectures que font les neuf juges fédéraux des clauses du Premier Amendement.

Dans ce cadre, notre travail entend accorder une place prépondérante à l'étude de plusieurs arrêts. Sur la base d'une analyse critique du raisonnement des juges intervenant dans les cas étudiés, et en s'attachant à prendre en compte le contexte politique, social et religieux lié à ces affaires, il permettra d'aborder les différentes phases et interprétations de la Cour. Enfin, pour mieux contextualiser et problématiser l'analyse des conflits juridiques les impliquant, et pour tenter de comprendre leur démarche auprès des instances législatives et judiciaires, il s'intéressera à la théologie liée aux pratiques des groupes étudiés.

D'un point de vue méthodologique, notre thèse repose sur un travail de recherche et d'analyse d'archives, ainsi que sur une série d'échanges et de rencontres menées « sur le terrain ». Ce faisant, nous nous sommes ainsi attachée à réunir un nombre de sources primaires et secondaires conséquent en complément d'entretiens avec des membres et/ou représentants des groupes étudiés ainsi qu'avec des spécialistes reconnus qui ont mené des travaux sur ces MRM.

⁴¹ Cf Chapitre II.

Tout au long de notre recherche, nous nous sommes rendue dans divers centres et instituts spécialisés sur les nouvelles religions et avons pu consulter sur place des ouvrages et articles parfois introuvables en France. Nous avons par exemple longuement travaillé sur les décisions juridiques et autres sources primaires, mais aussi analyses critiques d'experts à UCLA, lors de notre séjour en 2010, puis au *J.M. Dawson Institute of Church and State Studies* de l'université de Baylor à Waco au Texas. Nous avons également utilisé des ressources très utiles à l'Institut de recherche sur les religions américaines basé à Santa Barbara (*Institute for the Study of American Religions*), en juin 2010, lorsque ce dernier était encore dirigé par son fondateur Gordon Melton. Nos recherches nous ont par ailleurs menée au centre indépendant nommé INFORM, domicilié à la *London School of Economics*, qui accueille chaque des rencontres internationales réunissant les chercheurs sur les NMR. Lors des séjours effectués dans ces centres, nous avons eu la chance et l'honneur de nous entretenir longuement avec les spécialistes mondiaux de notre champ d'études, avec lesquels nous avons conservé des contacts réguliers tout au long de notre travail et au-delà. Nous avons ainsi pu travailler avec Gordon Melton, Eileen Barker, James Richardson ou encore Massimo Introvigne, directeur du CESNUR, centre internationalement reconnu dans la recherche sur les nouvelles religions. Par ailleurs, nous avons consulté sur place des documents internes de groupes religieux tels que la science chrétienne dans la célèbre Église-Mère de Boston où nous avons pu travailler dans la *Mary Baker Eddy Library*, fraîchement inaugurée à l'époque de notre visite en mars 2012. Nous avons en outre participé à plusieurs congrès internationaux sur les mouvements religieux et avons présenté diverses communications tirées de notre recherche doctorale.

Tout cela nous a permis d'échanger avec des spécialistes des groupes que nous abordons dans notre étude mais aussi des questions sur les rapports Église-État ainsi qu'avec des membres et représentants des MRM du corpus. Nous nous sommes ainsi rapprochée d'Alexandre Fischer, Comité de Publication pour la science chrétienne (jusqu'en 2015), qui nous a fourni de précieuses et innombrables sources, avant de rencontrer son homologue nord-américaine Leslie Connery à Boston.

La rencontre avec l'avocate et représentante des Douze Tribus Jean Swantko et son époux fondateur du groupe Charles Wiseman nous a permis d'approfondir notre compréhension du fonctionnement et de la « stratégie » de défense de la communauté face aux interventions répétées des autorités aussi bien aux États-Unis que dans leurs congrégations européennes, notamment en France et en Allemagne. Nos échanges avec de nombreux mormons (non fondamentalistes) lors de nos séjours réguliers outre-Atlantique (y compris au Canada) ont été tout aussi fascinants. Nous avons regretté de ne pouvoir visiter une communauté amish ou du moins de rencontrer des membres, mais il est difficile de les approcher.

Enfin, si la majeure partie de notre étude porte sur des affaires concrètes jugées par les cours locales, étatiques, ou fédérales, c'est-à-dire des études de cas avec leurs propres problématiques puisque les groupes étudiés sont uniques de par leurs pratiques, et les controverses qui y sont liées, la première partie de ce travail entend proposer une perspective à la fois théorique et historique sur la gestion du pluralisme religieux aux États-Unis depuis l'époque coloniale jusqu'au XXe siècle. Cette approche introductive nous paraît fondamentale lorsque l'on tente de comprendre la signification des diverses interprétations des clauses constitutionnelles qui se veulent généralement cohérentes avec les intentions originelles des Pères fondateurs qui les ont rédigées dans la mesure où cette

problématique est devenue centrale et continue d'influencer les lectures faites par les juges de la Cour Suprême et de manière plus générale les débats sur la liberté religieuse Outre Atlantique.

Afin de tenter d'apporter un éclairage sur les divers aspects que nous aborderons dans notre thèse, nous proposons de problématiser le sujet de notre travail en nous interrogeant sur les points suivants :

- D'une part, dans quelles perspectives historique et théorique la gestion du fait religieux aux États-Unis s'inscrit-elle ? Quels débats a-t-elle suscités dans les sphères politique et juridique ?

- D'autre part, comment la notion de liberté religieuse a-t-elle été appréhendée par la Cour Suprême de la fin du XIXe siècle à nos jours ? Quel a été l'impact des contextes politiques et sociaux dans les jugements délivrés par les tribunaux ?

- Enfin, dans quelle mesure l'argument de liberté religieuse est-il pris en compte dans le cas particulier des conflits impliquant les droits parentaux ?

Ces interrogations seront complétées par des questionnements plus spécifiques aux chapitres que nous étudierons, notamment pour ceux portant sur les groupes du corpus, chacun soulevant des problématiques différentes car propres aux controverses liées à leurs pratiques religieuses et aux contextes historiques, politiques, sociaux (et notamment médiatiques).

Progression de la thèse

Le chapitre I offre dans un premier temps une typologie des diverses organisations religieuses afin d'éviter les confusions possibles concernant les groupes de notre corpus. Il retrace ensuite le contexte historique de la diversification religieuse de l'Amérique coloniale au XVIIIe siècle en mettant en évidence l'influence des philosophes des Lumières à travers les écrits de James Madison et Thomas Jefferson, deux des Pères fondateurs, sur l'idéal de tolérance religieuse et ses limites. Il s'agit également d'observer les modalités d'application de cette tolérance dans la jeune République qui voit ses colonies se construire autour des diverses dénominations religieuses et doit déjà faire face à des requêtes spécifiques de la part de minorités, même si ces dernières restent marginales.

Le chapitre II poursuit l'analyse historique amorcée dans le premier chapitre. Il décrit ainsi l'émergence du *Protestant Establishment* au XIXe siècle, symbole de l'héritage chrétien américain, et sa remise en question par les minorités religieuses qui ne cessent de se diversifier. La croissance inédite du nombre de mouvements religieux aux pratiques toujours plus controversées, et les actions en justice qui les impliquent, a mis au cœur des débats publics la place de la religion et les polémiques liées à des revendications reposant sur les clauses constitutionnelles. Cette section propose également une étude de la jurisprudence des conflits juridiques liés à la gestion du fait religieux en se concentrant plus particulièrement sur l'arrêt historique *Employment Division of Oregon v. Smith*, qui a donné lieu au vote de la loi rétablissant la liberté religieuse (RFRA citée dans l'introduction générale). Ce litige a montré les limites d'un système où les branches législative et judiciaire, outre leurs propres incohérences en matière

de gestion des religions, se livrent une bataille des pouvoirs pour avoir le dernier mot sur la régulation des groupes religieux minoritaires.

Le chapitre III constitue la première étude de cas : il s'agit d'analyser la première affaire majeure ayant opposé un groupe religieux très controversé au gouvernement fédéral, et obligeant la Cour Suprême à statuer pour la première fois sur la portée de la liberté religieuse garantie par le Premier Amendement. L'Église mormone, qui pratique alors la polygamie, précepte théologique fondamental dans la religion du groupe, se voit contrainte d'y renoncer afin de pouvoir continuer d'exister en tant qu'Église. Au-delà de la pratique qui représente un scandale moral et un délit passible d'une peine de prison ferme, la connivence entre les pouvoirs législatif et judiciaire pour « faire bloc » contre la menace mormone démontre une méfiance du gouvernement qui cherche à réaffirmer son autorité en freinant l'expansion du groupe et ses ambitions politiques dans le contexte particulier de la constitution des États de la jeune nation. L'« affaire Reynolds » devient la référence des partisans de la célèbre distinction entre croyances et pratiques établie par la Cour Suprême.

Le Chapitre IV est consacré à l'étude d'une Église d'origine brésilienne appelée *O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* et connue pour son usage illicite d'un thé sacré aux effets hallucinogènes. Moins célèbre que la décision *Smith v. Employment Division of Oregon* (1990), qui marque un véritable tournant dans la jurisprudence fédérale en autorisant deux membres d'une Église amérindienne à consommer du peyotl dans le cadre de leurs cérémonies religieuses, l'affaire de l'importation de l'hoasca, plante contenant une substance interdite par la loi car hautement dangereuse et addictive, semble témoigner d'une approche relativement bienveillante à l'égard du groupe, revenant ainsi

sur sa jurisprudence en la matière, qui lui avait attiré les foudres du Congrès et des défenseurs de la liberté religieuse de manière générale.

Le chapitre V aborde le cas de la science chrétienne, née aux États-Unis au XIXe siècle et qui connaît un essor considérable à l'aube du XXe siècle. Puissant et influent, le groupe arrive à négocier des aménagements légaux leur permettant d'avoir recours à la prière pour soigner ses membres et leurs enfants. Mais le travail effectué auprès des législateurs ne mettra pas à l'abri les parents dont les enfants succombent, de sorte que les poursuites juridiques, dont les accusés se croyaient pourtant protégés, vont mettre en lumière les failles liées à ces exemptions. Au-delà du flou législatif entraîné par les formulations des aménagements incorporés dans la loi, le cas des parents scientifiques chrétiens interroge les limites de la liberté religieuse dans le cadre de l'éducation religieuse des enfants et des droits parentaux.

Le chapitre VI vise à approfondir l'étude des enjeux liés à l'autorité parentale dans les groupes où la transmission des croyances et des pratiques religieuses est fondamentale et constitue un mode de vie. Le cas des amish, célèbre pour avoir obtenu le droit d'éduquer leurs enfants dans leurs propres écoles au sein de leurs communautés grâce à l'affaire *Wisconsin v. Yoder* jugée en 1972, pose la question de l'autorité parentale en matière de religion. Le fait d'imposer leur cadre théologique en prônant une séparation stricte d'avec le monde extérieur a soulevé la problématique inévitable de l'intérêt de l'enfant et de son développement ainsi que l'impact d'une éducation religieuse régulant tous les aspects de leur vie (socialisation, éducation, travail...) au sein d'une communauté fermée. Enfin, nous observerons que le litige juridique occasionné par cette revendication a inévitablement forcé le groupe à sortir de son enclave religieuse et

sociale et accepter de revenir sur certains de ses principes fondamentaux pour trouver sa place dans la société américaine.

La dernière sous-partie du chapitre propose une réflexion sur le cas d'un groupe religieux appelé « les Douze Tribus »⁴² qui pose à nouveau la question du séparatisme et de ses limites. En effet, le groupe a dû s'ouvrir à la société extérieure, comme l'ont fait les amish en allant au tribunal, afin d'expliquer leurs croyances et leurs pratiques et de répondre aux critiques. Cette ouverture se traduit par la mise en place de divers forums et visites ouverts au public, auxquels sont notamment conviés journalistes, détracteurs et représentants de l'autorité, la mise à jour régulière du site internet du groupe, ainsi que par l'intervention de leur avocate et représentante lors de conférences. Ainsi, dans le but de contrer des accusations liées à leurs pratiques (notamment la punition corporelle des enfants), les Douze tribus ont dû gérer les attaques extérieures pour préserver leur mode de vie. Il semble que cette gestion ait dû passer par une ouverture de la communauté sur la société extérieure afin de se défendre et de tenter de donner une image plus juste du groupe notamment aux médias. Notre analyse nous permettra de constater que si cette ouverture représente à terme un moyen de se faire accepter par la société, elle soulève un paradoxe qui semble s'appliquer à la majorité des groupes religieux minoritaires. En effet, les Douze tribus, comme la plupart des groupes religieux de manière générale, manifestent leur volonté de rester à l'écart de la société américaine afin de faire valoir la particularité de leurs croyances et de leurs pratiques, tout en essayant de trouver leur place au sein de cette société régulée par des lois qui s'appliquent à tous les citoyens.

⁴² Notons ici que contrairement aux autres groupes religieux, nous avons délibérément mis une majuscule au nom de cette communauté afin d'éviter la confusion avec la référence biblique plus générique des « douze tribus d'Israël ».

**PREMIERE PARTIE : DEFINIR LES CON-
TOURS DE LA LIBERTE RELIGIEUSE :
PERSPECTIVE HISTORIQUE ET DEBATS
ACTUELS**

*Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours
fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »*

Introduction

Composante indispensable de tous les systèmes de laïcité, la liberté religieuse est une notion très complexe car elle est subjective. S'il est relativement aisé de la définir de manière succincte comme le droit fondamental pour chaque individu de choisir et de pratiquer une religion ou aucune, ses contours et les modalités précises de son application demeurent dans les faits assez vagues. Cette première partie est consacrée à l'étude de l'émergence en Amérique du nord du principe de liberté religieuse comme droit fondamental et de la gestion concrète de la question religieuse. Elle se compose de deux sections diachroniques et complémentaires : l'une tente de reconstruire, à grands traits, la naissance du concept de liberté religieuse dans les premières colonies et son intégration à la Constitution fédérale à l'aube du XVIIIe siècle. La régulation au cas par cas des revendications des diverses communautés religieuses tout au long du XIXe siècle y sera également examinée. La section suivante s'attache à retracer l'évolution de cette gestion pragmatique dans le contexte de l'émergence des nouveaux mouvements religieux et de la multiplication des conflits juridiques liés à la liberté religieuse. Elle tentera de faire ressortir les enjeux qui sous-tendent ces confrontations et les débats qu'elles entraînent.

Chapitre I : Théories et pratiques de la gestion du fait religieux de l'Amérique coloniale à l'aube du XX^e siècle (1770-1920)

Introduction :

Si les États-Unis sont le premier État à garantir la liberté de religion dès 1791, lors de la ratification de la *Déclaration des Droits* qui regroupe les dix premiers amendements à la Constitution fédérale, il faut attendre la moitié du XX^e siècle pour voir émerger une politique visant à généraliser les aménagements religieux. Mythe fondateur américain par excellence, la liberté religieuse représente un idéal dont les limites légitimes sont difficiles à définir de manière précise et figée, pour l'État américain comme pour toutes les sociétés qui furent fondées bien avant lui. La question de la gestion des conflits entre respect des lois et pratiques religieuses est ainsi devenue un enjeu central que les Pères fondateurs décident d'aborder dans la Constitution fédérale dès les fondements de la jeune nation. Par ailleurs, cette tension soulève également des interrogations centrales sur les limites problématiques entre la sphère publique, qui est régulée par le droit, et la sphère privée, qui, elle, est régulée par des valeurs morales et/ou religieuses, elles-mêmes déterminées par des choix individuels. Même si à l'établissement des premières colonies ces conflits demeuraient assez rares, ils interrogeaient déjà les limites, souvent assez floues, des principes de tolérance et de

liberté religieuse. Dans une société coloniale dont la diversité religieuse était en pleine expansion, les premières confrontations du corpus législatif avec les pratiques des différentes dénominations chrétiennes obligèrent ainsi les autorités à adopter une approche pragmatique en privilégiant un mode de régulation au cas par cas.

La perspective historique que nous nous proposons d'explorer tout au long de ce premier chapitre vise donc à mieux comprendre les fondements de la gestion de la tension entre lois humaines et lois divines, grâce notamment à un aperçu de l'influence des théories philosophiques des Lumières, développées par les contemporains des Pères fondateurs, et surtout par John Locke un siècle plus tôt.

A) **Naissance et développement du concept de liberté religieuse : les influences des Lumières**

Si les théories de nombreux philosophes des Lumières ont largement inspiré les Pères fondateurs en matière de liberté religieuse, les réflexions de ces derniers portent davantage sur les rapports entre religion et politique, et notamment sur la nécessité pour l'État de reconnaître les diverses croyances qui coexistent dans la société, que sur la problématique des tensions entre obligations religieuses et loi chez l'individu. Ainsi, le principe de tolérance envers les minorités religieuses, qui se heurtent au pouvoir de l'Église officielle des États et subissent souvent des persécutions, apparaît comme la solution aux violences et aux conflits liés à la diversification du paysage religieux européen depuis des siècles. Outre la tolérance religieuse, la notion de séparation de l'Église au sens large et du pouvoir politique, commence à émerger à travers le continent, reflétée par la célèbre image du « mur de séparation » entre religion et État, rendue célèbre par Thomas Jefferson. Ce faisant, les divers groupes religieux commencent à se développer, jetant ainsi les bases d'une pluralité religieuse qui fait la particularité des États-Unis, c'est pourquoi la sous-partie suivante offre une vision globale de la nomenclature de ces groupes.

1) **Typologie des groupes religieux**

Dans le but d'éviter certaines confusions quant au positionnement de ces groupes dans la nomenclature des religions, nous proposons ici de donner une rapide typologie des divers termes employés dans ce champ d'études pour le

domaine chrétien essentiellement⁴³. Le premier est celui d'Église : le mot français vient du latin *ecclesia*, lui-même emprunté au mot grec désignant la communauté. Pendant des siècles, l'*ecclesia* désignait l'ensemble de l'organisation religieuse de l'Europe, le christianisme introduit au fil des premiers siècles depuis le Proche-Orient. Aujourd'hui les Églises sont multiples et divisées notamment entre institutions universelles, nationales, ou autres.

L'Église universelle, dont l'Église catholique romaine est le prototype, est une institution hiérarchisée, au centre décisionnel facilement identifiable, établie dans plusieurs pays. La caractéristique majeure de l'Église est d'être une organisation officiellement reconnue par les autorités civiles du territoire sur lequel elle se trouve. L'Église nationale, quant à elle, présente les mêmes traits institutionnels mais sera limitée, comme le nom l'indique, à un pays ; néanmoins les migrations des siècles précédents l'ont internationalisée, à une échelle numériquement moindre cependant que l'Église universelle. Ainsi, l'Église d'Angleterre, qui à l'étranger s'appellera Église anglicane (dans le Commonwealth et sur le continent européen notamment), ou Église épiscopaliennne aux États-Unis. Ces institutions nationales ou internationales font partie du paysage culturel de leurs territoires, en raison de leur fort expansionnisme les siècles passés, mais désormais elles marquent le pas et semblent manquer de dynamisme au niveau de la fidélisation ou du recrutement d'adeptes. Il faut cependant moduler cette remarque car les situations sont très variables d'un pays à l'autre.

Le terme « Église », du fait de ce qu'il implique de reconnaissance officielle, sera approprié par maints groupes qui n'en ont pourtant pas encore atteint la taille ni la « respectabilité » sociale ou politique. Les groupes schismatiques qui

⁴³ Pour cette typologie, nous avons reprenons littéralement et avec son accord les définitions détaillées par Bernadette Rigal-Cellard dans son cours introductif sur l'étude des religions pour le Master « Religions et Sociétés » de l'université Bordeaux-Montaigne.

se revendiquent du christianisme primitif s'arrogent systématiquement le titre, bien que d'un point de vue strictement typologique et sociologique ils demeurent des « sectes ». Aussi, Joseph Smith appela aussitôt « Église de Jésus-Christ » le petit groupe de disciples qu'il créait en 1830, terme qu'il changera en Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours (*Church of Jesus-Christ of the Latter-day Saints*) mieux connue sous le nom de mormonisme, terme insultant au départ. La « secte » des mormons est reconnue aujourd'hui comme Église à part entière dans divers pays dont les États-Unis, et est en passe d'être ainsi reconnue en France. Par ailleurs, certains groupes totalement étrangers à la tradition chrétienne peuvent aussi se baptiser Église : ainsi la Scientologie ou l'Église Universelle et Triomphante (communauté ésotérique très syncrétique dirigée jusqu'à naguère par Elizabeth Clare Prophet). De telles appropriations du terme suscitent des conflits juridiques infinis portant sur la définition de la religion et l'adéquation entre la nouvelle « Église » et les critères reconnus par un État donné, ce qui peut permettre en Occident de bénéficier de l'exemption de l'impôt. La Scientologie a été à cet égard le groupe qui a mené la bataille juridique la plus coûteuse pour obtenir en 1993 ce statut légal aux États-Unis (à renfort de millions de dollars et après d'innombrables rebondissements).

Aux États-Unis, c'est l'IRS (*Internal Revenue Service*), l'agence fédérale des impôts, qui émet certains critères auxquels doivent répondre les groupes ou individus souhaitant être reconnus comme des organisations religieuses ou des Églises. Ils doivent généralement correspondre à deux ou trois dans une liste faisant figurer par exemple l'obligation d'un lieu de culte, une existence légale

bien distincte, c'est-à-dire une société à but non lucratif, ou encore un credo religieux reconnu par des fidèles⁴⁴. La démarche est donc particulièrement et délibérément non contraignante car comme le précise l'IRS :

*L'IRS n'essaie en aucun cas d'évaluer le contenu d'une doctrine qu'une organisation donnée considère comme religieuse, dans la mesure où les croyances particulières de cette organisation sont sincères de la part de ceux qui les prônent et où les rites et pratiques associés aux croyances de cette organisation ne sont pas illégaux ou contraires à une politique publique bien définie.*⁴⁵

Une fois le statut d'Église ou d'organisation religieuse obtenu, le groupe en question cherche généralement à être exempté d'impôts, ce qui représente un avantage non négligeable. Ainsi, afin d'obtenir cette faveur fiscale, les groupes religieux doivent compléter un formulaire appelé IRC Section 501 (c) (3) et remplir les conditions suivantes :

-le groupe doit être organisé et fonctionner uniquement à des fins religieuses, éducatives, scientifiques, ou à d'autres fins non lucratives

-ne doit pas avoir comme activité principale d'influencer la législation

-l'organisation ne doit pas intervenir dans des campagnes politiques

⁴⁴ Pour voir la liste complète des critères, voir le site de l'IRS :

<https://www.irs.gov/charities-non-profits/churches-religious-organizations/churches-defined>

Notons à ce sujet que certains groupes préfèrent avoir le statut d'organisation religieuse car le terme Église ne leur convient pas.

⁴⁵ <https://www.irs.gov/pub/irs-pdf/p1828.pdf>

-les finalités et activités de l'organisation ne doivent pas être illégales ou violer les réglementations publiques⁴⁶

Il est intéressant de noter que les conditions semblent encore une fois assez peu contraignantes et plutôt vagues dans leur formulation. Mais c'est probablement l'insistance sur l'engagement à ne pas s'investir sur le plan politique par le biais de « lobbying » (voir la deuxième clause) ou le soutien financier à des partis ou hommes politiques en campagne (comme le précise la troisième clause) qui peut davantage surprendre. En effet, même si elles s'inscrivent dans une logique de séparation, il semble que ces clauses ne soient dans les faits pas nécessairement respectées par les groupes religieux influents qui ne se privent généralement pas de s'engager dans des activités politiques par le biais de leur soutien à des candidats ou par des négociations effectuées avec les législateurs (comme le montre le cas de la science chrétienne, que nous abordons dans le chapitre V de cette étude).

Le deuxième terme qu'il importe de définir est celui de dénomination religieuse. Elle se situe entre l'Église et la secte. En théorie, les membres y adhèrent par choix (même si cela ne vaut que pour les débuts), et elle n'est pas encore institutionnalisée comme la première, bien qu'elle ait perdu la fougue de la deuxième. La dénomination correspond parfois à un groupe social régional ou ethnique, qui est politiquement et socialement toléré. Le terme, recouvrant en fait une réalité très fluctuante, a pris un sens différent et beaucoup plus général, d'abord aux États-Unis puis ailleurs, pour signifier tout groupe issu de la tradition chrétienne, les catholiques formant dès lors une dénomination au même titre

⁴⁶ <https://www.irs.gov/pub/irs-pdf/p1828.pdf>

que les luthériens, les pentecôtistes, les méthodistes etc. Dans le contexte français, le terme utilisé pour désigner ces groupes est « confessions ».

Le troisième élément de cette typologie est le mot « secte », qui a une acception très négative dans le contexte politique et médiatique français, les sectes étant perçues comme des groupes manipulateurs cherchant à exploiter financièrement ses membres. Le terme « secte » viendrait du latin *secta*, dont on pense qu'il viendrait de *secare*, couper, et/ou de *sequi*, qui signifie suivre. Ainsi on a pu dire que pour entrer dans une secte, le disciple devait se couper de ce qu'il connaissait afin de suivre d'autres enseignements. Techniquement, la secte ne peut provenir que d'une tradition religieuse dont elle se sépare, provoquant un schisme (terme neutre), ou une hérésie (terme négatif si l'on se place du côté de l'institution religieuse ainsi délaissée). Soit le fondateur veut simplement réformer la tradition, en y demeurant, mais se retrouve banni par les autorités ecclésiastiques (Luther en étant un des exemples les plus connus), soit il estime la réforme impossible et bâtit autre chose, tout en gardant plus ou moins le même substrat doctrinal. La secte est doctrinalement et moralement exigeante et toute critique de la part de ses membres les fera le plus souvent exclure, libre à eux de fonder leur propre secte, ce qui explique la croissance exponentielle de cette catégorie. La distance que la secte établira entre elle et sa tradition-mère pourra la transformer au fil du temps en une nouvelle Église institutionnalisée, à vocation universelle de préférence.

Le terme « culte », plus rarement utilisé que les précédents, désigne un groupe religieux dont l'apparition ne correspond pas à une rupture d'avec une tradition religieuse spécifique. Sa doctrine est originale, bien qu'elle soit le plus souvent un syncrétisme, un mélange de divers systèmes de pensée. De nombreux

groupes apparus dans la deuxième moitié du XX^e siècle seraient des cultes, pourtant leur évolution pose des problèmes de définition. Ainsi, un des plus célèbres serait la scientologie, fondée par le charismatique Ron Hubbard, unissant la *Dianétique*, une technique auto-psycho-thérapeutique et la science-fiction, et ne relevant d'aucune tradition religieuse. Toutefois, au fil des ans, l'organisation se rattacha à diverses traditions religieuses, l'hindouisme et le bouddhisme notamment, et se baptisa Église. La controverse sur le bien-fondé d'un tel statut n'est pas éteinte. Aux États-Unis, le terme *cult* est très péjoratif puisqu'il désigne les sectes, et sous-entend qu'il s'agit de groupes manipulateurs.

Enfin, le mot « mouvement » permet de désigner des rassemblements de fidèles qui, tout en appartenant à diverses communautés religieuses ou spirituelles, sont unis par certains liens doctrinaux. Un mouvement n'est pas rigoureusement structuré, ni hiérarchisé, et comme le terme l'indique, il est sans cesse fluctuant. Ainsi, au XVI^e siècle, le puritanisme était un mouvement unissant les congrégationalistes issus de l'anglicanisme et des presbytériens calvinistes. Actuellement, l'un des plus imposants en Occident est celui des évangélistes américains (qui regroupe plus de soixante millions de membres) qui se scinde en fondamentalistes, en évangéliques, en baptistes du Sud, en pentecôtistes, etc.

Bien que la volonté de distinguer tous ces groupes soit généralement associée à un souci de rigueur dans les divers champs d'étude sur les religions, ces différences remontent au fondement même des premiers groupes religieux, soit à plus de deux mille ans. Cette typologie prend tout son sens dans l'évolution de ces groupes notamment en Europe au XVIII^e siècle puis aux États-Unis où ils cohabiteront, dans la mesure où la stabilité de cette coexistence dépendra, comme nous allons l'observer, des interprétations sur la liberté religieuse, un

concept qui fut développé par John Locke et dont s'inspirèrent les premiers colons.

2) Les théories de Locke sur la tolérance religieuse

Parmi les influences philosophiques des rédacteurs de la Constitution américaine, John Locke représente une figure déterminante dans la mesure où il jette les bases théoriques de la tolérance religieuse dès la fin du XVII^e siècle. Au lendemain de la mort du roi Charles II, et alors que l'Angleterre réprime ses dissidents religieux et craint la restauration du catholicisme avec l'arrivée de Jacques II sur le trône, la gestion de la diversité religieuse ravive les tensions d'un royaume ravagé par les conflits religieux depuis Henry VIII⁴⁷.

Thème majeur de sa réflexion politique et religieuse durant son exil en Hollande⁴⁸, la tolérance représente pour Locke la solution logique qui permettra non seulement de maintenir l'ordre public, mais également de préserver la liberté de chaque citoyen. Le rôle de l'État doit en effet, selon le philosophe, consister à garantir le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité et à la propriété des individus. Aussi, l'appartenance religieuse relève-t-elle uniquement de la sphère privée, et ne saurait être imposée par le gouvernement. De même, les croyances, rites et

⁴⁷Dans les années où Locke rédige ses écrits sur la tolérance religieuse, le royaume d'Angleterre est tiraillé par les conflits religieux et ne parvient pas à faire coexister pacifiquement les divers groupes religieux présents sur son territoire, dont le calvinisme presbytérien grandissant, la religion anglicane, les sectes de « *dissenters* », et les catholiques romains, dont le peuple se méfie et qu'il considère comme des agents étrangers.

⁴⁸ Durant les conflits religieux sous le règne de Charles II, John Locke s'était réfugié en Hollande, qu'il considérait comme un modèle de tolérance. Considéré comme un dissident politique et religieux, il ne revint en Angleterre qu'en 1688, lorsque la Glorieuse Révolution amène Guillaume d'Orange au pouvoir.

autres pratiques liés à la religion d'un individu ne peuvent être régulés, limités ou interdits par l'État, dans la mesure où, comme Locke le précise, « *le soin des âmes n'appartient pas aux magistrats* ». Dans cette logique, le péché, s'il n'a aucune conséquence civile, ne peut être réprimé. Ainsi, l'autorité de l'État, telle qu'elle découle du pacte social, l'empêche de légiférer sur la religion, au risque d'empiéter sur le droit naturel et inaliénable du libre exercice religieux. De cette liberté sacrée naît la nécessité d'une séparation stricte entre l'État et une quelconque Église officielle. Cette séparation des sphères politique et religieuse est, d'après le philosophe, indispensable, car l'État dirigé par les hommes ne se préoccupe que de leur bien « temporel » et ne saurait prendre soin du salut de ses citoyens puisqu'il dépend d'un domaine qui dépasse la vie en société. Il affirme ainsi que « *ce serait confondre le ciel avec la terre que de vouloir unir ces deux sociétés, qui sont tout à fait distinctes et entièrement différentes l'une de l'autre, soit par rapport à leur origine, soit par rapport à leur but ou leurs intérêts.* »⁴⁹.

Ainsi, selon Locke, tout homme appartient à deux sociétés bien distinctes qu'il convient de ne pas mélanger : la société civile, où en tant que citoyen, il sauvegarde par son obéissance aux lois sa vie, sa liberté, et la sécurité de sa personne et de ses biens -c'est là qu'intervient l'autorité de l'État dans le cadre du pacte social développé par Rousseau- et la société ecclésiastique, qu'il choisit librement pour assurer son statut spirituel, mais sur laquelle le gouvernement n'a aucune compétence ni aucune légitimité. En effet, comme Locke l'explique dans son essai philosophique *Lettre sur la Tolérance* publié pour la première fois en 1689, « *le devoir du magistrat est seulement d'empêcher que le public ne reçoive*

⁴⁹ LOCKE John, *A Letter Concerning Toleration*, 1689.

aucun dommage et qu'on ne porte aucun préjudice à la vie ou aux biens d'autrui. »⁵⁰.

Pour Locke, comme pour la grande majorité des penseurs des Lumières prônant la tolérance religieuse⁵¹, seule la menace à l'ordre public peut justifier l'intervention de l'État dans les affaires religieuses de ses citoyens afin de garantir la préservation de la paix, comme il le précise dans son *Essai sur la Tolérance*, publié en 1667, où il indique que « *le bien public est la règle et la mesure des lois.* ». Par conséquent, si les normes civiles se trouvent entravées par des pratiques de nature religieuse, elles seront légitimement réprimées par l'État, qui exercera ainsi son rôle de garant de la sécurité des citoyens et de l'ordre public. En même temps qu'il justifie l'autorité de l'État à réguler une pratique religieuse qui entrerait en conflit avec une loi civile, qui par définition vise l'intérêt de l'ensemble des citoyens, Locke encourage les individus appartenant à une Église à se soumettre aux lois dites « temporelles » érigées par le gouvernement, quel que soit leur jugement personnel concernant ces normes. Dans cette vision Lockéenne, la tolérance de la liberté religieuse a donc certaines limites, celles des lois humaines légitimement imposées à l'ensemble des membres d'une so-

⁵⁰ LOCKE John, *A Letter Concerning Toleration*, 1689.

⁵¹ Au XVII^e et XVIII^e siècle, de nombreux penseurs encouragent les États à limiter leur rôle à la protection des libertés individuelles de leurs citoyens, dont le libre exercice de la religion. C'est notamment le cas de John Trenchard et Thomas Gordon, deux écrivains anglais dans la lignée de Locke et dont les ouvrages eurent une influence considérable sur les idéaux prônés à la Révolution américaine. Dans leurs célèbres *Cato's Letters*, les deux essayistes dénoncent comme ridicule la prétention des magistrats à vouloir « *se mêler des pensées et des actions privées des hommes, tant qu'elles ne sont pas dangereuses, ni pour la société, ni pour aucun de ses membres.* ». Cf Cato's Letter n°15, "Of Freedom of Speech: That the Same is Inseparable from Public Liberty", *The London Journal*, 4 février 1721. Notons également qu'à l'inverse de Locke, Thomas Hobbes, et sa conception de l'État qu'il développe dans le « Léviathan » prône, au nom de la sécurité du peuple et de la stabilité politique, une souveraineté à la fois politique et ecclésiastique du gouvernement, qui gère légitimement les deux aspects de la vie de ses citoyens.

ciété. Si l'État peut dans ce seul cas outrepasser son rôle en intervenant directement dans les affaires religieuses, qui relèvent autrement de la sphère privée et garantissent un droit naturel inaliénable à chaque citoyen, il convient pour les membres de diverses Églises d'adapter leurs pratiques au corpus législatif qui régit leur société afin de se conformer aux normes majoritaires.

Locke insiste donc sur la nécessité pour les citoyens de se conformer aux lois séculières même dans le cas regrettable où celles-ci entraveraient (de manière non intentionnelle) leur liberté religieuse :

[...] si les membres d'une Église voulaient immoler des enfants, ou s'abandonner, hommes et femmes, à un mélange criminel ou à d'autres impuretés de cette nature (comme on le reprochait, autrefois, sans aucun sujet, aux premiers chrétiens) faudrait-il que le magistrat les tolérât, parce que cela se ferait dans une assemblée religieuse ? Je réponds : Non. Parce que de telles actions doivent toujours être interdites, dans la vie civile même, soit en public, ou en particulier, et qu'ainsi l'on ne doit jamais les admettre dans le culte religieux d'aucune société.⁵²

C'est donc le bien public temporel qui semble l'emporter sur la liberté religieuse et les obligations divines que peut comporter l'appartenance à une Église. Ainsi, Locke identifie déjà les problèmes liés à la tolérance religieuse et à ses limites légitimes puisqu'il n'ignore pas que la morale et la rectitude des mœurs, domaine commun à la religion et à la société civile (qui base ses lois sur les actions pouvant être tolérées et celles qui doivent être réprimées), présente des risques d'empiètement réciproque. Mais s'il convient de la primauté des lois « humaines » sur les obligations religieuses, le philosophe insiste également sur

⁵² LOCKE John, « Lettre sur la Tolérance », 1689.

le fait que l'État ne doit pas pour autant considérer cette autorité exceptionnelle et limitée comme un droit systématique :

[...] la loi ne saurait empêcher aucune assemblée religieuse, ni les prêtres d'aucune secte, de tourner à un saint usage ce qui est permis à tous les autres sujets dans la vie ordinaire et civile. Si l'on peut manger du pain chez soi, ou boire du vin, être assis ou à genoux, sans qu'il y ait de crime, le magistrat ne saurait défendre cette pratique dans l'Église, quoique le pain et le vin y soient appliqués aux mystères de la foi et aux rites du culte divin. Mais tout ce qui peut être dommageable pour le bien commun de la société, ne doit pas être souffert dans les rites sacrés des Églises, seulement il faut que le magistrat prenne bien garde à ne pas abuser de son pouvoir, et à ne point opprimer la liberté d'aucune Église, sous prétexte du bien public.⁵³

Au-delà de son plaidoyer pour la tolérance religieuse⁵⁴, Locke propose donc une solution politique pragmatique au problème des conflits religieux qui ravagent le royaume depuis des décennies. Bénéfique à la société de manière générale puisqu'elle respecte les appartenances religieuses de chacun, elle se base sur une distinction ferme entre les domaines « temporel », géré par l'État qui exerce légitimement son autorité sur les actions civiles de ses citoyens, et le domaine religieux, qui demeure hors du champ d'autorité du gouvernement sauf lorsque des actes religieux mettent en péril la paix civile et l'intérêt général de la communauté.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Il convient de préciser ici que la tolérance prônée par Locke comprend deux exceptions : les catholiques, qui obéissent à un pouvoir étranger et ne sont pas jugés fidèles au contrat social, mais aussi les athées, écartés de même du contrat par leur impossibilité, selon Locke, de respecter leur parole et leur serment. La tolérance, qui théoriquement leur est due sur le plan spirituel, leur est par conséquent légitimement refusée par le pouvoir politique.

De l'autre côté de l'Atlantique et à quelques décennies d'intervalle, les défenseurs de la tolérance religieuse vont développer ce principe et analyser le problème des « *frontières de l'autorité et de l'obéissance* » évoqué par Locke. C'est là l'objet de la deuxième section de ce chapitre.

B) L'idéal de tolérance religieuse au cœur des fondements de la nouvelle République

Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, alors que les colonies s'étendent et se développent sur le territoire nord-américain, le paysage religieux de la future nation reflète déjà une grande diversité⁵⁵. Bien que les migrants n'appartenant pas à l'Église établie d'une colonie soient souvent victimes de discrimination, voire de persécution, les conflits entre obligations religieuses et lois y demeurent très rares, d'une part parce que les colons sont majoritairement chrétiens et issus, pour la plupart, de dénominations protestantes, et d'autre part, en raison du nombre relativement restreint de lois, ce qui limite le risque de tensions juridiques entre les membres de divers groupes religieux et le corpus législatif en vigueur.

A la diversité religieuse déjà présente (mais relative car comme nous l'avons dit, la plupart des colons appartenaient à une Église protestante) va

⁵⁵ Pour une étude plus détaillée sur la gestion du fait religieux dans l'Amérique coloniale, voir le premier chapitre de l'excellente thèse d'Amandine Barb, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacome, Paris, Institut d'études politiques.

Nawal Issaoui - « *Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIX^e siècle à nos jours* »

s'ajouter, au fil des décennies, une diversification de la population, avec l'arrivée d'immigrants venus d'Europe continentale. Les nouvelles minorités religieuses vont voir certaines de leurs pratiques entravées par des régulations étatiques, et seront les premières à soulever la question de la tension entre les lois et la religion, et à obliger les gouvernements non seulement à tenter d'apporter une solution aux demandes d'exemptions et d'aménagements, mais également à identifier les limites raisonnables et légitimes de la liberté religieuse des citoyens, dans une société coloniale déjà très diverse.

1) Les premiers aménagements dans l'Amérique coloniale

Bien que la liberté religieuse s'entende donc, dans l'Amérique coloniale, comme un droit fondamental mais qui ne prime pas sur le maintien de l'ordre public, la plupart des gouvernements coloniaux commencent, dès la moitié du XVIIe siècle, à dispenser les minorités confessionnelles des obligations, pourtant considérées comme civiles, imposées aux membres de la religion établie, telle que la dîme (*tithe*), taxe fixée par chaque colonie et visant à financer l'Église officielle. Bien évidemment, les autorités s'assurent de vérifier systématiquement les demandes d'exemption de cette contribution obligatoire en exigeant des citoyens qui souhaitent en bénéficier un document délivré par leur Église attestant non seulement de leur appartenance à la dénomination en question, mais également prouvant leur dévouement et leur investissement au sein de leur Église, avant de leur accorder un « certificat d'exemption ». Outre la dispense

du paiement de la dîme, les membres d'Églises minoritaires n'étaient généralement pas soumis à l'obligation stricte (pour tous les autres citoyens) d'assister aux services hebdomadaires de l'Église établie. Ces premières exemptions reflètent donc une gestion pragmatique de la coexistence des diverses minorités confessionnelles et tendent à montrer une approche a priori bienveillante des autochtones coloniales à l'égard de leurs citoyens « dissidents ».

Cependant, cette tolérance religieuse demeurait limitée et pouvait varier sensiblement selon les colonies. Ainsi, trois « modèles » d'organisation des rapports Église-État émergent vers la fin du XVIIIe siècle : alors qu'en Nouvelle Angleterre⁵⁶ et dans les colonies du Sud, tous les citoyens sont tenus de s'acquitter de l'impôt servant à financer l'Église officielle, New York et le New Jersey adoptent un système plus souple et tolèrent les minorités religieuses, bien qu'aucune de ces colonies disposent de lois garantissant explicitement leur liberté religieuse. La Pennsylvanie, le Rhode Island et le Delaware appliquent quant à eux une séparation du pouvoir civil et du religieux, privilégiant la liberté religieuse de tous leurs citoyens et l'égalité des droits des minorités. Mais si certaines co-

⁵⁶Comme l'explique Evan Haefeli dans son article « The Origins of Anglo-American Tolerance : An Intellectual, Legal, and Religious History », disponible sur <http://projetbalion.free.fr/Haefeli072012.pdf>, les colonies de la Nouvelle-Angleterre sont particulièrement strictes à l'égard des membres des dénominations présentes sur leur territoire, et limitent leurs droits civils, contrairement à la Georgie ou la Virginie par exemple, qui décident d'assouplir leurs établissements religieux afin de préserver leurs intérêts économiques. En effet, la nécessité de faire venir de nouveaux immigrants devient un enjeu central dans la plupart des colonies au XVIIIe siècle, et finit par les obliger à appliquer un système de tolérance permettant de maintenir la prospérité économique des territoires. Cette démarche est donc motivée par des impératifs financiers, plus que par un idéal philosophique ou moral, l'immigration étant devenue indispensable pour favoriser le développement du commerce.

Sur le déclin progressif des établissements religieux au cours du XVIIIe siècle, voir également GILL Anthony, *The Political Origins of Religious Liberty*, New York : Cambridge University Press, 2007.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

lonies semblent sévères à l'égard des non-conformistes, la grande majorité répondent favorablement aux demandes d'aménagement et d'exemption lorsque le cas l'exige, formulées par les minorités confessionnelles qui se trouvent confrontées à un écueil lorsqu'une de leurs pratiques est entravée par une loi, et notamment lorsque celle-ci n'a aucun visée théologique.

L'exemple le plus représentatif est celui des lois sur la conscription militaire, appelées *Draft Laws*, obligeant tous les hommes en âge de combattre, et de bonne condition physique, à recevoir un entraînement militaire afin de rejoindre la milice coloniale en cas de guerre, notamment avec les tribus amérindiennes. En raison de leur appartenance à des Églises rejetant la violence, qu'ils considèrent comme contraire aux commandements de Dieu, certains groupes de citoyens vont expressément demander aux autorités de prendre leurs principes religieux en compte afin de les dispenser de cette obligation. Dans le but d'obtenir cette dérogation, les diverses Églises s'organisent pour faire circuler des pétitions qu'elles envoient aux gouvernements de leur propre colonies mais aussi au roi d'Angleterre, Charles II, afin de faire valoir l'importance de leur croyance religieuse qui les empêche de porter les armes. Parmi ces groupes, se trouvent notamment les moraves ainsi que les mennonites, qui s'opposent non seulement à violence mais basent principalement leur objection de conscience sur un mépris du pouvoir des magistrats et de la justice humaine. Mais c'est sous l'impulsion des quakers, congrégation protestante qui bien que minoritaire dans un certain nombre de colonies, a une influence politique et économique importante, puisque ses membres dominent les secteurs du commerce et des banques, que vont être votées des dispositions légales en faveur des groupes demandant à être exemptés des lois sur la circonscription militaire. En février 1660, les quakers font ainsi part du fondement de leur pacifisme religieux dans une pétition qu'ils

rédigent et envoient au souverain britannique et où ils expliquent que le refus de participer à la protection militaire de leur colonie repose uniquement sur « la doctrine de notre Sauveur Bien-Aimé »⁵⁷. En réponse à la pétition, Charles II envoie lettre adressée à John Endicott, gouverneur du Massachusetts, où il explique qu'il accorde aux quakers le droit de ne pas combattre dans la milice pour les raisons religieuses invoquées par le groupe, en expliquant que : « *Nous ne devrions faire aucun retour en arrière par rapport à nos prédécesseurs dans le cadre un encouragement et d'une protection justes de tous nos bien-aimés sujets là-bas, dont les efforts à notre égard, depuis notre heureuse et récente Restauration ont été très appréciables.* » . La première exemption aux *Draft Laws* est ainsi rédigée et validée par l'assemblée du Rhode Island, largement dominée par les quakers dès 1673. Elle précise que :

*aucune personne opposée au service militaire en raison de sa conscience ne devrait être forcée contre son jugement et sa conscience à s'entraîner, s'armer ou combattre, tuer une ou des personnes sous l'ordre d'un officier de sa Colonie, civil ou militaire, ni en raison d'aucune loi précédemment votée, et ne saurait souffrir une punition, une amende, une pénalité ou une peine d'emprisonnement (...).*⁵⁸

⁵⁷ QUAKERS, MASSACHUSETTS, GENERAL COURT, ENDICOTT, John (ca. 1600-1664). *The Humble Petition and Address of the General Court Sitting at Boston in New England, unto the High and Mighty Prince Charles the Second. And presented unto His Most-Gracious Majesty Feb. 11. 1660.* Londres.

⁵⁸ 1607-1907: *A descriptive catalogue of the Massachusetts exhibit of colonial books at the Jamestown tercentennial exposition*, Boston (1907), no. 153.

Au cours du XVIII^e siècle, la majorité des colonies adoptent des dispositions légales similaires à l'ordonnance passée par le Rhode Island. En 1757⁵⁹, l'Assemblée du Massachusetts vote par exemple une loi appelée *An Act To Exempt the People Called Quakers from the Penalty of the Law for Non-attendance of Military Service*, rédigée spécifiquement dans le but d'exempter les quakers des sanctions réservées aux citoyens qui refusent de rejoindre la milice en cas de guerre. Cependant, les exemptions aux *Draft Laws* font l'objet de nombreuses controverses dans la société coloniale qui doit s'assurer de pouvoir de faire face à un conflit éventuel contre les amérindiens. En effet, la formation de milices et la préparation des hommes en âge de combattre et en bonne condition physique est fondamentale dans la mesure où elle garantit la protection de la colonie⁶⁰. Les préoccupations religieuses justifiant l'objection de conscience sont par conséquent souvent mal perçues par le reste de la population, qui remet en question le traitement de faveur accordé aux quakers. Ainsi, une pétition rédigée par une association de citoyens de Philadelphie en 1775 déclare qu' « aucune provision d'exemption, qui affecte uniquement la propriété (d'un citoyen) peut-être estimée égale aux risques et aux dangers auxquels ils (les citoyens non-exemptés) s'exposent et qui sont soumis à l'engagement le plus solennel de l'Honneur et du Devoir de sacrifier leur vie, si nécessaire, dans la défense de leur colonie. »⁶¹.

⁵⁹ La même année, sous le règne de George II, la Grande-Bretagne vote le *Military Ballot Act*, une loi autorisant les quakers à ne pas entrer dans l'armée britannique pour des raisons de conscience.

⁶⁰Notons que malgré les besoins humains des milices, les citoyens en âge de combattre et en condition physique satisfaisante qui étaient concernés par l'exemption ne représentaient généralement qu'une très faible partie de la population générale apte à aller en guerre.

⁶¹*A Representation from the Committee of Privates of the Association Belonging to the City of Philadelphia, and Its Districts*, 31 octobre 1775.

A partir de 1775, si les assemblées des diverses colonies accordent généralement aux quakers le droit d'être exemptés de l'entraînement militaire, elles n'en exigent pas moins une participation de leur part à l'effort de guerre en cas de conflit. En effet, même, si dans la plupart des colonies, nous l'avons vu, les « objecteurs de conscience » bénéficient d'une clause légale en leur faveur, les modalités de ces dispositions changent à la veille de guerre d'Indépendance. Alors que les représentants de chacune des colonies se réunissent à l'occasion du premier Congrès Continental afin de préparer le conflit qui devait les défaire de la tutelle politique et économique de la couronne britannique, les exemptions du service à la milice coloniale s'accompagnent désormais d'une obligation de contribuer de manière indirecte à la guerre imminente contre l'armée royale. La résolution adoptée par le Congrès donne ainsi la première reconnaissance d'un aménagement religieux s'appliquant à l'ensemble des colonies :

Etant donné qu'il existe certaines personnes, qui, en vertu de leurs principes religieux, ne peuvent en aucun cas porter des armes, le présent Congrès n'entend pas faire violence à leurs consciences, mais leur recommande sérieusement de contribuer généreusement en ces temps de calamité universelle, au secours de leurs frères désespérés dans les diverses colonies, et d'effectuer tous les autres services possibles en faveur de leur Pays opprimé, dans la mesure où ils sont compatibles avec leurs principes religieux.⁶²

La disposition prise par le Congrès encourage ainsi les citoyens exemptés de l'obligation de prendre les armes pour défendre les colonies à montrer leur

⁶²Résolution du 18 juillet 1775, *Journal of the Continental Congress, 1774–1789*, pp. 187, 189 (édition W. Ford. 1905).

loyauté envers leurs gouvernements respectifs à travers des actes non violents qui demeureraient, selon les représentants réunis à Philadelphie, tout à fait compatibles avec leur foi. Cette tentative « inter coloniale » de concilier le devoir du citoyen et le respect de ses convictions religieuses apparaît donc ici comme le premier exemple d'aménagement religieux sur le plan « fédéral », même si le terme n'est pas encore utilisé pour désigner les résolutions votées par l'ensemble des colonies. L'accommodement proposé par le Congrès Continental exige donc une contrepartie à la bienveillance qu'elle accorde à ses citoyens dont les principes religieux entrent en conflit avec la loi : les alternatives non violentes consistent par exemple à gérer la logistique, soigner les blessés, ou encore verser une taxe à l'administration de la colonie, qui finance ainsi la fabrication d'armes et de munitions. Ainsi la Constitution de New York, rédigée en 1777 indique par exemple que les quakers qui sont « excusés » par la législature en vigueur de l'obligation de rejoindre la milice en raison de leur « *scrupules de conscience* », s'acquittent d'une somme déterminée par l'État « *à la place de leur service personnel* »⁶³. La plupart des colonies devenues États au lendemain de l'Indépendance ont ainsi fait apparaître des clauses similaires dans leurs Constitutions respectives. Mais le type de compensation proposée par les diverses législatures ne parvient pas nécessairement à régler le conflit entre objection de conscience et loi sur la conscription. En effet, certaines minorités religieuses et notamment les quakers encore⁶⁴, manifestent leur mécontentement face aux nouvelles obliga-

⁶³ Constitution de l'État de New York, Section XL, ratifiée le 20 avril 1777.

⁶⁴ Durant la Guerre de Sept Ans (1756-1763), les quakers qui s'obstinaient à ne pas rejoindre la milice coloniale tenue de soutenir l'armée anglaise, se voyaient confisquer leurs propriétés par les sheriffs et lieutenants des milices, afin de couvrir le coût des « substituts », des soldats « achetés » par les citoyens exemptés afin qu'ils aillent combattre à la leur place. De même, lors de la guerre d'Indépendance, lorsque l'ensemble des citoyens furent réquisitionnés, par décret

tions auxquelles ils se retrouvent soumis dans le cadre de l'aménagement religieux en leur faveur. Considérant que la participation financière à la guerre, ou la gestion de la logistique, constituent un soutien certes indirect mais qui dans sa finalité contribue à la violence, ces groupes pacifistes dénoncent les impôts destinés à la campagne militaire dans la mesure où ils sont incompatibles avec leur objection religieuse. À l'exception des quakers, la plupart de ces groupes, dont les mennonites et les baptistes, s'acquittent néanmoins tous des sommes exigées par l'administration de leurs colonies. Les revendications des quakers étant mal perçues par les autres habitants des colonies, qui n'hésitent pas à les attaquer, sont donc largement ignorées par les assemblées, qui confisquent les propriétés de ceux qui refusent de payer les impôts de guerre au nom de leurs convictions religieuses, et emprisonnent même les plus obstinés. La fermeté des gouvernants des colonies montre donc déjà les limites d'un système qui prend en compte à la fois les demandes exprimées par les minorités confessionnelles et les devoirs civiques. Ces premières dispositions, qui encouragent un esprit de tolérance en même temps qu'elles montrent les contours délicats des accommodements, obligent ainsi les gouvernants à prendre position, dès la naissance de la future nation, sur la sphère d'application des arrangements législatifs qu'elle concède à ses minorités religieuses.

Par conséquent, l'exemple des aménagements aux *Draft Laws* semble déjà poser les enjeux de la gestion des divers conflits entre principes religieux et loi

des gouverneurs, pour participer au conflit contre l'armée britannique, de nombreux quakers furent arrêtés pour désobéissance. Le gouverneur de Virginie les fit par exemple conduire à la frontière de l'État afin de les faire prisonniers et conseilla à George Washington, alors colonel de la milice, de les nourrir au pain et à l'eau jusqu'à ce qu'ils acceptent de combattre. Washington déclina la proposition, et déclara : « *Je ne pouvais par aucun moyen atteindre un accord avec les quakers. Ils choisissaient de se faire fouetter jusqu'à la mort plutôt que de porter les armes.* ».

Cf. MOSKOS, Charles C., *The New Conscientious Objection: From Sacred to Secular Resistance*, Oxford University Press, 1993, 27.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

puisque en cas de guerre, la mobilisation des citoyens et leur obligation civique de contribuer à la défense de leurs colonies prime sur les objections de conscience des habitants dispensés du service militaire. Considéré comme dangereux, et représentant ainsi une menace à l'ordre public (notamment à travers la désobéissance aux décrets et ordres délivrés par les autorités coloniales), le refus absolu de participer à l'effort de guerre est donc limité car il ne peut raisonnablement justifier la mise en péril de la paix civile.

Au-delà des accommodements liés à la loi sur la conscription, les colonies aménagent également, au cours du XVIII^e siècle, la réglementation liée au protocole dans les cours de justice. Elle permet par exemple aux quakers de garder leurs chapeaux à l'intérieur des tribunaux, puisque ces derniers considèrent que le fait de retirer leur chapeau représente une forme de soumission à l'autorité civile, ce qui est contraire à leurs principes religieux⁶⁵. La Caroline du Nord⁶⁶, qui indique qu' « *il devrait être légal pour les personnes dénommées quakers de porter leurs chapeaux dans les cours de justice [...] de cet État...* », et le Maryland sont à cet égard les premières colonies à exempter les quakers de cette obligation protocolaire qui avait valu à William Penn une peine de prison pour avoir refusé d'ôter son chapeau lors de son procès en Angleterre⁶⁷.

Au-delà de l'autorisation de porter leurs couvre-chef dans l'enceinte des cours de justice, les quakers, ainsi que les mennonites, bénéficient également,

⁶⁵ Mc CONNELL, Michael, "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion", in *The Free Exercise of Religion Clause, Its Constitutional History and the Contemporary Debate*, ed. Berg, Thomas C., 2008, 92.

⁶⁶ Assemblée de la Caroline du Nord, Acte du 19 avril 1784.

⁶⁷ Pour un récit détaillé du procès de William Penn, cf. *The Trial of William Penn and William Mead, at the Old Bailey, for a Tumultuous Assembly*, 1670.

dès le XVIIe siècle dans certaines colonies comme New York, d'un aménagement leur permettant d'« affirmer » lors de procès, au lieu de « jurer », évitant ainsi le serment traditionnel précédant les témoignages dans les tribunaux. Cette alternative permet donc de respecter l'interdiction de jurer devant Dieu des mennonites et des quakers, qui repose sur leur interprétation de l'Évangile de Matthieu, « *Ne jurez point du tout* »⁶⁸. A la fin du XVIIIe siècle, la totalité des États ont ainsi aménagé leur loi sur le serment, permettant aux quakers, mais aussi aux mennonites et aux moraves, même s'ils ne sont pas toujours explicitement mentionnés dans les textes, d'« affirmer ». La loi de la Caroline du Nord, aménagée en 1777 faveur des trois minorités confessionnelles, stipule que : « *L'Affirmation solennelle des quakers, moraves, et mennonites [...] doit être admise comme preuve lors de litiges civils dans cet État, [...] là où il est exigé d'autres personnes qu'elles prêtent un ou des serments à l'État, [...].* »⁶⁹.

Outre les aménagements accordés aux dénominations chrétiennes présentes sur le territoire colonial, certaines dispositions sont également prises pour les groupes issus de l'immigration du début du XVIIIe siècle⁷⁰. Ainsi, les résidents juifs de la colonie du Rhode Island obtiennent dès 1764 une exemption des modalités légales régissant le mariage, et notamment celle qui interdit l'union entre un oncle et sa nièce, qui est alors considéré comme une forme d'inceste. Les juifs ayant fait valoir la loi talmudique, leur code religieux en la matière, ont donc ainsi pu maintenir cette pratique, en accord avec « *leurs propres usages et*

⁶⁸ Matthieu 5 :34-37.

⁶⁹ Loi sur le serment, Caroline du Nord, 1777, extrait disponible sur : <http://www.northcarolinahistory.org/commentary/161/entry>

⁷⁰ BARB, Amandine, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacorne, Paris, Institut d'études politiques.

rites »⁷¹. Dans la logique de cette exemption, l'Assemblée de l'État prévoit quelques années plus tard, en 1798, une dérogation spéciale à ses citoyens juifs dans sa loi sur l'inceste, leur permettant de se marier « *dans le cadre des degrés d'affinité ou de consanguinité autorisé par leur religion.* »⁷².

Les exemptions et aménagements religieux accordés par les autorités dès le XVIIe siècle et tout au long du XVIIIe siècle témoignent déjà d'une volonté des gouvernants de gérer la tension inévitable entre le respect des lois « temporelles » et celui des principes religieux dans le cadre de limites qu'ils estiment raisonnables et compatibles avec l'ordre public, comme nous l'avons vu avec le cas des aménagements aux lois sur la conscription. Cette approche relativement bienveillante à l'égard des diverses minorités confessionnelles qui coexistent dans la société coloniale, se traduit par un mode de gestion pragmatique, au cas par cas, puisque les dérogations sont limitées à des groupes spécifiques et les demandes demeurent marginales au début du XVIIIe siècle.

Néanmoins, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, les dénominations religieuses présentes dans les diverses colonies commencent à revendiquer le désétablissement des Églises au nom de l'égalité des droits des citoyens, mais sans pour autant faire valoir des demandes d'exemptions. Aussi, les baptistes ou encore les presbytériens encouragent-ils les gouvernements des colonies, et notamment celles de la Nouvelle-Angleterre, à mettre fin à l'établissement de leurs

⁷¹ Cf CURRY, Thomas J. *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, New York: Oxford University Press, 1987.

⁷² Mc CONNELL, Michael, "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion", in *The Free Exercise of Religion Clause, Its Constitutional History and the Contemporary Debate*, ed. Berg, Thomas C., 2008, 92.

Églises officielles⁷³. La liberté religieuse ainsi prônée par ces minorités religieuses s'entend alors comme un droit dont chaque citoyen doit bénéficier dans les limites raisonnables du maintien de l'ordre public, principe cher à William Penn et Roger Williams. Cette réaffirmation de la primauté de l'ordre public et de l'importance de punir les citoyens qui violent la loi, quelle que soit leur appartenance religieuse, par les prédicateurs de divers groupes religieux, répond aux accusations des opposants aux « dissidents » religieux, qui affirment qu'à travers de leur plaidoyer en faveur de la liberté religieuse, les Églises non établies cherchent un moyen d'obtenir des exemptions en leur faveur, entraînant ainsi le risque de voir les demandes d'aménagements religieux se multiplier.

Ces groupes prônant une séparation des affaires religieuses avec le pouvoir civil commencent à influencer les figures politiques qui organisent déjà le cadre légal de la future nation à la veille de son indépendance. C'est avec la ratification du Premier Amendement à la Constitution fédérale, texte fondateur du système législatif étatsunien, que cette séparation sera officiellement confirmée, comme nous allons l'observer dans la sous-partie suivante.

2) Les origines des clauses religieuses

Quelques années après la victoire des colonies sur l'armée britannique, et alors que la jeune République jette les bases de son organisation politique, de

⁷³ Lors de l'élaboration des colonies tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles, chacune d'elles établissait sa propre religion officielle si bien que les dissidents religieux, bien que tolérés, ne bénéficiaient pas des mêmes droits. Les Églises ainsi établies étaient dominantes et entretenaient des liens étroits avec le pouvoir politique en place.

nombreux citoyens font remarquer aux Pères fondateurs, qui ont signé la Constitution des États-Unis, l'absence de clause garantissant la liberté de conscience des individus. En réponse à leur requête, ces derniers s'accordent sur la nécessité d'annexer au document fédéral une série d'amendements, appelée « Déclaration des Droits » (*Bill of Rights*), et c'est à James Madison, auteur de nombreuses clauses de la Constitution, qu'il revient de rédiger l'ensemble ces provisions et notamment l'amendement visant à protéger la liberté religieuse. Parallèlement aux formulations proposées par Madison, les États commencent déjà à suggérer des clauses et insistent pour que le langage utilisé ne laisse aucune place à l'établissement d'une quelconque Église. Les débats dans les assemblées des nouveaux États se concentrent en effet sur l'importance de séparer les sphères politique et religieuse de manière claire et irréversible afin de limiter l'influence des anciennes Églises établies.

Dans le souci de respecter les souhaits exprimés par les citoyens et les législateurs désireux de voir apparaître une clause interdisant l'instauration d'une Église officielle, Madison présente devant la Chambre des Représentants du Congrès fédéral une première version qui stipule que « *les droits civiques d'aucun individu ne sauraient être violés sur la base de la croyance religieuse ou du culte religieux, de même qu'aucune religion nationale ne saurait être établie, les droits de la conscience, entiers et égaux, ne sauraient être en aucune manière et sous aucun prétexte, entravés.* »⁷⁴. Mais la formulation ne convainc pas les parlementaires, qui préfèrent la clause proposée par Fisher Ames, représentant du Massachusetts, affirmant que « *le Congrès ne fera aucune loi qui établisse une religion ou qui empêche son libre exercice, ou qui entrave les droits de la*

⁷⁴ Cf. GALES, J., ed., *Annales du Congrès* (1834), 451 (proposition de James Madison, 8 juin 1789).

conscience »⁷⁵ . Le fait que la clause rédigée par Ames ait été retenue par la Chambre des Représentants est particulièrement significatif dans la mesure où l'amendement proposé fait apparaître pour la première fois lors des débats constitutionnels au Congrès fédéral le terme « libre exercice ». En effet, les diverses propositions soumises à l'assemblée avaient opté pour la périphrase « droit de la conscience », formulation plus vague que « libre exercice » puisqu'elle garantit un droit de croyance qui ne va pas, de manière explicite, au-delà de la liberté d'avoir une religion ou une croyance spirituelle, et ne semble donc pas protéger les pratiques liés à ces croyances. Nous verrons cependant que les mots « libre exercice » se révéleront être tout aussi problématiques puisque les interprétations liées à cette notion seront loin de faire consensus au sein des pouvoirs législatif et juridique, notamment lors du jugement de l'affaire *Reynolds*. D'autre part, la notion de « conscience » donne une définition plus large aux droits protégés par la clause constitutionnelle. En effet, même si au matin de la révolution américaine la société coloniale est basée sur une diversité de croyances religieuses et que la grande majorité de la population appartient à une Église, le terme employé dans la version proposée par Madison implique une égalité de droits entre les citoyens ayant une croyance religieuse et ceux qui auraient un système de croyances non religieux basé sur la philosophie morale ou encore l'idéologie politique par exemple.

Les clauses religieuses rédigées par Ames subissent quelques modifications lors des débats au Sénat, qui propose successivement trois formulations différentes :

⁷⁵ Ibid, 796, (proposition de Fisher Ames, 20 août 1789).

1) « *Le Congrès ne fera aucune loi relative à l'établissement d'une secte ou société religieuse ou la préférant aux autres, de même, les droits de la conscience ne sauraient être entravés.* »

2) « *Le Congrès ne fera aucune loi relative à l'établissement d'une religion, ou à l'interdiction de son libre exercice.* »

3) « *Le Congrès ne fera aucune loi relative à l'établissement d'articles de foi ou d'un mode de culte, ou à l'interdiction du libre exercice de la religion...* ».⁷⁶

La version finale retenue par les deux chambres, « *Le Congrès ne fera aucune loi relative à l'établissement d'une religion, ou à l'interdiction de son libre exercice ; ou pour limiter la liberté d'expression, de la presse ou le droit des citoyens de se réunir pacifiquement ou d'adresser au Gouvernement des pétitions pour obtenir réparations des torts subis.* », semble donc indiquer une préférence pour la protection de croyances d'ordre religieux, donnant ainsi à la liberté « religieuse » une place spéciale dans les fondements de la jeune République. Mais la place de l'interdiction d'établissement d'une religion dans le texte constitutionnel réaffirme la volonté de séparation stricte entre la sphère religieuse et l'État, reflet des fondements laïques de la nouvelle nation. La protection de la liberté religieuse, qui complète la clause d'établissement, pose déjà, de par sa formulation, les ambiguïtés liées aux limites de la liberté religieuse. En effet, l'« exercice » de cette liberté, qui est garanti par l'amendement, laisse penser que les actes ou pratiques liés aux croyances religieuses sont protégés, quelle que soit la religion d'un individu. Cette protection semble donc à première

⁷⁶ Cité dans Mc CONNELL, p92.

vue illimitée puisque la clause du libre exercice ne pose aucune condition ni aucune frontière claire définissant les contours raisonnables de cette liberté.

Cette absence délibérée de limites explicites constituera la base de nombreux litiges impliquant des individus ou groupes religieux revendiquant l'exercice de leurs pratiques lorsque celles-ci se heurtent à la loi⁷⁷. La formulation de la clause du libre exercice donnera lieu à diverses interprétations, particulièrement celles de Thomas Jefferson et de James Madison, c'est ce que nous nous proposons d'étudier dans la sous-partie qui suit.

3) **Les intentions ambiguës des Pères fondateurs : analyse des théories de Jefferson, Madison et Washington**

Si la question inévitable des conflits entre les croyances et pratiques religieuses et la loi apparaît comme évidente et centrale dans l'organisation des rapports entre l'Église et l'État, elle ne représente pourtant pas un enjeu fondamental dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, les Pères fondateurs étant davantage préoccupés par la défense de l'égalité des droits des minorités confessionnelles et la séparation stricte de la sphère religieuse et du gouvernement. Les grandes figures politiques et philosophiques de la fin du siècle, dont notamment James Madison, rédacteur de la Déclaration des Droits, et Thomas Jefferson, fervent opposant à l'établissement d'une religion, s'intéressent en effet à la notion de

⁷⁷ L'affaire Reynolds jugée en 1878 par la Cour Suprême fédérale est le premier cas juridique obligeant la cour à donner une interprétation des limites de la liberté religieuse et de l'intention des Pères fondateurs lorsqu'ils ratifièrent le Premier Amendement.

tolérance et aux droits de la conscience de manière générale, mais ne développent pas dans leurs écrits, ou de manière très vague et évasive, la problématique plus spécifique de la confrontation des actes liés à ces diverses croyances avec un corpus législatif qui pourrait rendre ces actes illégaux. Très largement influencés par les philosophes des Lumières, et en particulier par le concept de tolérance développé par Locke⁷⁸ qu'ils étendent à l'ensemble des citoyens, Madison et Jefferson⁷⁹ prônent le droit de chaque individu à avoir ses propres convictions, religieuses ou non, et s'opposent fermement aux diverses formes de discrimination des minorités religieuses comme l'obligation (en Angleterre mais aussi dans les colonies) de prêter allégeance qui empêche les citoyens non protestants de participer à la vie politique et civique du pays. Clé de voûte de leur combat politique, la nécessité d'un système basé sur la tolérance et le détachement de l'État des affaires religieuses représente ainsi pour Jefferson et Madison un enjeu particulièrement urgent au lendemain de l'Indépendance. Aussi, en 1786, soit quelques années avant la participation de Madison dans la rédaction des clauses religieuses, les deux hommes défendent-ils vigoureusement le passage du *Virginia Statute for Religious Freedom*⁸⁰, qui vise à protéger la liberté

⁷⁸ Notons que chez Madison et Jefferson, la notion de tolérance est étendue aux catholiques et aux athées, contrairement à la logique lockéenne qui les exclut. Pour les deux hommes, il s'agit d'un droit inaliénable pour tous les citoyens, y compris ceux qui « *ont des opinions contraires à ces règles morales nécessaires pour la préservation de la société* » (Locke, *Lettre sur la Tolérance*, 1989). Pour mieux comprendre les liens entre droits naturels et inaliénables et droits civiques tels qu'ils sont conçus par les Pères fondateurs dans le cadre des rapports Église et État, voir MUNOZ, Vincent Philip, *God and the Founding Fathers*, New York : Cambridge University Press, 2009.

⁷⁹ Les croyances personnelles de Jefferson et Madison (tous deux francs-maçons comme la grande majorité des Pères fondateurs) étaient assez proches du déisme, qui consiste à croire en un Être suprême créateur de l'univers dont il assure le bon fonctionnement mais qui se tient hors des affaires humaines. Cette conception religieuse, que l'on retrouve notamment chez Voltaire, était assez répandue chez les philosophes des Lumières.

⁸⁰ Désireux de mettre fin à l'influence de l'Église établie en Virginie et au nom de la séparation des pouvoirs civils et religieux, Thomas Jefferson avait rédigé le projet de loi dès 1777 mais

religieuse des minorités confessionnelles et abolir l'établissement de l'Église anglicane en Virginie.

Si les écrits de Madison sur la liberté religieuse reflètent sa défense inconditionnelle d'un principe de séparation totale entre les pouvoirs civil et religieux en même temps qu'un plaidoyer en faveur de l'égalité des droits des divers groupes religieux minoritaires⁸¹, l'auteur du célèbre *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, publié en 1785, semble donner une place prépondérante au statut « spirituel » de l'individu, et dont les devoirs envers son « [...] Créateur précède à la fois dans le temps et en degré d'obligation les demandes de la société civile. »⁸². Avant même la rédaction des clauses religieuses, Madison fait de la lutte contre l'établissement de religion un objectif central, et s'oppose par exemple vigoureusement au projet de loi proposé par le délégué de Virginie Patrick Henry en 1784⁸³, qui prévoit une taxe destinée à financer les Églises chrétiennes de l'État, et permet à chaque citoyen de choisir la paroisse à laquelle il verse sa part. Dans son ouvrage *Memorial et Remonstrance*, qui critique vivement le texte proposé par Henry et débattu au Congrès, Madison semble donner une définition très large de la liberté religieuse et de sa portée, il précise que « en matière de religion, le droit d'aucun homme ne saurait

précipité par ses missions diplomatiques en France, il avait dû renoncer à soumettre le texte à l'Assemblée de Virginie pour le confier à Madison, qui le présenta quelques années plus tard aux délégués.

⁸¹ MUNOZ, Vincent Philip. James Madison's Principle of Religious Liberty, *The American Political Science Review*, Février 2003, Vol. 97, No. 1, pp. 17-32.

⁸² MADISON, James, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, section 1, 1785.

⁸³ A Bill establishing a provision for Teachers of the Christian Religion, *Journal of the House of Delegates of the Commonwealth of Virginia; Begun and Held at the Capitol, in the City of Williamsburg*, octobre 1784, 82.

être restreint par l'institution de la société civile, et que la religion est entièrement étrangère [à celle-ci]. »⁸⁴. Selon la logique madisonienne, l'observance des principes religieux primerait donc sur le respect des lois, dans la mesure où au-delà de son statut de citoyen, l'individu « *doit être considéré comme un sujet du Gouverneur de l'Univers* ». Il doit bénéficier de son droit inaliénable, et donc hors du champ d'action des gouvernants, sans aucune limite puisque les affaires religieuses ne concernent pas l'État et ne peuvent par conséquent être soumises à son autorité. En effet, les seules limites que Madison pose au libre exercice demeurent l'ordre public et « *l'empiètement des droits privés des citoyens* », comme il l'explique dans sa lettre à Edward Livingston en 1822. Ainsi, « *l'immunité de la religion à l'égard de la juridiction civile* » existe tant qu'elle ne représente pas une menace pour la paix civile ou ne remet pas en cause les intérêts fondamentaux du gouvernement.

Bien qu'aucun des écrits de Madison ne mentionne un cas spécifique de conflit entre une pratique religieuse et la loi, il semble que la notion de liberté religieuse chez l'auteur du *Memorial and Remonstrance* soit à la fois très large et assez floue dans ses contours légitimes, puisque les intérêts de l'État, tout comme la définition même de la menace directe à l'ordre public peuvent donner lieu à de très diverses interprétations selon les cas. Il apparaît néanmoins que la logique de Madison, plus souple que celle de Locke en matière de liberté religieuse et de tolérance, implique une certaine bienveillance à l'égard des individus qui, au nom du libre exercice et dans la mesure où leurs actes ne représentent pas un danger pour l'État ou une entrave aux droits de leurs concitoyens, peuvent

⁸⁴ MADISON, James, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, section 1, 1785

légitimement désobéir à certaines lois, puisqu'avant d'être des citoyens, ils sont des sujets du « souverain universel ».

Si Madison et Jefferson partagent la même conception d'un État neutre et étranger aux affaires religieuses, leurs points de vue sur les limites raisonnables de la liberté de conscience divergent sensiblement. Contrairement à Madison, Thomas Jefferson estime que les convictions religieuses d'un individu ne devraient pas justifier une désobéissance aux normes majoritaires de la société, même si les pratiques motivées par ces convictions ne représentent pas une menace directe à l'ordre public. Ainsi, il établit une distinction claire entre les opinions, hors de portée du pouvoir civil, et les actes, qui peuvent être restreints par la justice « temporelle »⁸⁵. Dans la première version du *Virginia Statute for Religious Freedom* rédigée en 1777, Jefferson insiste sur la liberté absolue de la conscience et des croyances religieuses, en prenant soin de ne jamais mentionner les actes, rites ou pratiques liés à ces opinions comme étant légitimement protégées ou bénéficiant d'une immunité particulière ; il indique par exemple que « *les opinions des hommes ne sont pas sous la compétence gouvernement civil, ni sous sa juridiction.* »⁸⁶. Bien que cette formule n'apparaisse pas dans le texte de loi voté en 1785, Jefferson délimite déjà les contours de ce qu'il entend défendre dans son combat politique pour la liberté de conscience. Dans la version finale de cette même loi, Jefferson affirme ainsi que « *aucun homme [...] ne devrait souffrir sur la base de ses opinions ou croyances religieuses, mais que tous les hommes devraient être libre de professer, et en toute circonstance*

⁸⁵ C'est d'ailleurs ce principe qui sera retenu par le juge Waite pour justifier la décision de la Cour Suprême dans le célèbre arrêt *Reynolds v. United States* rendu en 1878. Voir Chapitre III.

⁸⁶ *Virginia Statute for Religious Freedom*, 1777.

*maintenir ses opinions en matière de Religion,»*⁸⁷. Mais si l'État ne peut avoir aucun pouvoir d'intervention sur les croyances religieuses, il peut légitimement restreindre les actes qui découlent de ces mêmes principes religieux dès lors que ces pratiques entrent en conflit avec la loi, et surtout si elles se trouvent être dangereuses pour le maintien de la paix et de la sécurité des citoyens, comme il le précise dans la loi sur la liberté religieuse de Virginie : « *il est grand temps qu'en vertu des objectifs légitimes du gouvernement civil, ses officiers interviennent lorsque les principes se transforment en des actes manifestes contre la paix et le bon ordre.* ».

Dans son ouvrage *Notes on the State of Virginia*, qu'il rédige en 1781 et réédite en 1785, Jefferson rappelle ainsi que si seules les pratiques qui sont préjudiciables aux autres entrent dans le champ de régulation de l'État, « *le fait que mon voisin déclare qu'il existe vingt Dieux ou aucun Dieu ne m'est aucunement dommageable. Ce fait ne me vide pas les poches, pas plus qu'il ne me brise une jambe.* »⁸⁸. Cette image, destinée à montrer le caractère « inoffensif » des convictions religieuses d'un individu, puisqu'en elles-mêmes, ces opinions ne nuisent pas à la communauté, vient renforcer la vision d'une liberté de conscience limitée, entendue comme absolue lorsqu'elle concerne les croyances, mais légitimement restreinte dès lors qu'elles entrent en conflit avec le corpus législatif de la société. Quelques années après le passage de la fameuse loi qui désétablit l'Église anglicane en Virginie et libère les citoyens de la taxe destinée à la financer, Jefferson réitère de la même manière sa distinction entre opinions religieuses et actes dans une lettre adressée aux membres de l'Église baptiste de Danbury, en expliquant que si « *la religion est une affaire qui réside seulement entre*

⁸⁷ *Virginia Statute for Religious Freedom*, 1786.

⁸⁸ JEFFERSON Thomas, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, 1785.

*l'homme et son Dieu, [...] les pouvoirs légitimes du gouvernement concernent les actes uniquement, et non les opinions. »*⁸⁹.

A cet égard, la théorie jeffersonienne ressemble sensiblement à celle de Locke, puisque ce dernier, à travers l'exemple des sacrifices humains⁹⁰, explique également que toute pratique impliquant un délit ou un crime du point de vue des lois dites « temporelles » doit être sanctionnée comme tel, que l'acte en question ait été commis dans le contexte d'une cérémonie religieuse, ou dans un lieu public, « *parce que de telles actions doivent toujours être interdites.* ». Si la position des deux hommes concernant les limites de la liberté de conscience semble ne pas inclure la possibilité de dérogation particulière liée aux pratiques religieuses puisqu'elle réaffirme la primauté des lois civiles sur les actes, il convient de rappeler que les cas concrets de conflits manifestes entre la loi et une pratique religieuse demeurent extrêmement rare, et tout à fait anecdotiques en cette fin de XVIIIe siècle, et que l'urgence en Virginie comme dans le reste des territoires coloniaux devenus États, est de faire appliquer le principe de séparation cher aux Pères fondateurs. En effet, comme nous l'avons dit, les problèmes liés à la liberté religieuse portent davantage sur le désétablissement des anciennes Églises officielles et l'égalité des droits des diverses communautés confessionnelles. Les modes de gestion des tensions impliquant des actes religieux se traitent au niveau des États et de manière pragmatique, au cas par cas, et non en fonction des théories sur les limites de la tolérance développées par Madison⁹¹ ou Jefferson.

⁸⁹ *Lettre aux Baptistes de Danbury*, 1^{er} janvier 1802.

⁹⁰ Voir sous-partie sur l'influence de John Locke, A. 1.

⁹¹ Notons à ce sujet que Michael McConnell, éminent spécialiste des clauses religieuses, a été vivement critiqué (Hamburger, 1993, Munoz 2003) pour avoir classé Madison en tant que défenseur des exemptions, puisqu'il estime que la vision développée par ce dernier sur la notion de liberté de conscience, qu'il conçoit comme un droit inaliénable et absolu, inclut l'intention claire de la part du signataire de la Constitution de permettre une lecture très large du Premier

Parmi les figures politiques qui ont tenté d'apporter un éclairage sur les limites légitimes du libre exercice de la religion, George Washington est celui qui reflète le plus le caractère ambivalent, voire ambigu, du principe de défense des droits de la conscience. Lui-même confronté à des exemples concrets de tensions entre des pratiques religieuses et certaines normes civiles alors qu'il est commandant en chef des troupes coloniales durant la guerre d'Indépendance, le premier président des États-Unis semble à la fois sensible aux demandes exprimées par les groupes pacifistes durant le conflit contre l'armée britannique, et particulièrement attaché à la nécessité pour chaque citoyen de remplir ses devoirs civiques. Ainsi, bien qu'il reconnaisse aux quakers le droit de ne pas porter les armes pour des raisons de convictions religieuses, il reproche à ces derniers d'avoir « *refusé de partager avec les autres le fardeau de la défense commune* »⁹², un manque de civisme qu'il trouve d'autant plus regrettable en temps de crise, alors que les milices coloniales ont besoin de chaque citoyen en âge de combattre. Pourtant, ce qu'il déclare dans une lettre adressée aux quakers au lendemain de l'Indépendance laisse entendre que les dérogations aux lois peuvent être envisagées dans les cas d'incompatibilité entre convictions religieuses et réglementations : « *les scrupules de conscience de tous les hommes devraient être*

Amendement, qui non seulement permettrait mais surtout encouragerait les gouvernants à accorder des exemptions religieuses en cas de conflit avec la loi. Les détracteurs de McConnell rejettent également l'opinion dissidente du juge O'Connor dans l'arrêt *City of Boerne v. Flores*, rendu en 1997 (voir Chapitre V) et dont le raisonnement repose sur l'interprétation du chercheur concernant l'intention de Madison, qui « *suggère une approche de la liberté religieuse en accord avec celles-ci [exemptions].* » (cité dans MUNOZ, Vincent Philip. James Madison's Principle of Religious Liberty, *The American Political Science Review*, Février 2003, Vol. 97, No. 1, p. 18.). A la lumière de l'argument de McConnell sur les intentions de Madison O'Connor estime que l'arrêt *Smith*, jugé sept ans plus tôt (cf Chapitre V également) devrait être renversée car « *les preuves historiques jettent un doute sur l'interprétation actuelle de la cour concernant la clause du libre exercice.* » (Opinion dissidente, *City of Boerne v. Flores*, 521 U.S. 507 (1997)).

⁹² *Papers of George Washington*, Library of Congress, CCCXXXIV, 52. Cité dans BOLLER, Paul, F., George Washington and the Quakers, *Bulletin of Friends Historical Association*, Vol. 49, No. 2 (Autumn 1960), pp. 67-83.

traités avec la plus grande délicatesse et sensibilité ; et c'est mon souhait et mon désir que les lois puissent toujours être largement accommodées à leur égard dans la mesure où la protection et les intérêts essentiels de la nation peuvent le justifier et le permettre »⁹³ . Cette vision, relativement ambiguë, implique donc à la fois un soutien inconditionnel à la liberté religieuse, qui se reflète dans sa défense acharnée de « *l'exercice de leurs [citoyens] droits naturels inhérents* »⁹⁴, et semble inclure la possibilité d'aménagements en faveur des pratiques religieuses au nom de la protection de ce droit inaliénable, et la nécessité, selon le premier président des États-Unis, de rappeler aux citoyens la primauté de leurs devoirs civiques. En effet, alors qu'il entend ériger « *de solides barrières contre les horreurs de la tyrannie spirituelle* »⁹⁵ dans le cas où la liberté de conscience devait se trouver menacée, il insiste sur l'importance de chaque individu de « *se comport[er] comme de bons citoyens en apportant [au gouvernement] un soutien sans faille dans toutes les circonstances.* »⁹⁶. Cette exigence semble poser les limites de la liberté religieuse dans le cadre privé, puisqu'il s'agit d'être avant tout loyal au gouvernement civil en échange de la protection du droit de conscience. Le statut de citoyen apparaît donc comme supérieur à celui de « *sujet du Gouverneur Universel* ». Mais au-delà du soutien que l'individu se doit d'apporter à son gouvernement, Washington, tout comme Madison et Jefferson, estime que l'intervention du gouvernement est légitime dès lors que les pratiques religieuses remettent en cause la paix civile et la sécurité de la communauté. Ainsi, durant le conflit contre l'armée britannique, et alors qu'il officie comme

⁹³ *Lettre à la Société Religieuse Dénommée quakers*, octobre 1789.

⁹⁴ *Lettre à la Congrégation Hébraïque de Newport*, août 1790.

⁹⁵ *Lettre aux Églises Baptistes de l'État de Virginie*, 10 mai 1789.

⁹⁶ *Ibid.*

commandant en chef des troupes coloniales, il interdit formellement aux soldats de célébrer le *Pope's Day*, équivalent colonial de la célébration de l'attentat manqué de Guy Fawkes en Angleterre⁹⁷, pour des raisons diplomatiques. En effet, soucieux de maintenir de bonnes relations avec le Canada, dont il sollicite l'aide dans le cadre du conflit contre l'armée britannique, Washington apprend qu'une partie de ses troupes a décidé de célébrer la commémoration du complot raté du 05 novembre 1605. Sachant que la grande majorité des colons canadiens est catholique, et craignant les conséquences politiques qu'un tel affront représente, il envoie le jour même ses instructions au Colonel qui dirige la milice située à Cambridge, dans laquelle il donne l'ordre d'interdire toute tentative de célébration par les soldats, à grande majorité protestants :

Etant donné que le Commandant en Chef a été informé d'un projet [de célébration] basé sur le respect cette coutume ridicule et puérile de brûler l'effigie du pape-Il ne peut s'empêcher d'exprimer sa surprise quant au fait qu'il puisse y avoir des officiers et des soldats dans cette armée qui soient si dépourvus de bon sens au point de ne pas voir le caractère déplacé d'une telle action.

Ainsi, même s'il ne s'agit pas d'une fête religieuse au sens strict du terme, puisque la célébration commémore avant tout un événement national (le fait que

⁹⁷ La célébration de cet événement marquant dans l'histoire de l'Angleterre commémore l'échec de la tentative d'assassinat du roi James I, souverain protestant, par un groupe catholique mené par Guy Fawkes le 05 novembre 1605 et célébré chaque année depuis par les protestants. Les membres du complot avaient prévu de faire exploser la Chambre des Lords où devait siéger le roi ce jour-là afin de mettre à la tête du pays un souverain catholique. La même année, le gouvernement autorise le peuple à célébrer l'attentat déjoué en allumant des feux de joie à travers tout le pays, à la condition que les célébrations ne mettent pas en péril l'ordre public. Dans l'Amérique coloniale, cette fête est particulièrement populaire en Nouvelle-Angleterre.

le roi soit sorti indemne de la tentative d'assassinat organisée par Guy Fawkes et ses confrères catholiques), la démarche est considérée comme dangereuse par Washington au point de l'interdire dans la mesure où elle menace directement les intérêts des colonies. En effet, considérant que le soutien des milices canadiennes est indispensable contre l'« ennemi commun » et qu'il risque d'être remis en cause par une fête qui peut être perçue comme une provocation ou un manque de respect envers les convictions religieuses d'un peuple représentant un partenaire politique majeur, le futur président des États-Unis décide d'intervenir en l'interdisant. Cette démarche montre la limite du libre exercice chez Washington, puisque les autorités, militaires dans ce cas, peuvent réguler ce qui pourrait être ici légitimement considéré comme un « rituel » religieux, puisqu'il vise à célébrer la « victoire » du protestantisme. Une fois encore, c'est le devoir du citoyen, en tant que soldat, qui prime sur l'exercice religieux, puisque ce dernier représente ici une menace pour le bien de la communauté.

La position de Washington semble donc se situer entre celle de Jefferson, qui privilégie les devoirs du citoyen, et celle de Madison qui estime les accommodements religieux comme légitimes voire nécessaires dans la mesure où ils ne menacent pas le bien public. Considérant que la religion contribue à faire des individus de bons citoyens, puisqu'elle donne des codes moraux bénéfiques pour la société, Washington prend à la fois en compte les demandes de dérogations au nom de la liberté religieuse avec bienveillance et rappelle le soutien inconditionnel que le citoyen doit au gouvernement dans le cadre de la défense de ses intérêts. Il a ainsi à la fois soutenu les aménagements permettant aux quakers de s'acquitter de l'obligation de conscription puis vivement critiqué les conséquences de cette dérogation au nom de la primauté des devoirs civiques.

Les approches très variées de certains des Pères fondateurs qui se sont exprimés, même de manière assez vague, sur la question des contours de la liberté religieuse, ne permet donc pas de dégager une lecture cohérente et figée du Premier Amendement. L'exemple des visions parfois contradictoires de Jefferson, Madison et Washington de l'autre sur les frontières raisonnables du droit de conscience reflète bien les ambiguïtés des figures emblématiques qui mettent en place les fondements de la jeune République. En outre, dans la mesure où le futur système juridique, avec à sa tête la Cour Suprême fédérale, n'est pas établi⁹⁸, la question des exemptions ne fait pas encore l'objet de débats dans la sphère politique. La controverse marquante liée à une pratique religieuse et qui interroge les limites du libre exercice et la possibilité d'une dérogation spécifique au nom de la liberté religieuse n'apparaît que près d'un siècle plus tard, avec le célèbre cas *Reynolds* entendu en 1878, et qui représente une « affaire test » visant à déterminer la constitutionnalité des lois interdisant la polygamie, alors pratiquée par les mormons, à la lumière des clauses religieuses. L'interprétation « jeffersonienne » sur laquelle repose alors le premier jugement de la Cour Suprême en matière de liberté religieuse, et qui ignore ainsi le point de vue de Madison, crée un précédent historique et marque le début d'une jurisprudence très ambivalente sur laquelle portera notre étude.

En dépit des diverses interprétations proposées, et malgré la valorisation de la notion de liberté religieuse, ce sont dans un premier temps les valeurs protestantes qui vont s'imposer comme le modèle dominant, comme nous l'expliquons dans le deuxième chapitre de cette étude.

⁹⁸ Ce n'est qu'en 1790, soit un an après la ratification de la Constitution fédérale, que la Cour Suprême siège pour la première fois, voir Chapitre II, B.

Chapitre II : La gestion ambivalente des conflits liés à la liberté religieuse : polémiques et débats (XIXe siècle à nos jours)

Introduction :

Au-delà de l'idéal de liberté et de tolérance religieuse, principe fondateur de la jeune République, l'étude des régulations législatives adoptées par l'État américain quelques décennies seulement après la rédaction du Premier Amendement montrera que l'application de ce principe demeure assez fragile, et que la « religion civile », héritée du développement des dénominations protestantes, tente de s'imposer face à l'émergence des minorités religieuses issues notamment des vagues d'immigration au XIXe siècle. La remise en cause du statut privilégié du protestantisme par les autres groupes religieux présents sur le territoire américain révèle les premières ambiguïtés liées à la gestion du fait religieux par un État qui tente désormais de préserver le « mur de séparation » avec le religieux tout en protégeant le libre exercice religieux de l'ensemble de ses citoyens, protestants ou non. Nous constaterons que cette nouvelle confrontation a dû passer par le litige juridique avant de voir s'esquisser une politique d'accommodements en faveur des diverses minorités religieuses, et que la diversité confessionnelle de la population, qui ne cesse de croître, pointe la complexité des enjeux liés à la protection de liberté religieuse et oblige l'État à mettre en place un mode de régulation stable et cohérent, construit autour d'une redéfinition perpétuelle de la notion de liberté religieuse.

En outre, face à la multiplication des groupes religieux dans les années 1950 et 1960, le nombre de litiges liés à des pratiques religieuses « déviantes » ou à

des revendications particularistes de la part de ces groupes a contribué au phénomène de « judiciarisation » de la liberté religieuse. Aussi, les interrogations que nous avons rapidement évoquées dans l'introduction de notre thèse semblent-elles particulièrement centrales dans cette période : comment les MRM peuvent-ils accéder à une reconnaissance de leur liberté religieuse ? Jusqu'où cette liberté s'étend-elle ? Puisque l'affirmation de la liberté religieuse passe généralement par une reconnaissance légale, comment les contours/limites de la liberté religieuse sont-ils continuellement redéfinis, d'un point de vue juridique, au fil des jugements rendus par les tribunaux (tant au niveau fédéral qu'à celui des États), mais aussi par les législateurs eux-mêmes, qui rédigent les textes de lois et ont le pouvoir d'inclure des aménagements (les exemptions étant généralement accordées par les juges) ? En d'autres termes, comment l'Etat, par le biais du législatif et du juridique, gère-t-il la délicate question des conflits entre obligations religieuses des MRM et respect de la loi ? Bien que les litiges liés à la liberté religieuse (comme ceux basés sur des accusations de manipulation mentale⁹⁹) se règlent pour la grande majorité devant les tribunaux, nous verrons que la gestion du fait religieux relève également de la branche législative. Dans la pratique, le pouvoir judiciaire et le Congrès ne semblent pas toujours d'accord sur leurs rôles respectifs, ce qui reflète bien la complexité de cette gestion, tel est l'objet de la deuxième section de ce chapitre.

⁹⁹ Voir l'annexe. Nous y développons le cas particulier des groupes religieux poursuivis pour manipulation et la délicate question de la « déprogrammation » destinée à faire sortir les membres d'une organisation religieuse considérée comme dangereuse par les proches des membres concernés.

A) *Le Protestant Establishment* ou les frontières poreuses entre l'Église et l'État au XIX^e siècle

1) Le monopole des valeurs protestantes face à la diversification du paysage religieux

Le début du XIX^e siècle aux États-Unis voit le déclin des Églises établies dans les différents États qui décident d'inclure dans leurs propres constitutions la séparation stricte des pouvoirs religieux et civil telle qu'elle apparaît dans le Premier Amendement. En effet, si le Massachusetts tarde à désétablir sa religion « officielle » (le congrégationalisme), qu'elle n'abolit qu'en 1833, tous les États s'alignent sur les institutions fédérales pour la défense des droits fondamentaux, et notamment la liberté de conscience. Mais alors que la question des dérogations à la loi demeure marginale dans l'Amérique coloniale et relève des législateurs comme nous l'avons vu avec le cas particulier des quakers, elle commence à occuper une place plus grande dans la sphère politique. En outre, les demandes d'exemptions à une loi pour raison de conscience ne se gèrent quasiment plus au niveau des assemblées locales ou fédérale puisqu'elles se plaignent désormais directement devant les tribunaux, donnant ainsi aux juges le pouvoir d'accorder ces aménagement spéciaux, et surtout la tâche de définir les circonstances dans lesquelles de telles dispositions peuvent légitimement être justifiées au vu des clauses du Premier Amendement. Même s'il faut attendre l'affaire *Reynolds*, jugée en 1878 par la Cour Suprême, pour avoir un précédent au niveau fédéral¹⁰⁰

¹⁰⁰ Notons que le Premier Amendement ne s'appliquera aux États fédérés qu'à partir de 1948.

sur la question des tensions entre pratiques religieuses et lois d'application générale, les premières décennies du XIXe siècle offrent déjà un aperçu assez révélateur des enjeux liés à la gestion des conflits entre obligations religieuses et respect des lois qui peuvent occasionnellement les entraver, et de la difficulté d'une délimitation claire et figée de la portée du libre exercice. Un autre facteur vient par ailleurs influencer la gestion juridique de ces conflits, puisqu'en dépit de la croissance exponentielle du nombre de minorités religieuses présentes sur le territoire étatsunien, l'hégémonie des valeurs protestantes imprègne la société américaine et sert souvent de cadre de référence aux affaires traitées par les juges.

Ainsi, entre les vagues d'immigration du début du siècle, notamment celles d'Europe de l'Est, et l'impact considérable du Deuxième Grand Réveil¹⁰¹ sur la société américaine, qui s'accompagne de la création de nombreuses nouvelles Églises évangéliques, la mosaïque religieuse continue de s'élargir, rendant les tensions entre pratiques confessionnelles et lois quasiment inévitables. Mais ce sont surtout les nouvelles religions nées sur le territoire américain qui viennent définitivement bouleverser la question de la gestion du fait religieux, et interrogent de manière plus systématique, pour des demandes au niveau fédéral, les limites mêmes de la notion sacrée de liberté religieuse. En effet, au moment où

¹⁰¹ Les Grands Réveils (*Great Awakenings*) correspondent aux vagues de « renouveau » religieux nées en Angleterre et rapidement répandues aux États-Unis au milieu du XVIIIe siècle. Menées par des prédicateurs cheminant à travers le pays pour prêcher l'Évangile et appeler à la conversion, ces « réveils » tentent de palier la crise spirituelle que traverseraient les Églises en ravivant la foi chez les individus. On distingue quatre vagues successives de « Grands Réveils » aux États-Unis, toutes marquées par un foisonnement de l'activité religieuse et la création de nouvelles Églises. Pour une étude approfondie, voir AHLSTROM, Sydney E., *A Religious History of the American People*, Yale University Press, 1972 et Mc LOUGHLIN, William, G., *Revivals, Awakenings, and Reform*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

l'Église mormone, fondée par Joseph Smith (1830), celle des adventistes du septième jour (1830-1840), des témoins de Jéhovah (1870) ou encore la science chrétienne (1879) émergent ou sont déjà en plein essor, leurs pratiques controversées créent la polémique. Aussi, le mariage pluriel, commun chez les mormons, ou le recours à la prière comme traitement spirituel prôné par l'Église de Mary Baker Eddy, apparaissent-ils comme des croyances étranges qui s'opposent directement aux lois en vigueur. Les conflits liés à ces pratiques sont donc l'occasion pour les groupes de faire valoir leur droit constitutionnel au libre exercice religieux par des demandes d'exemptions aux normes de portée universelle, mais ils obligent également les juges à fixer les contours des clauses ambiguës du Premier Amendement. Cette tâche délicate, confiée au pouvoir juridique dès le XIXe siècle, nécessite une prise en compte des intentions des rédacteurs de la Constitution, et une évaluation des intérêts de l'État, auxquels les revendications exprimées ne doivent en aucun cas nuire. Mais l'État ne répond que rarement de manière favorable à ces requêtes. La méfiance à l'égard des groupes religieux minoritaires, qu'ils soient issus de l'immigration du début du siècle ou des nouvelles Églises, reflète et renforce le monopole des valeurs protestantes comme bases légitimes du cadre moral et de l'ordre public dans la société américaine¹⁰². Cette domination de l'ethos protestant qui fait consensus au sein de la population, à majorité blanche et affiliée aux Églises contribue à créer une « religion civile », que l'historien E. Digby Baltzell appellera le « *Protestant establishment* ». Ces termes, devenus célèbres depuis le XIXe siècle, désignent ainsi l'hé-

¹⁰² BARB, Amandine, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacome, Paris, Institut d'études politiques.

gémonie des valeurs et codes moraux du citoyen blanc appartenant à une congrégation protestante (ou *WASP* pour *White Anglo-Saxon Protestant*) dans l'ensemble des domaines de la sphère publique.

Cette forme d'établissement, non officiel mais omniprésent dans la vie socio-culturelle des États-Unis tout au long du XIX^e siècle, apparaît d'ailleurs dans le corpus législatif de la majorité des États, confirmant ainsi le maintien des liens étroits entre l'Église et l'État malgré la séparation officielle mise en place lors de la ratification du Premier Amendement qui ne s'applique aux États fédérés, comme nous l'avons dit plus haut, qu'à partir de 1948. En effet, de nombreuses réglementations, perçues comme des contraintes par les minorités confessionnelles, témoignent de l'influence considérable du protestantisme et perpétuent l'imposition d'un certain credo censé représenter des codes moraux laïques mais largement issus de l'héritage religieux du pays majoritairement protestant.

Les lois obligeant les témoins lors de procès ou les personnes désirant officier dans la fonction publique à prêter serment sur la Bible, soit devant Jésus-Christ, de même que les réglementations interdisant le blasphème, passible de la peine de mort dans plusieurs États, limitent déjà les droits des personnes non croyantes (et notamment la liberté d'expression concernant les lois anti-blasphèmes), dans la mesure où l'État, par le biais de ses normes légales, implique une obligation civique des individus à croire en Dieu, ce qui représente une entrave au principe de séparation entre les pouvoirs religieux et civil. Certaines lois vont même plus loin et remettent directement en question la clause d'établissement : la lecture obligatoire des versions protestantes des *Dix Commandements* et de la Bible dans les écoles publiques en est l'exemple le plus marquant. Outre le fait qu'il impose un acte religieux à l'ensemble des citoyens, croyants ou non,

ce cas ne respecte pas le principe d'une séparation stricte car l'État favorise une dénomination religieuse, le protestantisme, au détriment des autres¹⁰³.

Afin de comprendre les premiers jugements rendus dans les affaires impliquant un conflit entre la loi et une pratique religieuse, il convient donc de prendre en compte le contexte particulier de cette période où malgré le désétablissement officiel des religions, la société américaine demeure très largement influencée par les valeurs protestantes, valeurs qui vont parfois justifier le raisonnement développé par les juges dans les cas de refus d'exemptions religieuses.

Cette imbrication de l'ethos protestant au sein de la société américaine tout au long du XIXe siècle¹⁰⁴ interroge inévitablement les clauses religieuses et leur champ d'application, puisque la jurisprudence largement défavorable aux groupes religieux minoritaires implique non seulement une limitation des droits du libre exercice aux seules croyances en excluant toute forme de dérogation liée à une pratique, mais également un empiètement de la clause d'établissement par

¹⁰³ La question de l'affichage des Dix Commandements dans les lieux publics (et notamment les tribunaux) demeure sensible de nos jours. Chaque année des dizaines de cas sont entendus par les cours fédérales et étatiques à ce sujet, menant à des jugements relativement contradictoires, certains juges considérant qu'il va à l'encontre de la clause d'établissement et d'autre estimant que les panneaux contenant ces inscriptions religieuses ne sont pas incompatibles avec le statut laïque du pays. Voir RIGAL-CELLARD Bernadette, « La Cour Suprême des États-Unis, organe de régulation de la séparation entre les religions et l'État: étude des arrêts sur la présence des Dix Commandements dans les lieux publics. », in SINGARAVELOU (dir.), *Laïcité: enjeux et pratiques*, Les Presses universitaires de Bordeaux, 2007. Concernant le cas particulier des prières à l'école, au-delà du célèbre arrêt *Engel v. Vitale* rendu par la Cour Suprême des États-Unis en 1962, qui met fin à cette obligation en affirmant qu'elle représente une violation de la clause d'établissement, la controverse se poursuit au niveau local. En effet, l'affaire *Stone v. Graham*, jugée en 1980 par un tribunal ordinaire du Kentucky, suit le raisonnement de la cour fédérale, en déclarant anticonstitutionnelle une loi étatique visant à obliger l'affichage de plaques dans les salles de classes des écoles publiques. Les plaques en question indiquaient : « *L'application séculière des Dix Commandements est clairement perçue dans son adoption comme le code légal fondamental de la Civilisation Occidentale et le Droit Commun aux États-Unis.* ».

¹⁰⁴ GREEN, Steven K. *The Second Establishment. Church and State in 19th Century America*. New York : Oxford University Press, 2010, 182.

le biais de lois restreignant la liberté religieuse des minorités, même si le Premier Amendement à la Constitution n'admet aucun lien entre l'Église et l'État. Le consensus selon lequel la base chrétienne du corpus législatif est totalement légitime se reflète dans les nombreux arrêts de cas concernant des poursuites pour blasphème, et offrent autant d'exemples de raisonnements de la part des juges reposant exclusivement sur « *le Christianisme comme partie intégrante du Droit Commun* »¹⁰⁵.

En 1838, dans l'affaire *Commonwealth of Massachusetts v. Abner Kneeland*, un tribunal de l'État du Massachusetts condamne un prédicateur devenu adepte d'une philosophie panthéiste à soixante jours d'emprisonnement pour avoir « volontairement blasphémé le saint nom de Dieu » tel que l'indique le chef d'accusation, qui se base sur les lettres publiques de l'accusé dans lesquelles il avait notamment nié l'existence d'un Dieu autre que la Nature, et remis en question le caractère divin de Jésus-Christ. Durant le procès, Kneeland articule sa défense autour de trois points : il affirme qu'il n'est pas athée dans la mesure où il nie l'existence d'« un » Dieu, et non « de » Dieu, avant de déclarer que la loi anti-blasphème du Massachusetts¹⁰⁶ est anticonstitutionnelle car elle viole le

¹⁰⁵ STORY, Joseph, Christianity a part of the Common Law, *The American Jurist and Law Magazine*, avril 1833, 346-348. Juge à la Cour Suprême des États-Unis de 1811 à 1845 et unitarien dévoué, Story défend fermement l'idée selon laquelle le christianisme représente un ciment nécessaire à l'ordre public, s'opposant ainsi à Jefferson qui soutient que la religion n'est pas l'affaire de l'État et que les valeurs chrétiennes ne doivent pas faire partie du droit commun.

¹⁰⁶ Notons que les lois anti-blasphème sont toujours en vigueur dans certains États comme la Pennsylvanie, la Caroline du Sud, le Michigan ou encore dans l'Oklahoma. De même, le Massachusetts a conservé le texte de 1697 interdisant le blasphème dans le code civil de l'État, et qui indique que : « *Quiconque blasphème volontairement le saint nom de Dieu en niant, jurant, ou réprouvant avec mépris Dieu, sa création, son gouvernement ou le jugement final du monde, ou en jurant ou critiquant avec mépris Jésus-Christ ou le Saint Esprit, ou en jurant ou critiquant avec mépris ou ridiculisant, la sainte parole de Dieu contenue dans les écritures, sera puni d'une peine d'emprisonnement ne pouvant excéder un an et d'une amende n'excédant pas trois cents dollars [...].* ». *Massachusetts General Laws*, Chapitre 272, section 36.

Premier Amendement de la Déclaration des Droits de l'État, et rappelle que son droit à publier de tels écrits relève de la liberté de la presse. Loin de convaincre la cour, qui rejette l'ensemble de ses arguments, l'accusé est condamné à une peine de prison ferme, dont il effectue la totalité malgré le soutien d'unitariens, dont Ralph Waldo Emerson. Si les juges n'affirment pas de manière explicite que les libertés de religion et d'expression sont légitimes tant qu'elles impliquent une reconnaissance de Dieu et de Jésus-Christ, ils maintiennent cependant que la loi anti-blasphème, qui interdit d'offenser volontairement « le saint nom de Dieu », est tout à fait compatible avec la Constitution de l'État, qui reprend les termes du texte fédéral. Ainsi, la cour conclut que les lettres publiées par l'accusé constituent un blasphème à l'égard de « *Dieu, sa création, son gouvernement and le jugement final de la fin du monde, et répro[un]ve[nt] Jésus-Christ et le Saint Esprit.* »¹⁰⁷.

Les poursuites juridiques liées aux lois anti-blasphème ainsi que les jugements rendus par les cours étatiques et fédérales dans les cas interrogeant la clause d'établissement reflètent donc bien l'inclusion d'un postulat religieux comme cadre légitime de la loi, réaffirmant ainsi l'influence sinon d'une Église en particulier, du moins de la religion en général, et notamment du protestantisme, les noms « Jésus-Christ » et « Saint Esprit » étant directement cités dans la loi. Mais les frontières poreuses entre religion et État vont également donner au principe de liberté religieuse un sens très restreint tout au long du XIXe siècle, comme en témoignent les cas des *Blue Laws*, exemples concrets d'une longue jurisprudence défavorable aux demandes d'exemptions religieuses, et dont les jugements reprennent systématiquement la distinction jeffersonienne entre

¹⁰⁷ *Commonwealth of Massachusetts v. Abner Kneeland*, Opinion majoritaire, 1838.

croyances et actes pour donner une définition juridique de la liberté de conscience relativement limitée.

Intégrées au corpus législatif de la grande majorité des États depuis la période coloniale, où elles servent à encourager la population à se rendre à l'Église, les célèbres *Blue Laws*¹⁰⁸, également appelées *Sunday Laws* (soit « lois bleues » ou « lois du dimanche ») ont une origine indéniablement religieuse, puisqu'elles instaurent le dimanche comme jour du seigneur et interdisent toute activité commerciale ou économique afin que le peuple puisse se consacrer à la prière. Maintenues après le désétablissement progressif des Églises dans les premières années du XIXe siècle, elles sont justifiées par les autorités comme une norme séculière visant à garantir une journée de repos à l'ensemble des citoyens¹⁰⁹, disposition nécessaire à la santé des employés. L'instauration des *Blue Laws* et leur application dans une société comptant de nombreuses minorités non protestantes pose rapidement et de manière inévitable le problème du conflit entre cette obligation légale et les pratiques religieuses impliquant un jour de repos différent de celui imposé par la loi. En effet, en dépit de la législation en vigueur, les membres de la communauté juive présente aux États-Unis décide généralement de maintenir

¹⁰⁸ L'origine du terme « bleu » pour désigner ces lois demeure assez confuse. L'expression « *Blue Laws* » apparaît pour la première fois en dans un article publié dans un journal appelé *New-York Mercury* datant du 3 mars 1755. L'auteur fait référence aux lois du Connecticut interdisant le travail le dimanche, qu'il nomme « *old blue laws* ». Quelques années plus tard, en 1781, c'est le révérend Samuel Peters (1735-1826), historien et prêtre anglican, qui reprend l'expression pour parler de l'ensemble des lois instituées dans les colonies puritaines qui n'autorisaient aucune activité, qu'elle fût commerciale ou récréative, le dimanche excepté la prière à l'Église. D'autres historiens attribuent le qualificatif « bleu » au fait que ces lois auraient été imprimées sur du papier de cette couleur pendant la période coloniale.

¹⁰⁹ Voir l'opinion d'un tribunal de l'État de New York dans l'affaire *Lindenmuller v. People* (1861), qui indique que « *La stabilité du gouvernement, le bien-être des sujets, et les intérêts de la société ont rendu nécessaire le fait que le jour de repos observé par le peuple d'une nation soit uniforme et que son respect soit dans un certaine mesure obligatoire.* ». Cité dans "Sunday Blue Laws", *The Virginia Law Register*, New Series, Vol. 7, No. 1 (Mai 1921), pp. 1-8.

leurs activités commerciales au motif que leurs propres convictions religieuses ne les empêchent pas de travailler ce jour-là. Désireux d'obtenir une exemption à ces lois, ils forment leurs demandes devant les tribunaux, le plus souvent après avoir été arrêtés et poursuivis pour avoir violé les lois du dimanche. Les refus à ces requêtes tout au long du XIXe siècle sont presque aussi nombreux que les cas plaidés dans les cours de justice, qui considèrent que cette entrave à la loi ne relève pas du Premier Amendement et ne nécessite donc aucune exception dans la mesure où les citoyens se sentant discriminés par cette interdiction étaient toujours libres d'observer leur propre jour de culte en dehors du dimanche.

Ainsi, dans l'affaire *City of Charleston v Benjamin* jugée en 1846 par la Cour Suprême de la Caroline du Sud, un commerçant juif, arrêté et poursuivi pour violation des lois bleues, se voit condamner à une forte amende. En dépit de la demande d'exemption du plaignant au nom de l'anti constitutionnalité de la loi en question¹¹⁰, la cour rejette l'argument selon lequel la loi constitue une entrave à la liberté religieuse, et rappelle la signification de ce jour dans la religion chrétienne en précisant que : « *Le jour du Seigneur, le jour de la Résurrection est pour nous, qui sommes appelés chrétiens, le jour de repos après avoir fini une nouvelle création. [...]. Ce jour-là nous nous reposons et pour nous il correspond au Sabbat du Seigneur—sa rigoureuse observance, dans une communauté chrétienne, est celle qui devrait être exigée.* »¹¹¹.

La référence biblique aux origines de l'imposition, en apparence séculière, du dimanche comme jour de repos, reflète le raisonnement traditionnel soutenu

¹¹⁰ La loi de l'État affirme que « *Aucun individu ne saurait publiquement [...] ... vendre de quelconques biens, produits ou marchandises le jour du Seigneur.* ».

¹¹¹ *City of Charleston v Benjamin*, 2 Strob. 508, US. SC, 1846.

par les juges dans ces affaires, qui insistent sur la primauté de l'obligation pour tous les citoyens de respecter la loi en se conformant aux normes majoritaires de la population, très largement chrétienne, afin de maintenir le bien public. Pour montrer le lien légitime entre l'héritage chrétien du pays et son corpus législatif, le juge qui rédige l'arrêt cite un extrait d'une décision de cour étatique traitant un cas de blasphème¹¹², en précisant : « *Je suis entièrement d'accord avec ce qui a été joliment dit et de manière pertinente dans Updegraph v. The Commonwealth...—le christianisme, le christianisme de manière générale, fait, et a toujours fait, partie du droit commun : pas le christianisme fondé sur de quelconques principes religieux ; pas le christianisme avec une Église établie... mais le christianisme avec la liberté de conscience de tous les hommes.* ». Le caractère universel donné au christianisme vient ici renforcer la légitimité, selon les juges, des lois bleues, parfaitement compatibles avec les clauses du Premier Amendement.

La même logique apparaît également dans une affaire similaire impliquant un autre commerçant juif jugé en Pennsylvanie quelques années plus tôt¹¹³, de manière encore plus explicite, la cour indiquant que la clause du libre exercice n'avait jamais eu pour but de défendre les « *caprices* » des citoyens qui demanderaient à être exemptés de ces lois pour ne pas avoir à se plier aux « *opinions religieuses de la grande masse des citoyens.* ».

Les cas remettant en cause les lois du dimanche et opposant les minorités juives et les adventistes du septième jour qui pratiquent le sabbat aux autorités

¹¹² *Updegraph v. Commonwealth*, 11 Serg. & R 394 Pa. 1824.

¹¹³ *Commonwealth v. Wolf*, 3 Serg. & R. 48, 1817.

sont nombreux, et se concluent donc généralement par des jugements défavorables, les juges renvoyant les plaignants à leur obligation civique de respecter les normes majoritaires et donc séculières, même si elles reposent sur des valeurs protestantes, comme les magistrats le soulignent. Cette position, consistant à limiter le rôle des cours de justice au maintien du respect de la loi peut paraître assez surprenante mais elle permet aux juges de justifier leur refus d'exemption sur la base de la religion et laisse aux législateurs la tâche d'amender, le cas échéant, la loi afin de répondre aux demandes exprimées par ces groupes.

L'institutionnalisation des mœurs protestantes par le biais de contraintes légales telles que l'obligation de prêter serment sur la Bible pour accéder à un emploi dans la fonction publique, les lectures obligatoires de la version du roi James de la Bible dans les écoles, ou encore les lois du dimanche que nous venons de voir, reflète donc l'imprégnation du fameux « établissement protestant » évoqué par Baltzell, au sein de la société américaine tout au long du XIXe siècle. Cependant, la domination de l'éthos protestant va peu à peu être fragilisée non seulement par les groupes religieux qui maintiennent leurs demandes d'exemption au nom du Premier Amendement, mais également par des associations non-religieuses, qui deviennent de plus en plus visibles et revendiquent les accommodements en faveur des minorités, non par affinité aux causes particulières des groupes religieux concernés par cette question, mais au nom d'une vision plus stricte du principe de séparation, ainsi que nous allons le voir.

2) **L'argument des associations religieuses en faveur des exemptions (deuxième moitié du XIXe siècle)**

Alors que les membres de minorités confessionnelles tels que les juifs et les adventistes du septième jour continuent de voir leurs requêtes rejetées et sont régulièrement condamnés pour violation des *Blue Laws*, de nombreuses organisations représentant les intérêts de ces groupes se créent afin de combattre ce qu'elles considèrent comme une forme de discrimination à l'égard des citoyens croyants mais non protestants. Leur action se consacre dans un premier temps et de manière quasi exclusive à convaincre magistrats et législateurs de la nécessité d'inclure des aménagements spécifiques aux religions minoritaires dont le jour de repos diffère de celui imposé par la loi. Cette revendication ne vise pas pour autant, selon les organisations juives et adventistes, à obtenir un traitement de faveur de la part de l'État, mais simplement à respecter le principe fondateur de séparation entre les sphères politique et religieuse, principe qui devait à l'origine mener à l'égalité de tous les groupes religieux présents sur le territoire américain. C'est donc au nom du Premier Amendement que ces assemblées plaident pour une lecture plus libérale et pluraliste à la fois de la clause du libre exercice et de celle interdisant l'établissement ou la préférence d'une religion. Selon ces organisations, la demande d'une prise en compte très pragmatique de leurs intérêts répond aux exigences des provisions constitutionnelles en ce qu'elle garantit une séparation nette entre l'Église et l'État, ce dernier se gardant de faire des lois protégeant les intérêts d'un groupe religieux particulier au détriment des autres. Les aménagements s'entendent, dans la logique défendue par les assemblées religieuses, comme des recours légitimes qui contribuent à maintenir l'égalité de traitement de l'ensemble des minorités confessionnelles dont les croyances ou

pratiques sont entravées par des régulations certes civiles mais dont les origines et les fondements reflètent l'influence d'un ethos protestant dominant. Les deux causes principales de rejet des demandes d'accommodements, à savoir l'autorité de la loi et la défense du bien public, sont également vivement dénoncées par les organisations religieuses en faveur de l'abrogation des lois du dimanche dans la mesure où elles ne représentent qu'une façade juridique qui permet aux juges et aux législateurs de justifier le maintien d'un certain ordre moral et religieux profondément ancré dans la tradition protestante.

Cependant, parmi les organisations de défense des droits des minorités religieuses qui exigent sinon l'abrogation des lois bleues, du moins un aménagement légal en leur faveur, celles issues des communautés juives ne vont officiellement se mobiliser qu'au début du XXe siècle, même si certains groupes se forment dès la fin du XIXe siècle, comme la *Union of American Hebrew Congregation* fondée en 1873. Cette dernière ne demande d'ailleurs pas l'abrogation des lois bleues mais une approche plus arrangeante de la part des États afin de permettre aux citoyens juifs d'observer leur Sabbat tout en conservant six jours de travail hebdomadaires. En effet, encore relativement impopulaires dans la société américaine, les minorités juives hésitent dans un premier temps à remettre ouvertement en cause les *Sunday Laws*, craignant qu'une telle démarche ne les marginalise davantage, bien qu'elles dénoncent les nombreuses arrestations des commerçants membres de leur communauté.

Alors que la deuxième moitié du XIXe siècle est marquée par une politique d'assimilation des citoyens issus des vagues d'immigration, les revendications particularistes des diverses minorités confessionnelles présentes sur le territoire demeurent limitées car absorbées par leur volonté de s'intégrer dans une société certes ouverte mais qui exige des nouveaux arrivants une adaptation sociale et

culturelle aux valeurs américaines¹¹⁴. Ainsi, la mobilisation des organisations juives ne s'articulent formellement qu'à l'aube du XXe siècle, qui voit naître par exemple *l'American Jewish Committee*¹¹⁵, fondé en 1906, ou encore *l'American Jewish Congress* créé deux ans plus tard. Estimant que les arrestations des commerçants juifs maintenant leurs activités le dimanche va à l'encontre du principe constitutionnel de liberté religieuse, Louis Marshall, l'un des principaux fondateurs du comité pour les juifs américains encourage l'assemblée de l'État de New York à convenir que :

*Aucun individu qui observe le septième jour de la semaine comme celui du Sabbah, et qui de fait s'abstient de faire du commerce ou de travailler ce jour-là, ou du coucher du soleil le vendredi jusqu'au coucher du soleil le samedi, ne devrait être poursuivi pour maintenir des activités commerciales ou travailler le dimanche, tant que le culte public ne s'en trouve pas perturbé.*¹¹⁶

Les efforts de ces deux organisations auprès des législateurs, notamment ceux de l'État de New York, où les représentants de ces groupes déposent des pétitions, demeurent vains dans la mesure où la grande majorité des États maintiennent l'application des lois du dimanche à tous les citoyens. En effet, si cer-

¹¹⁴ SARNA, Jonathan D. *American Jews and Church-State Relations: the Search for "Equal Footing"*, 1989.

¹¹⁵ Le Comité est fondé par Louis Marshall, éminent avocat de New York, notamment célèbre pour avoir mené une lutte infructueuse contre le passage de la loi sur l'immigration dans les années 1920 qui impose des quotas. Il s'est également opposé à un magazine (*The Dearborn Independent*) appartenant à d'Henry Ford dont il considérait que le contenu était antisémite, obligeant ainsi Ford à présenter des excuses publiques à la communauté juive.

¹¹⁶ RESNIKOFF, Charles, *Louis Marshall, Champion of Liberty: Selected Papers and Addresses*, 2: 923-928, Philadelphie, 1957.

taines assemblées décident d'intégrer des aménagements aux *Blue Laws*, ces derniers restent très limités puisqu'ils n'autorisent qu'un nombre restreint d'activités le dimanche pour les individus qui ne travailleraient pas le samedi en raison de leurs croyances religieuses.

De même que les organisations juives défendant les exemptions à l'égard des minorités concernées par les lois du dimanche, les adventistes du septième jour se mobilisent dès la fin du XIXe siècle en créant notamment la *National Religious Liberty Association*¹¹⁷ en 1889, qui rejette toute union entre l'Église et l'État et soutient que chaque homme est libre de pratiquer sa religion¹¹⁸. À la différence des organisations représentant les intérêts des citoyens juifs, les responsables adventistes encouragent les membres de leur Église à ne pas se conformer aux lois les interdisant de travailler le dimanche. Cette approche plus radicale, dans la mesure où elle pousse les citoyens à la désobéissance civile au nom de la défense du Premier Amendement, se traduit également par des pétitions déposées auprès des législateurs, mais tout comme ceux des associations juives, leurs efforts demeurent vains.

Au-delà de l'objectif d'égalité des droits en vertu de la séparation des pouvoirs civil et religieux mis en avant par les organisations juives et adventistes dans leur lutte pour obtenir des exemptions de la loi sur le travail, la mobilisation

¹¹⁷ Notons que les termes choisis par l'organisation sont délibérément généraux et renforcent l'argument selon lequel les associations s'opposant aux lois du dimanche ne cherchent pas de traitement de faveur de la part de l'État mais soutiennent les exemptions précisément dans le but de respecter les exigences constitutionnelles liées au principe de séparation.

¹¹⁸ Le principe de séparation stricte tel qu'il est défendu par les adventistes ne s'applique pas à toutes les pratiques religieuses. En effet, alors qu'à la fin du XIXe siècle les mormons remettent en cause l'interdiction du mariage pluriel au nom de la liberté religieuse, les adventistes s'opposent ouvertement à leur démarche et considèrent qu'ils violent une loi de nature « civile » essentielle aux fondements légitimes de la société.

de ces groupes semble déjà traduire une volonté de reconnaissance à la fois juridique et sociale par le biais de la prise en compte de leurs intérêts qui leur donnerait un statut égal à celui des autres citoyens dans une société largement dominée par une population protestante¹¹⁹. C'est donc dans une perspective plus large que s'inscrivent les revendications de ces organisations religieuses, puisque la place légitime de ces minorités confessionnelles est un enjeu social capital, mais qui exige une action légale et juridique. Les démarches entreprises par les minorités juives et adventistes ont par ailleurs largement contribué à ouvrir le débat sur les modalités d'application du principe de séparation en donnant une visibilité aux citoyens dont les croyances et pratiques religieuses se trouvent entravées par des lois civiles héritées de la tradition protestante¹²⁰.

Cette vision plus libérale et pluraliste entend remettre en cause l'influence de la majorité WASP, et proposer une nouvelle lecture des clauses constitutionnelles. Ainsi, la prise en compte des requêtes exprimées par des groupes religieux minoritaires, dans les cas où la loi serait trop contraignante, fait partie intégrante, selon les associations de défense des exemptions religieuses, du principe de séparation et garantit la neutralité de l'État. La clause d'établissement, qui interdit l'intervention des pouvoirs civils dans la sphère religieuse, impliquerait donc, d'après la lecture proposée par les organisations juives et adventistes, l'intégration d'aménagements spécifiques dans certaines lois afin de maintenir

¹¹⁹ La problématique de la reconnaissance légale des religions minoritaires, constante dans les litiges entre ces groupes et les autorités, est centrale dans le débat sur les rapports entre religion dans la mesure où elle permet sinon l'intégration sociale des groupes religieux, du moins leur acceptation. Cette première phase donne une légitimité au groupe religieux, et l'aide à trouver sa place dans une société régie par des lois civiles.

¹²⁰ BARB, Amandine, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacorne, Paris, Institut d'études politiques.

un traitement égalitaire des citoyens non protestants. Cette conception *inclusive* de la religion, loin d'aller à l'encontre de l'obligation de neutralité, permettrait donc de garantir à la fois une séparation stricte Église-État et une intégration de l'ensemble des citoyens au sein de la société américaine. Alors que la question des rapports entre pouvoirs civil et religieux commence à prendre une place de plus en plus importante dans la scène politique et sociale, la visibilité de ces groupes va s'accroître et renforcer la vision libérale défendue par les organisations religieuses.

Dans la lutte pour la défense des aménagements religieux, les organisations religieuses vont recevoir le soutien d'associations laïques, qui s'opposent fermement à l'influence du protestantisme dans la sphère publique américaine et commencent également à gagner en visibilité.

3) Le soutien des associations laïques

À l'aube du XIXe siècle le courant de la « libre-pensée »¹²¹ se développe outre-Atlantique, il réunit des athées, des agnostiques mais également des déistes ou encore des religieux libéraux et connaît son apogée dans les années 1870. À

¹²¹ La « libre-pensée » consiste à rejeter tout dogmatisme, qu'il soit religieux, philosophique ou autre, pour favoriser une approche empirique basée sur la raison. Héritier de la philosophie déiste développée au XVIIIe siècle, le mouvement connaît un succès important en Europe et aux États-Unis au milieu du XIX siècle (où il apparaît d'abord par le biais de la « *Free Press Association* » créée en 1827) mais perd de son influence au XXe siècle. Pour une étude approfondie sur la libre-pensée aux États-Unis, voir JACOBY, Susan, *Freethinkers: A History of American Secularism*, New York: Metropolitan Books, 2004.

la même période, un certain nombre d'associations laïques commencent à s'organiser pour défendre la stricte séparation entre les Églises et l'État et militent contre les lois du dimanche aux côtés des organisations juives et adventistes. Ainsi, la *National Liberal League*, fondée en 1876 et qui devient l'*American Secular Union* en 1884, occupe une place prépondérante dans la lutte pour la défense du principe de séparation. Dès l'année de sa création, elle exige l'abrogation des lois bleues, qu'elle considère comme discriminatoires en ce qu'elles ignorent la liberté de conscience non seulement des citoyens non protestants mais également celle des libres penseurs, dont les athées, en imposant « *le dogme religieux et théologique du dimanche comme jour d'observance du Shabbat* »¹²². La même année, les responsables du groupe, qui compte en autres le philosophe Francis E. Abbott et le rabbin Isaac Wise, proposent même au Congrès fédéral de changer la formulation du Premier Amendement afin de le rendre plus explicite sur la portée de la liberté de conscience et notamment les droits des non croyants. Dans la version soumise aux législateurs, qui compte quatre sections, l'accent est mis sur la nécessité d'une séparation absolue entre le gouvernement et les affaires religieuses, comme l'indique la première section du texte :

*Ni le Congrès ni aucun des États ne doit rédiger une loi relative à l'établissement d'une religion, favoriser une forme de religion spécifique, ou en interdire l'exercice ; ou bien permettre à un degré quelconque une union entre l'Église et l'État, ou accorder des privilèges, une immunité ou des avantages spéciaux à aucune secte ou organisation religieuse [...].*¹²³

¹²² « *The Nine Demands of Liberalism* », the National Liberal League, 1876.

¹²³ « *Equal rights in religion: report of the Centennial Congress of Liberals, and organization of the National Liberal League, at Philadelphia, on the fourth of July, 1876.* », Congrès Centenaire des Libéraux, National Liberal League, Philadelphie, Pa., 1876.

Bien que la proposition d'Amendement soit rejetée par le Congrès, elle démontre l'influence du groupe¹²⁴, et la portée de sa mobilisation à l'échelle nationale à la fin du XIXe siècle. Mais malgré leurs efforts auprès des législateurs et leur soutien lors de procès impliquant des citoyens juifs et adventistes, l'association perd de son influence alors que ses actions ne convainquent ni les juges ni les sénateurs, et finit par être dissoute en 1920. Avec le déclin du mouvement de la libre pensée à l'aube du XXe siècle et la naissance des revendications liées au pluralisme culturel dans la société américaine défendues par des intellectuels tels qu'Horace Meyer Kallen¹²⁵ et Randolph Bourne, qui soutiennent l'importance d'une reconnaissance des minorités ethniques, culturelles et religieuses, de nouveaux groupes s'imposent rapidement comme les défenseurs nationaux des droits des minorités au nom du pluralisme.

Dès les années 1920-1930, des associations laïques sont ainsi créées dans le but de mettre en avant le particularisme des minorités confessionnelles au nom de la diversité de la société américaine et de protéger leurs droits constitutionnels, et notamment l'exercice de leur religion. C'est par exemple le cas du *Committee on the Bill of Rights* (le comité de défense de la Déclaration des Droits) fondé en 1938, très actif dans les tribunaux, ou encore l'*American Civil Liberties*

¹²⁴ Outre le philosophe Francis Abbott, l'un des fondateurs et membres les plus actifs de la ligue est le procureur général de l'État de l'Illinois, Robert Ingersoll, qui insiste sur la nécessité d'inclure des aménagements religieux dans les lois du dimanche afin de renforcer l'application du principe de séparation, et exige que « *le chrétien, le juif, le déiste et les athées soient égaux devant la loi.* ». Cf. l'entretien publié par *The Leader*: « *The Sunday Laws of Pittsburg: Interview with Robert Ingersoll* », 27 octobre 1879.

¹²⁵ Cf. MEYER KALLEN Horace, *Cultural pluralism and the American idea: an essay in social philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1956.

Union (ou l'union américaine pour les droits civiques), communément appelée *ACLU*, qui se démarque dès l'année de sa création, en 1920, comme l'une des principales organisations de défense des droits des minorités aux États-Unis.

Tout comme les associations nées au XIXe siècle, l'*ACLU* soutient les juifs et les adventistes dans leur lutte pour obtenir des exemptions des lois du dimanche, qu'elle considère comme des adaptations justes et légitimes au vu de la clause du libre exercice. L'organisation intervient par exemple dans les litiges juridiques qui opposent des membres de ces minorités à l'État tout long du XXe siècle en déposant des *amicus curiae*¹²⁶ en faveur de ces groupes, mais aussi dans le cadre des affaires impliquant les témoins de Jéhovah, qui font l'objet de poursuites à cette période. Parmi les très nombreux cas auxquels elle apporte un soutien juridique, en se basant sur le Premier mais aussi sur le Quatorzième Amendement¹²⁷ à la Constitution, qui garantit l'« égale protection des lois » des citoyens américains, l'*ACLU* contribue notamment à la victoire d'un témoin de

¹²⁶ L'*amicus curiae* désigne une procédure juridique grâce à laquelle un organisme ou une personne non-partie à une procédure judiciaire donne des informations de nature à éclairer le tribunal sur des questions de fait ou de droit. Généralement, l'*amicus curiae* se présente sous la forme d'un mémoire contenant une opinion juridique développant les implications du cas jugé par la cour. Dans les affaires importantes, ce sont généralement les organisations disposant de budgets juridiques considérables qui déposent un *amicus*. A noter que la Cour Suprême des États-Unis a des règles spéciales pour les mémoires d'*amicus curiae*, généralement couvertes par la règle 37 de la Cour fédérale. La règle stipule, en partie, qu'un tel mémoire doit porter sur une « question pertinente », non traitée par les parties, qui « peut être une aide considérable ». La couverture du mémoire d'un *amicus curiae* doit identifier quelle partie le mémoire soutient, ou si un mémoire soutient seulement une affirmation ou un revers (cf règle 37.3(a) de la Cour Suprême). Pour une étude sur les *amici curiae* dans les litiges portant soulevant la question des rapports Église-État, voir PFEFFER Leo, « Amici in Church-State Litigation », *Law and Contemporary Problems*, vol.44, No. 2, 83-110, Printemps 1981.

¹²⁷ Ratifié en 1868, au lendemain de la Guerre de Sécession, le XIVe Amendement à la Constitution fédérale vise à protéger le droit des anciens esclaves, en particulier dans les États du Sud. Il garantit la citoyenneté à toute personne née aux États-Unis, et affirme la nécessité de garantir l'égale protection de tous ceux qui se trouvent sur son territoire. L'argument de la protection constitutionnelle des droits est souvent invoqué dans les affaires portant sur la liberté religieuse.

Jéhovah dont le cas est porté devant la Cour Suprême des États-Unis en 1940, et qui donne aux membres de cette minorité le droit de faire du prosélytisme dans l'espace public¹²⁸.

Si elle défend fermement les droits constitutionnels des minorités religieuses en affirmant que les pratiques, tout comme les croyances, sont protégées par la Constitution, l'association rappelle que les accommodements religieux, destinés à alléger l'entrave au libre-exercice d'un individu que peut représenter une loi, font partie intégrante d'une conception très large du principe de séparation des sphères religieuse et publique. Le but d'incorporer de telles dispositions dans le système juridique américain est précisément de respecter la diversité de la foi religieuse des citoyens et l'égalité des minorités présentes sur le territoire américain. Cette approche libérale pluraliste permet de garantir, selon l'ACLU, une neutralité stricte de la part de l'État, qui ne doit en aucun cas privilégier un groupe religieux au travers de lois discriminantes par exemple comme l'ont fait les lois du dimanche selon l'association. Aussi l'ACLU intervient-elle également dans les litiges remettant en cause la clause d'établissement, en joignant notamment son *amicus curiae* à ceux des nombreuses organisations sécularistes et des procureurs de cinquante-deux États dans la célèbre affaire *Engel v. Vitale* jugée par la Cour fédérale en 1962 et qui met fin à la prière à l'école.

¹²⁸Dans le célèbre cas *Cantwell v. Connecticut*, Newton Cantwell, membre de l'Église, est arrêté et inculpé pour violation d'une loi du Connecticut nécessitant que des avocats obtiennent un certificat du secrétaire de conseil d'assistance publique avant de solliciter des fonds auprès du public. En effet, l'accusé et ses deux fils avaient fait du prosélytisme au porte à porte avec des brochures et un phonographe sans autorisation, mais n'avaient pas obtenu de licence puisqu'il estimait que le gouvernement n'avait pas le droit de déterminer si les croyances des témoins de Jéhovah relevaient de la religion. Après une longue plaidoirie devant les tribunaux ordinaires et la Cour Suprême, la Cour fédérale jugea que l'action des Cantwell était protégée par les Premier et Quatorzième Amendements.

L'activisme de l'*ACLU* et celui d'autres organisations offrant les services de leurs avocats aux membres de minorités religieuses poursuivis en justice pour avoir violé des lois contrevenant à leurs propres principes religieux s'est donc révélé particulièrement efficace au XXe siècle. Cette mobilisation a en outre largement contribué à insuffler une nouvelle approche, plus pragmatique et libérale, des notions de liberté religieuse et de séparation entre l'Église et l'État dans les débats sur la place de la religion et la gestion de la diversité religieuse outre-Atlantique. Les associations religieuses et sécularistes ont ainsi remis en cause la suprématie de l'ethos protestant dans la société américaine, et notamment dans la sphère publique, au nom d'une conception libérale des clauses du Premier Amendement, afin de renforcer à la fois le principe d'égalité de droit de conscience et celui de séparation entre l'Église et l'État.

Les nombreuses actions entreprises par ces organisations, qu'elles soient religieuses ou laïques, n'ont pas nécessairement permis d'intégrer une politique d'accommodements systématiques en faveur des minorités dont les pratiques religieuses se trouvaient entravées par une loi, même si cette dernière était religieusement neutre. Au XIXe siècle, les lois du dimanche en sont l'exemple le plus parlant, alors que les minorités culturelles et religieuses issues des vagues d'immigration notamment en provenance d'Europe de l'Est tentent de s'intégrer mais se heurtent à un corpus législatif qui représente une contrainte et les oblige à défendre leurs intérêts au travers d'une mobilisation législative et juridique. Cependant, jusqu'à la moitié du XXe siècle, les législateurs et les juges n'ont que rarement accordé des exemptions ou incorporé à leurs textes des dérogations spécifiques permettant un compromis entre les intérêts de l'État à faire appliquer les lois neutres de portée universelle et les droits fondamentaux des citoyens non

protestants¹²⁹. La Cour Suprême fédérale elle-même demeure réticente à élargir la portée des clauses constitutionnelles en donnant une définition plus inclusive des notions de liberté religieuse, d'égalité des droits entre les diverses religions présentes dans le pays, et de neutralité de l'État en matière religieuse. L'interprétation du Premier Amendement va alors devenir un enjeu central dans la gestion des conflits entre « lois humaines » et « lois divines », et faire l'objet de vifs débats dans la sphère publique américaine, et notamment dans les cours de justice. La complexité de cet enjeu va se traduire par une jurisprudence fédérale très ambivalente, voire contradictoire, mais les cas présentés devant les tribunaux et les requêtes déposées auprès des législateurs vont progressivement permettre une évolution de la vision exprimée par les magistrats et la sphère politique au XIX siècle. En effet, la visibilité croissante des groupes représentant les intérêts des minorités religieuses, ainsi que la diversification considérable de la mosaïque religieuse du pays va mettre la question de la place légitime de la religion et des rapports Église-État au centre des préoccupations politiques et juridiques tout au long du XXe siècle, et obliger les juges et les législateurs à prendre position (au cas par cas pour les conflits juridiques) sur ce sujet très sensible.

L'émergence d'un nouveau type de groupes religieux minoritaires dès le milieu du XXe siècle va s'avérer être un facteur déterminant dans la prise en compte des tensions entre pratiques religieuses et loi de portée générale. C'est ce que la section suivante va présenter.

¹²⁹ BARB, Amandine, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacome, Paris, Institut d'études politiques.

B) L'épineuse gestion officielle des conflits sur la liberté religieuse

Si la laïcité à l'américaine présente depuis ses origines un modèle très proche des principes fondamentaux du système français¹³⁰, qu'elle a d'ailleurs précédé, à savoir la séparation des organes religieux et de l'État, et la protection de la liberté religieuse des citoyens pour autant qu'elle n'attente pas à la liberté d'autrui, c'est bien au niveau de son interprétation et de son application qu'elle montre des divergences avec la laïcité républicaine telle que nous la connaissons en France. En effet, alors qu'en matière de liberté religieuse, car c'est souvent en ces termes que s'expriment les débats sur la gestion du fait religieux outre-Atlantique, les États-Unis demeurent *le* modèle de pluralisme par excellence, dans la mesure où l'affichage de sa religion ne pose aucun problème et l'approche à la religion de manière générale est bienveillante, il semble, comme le précise Bernadette Rigal-Cellard, que *ce champ ne soit pas totalement pacifié, comme en témoignent les centaines d'actions en justice qui chaque année dénoncent la présence de marqueurs religieux ou réclament justement la reconnaissance d'une pratique religieuse*¹³¹.

Ainsi, même si le cadre constitutionnel énonce (de manière vague comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce travail) le caractère fondamental de la liberté de religion, les conflits générés par l'application du corpus législatif et les revendications spécifiques de citoyens appartenant à divers groupes religieux

¹³⁰ L'article 1 de la constitution française de 1958 proclame que « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous ses citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée. ».

¹³¹ RIGAL-CELLARD, Bernadette, « Comment le Premier Amendement à la Constitution américaine définit la laïcité outre Atlantique », Colloque : Le sens de la laïcité : le vrai défi de la démocratie, Montauban 13 avril 2016, Université Toulouse 1 Capitole, Institut Maurice Hauriou.

démontrent la difficulté d'atteindre un consensus sur la façon dont le modèle de laïcité doit être géré au cas par cas, c'est-à-dire dans le climat social américain, ce que l'on appelle le « vivre ensemble ». Cette gestion nécessite une prise en compte de divers facteurs mais elle s'avère très complexe dès lors qu'elle requiert à la fois une interprétation des provisions constitutionnelles et un respect des lois qui ne sauraient être systématiquement remises en question.

Le rôle fondamental de la branche juridique dans la régulation de la question religieuse l'a cependant menée, à de nombreuses occasions, à une confrontation indirecte mais pas moins virulente avec le pouvoir législatif (mais aussi exécutif à travers le président) dont elle a parfois contré les politiques au nom de son interprétation du texte des Pères fondateurs, si bien que les réactions du gouvernement ont en certaines occasions remis en cause la portée des jugements rendus par la cour, comme ce fut le cas dans l'affaire *Smith v. Employment Division of Oregon* en 1990 que nous étudierons dans le chapitre IV. Si ce tiraillement des pouvoirs ne semble pas remettre en cause le pouvoir ultime de la Cour Suprême, il démontre les paradoxes d'un système où la liberté religieuse n'est plus seulement un principe sacré mais un enjeu politique.

1) Les rôles institutionnels du judiciaire

La troisième branche du système politique américain est le judiciaire, qui constitue avec l'exécutif et le législatif le célèbre mécanisme des « freins et contre-pouvoirs » ou *checks and balances*. Ce pouvoir est organisé sur deux niveaux : le fédéral et celui des États. Au niveau fédéral, la Cour Suprême se trouve à la tête des 12 Cours d'appel fédérales (*United States Courts of Appeals*) et des

94 Cours de district fédérales (*United States District Courts*). A l'échelle des États, chacun dispose de son propre système judiciaire comprenant la même structure pyramidale, et les tribunaux d'État jugent les infractions au droit de l'État où elles se sont déroulées. Au sommet de l'ensemble du système judiciaire, la Cour Suprême des États-Unis est donc l'instance ultime puisqu'elle peut renverser ou confirmer les décisions des cours inférieures qu'elles soient fédérales ou étatiques.

La Cour Suprême est composée de neuf juges (*justices*) dont un Président de la Cour (le *Chief Justice*), tous nommés par le Président et avec le consentement du Sénat¹³². La configuration de la cour est souvent vue comme un enjeu politique crucial puisque les juges sont amenés à prendre des décisions qui peuvent littéralement bouleverser la société américaine dans de nombreux domaines (santé, éducation, religion pour ne citer que quelques-uns). En effet, au-delà des compétences des juges choisis pour occuper le prestigieux siège à la Cour fédérale, les opinions politiques et/ou religieuses des magistrats, de même que leurs prises de position sur certaines questions telles que le droit des minorités religieuses, l'avortement, etc. sont souvent connues du public, puisque ces derniers les affichent sans craindre de voir sa neutralité remise en cause dans les dossiers traités par la Cour.

¹³² Pour des études complètes sur la Cour Suprême et ses cas les plus célèbres, ouvrages en français : voir LERAT Christian, *La Cour Suprême des États-Unis, Pouvoirs et évolution historiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1995 ; DEYSINE Anne, *La Cour Suprême des États-Unis, Droit, politique et démocratie*, collection « Les Sens du Droit, Essais », Editions Dalloz, 2015 ; ouvrages en anglais, voir l'excellent *The American Supreme Court* de McCLOSKEY, G., Robert, The University of Chicago Press, 5^{ème} édition, 2010 ; ALLEY, Robert S., *The Constitution & Religion: Leading Supreme Court Cases on Church and State*. Amherst, New York Prometheus Books, 1999. IRONS, Peter, *A People's History of the Supreme Court: The Men and Women Whose Cases and Decisions Have Shaped Our Constitution*, Penguin Book, 2006 ; ou encore le livre écrit par William Rehnquist, Président de la Cour Suprême de 1986 à 2005 : *The Supreme Court*, First Vintage Books Edition, 2002.

Ce qui constitue aujourd'hui le principal pouvoir de la Cour Suprême fédérale est indiscutablement le contrôle de constitutionnalité des lois¹³³ (*judicial review*), qu'elle exerce depuis 1803¹³⁴. La cour ne se limite pas à juger les faits des cas sur lesquels elle doit statuer mais également décide si les lois des États-Unis et celles des États sont conformes à la Constitution. Ainsi, lorsque l'application d'une loi est perçue comme une entrave à un droit constitutionnel, un individu ou un groupe peut porter l'affaire jusque devant un tribunal qui détermine, en fonction de l'interprétation qu'elle fait du texte constitutionnel, s'il convient ou non d'appliquer la loi en question. L'affaire peut ensuite être jugée en appel et remonter jusqu'à la Cour Suprême.

Selon les affaires jugées mais également les contextes historique, politique et social, les verdicts de la Cour Suprême ont par conséquent pu « contourner » les limites de la Constitution grâce à une interprétation plus large, ou au contraire plus restrictive du document (comme nous le verrons par exemple avec le cas de la polygamie mormone où elle a décidé limiter la définition de la notion de liberté religieuse aux croyances et non aux actes religieux), permettant aux juges

¹³³ Notons que contrairement au système français où le Conseil Constitutionnel se prononce sur la conformité à la Constitution des lois avant leur entrée en vigueur, le contrôle de constitutionnalité de la Cour Suprême est fait a posteriori, et s'exerce donc au fil des affaires qu'elle décide d'entendre. Chaque année, plus de quatre mille recours sont déposés auprès de la cour, mais seuls moins de deux cents d'entre eux sont retenus et examinés.

¹³⁴ C'est à l'issue de l'affaire *Marbury v. Madison* que la Cour a déclaré son pouvoir de contrôle de constitutionnalité. Si dans les faits il s'agit d'un cas mineur, l'arrêt rédigé par la Cour l'inscrit dans les annales judiciaires comme le plus important dans la mesure où il affirme la capacité, pour les tribunaux fédéraux et pour elle-même, de juger de la conformité des lois à la Constitution et d'écarter celles qui y contreviendraient selon son interprétation. Cf. Opinion unanime *Marbury v. Madison*, 5 U.S. 137(1803). Pour des analyses plus détaillées de l'affaire et de ses enjeux, voir CLINTON, Robert Lowry, *Marbury v. Madison and Judicial Review*, University Press of Kansas, 1989; ROSE Winfield, H., "Marbury v. Madison: How John Marshall Changed History by Misquoting the Constitution", *Political Science and Politics*, April 2003; pp 209-2014; ou encore VAN ALSTYNE, William, W., "A Critical Guide to Marbury v. Madison", *Duke Law Journal*, January, 1969, n.1.

de la cour fédérale d'avoir une influence sans pareil dans la vie politique et de jouer ainsi un rôle fondamental dans la vie des citoyens.

En matière de litiges soulevant la question de la liberté religieuse, le pouvoir d'interprétation de la Constitution se révèle donc être crucial puisqu'il permet de limiter, voire d'annuler, la sphère d'application de certaines lois votées par les parlementaires en les déclarant anticonstitutionnelles. Si les assemblées font les lois, c'est désormais la cour qui *dit* la loi et se réserve le dernier mot sur tous les cas présentant une requête sur sa conformité avec la Constitution. Les arrêts de la Cour sont généralement composés de l'opinion majoritaire, d'une opinion dissidente ou partiellement dissidente (certains juges peuvent ainsi émettre leur propre avis s'il diverge de celui de la majorité), et/ou d'une opinion concordante qui permet de nuancer les arguments développés dans l'opinion majoritaire. C'est donc par le biais de ces arrêts que la Cour fédérale remet un jugement définitif. Une fois ce rôle déterminant établi par l'arrêt *Marbury v. Madison* (comme nous l'avons précisé plus tôt), la cour, qui n'a statué tout au long du XIXe siècle que sur un nombre restreint de cas soulevant la liberté religieuse (nous en étudierons quelques-uns dans ce chapitre avec notamment les lois bleues), a dû se pencher sur les requêtes de divers groupes religieux, devenues plus nombreuses dans les années 1960, à un moment où la place de la religion suscitait certains débats. Forcée de se prononcer sur les questions religieuses, elle a dû mettre en place une série d'outils visant à structurer sa jurisprudence en la matière, c'est ce que nous allons observer dans la sous-partie qui suit.

2) Le contrôle de proportionnalité comme outil de gestion des conflits sur la liberté religieuse

A l'occasion de l'affaire *Sherbert v. Verner*¹³⁵, qu'elle juge en 1963, la Cour Suprême met en place un « test » qui lui permettra d'établir une base de critères applicables aux cas relevant du conflit entre la liberté religieuse des individus et une loi. Comme de nombreuses demandes qui sont portées à l'attention des magistrats fédéraux, la réponse à la requête de la plaignante est censée servir de précédent pour les cas similaires, et oblige la cour à définir de manière précise l'étendue de la liberté religieuse, et en particulier dans quel cas il convient de considérer que celle-ci se trouve entravée par une loi d'application universelle.

Le cas présenté en 1963 devant les juges implique Adell Sherbert, membre de l'Église des adventistes du septième jour, groupe religieux protestant millénariste qui utilise notamment le calendrier hébreu pour son jour de repos, le shabbat (ce jour étant le samedi). Alors que son employeur souhaite la faire passer d'une semaine de travail de cinq à six jours, ce qui impliquait qu'elle devait désormais travailler le samedi, la jeune femme refuse et se voit renvoyée de son poste. Appliquant son obligation religieuse de Shabbat qui lui interdit de travailler les samedis, Sherbert cherche un autre emploi et refuse ainsi les propositions de travail incluant le samedi. Ainsi, lorsqu'elle demande les allocations de chômage la Commission de Sécurité de l'Emploi refuse au motif qu'elle n'a pas accepté les emplois qui lui avaient été proposés. Sherbert tente alors de faire valoir ses droits devant un tribunal local et fait remonter son cas jusqu'à la Cour

¹³⁵ *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963).

Suprême de la Caroline du Sud, qui confirme les jugements précédents en faveur de la Commission.

Mais quand les juges de la Cour Suprême fédérale étudient son cas, qui repose sur une plainte d'entrave à la liberté religieuse, ils décident dans une large majorité (7-2) de renverser les conclusions rendues par les cours inférieures, et concluent qu'Adell Sherbert a été privée de son droit constitutionnel au libre exercice de sa religion, qui l'empêche d'accepter des emplois la faisant travailler le samedi, et doit bénéficier, en vertu de cette liberté, des compensations financières dues aux personnes en recherche d'emploi dans la mesure où son refus est protégé par le Premier Amendement. Dans l'opinion rédigée par le juge Brennan, la cour fait apparaître les trois critères principaux de ce qui sera nommé le « test *Sherbert* », censé servir de « grille » applicable aux demandes faites par des individus ou des groupes religieux qui estimeraient que leur liberté religieuse a été restreinte par la loi. Le test reprend en réalité les réponses soulevées par la cour dans cette affaire : tout d'abord, la première disposition de ce test stipule que pour les requêtes similaires, il s'agira de déterminer si le gouvernement impose une entrave (*burden*) illégitime au libre exercice l'individu. Cette entrave est définie par toute situation qui obligerait l'individu à effectuer un choix qui le pousse à renoncer à une pratique religieuse sous la pression d'une pénalité ou d'une privation d'un bénéfice qui lui est dû. Si l'État confronte la personne à cette situation, il entrave, selon les termes du test, la liberté religieuse de l'individu. Cependant, comme l'explique la cour dans un second temps, il existe deux conditions permettant au gouvernement d'appliquer la loi sans imposer une entrave au droit constitutionnel d'un personne ou d'un groupe : s'il dispose d'un « intérêt impérieux de l'État » (le fameux *compelling state interest*), c'est-à-dire s'il peut prouver que le but que poursuit l'État en appliquant la loi en question à

tous les citoyens justifie l'entrave imposée à la liberté religieuse du plaignant. La seconde condition, qui constitue le troisième critère du test, est que la loi a été rédigée de telle façon qu'elle respecte le but poursuivi par l'État tout en essayant d'empiéter le moins possible sur le libre exercice de l'individu.

Le test *Sherbert* semble donc annoncer une approche inédite de la cour en matière de liberté religieuse dans la mesure où elle tend à généraliser des critères très contraignants pour l'État qui dans les faits se voit difficilement à même de justifier l'ensemble des lois remises en cause au nom du Premier Amendement. En effet, en obligeant le gouvernement à démontrer systématiquement que son intérêt impérieux est supérieur à la liberté religieuse d'un individu, le test réaffirme la primauté, par défaut du libre exercice et réduit les chances de l'État de maintenir ses lois face aux revendications particulières de tel ou tel individu ou groupe religieux. La position du gouvernement apparaît donc très délicate dès lors qu'il s'agit d'avancer des arguments assez convaincants pour outrepasser le droit constitutionnel des citoyens.

Le contrôle de proportionnalité va être largement ignoré dans un cas qui marque la jurisprudence en matière de liberté religieuse, le cas *Smith*, que nous étudions dans la sous-partie suivante, va ainsi remettre en question son application et montrer les dissonances entre les pouvoirs législatif et judiciaire.

3) Le tournant *Smith*, reflet du bras de fer entre le législatif et le judiciaire

Si l'affaire *Sherbert v. Verner* semble marquer une étape importante dans la jurisprudence concernant la liberté religieuse, son influence va, dans les faits, être très limitée, dans la mesure où elle sera ignorée dans la majorité des cas

traités par la cour fédérale. Le tournant qui mettra définitivement un terme au test *Sherbert*, et soulignera les ambiguïtés du raisonnement défendu par les juges sur les contours légitimes du droit à la liberté de religion, est l'affaire *Smith v. Employment Division on Oregon*, jugée en 1990. Le cas impliquait deux employés d'un centre de réhabilitation de l'État d'Oregon, Al Smith et Galen Black, membres de la *Native American Church*, Église amérindienne qui utilise un cactus aux effets hallucinogènes appelé peyotl dans le cadre de ses cérémonies religieuses. Au-delà de la suppression pure et simple de la jurisprudence *Sherbert*, l'arrêt *Smith* va cristalliser les tensions entre une cour vacillante et un gouvernement résolument favorable à une politique d'accommodements religieux. La confrontation entre les deux pouvoirs illustrera de manière particulièrement remarquable les limites et les enjeux liés à la gestion du fait religieux aux États-Unis.

En 1984 en Oregon, Alfred Smith et Galen Black, tous deux employés dans un centre de désintoxication et membres de l'Église amérindienne, furent renvoyés pour faute professionnelle après avoir ingéré du peyotl (un cactus qui contient de la mescaline, interdite aux États-Unis) au cours d'une cérémonie religieuse qui s'était tenue dans leur Église. Après leur licenciement, les deux ex-conseillers demandèrent des indemnités de chômage en attendant de retrouver un emploi mais furent surpris d'apprendre que le motif même de leur renvoi ne leur permettait pas de bénéficier d'aide financière de la part de l'État. En effet, la possession et la consommation des substances illicites étant interdites par la loi de l'Oregon régulant les drogues, le motif de renvoi pour faute professionnelle invoqué par la clinique était parfaitement valide aux yeux des services d'indemnités chômage (appelés *Division of Employment, Department of Human*

Resources of Oregon). L'État d'Oregon pouvait par conséquent refuser de donner ces allocations même si la substance en question avait été consommée dans le cadre strictement religieux et donc privé.

Les deux hommes décidèrent de porter le litige devant la Cour Suprême de l'Oregon en affirmant que la décision des services d'allocation de chômage constituait une violation de leur liberté religieuse en vertu de la loi sur la « Liberté Religieuse des Indiens d'Amérique » (*American Indian Religious Freedom Act*, communément appelée AIRFA¹³⁶) de 1978. Cette loi, spécifiquement appliquée à l'Église amérindienne (*Native American Church*), avait souvent été invoquée dans les litiges impliquant les membres de ce groupe¹³⁷, et visait à réaffirmer le statut spécial des religions indiennes, autorisées à utiliser la mescaline dans le cadre de leurs pratiques religieuses.

Les plaignants avaient ingéré le peyotl dans le cadre d'une cérémonie qui avait duré toute la nuit et qui justifiait, selon eux, leur impossibilité de se rendre à leur centre. La plainte de Smith et Black fut rejetée par la cour, qui considéra que la faute professionnelle commise par les deux anciens employés du centre ne donnait droit à aucune compensation financière. Après avoir fait appel de la décision de la cour de l'État, les deux plaignants obtinrent gain de cause en 1988¹³⁸.

En réaction à la décision favorable à Smith et Black, l'État de l'Oregon porta l'affaire devant la Cour Suprême fédérale qui, elle, renversa l'arrêt rendu deux

¹³⁶ *American Indian Religious Freedom Act*, Public Law No. 95-341, 92 Stat. 469 (11 août 1978).

¹³⁷ Voir notamment l'étude des litiges impliquant une autre Église utilisant une substance illicite, le *Peyote Way Church of God* : RIGAL-CELLARD, Bernadette, « The Peyote Way Church of God: Native Americans v. New Religions v. the Law. », *European Review of Native American Studies* (Frankfurt). Vol. 9, no 1, 1995, pp. 35-43.

¹³⁸ Cf. *Employment Div. v. Smith*, 485 U.S. 660 (1988).

années plus tôt. Les juges estimèrent en effet que l'argument des plaignants selon lequel la loi anti-drogue de l'Oregon représentait une violation de leur droit constitutionnel à pratiquer leur religion n'était pas recevable dans la mesure où cette loi avait une portée universelle dans son application et qu'elle n'avait pas pour but d'enfreindre leur liberté religieuse. En effet, la loi en question était destinée à s'appliquer à l'ensemble des citoyens, si bien que les croyances d'un individu ne pouvaient constituer une raison valable d'agir à l'encontre de cette loi¹³⁹.

Le juge Scalia, qui rédigea l'opinion majoritaire, étaya son raisonnement avec le jugement rendu dans l'affaire *Reynolds* en 1878, où la Cour avait abordé le danger de laisser à des individus l'option de ne pas observer les lois de portée universelle (*generally applicable laws*) lorsqu'ils estimaient qu'elles allaient à l'encontre de leurs pratiques religieuses, puisque cela reviendrait à faire des dites doctrines de ces croyances religieuses des lois supérieures à celles du pays, ce qui aurait pour effet de permettre à chaque citoyen de devenir son propre législateur¹⁴⁰. La Cour ajouta en outre que les seuls cas où elle avait accordé une exemption en vertu du Premier Amendement, étaient les affaires où les individus ou groupes religieux défendaient leur liberté religieuse en lien avec un autre droit constitutionnel, comme le firent les amish en 1972 par exemple, qui clamèrent une exemption sur la loi obligeant leurs jeunes membres au lycée au nom de leur droit parental¹⁴¹. La seule exception à ce principe selon l'opinion majoritaire de la cour, sont donc les cas « hybrides » c'est-à-dire, ceux qui impliquent un autre

¹³⁹ *Employment Div., Or. Dept. of Human Res. v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

¹⁴⁰ Cf *Reynolds. V. United States*, 98 U.S. 145 (1878): « *Un homme peut-il justifier ses pratiques contraires à la loi par ses croyances religieuses? Permettre cela reviendrait à placer les doctrines au-dessus du droit commun, et effectivement à autoriser chaque citoyen à devenir son propre législateur.* » p 166-167.

¹⁴¹ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

droit garanti par la Constitution, comme la liberté d'expression ou le droit à éduquer ses enfants par exemple.

Mais au-delà de ces arguments, la cour allait faire de l'arrêt Smith la décision la plus controversée de l'histoire de la Cour présidée alors par le juge Rehnquist, comme le précise Bette Novit Evans, spécialiste de la question religieuse aux États-Unis, qui a estimé qu' « aucun arrêt au cours de cette génération n'a suscité autant de débats sur la liberté religieuse que le traitement cavalier de la liberté de religion. »¹⁴². En effet, le rejet de l'argument de la liberté religieuse au motif que les motivations religieuses mises en avant par les plaignants ne pouvaient justifier leur violation de la loi régulant la consommation de drogues, semblait remettre en cause l'existence même du droit à une exemption au nom de la clause du libre exercice du Premier Amendement, pourtant clairement affirmé dans le précédent *Sherbert*¹⁴³. D'ailleurs, la référence du juge Scalia à l'arrêt *Reynolds* et à sa distinction jeffersonienne entre croyance et pratique religieuse, fait directement écho au raisonnement utilisé par les juges au XIXe siècle, revenant ainsi sur la légitimité même des exemptions accordées aux

¹⁴² NOVIT EVANS, Bette. *Interpreting The Free Exercise of Religion: The Constitutional and American Pluralism*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1997, 222.

¹⁴³ Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre de notre ouvrage, la décision rendue par la Cour Suprême dans le cas *Sherbert v. Verner* 974 US.S. 398 (1963), avait accordé une exemption à Adell Sherbert, membre de l'Église des adventistes du septième jour, renvoyée de son travail et privée d'allocations chômage parce qu'elle refusait les propositions d'emploi l'obligeant à travailler les samedis, jour de repos dans sa religion. Les juges avaient estimé que la loi obligeant les demandeurs d'allocation chômage à prouver qu'ils étaient prêts à accepter toute offre d'emploi raisonnable, constituait une « entrave anticonstitutionnelle » (*unconstitutional burden*) à son droit d'exercer sa religion car elle la forçait à renoncer à son obligation religieuse l'interdisant de travailler le samedi.

groupes religieux en vertu du précédent *Sherbert* et du test de l' « intérêt impérieux de l'État »¹⁴⁴ qui en découle.

Notons que selon la jurisprudence établie par *Smith*, qui rejoint le raisonnement de la Cour qui avait jugé le cas *Reynolds*, seule une loi visant explicitement à entraver la liberté religieuse d'un individu peut être considérée comme une violation du Premier Amendement, ce qui représente un critère particulièrement restrictif dans la mesure où de telles lois sont *a priori* inexistantes aux États-Unis.

La décision rendue par les juges de la cour fédérale développa donc une nouvelle conception des limites de la liberté religieuse qui est définie par la loi elle-même et non plus par l'étude de l'intérêt de l'État à faire appliquer la loi en cas de conflit avec une pratique religieuse. Ce changement dans la jurisprudence liée à la question religieuse provoqua une véritable onde de choc au lendemain de l'annonce du jugement : journalistes, groupes religieux, associations de défense de la séparation entre l'Église et l'État, mais aussi politiques et universitaires furent tous étonnés de la décision rendue par la cour, d'autant que celle-ci avait refusé de déterminer si oui ou non l'État de l'Oregon avait eu un « intérêt impérieux » à appliquer la loi régulant la consommation de substances illicites.

Reflétant le consensus politique et social qui commençait à se créer, les réactions dans la presse se multiplièrent pour dénoncer la remise en cause du principe des exemptions religieuses, comme le montrent les nombreux éditoriaux publiés dans les semaines qui suivirent la décision *Smith*. Ainsi, le *New York*

¹⁴⁴ Il s'agit du fameux *state interest* ou contrôle de proportionnalité de l'intérêt de l'État à faire appliquer une loi en conflit avec une pratique religieuse.

Times déplora un jugement qui « vide de son sens »¹⁴⁵ le Premier Amendement, et « jette par la fenêtre des décennies de jurisprudence »¹⁴⁶. De même, le *Los Angeles Times*, qui critiqua vivement l'« aventurisme juridique » du juge Scalia jugea que la décision « ni(ait) près d'un siècle de précédents éclairés et bienveillants »¹⁴⁷ en faveur de la liberté religieuse. En parallèle à ces réactions, un groupe de soutien de plus d'une vingtaine d'associations religieuses mais aussi de droits civils se constitua pour réclamer une réponse politique à la décision prise par la Cour Suprême. Ce groupe, appelé *Coalition for the Free Exercise of Religion* alla jusqu'au Congrès pour y déposer une pétition encourageant les législateurs à proposer un projet de loi visant à rétablir de manière claire et concrète le principe du test de « l'intérêt impérieux de l'État » ou « test de proportionnalité ».

Les diverses actions menées par les groupes religieux et associations laïques portèrent leurs fruits : de nombreuses auditions parlementaires furent organisées dès les semaines qui suivirent la décision, mais c'est environ trois ans plus tard que les efforts pour remettre le principe d'exemption au cœur de la législation furent concrétisés par une loi actée par le Président.

Le Religious Freedom Restoration Act (1993)

Décidé à mettre en place le droit à l'exemption religieuse dans un contexte législatif grâce au test de proportionnalité, le Congrès vota en 1993 la loi de « Rétablissement de la Liberté Religieuse » (*Religious Freedom Restoration Act*,

¹⁴⁵ MANN, Theodore R. Religious Liberty Threatened by Court Decision. *The New York Times*, 21 mai 1990.

¹⁴⁶ Editorial. Congress Defends Religious Freedom. *The New York Times*, 25 octobre 1993.

¹⁴⁷ Editorial. The Necessity of Religion: High Court Says Religious Freedom is a Luxury-Wrong. *Los Angeles Times*, 19 avril 1990.

communément désigné par son acronyme RFRA). Reprenant en substance le principe développé dans l'affaire *Sherbert v. Verner* qui consistait à étudier au cas par cas les demandes d'exemption à une loi en conflit avec les pratiques religieuses, la législation votée par le Congrès précisait que :

L'État ne saurait substantiellement entraver l'exercice religieux d'une personne même si cette entrave résulte d'une régulation de portée universelle,

(b) EXCEPTION- L'État peut substantiellement entraver l'exercice religieux de cette personne seulement s'il démontre que cette entrave—

(1) sert un intérêt impérieux de l'État ; et

(2) est le moyen le moins restrictif de poursuivre cet intérêt impérieux de l'État.

(c) RECOURS JUDICIAIRE – Une personne dont l'exercice religieux a été entravé en violation de cette section peut revendiquer cette violation (...) comme une défense en cas de poursuites judiciaires et obtenir les dommages appropriés de la part de l'État.¹⁴⁸

Le vote du RFRA fut dans l'ensemble salué dans la mesure où il permettait de renouer avec l'idéal de liberté religieuse tel qu'il avait été longtemps perçu, comme le droit le plus sacré dans l'histoire du pays. Mais au-delà de la volonté de rétablir ce principe sur le plan législatif, le but du RFRA était de contre balancer la décision des juges non seulement pour exempter les membres de *Native American Church* de la loi anti-drogue dans le cadre religieux, mais également

¹⁴⁸ H.R. 1308.

afin d'en limiter les effets, le cas Smith constituant désormais un précédent auquel la cour pouvait se référer dans les futures affaires qui soulèveraient les mêmes questions. Ainsi, comme l'expliqua le président Bill Clinton, qui venait de signer la version finale du texte, cette réponse du gouvernement visait avant tout à ramener la Cour Suprême vers une interprétation plus souple de la clause du libre exercice :

Cette loi renverse la décision de la Cour Suprême « Service de la Recherche d'Emploi contre Smith » et rétablit des critères qui protègent mieux les Américains de toutes les confessions dans l'exercice de leur religion dans une mesure qui j'en suis convaincu est bien plus en accord avec les intentions des Pères fondateurs de cette Nation que la décision de la Cour Suprême.¹⁴⁹

Notons que l'intervention du Congrès et le soutien du Président qui déclara ouvertement que la loi passée était une réponse directe à une décision de l'instance ultime de la branche juridique est une démarche tout à fait exceptionnelle dans l'histoire américaine. Soulignant le caractère inédit de cette législation, le président affirma que « protéger la plus précieuse des libertés américaines, la liberté de religion [...] appelait une mesure exceptionnelle. ». Il est alors logique de s'interroger ici sur les limites des pouvoirs des deux sphères institutionnelles que sont le Congrès et la Cour Suprême et de leur marge de manœuvre dans le cas où le législatif s'octroie le pouvoir d'intervenir sur une décision juridique

¹⁴⁹ CLINTON William J., "Remarks on Singning the Religious Freedom Restoration Act of 1993", 16 novembre 1993.

afin de changer non seulement la décision elle-même et ses implications sur l'individu ou le groupe religieux impliqué, mais également d'influencer de manière pérenne la tendance jurisprudentielle de la cour en obligeant les juges à tenir compte de cette nouvelle législation dans leurs futurs dossiers, ou au contraire à déclarer cette loi anticonstitutionnelle. En effet, contrairement à d'autres décisions qui encouragèrent certains États à modifier leurs lois afin d'y inclure un aménagement (comme nous l'avons vu par exemple avec les lois autorisant les praticiens scientifiques à exercer dans tout le pays) dans le cas *Smith*, il apparaît que c'est le RFRA qui vient renverser une décision défavorable aux individus demandant une exemption pour rétablir une série de critères que la cour n'aura plus la liberté d'ignorer dans les cas impliquant des demandes d'exemption. C'est donc ici la loi qui change une décision et influe par là-même la façon dont les autres cas seront jugés à travers un cadre législatif précis.

En parallèle à la nouvelle législation fédérale, le gouvernement renforça spécifiquement la liberté religieuse non seulement des membres de la *Native American Church*, à laquelle appartenait Smith et Black, mais également à tous les membres de tribus amérindiennes qui utiliseraient la mescaline (substance illicite contenue dans le peyotl) à des fins rituelles. Cette mesure s'est traduite en 1994 par un amendement à la loi de 1978 protégeant la liberté religieuse des amérindiens (*American Indian Religious Freedom Act*) qui stipule que :

Nonobstant toute autre provision de la loi, l'usage, la possession, ou le transport de mescaline par un Amérindien qui utilise la mescaline de façon traditionnelle pour des raisons cérémonielles authentiques en lien avec la pratique d'une religion amérindienne traditionnelle sont légaux, et ne sauraient être interdits

*par le gouvernement des États-Unis ni par aucun État fédéré. Aucun amérindien ne saurait être pénalisé ou discriminé sur la base d'un tel usage, possession ou transport.*¹⁵⁰

Notons que l'exemption fédérale sur le plan législatif eut un écho dans l'État de l'Oregon, où l'affaire fut jugée en première instance, puisque celui-ci adopta également une loi autorisant la consommation de la mescaline (contenue dans le peyotl) sur son territoire à des fins strictement religieuses¹⁵¹.

En dépit de la nouvelle législation qui obligeait la Cour Suprême à revoir la trajectoire conservatrice qu'elle avait prise avec le jugement du cas *Smith*, les juges décidèrent quelques années plus tard de restreindre la portée du RFRA au niveau Étatique, alors que le Congrès avait mentionné que cette loi s'appliquait au niveau fédéral comme à celui des États. L'arrêt qui marqua ce tournant fut rendu en 1997, dans l'affaire *City of Boerne v. Flores*¹⁵² : le cas impliquait une Église catholique de la ville de Boerne au Texas, qui voulait étendre sa propriété sur un terrain protégé par une loi pour la préservation des aires historiques. Lorsque la municipalité s'opposa au projet de construction, l'Église invoqua le RFRA pour demander une exemption de la loi sur la protection des zones historiques. La cour déclara dans son opinion majoritaire que la loi rétablissant la liberté religieuse était anticonstitutionnelle lorsqu'appliquée aux États. Pour justifier sa décision, la cour basa son raisonnement non pas sur la portée du Premier Amendement mais sur le principe de séparation des pouvoirs, en affirmant que l'État fédéral avait « abusé de son autorité » en exigeant que les États appliquent le

¹⁵⁰ H.R. 4230.

¹⁵¹ Oregon Revised Statute 475.840.

¹⁵² *City of Boerne v. Flores, Archbishop of San Antonio and United States* 521 U.S. 507, 1997.

RFRA au niveau local. La décision *City of Boerne* fut donc l'occasion pour la cour de réaffirmer son rôle d'interprétation et le caractère définitif des jugements rendus. La loi votée en 1993 avait en effet remis en cause de manière indirecte la légitimité et la signification de la décision prise par la cour fédérale, qui rappela au Congrès les limites de la branche législative sur le juridique.

Le cas *Smith* fut donc la première remise en cause sur le plan juridique de la loi anti-drogue mais il permit également une réaffirmation du test de proportionnalité visant à évaluer l'intérêt de l'État face à la pratique religieuse d'un individu ou d'un groupe. Malgré la décision de la Cour Suprême fédérale, l'issue de l'affaire fut donc finalement favorable à Black et Smith, puisqu'elle fut suivie de l'intervention du Congrès, qui vint renforcer la protection de la liberté religieuse sur le long terme à travers le RFRA, même si son impact s'est vu limité au niveau fédéral depuis l'arrêt de la cour dans l'affaire *Boerne* en 1997. Comme de nombreux observateurs le suggérèrent, la nouvelle législation représentait désormais un argument considérable dans les demandes d'exemption pour motif religieux, y compris dans le cadre des requêtes concernant la loi régulant l'usage des substances illicites et son champs d'application, jusque-là très stricte puisqu'elle n'avait souffert aucune exception pour motif religieux avant *Smith*. En effet, au-delà de ce qu'une majorité de politiciens, universitaires et journalistes saluèrent comme une victoire pour l'Église amérindienne et surtout pour la liberté religieuse, le RFRA ouvrit les portes à des demandes de la part d'autres mouvements religieux réclamant le droit à consommer des substances interdites par la loi dans le cadre de leurs cérémonies. La crainte que l'argument religieux, reposant dorénavant non seulement sur le Premier Amendement mais aussi sur le RFRA, devienne un « fourre-tout » pour tous les individus ou groupes désirant

consommer des drogues de manière légale, commença à émerger. A l'occasion de ce jugement que la Cour Suprême a ainsi pris le virage le plus radical sur la question des limites de la liberté religieuse, en remettant en cause le principe même d'un droit constitutionnel à une exemption ou un accommodement sur la base de la religion. Ainsi, la cour met fin à la jurisprudence instaurée par le cas *Sherbert*, jugé quelques années plus tôt.

Outre l'affrontement direct entre les deux branches du système politique américain, les rebondissements juridiques et législatifs liés à l'affaire Smith reflètent les ambiguïtés du soutien aux idéaux des Pères fondateurs exprimés dans la Constitution et la complexité de la gestion de la liberté religieuse au cas par cas. L'intervention inédite du Congrès américain sur la question du champ d'application des clauses du Premier Amendement a propulsé la problématique des limites légitimes du libre exercice au cœur des débats publics, et remis en cause, dans une certaine mesure, les rôles respectifs du judiciaire et du législatif en matière de liberté religieuse, en montrant que les conflits entre la loi et les pratiques confessionnelles des individus ne se réglaient plus uniquement dans les tribunaux.

En effet, en rédigeant une loi spécifiquement en faveur des citoyens ou groupes religieux dénonçant une entrave à leurs pratiques, le pouvoir législatif élargit sa sphère d'action là où la Cour Suprême fédérale est censée avoir le dernier mot sur la loi et les litiges qu'elle implique. La volonté de la part du Congrès de limiter les effets de l'arrêt de la cour, se présentant ainsi comme un autre acteur décisionnaire dans la gestion de la question religieuse, reflète une certaine confusion, voire une dissonance, dans le système des pouvoirs aux États-Unis sur une problématique fondamentale, qui s'est révélée être un enjeu juridique autant que politique et identitaire dans la société américaine contemporaine.

Conclusion de la première partie

La gestion des conflits sur la liberté religieuse est comme nous l'avons vu, particulièrement complexe et délicate dans la mesure où elle implique un examen au cas par cas qui donne dans l'ensemble une jurisprudence très changeante et parfois incohérente. Le caractère unique de chacun de ces cas et les diverses interprétations que les tribunaux ont successivement données à la portée de la liberté religieuse reflètent la difficulté et les défis de l'application pragmatique de ce droit fondamental, voire sacré outre-Atlantique. S'il importe d'avoir une vision historique et diachronique de l'évolution de ce mode de gestion et un apport théorique sur le seul texte qui garantisse la liberté religieuse sans toutefois la définir de manière précise, les litiges, remis dans leur contexte, ainsi que les raisonnements et jugements rendus par les tribunaux méritent un examen attentif. Tel est l'objectif de la partie suivante, qui propose deux études de cas : le premier concerne les mormons et le deuxième implique une Église consommant une substance illicite. Les arrêts rédigés dans ces affaires, à plus d'un siècle d'écart, démontrent des approches paradoxales adoptées par les juges, l'une réduisant considérablement les frontières de la liberté religieuse et l'autre les repoussant au point de lui donner une place privilégiée et inédite.

DEUXIEME PARTIE

**DE LA DISTINCTION ENTRE CROYANCE ET PRA-
TIQUE A L'APPROCHE ACCOMODATIONISTE DE LA LI-
BERTE RELIGIEUSE**

*Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours
fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »*

Introduction

Après avoir retracé dans la première partie l'émergence du concept de liberté religieuse et l'évolution de ses contours d'un point de vue juridique, cette deuxième partie est consacrée à l'étude de litiges impliquant deux groupes religieux minoritaires ayant marqué la trajectoire jurisprudentielle de la Cour Suprême fédérale à deux époques différentes. Pour prendre la mesure des arrêts rendus dans ces affaires et leur signification, nous aborderons dans un premier chapitre le cas de la polygamie mormone au XIX^e siècle en tentant d'identifier les divers facteurs qui peuvent influencer sur une décision juridique concernant la portée de la liberté religieuse. À cet égard, le contexte particulier de la course à la domination politique de l'Utah a été un élément sinon déterminant du moins non négligeable dans la volonté de l'État fédéral de réduire l'influence de l'Église mormone en menaçant de l'anéantir si elle maintenait la polygamie. Nous étudierons ensuite l'affaire récente et tout à fait significative concernant le *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (UDV), groupe religieux connu avant tout pour sa consommation rituelle de l'*hoasca*. L'étude de ce cas révèle la possibilité d'une orientation jurisprudentielle inédite en matière de liberté religieuse. Bien qu'elle ne se soit pas encore généralisée, cette tendance semble commencer à se confirmer dans au moins un cas similaire ayant atteint une Cour d'État. L'étude de ces affaires sera l'occasion d'observer un autre changement qui vient consolider la thèse d'un tournant historique dans l'approche de la Cour Suprême en la matière : la célèbre clause du libre exercice du Premier Amendement pourrait bien laisser sa place à la loi rétablissant la liberté religieuse de 1993 comme défense principale dans cette catégorie de litige.

Chapitre III : L'abandon d'une pratique religieuse fondamentale comme condition non négociable d'une reconnaissance légale : le cas de l'Église de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours

Introduction

Exemple-type des tensions entre obligation religieuse et respect des lois, l'affaire impliquant l'Église mormone constitue le premier cas relevant de la clause du libre exercice jugé par la Cour Suprême. Fondée par Joseph Smith au début du XIXe siècle, la LDS (*Latter Day Saints Church*) a dû faire face à un gouvernement hostile, non moins outré par la polygamie pratiquée par les disciples que par l'ascendant politique qu'elle commençait à avoir, notamment sur le Territoire de l'Utah. Il semble en effet qu'au-delà de l'incompatibilité de la pratique religieuse du groupe avec les lois et surtout les mœurs d'une société encore largement influencée par le Protestant Establishment, la question du contexte politique a joué un rôle non négligeable dans l'issue du litige entre l'État fédéral et les fidèles de Joseph Smith.

Ainsi, comme l'illustre l'affaire étudiée dans ce chapitre, il convient de se demander quels sont les facteurs pouvant favoriser la reconnaissance des groupes religieux qui bien souvent sont obligés de faire valoir leurs droits dans les tribunaux. L'importance dans ce cas précis de la rivalité avec le gouvernement, qui vota une série de lois interdisant explicitement la polygamie, montrera que les pouvoirs législatifs et judiciaires ont conjointement forcé l'Église mormone à abandonner sa pratique religieuse, donnant ainsi lieu à une première interprétation de la clause constitutionnelle, celle de la distinction entre les croyances et les pratiques.

Contexte politique et social du débat sur la « question mormone » de l'introduction depuis la polygamie à l'aube du cas Reynolds (1840-1874)

I.1. Origine et théologie du « mariage pluriel » (1840-1852)

Si la polygamie¹⁵³ ne fut introduite de manière officielle au sein de l'Église de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours (LDS) qu'en 1852, le principe du «mariage céleste», qui allait être une doctrine centrale, aurait été révélé à Joseph Smith, prophète et fondateur de l'Église, dès 1831, soit quelques mois seulement après la publication du Livre de Mormon. A l'époque, le jeune prophète ne parla de la révélation divine sur le mariage plural qu'à un petit nombre d'associés intimes, et contrairement aux autres révélations reçues, celle-ci ne fut pas immédiatement rédigée en langage biblique par le prophète. En bon messager de Dieu, il enseigna la doctrine à quelques dirigeants de l'Église en 1840, date à laquelle ces derniers, avec lui, commencèrent à épouser secrètement d'autres femmes le plus souvent déjà mariées. Le 12 juillet 1843, il mit par écrit la théorie de l'« union céleste », qu'il dut dupliquer (une nouvelle foi dans le plus grand secret non seulement de la majorité des fidèles mais aussi de sa femme, cette dernière ayant brûlé la première version écrite en signe de refus catégorique de cette pratique)¹⁵⁴. Le secret autour de cette pratique provoqua un certain malaise,

¹⁵³Le terme exact est «polygynie», puisque seuls les hommes pouvaient épouser plusieurs femmes. Il convient toutefois de rappeler que le « mariage pluriel » était strictement règlementé : seules les autorités de l'Église pouvaient le célébrer officiellement.

¹⁵⁴De nombreux documents relatent la réaction hostile d'Emma Smith, la femme du prophète, à l'égard de la polygamie. Celle-ci dut néanmoins se résoudre à accepter la doctrine, mais dissimulait avec beaucoup de difficulté son rejet de la polygamie, même après la mort de son mari. Pour une description détaillée des incidents évoquant la colère d'Emma Smith cf WAGONER, Richard, *Mormon Polygamy, A History*, 1989 pp59-60.

des rumeurs couraient au sein même du groupe mais aussi à l'extérieur, et le prophète qui jusqu'alors continuait à soutenir en public la monogamie comme loi divine, savait qu'il allait devoir assez rapidement introduire le principe du mariage plural de façon officielle pour calmer les tensions naissantes dans l'Église.

On sait que Brigham Young, membre du collège des douze apôtres sous la présidence de Smith, succéda à ce dernier et mena les saints des derniers jours jusqu'en Utah, pour y créer la nouvelle Sion¹⁵⁵. Ils s'installèrent dans la vallée du Grand Lac Salé où ils établirent une cité économiquement auto-suffisante. Les mormons se sentirent plus libres en Utah qu'ils ne l'avaient été dans l'Illinois et commencèrent à parler de polygamie plus ouvertement. D'autre part, leur succès économique, politique et social, les convainquit que Salt Lake City, la ville qu'ils avaient créée, était définitivement leur « terre promise ». Lorsque Young et ses fidèles arrivèrent en Utah, les États-Unis étaient en pleine guerre avec le Mexique (1846-1848) pour s'emparer des territoires du sud-ouest (Arizona, Californie et Texas). Le nouveau prophète s'empara des territoires acquis par le gouvernement fédéral pour créer Deseret, le royaume des saints des derniers jours. Washington, voyant d'un mauvais œil l'ambition « expansionniste » de Brigham Young, voulu réaffirmer son autorité. Le problème autour de la polygamie allait en être l'occasion idéale.

Lorsqu'en 1850 l'Utah obtint le statut de Territoire, la « nouvelle Sion » en était la ville la plus importante et pour la première fois dans l'histoire du pays, la

¹⁵⁵ Pour comprendre l'histoire et les doctrines des mormons, voir RIGAL-CELLARD, Bernadette, *La religion des mormons*, Paris, Albin Michel, 2012. Il s'agit de l'ouvrage le plus récent en français.

population majoritaire d'un territoire était non-protestante¹⁵⁶. Fort de ce succès, le 4 février de l'année suivante, Brigham Young jugea que le temps d'introduire le mariage pluriel au sein de l'Église était venu, d'autant qu'il fut nommé quelques mois plus tard gouverneur de l'Utah par le Président des États-Unis. Bien que dans un premier temps Young n'eût pu se résoudre à prendre des épouses plurielles, il annonça donc pour la première fois publiquement qu'en accord avec la doctrine que lui avait enseignée Joseph Smith, il avait contracté un certain nombre de mariages auprès de femmes qui étaient membres de l'Église. L'annonce, loin de passer inaperçue, choqua les non-mormons (autant que les membres de l'Église d'ailleurs), qui manifestèrent leur crainte de voir le territoire se transformer en une théocratie dirigée par un despote polygame. Le climat de suspicion s'intensifia en 1851, quand des agents fédéraux de Washington vinrent à Salt Lake City afin d'administrer le nouveau territoire. Les mormons, Brigham Young en tête, refusèrent de coopérer avec ceux qu'ils considéraient comme des politiciens avides de pouvoir. Les agents envoyèrent alors un rapport au président Fillmore, indiquant que les dirigeants de l'Église contrôlaient entièrement les opinions, actions, biens, et vies de leurs membres et qu'ils étaient tous polygames. Le rapport précipita l'annonce officielle de la doctrine du «mariage pluriel», qui eut lieu de 29 août 1852, lors d'une conférence organisée par l'Église, que nous étudions plus particulièrement dans la sous-partie qui suit.

C'est Orson Pratt, l'un des douze apôtres du Quorum de l'Église, qui fut choisi par le président pour introduire le principe de « pluralité des épouses »

¹⁵⁶*The Seventh Census of the United States: 1850* (Washington, DC: Robert Armstrong, 1853), 993. Il est à noter que les Indiens d'Amérique résidant dans les territoires n'étaient pas comptés dans le recensement.

(*plurality of wives*) devant la foule de membres qui assista à la conférence. Il annonça que, contrairement à ce que la plupart des détracteurs de l'Église soutenaient, le « mariage pluriel », aussi appelé « union céleste », n'était en aucun cas destiné à satisfaire les « sentiments ou la convoitise charnelle des hommes ». L'objectif principal de la polygamie, selon la révélation qu'aurait reçue le prophète, était de donner aux hommes et aux femmes l'opportunité d'avoir une postérité importante. L'argument était par ailleurs cohérent avec le projet que Dieu avait pour la communauté mormone puisque selon Smith (ou du moins le message divin qu'il aurait eu), cette dernière devait « croître et se multiplier »¹⁵⁷.

Afin de convaincre les membres présents, Young insista sur le caractère divin de la polygamie et promit le salut pour aux fidèles qui s'uniraient pour l'éternité à travers un mariage pluriel. Mais le discours prononcé par le jeune prophète ne s'adressait pas uniquement aux membres de l'Église car Young souhaitait également montrer aux « gentils »¹⁵⁸ et aux autorités fédérales la détermination des mormons à pratiquer leur religion sans aucun compromis. D'ailleurs, Orson Pratt affirma le même jour que toute loi qui interdirait cette pratique serait totalement anticonstitutionnelle puisqu'elle violerait la clause du libre exercice de leur religion. En dépit de leur optimisme, Pratt et Young

¹⁵⁷La polygamie entrainait dans un plan de divinisation de l'individu: un patriarche qui avait une descendance nombreuse permettait à des âmes préexistantes de vivre sur terre et d'avoir accès au salut. Pour une analyse de la polygamie d'un point de vue doctrinal, voir RIGAL-CELLARD, Bernadette, « Les communautés mormones polygames des Provinces de l'Ouest: les gardiennes de la Prophétie », in *Prophéties et utopies religieuses au Canada*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p 118. Voir également HARDY, Carmon, B., *Doing the Works of Abraham, Sources of Polygamous Thoughts and Practice*, Washington, The Arthur H. Clark Company, 2007.

¹⁵⁸Ce terme désignait la population non-mormone vivant en Utah (il est également utilisé par les juifs pour désigner les non-juifs).

ignoraient que le débat sur la polygamie ne faisait que commencer, comme nous allons le voir dans la sous-partie suivante.

I.2. L'escalade du débat sur la polygamie

L'annonce officielle de la doctrine du mariage pluriel par les dirigeants de l'Église et son président provoqua une véritable onde de choc, autant dans la communauté mormone qu'à l'extérieur. La réaction la plus violente fut celle du gouvernement fédéral qui s'opposa fortement à la doctrine et proposa la dissolution du gouvernement territorial de l'Utah, dont il estimait qu'il était dirigé par des mormons despotes¹⁵⁹. La question de la polygamie ne fut cependant pas abordée au Congrès immédiatement après l'annonce de celle-ci, d'ailleurs, aucune loi fédérale n'interdisait la polygamie dans les territoires. L'opposition n'en fut pas moins unanime au sein de la population non-mormone et de son élite politique. La polygamie était contraire à l'interprétation des Saintes Écritures par toutes les dénominations chrétiennes et beaucoup pensaient qu'elle était un moyen d'assujettir les femmes. Les opposants à la polygamie utilisèrent les livres, revues, et journaux pour dénoncer ce que beaucoup qualifiaient déjà de fléau, en insistant sur des concepts protestants traditionnels comme la retenue sexuelle ou l'importance de la famille. L'opposition à la polygamie se transformait souvent en méfiance, voire en hostilité, envers la religion mormone en général, si bien que les saints des derniers jours furent extrêmement mal perçus par leurs compatriotes¹⁶⁰, à l'heure où le débat était nourri par une

¹⁵⁹On notera qu'au-delà des préoccupations morales, l'enjeu de ce conflit avec les mormons était, pour le gouvernement fédéral, d'ordre politique: le désir d'indépendance que manifestait Brigham Young inquiétait Washington.

¹⁶⁰ MAUSS, Armand, *The Angel and the Beehive: The Mormon Struggle with Assimilation*, Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1994.

rhétorique très agressive, du côté des opposants comme de celui des défenseurs de la doctrine, qui affirmaient qu'aucune loi ne les empêcherait de pratiquer le mariage pluriel car ce dernier était un principe divin.

Ce n'est qu'en 1854 que la question sur la polygamie mormone fut abordée au Congrès. Le premier débat significatif commença dans la Chambre des représentants le 4 mai de la même année lorsqu'un projet de loi¹⁶¹ proposa, dans le cadre des lois *Homestead* au niveau national, de donner à chaque résident de l'Utah (le terme désignait ici les hommes blancs qui vivaient sur le territoire) une parcelle de terre appartenant au gouvernement fédéral. La version qui atteignit la Chambre précisait que les individus qui étaient « époux de plus d'une femme » étaient exclus de ce don. La réaction du représentant de l'Utah, qui demanda l'annulation de cette clause d'exclusion, provoqua de longs et houleux débats sur la polygamie dans le nouveau Territoire entre les représentants des États du Nord et ceux des États du Sud. Les premiers dénoncèrent le «crime odieux» qu'était la polygamie, et appelèrent à éliminer ce « grand mal moral, social et politique », qui détruisait la famille, et était un obstacle à la civilisation¹⁶², et menait à l'esclavage. Même si les représentants des États du Sud condamnaient également la polygamie, ils se doutaient que l'argumentation de leurs homologues nordistes était stratégique et que l'association de la polygamie avec l'esclavage était dangereuse pour eux, puisqu'elle menaçait d'abolir l'«institution particulière», que les sudistes soutenaient (l'économie des États du sud reposant, comme

¹⁶¹*A bill to establish the office of surveyor general of Utah, to grant donations to actual settlers therein, and for other purposes*, HR 317, 33d Cong., 1st sess. (May 4, 1854), *Congressional Globe*, 33d Cong., 1st sess., 1854, 1091-14.

¹⁶²Il était très courant au XIX^e siècle d'associer le christianisme au progrès et à la civilisation tandis que les sociétés où d'autres religions dominaient, notamment celles où la polygamie était présente, étaient considérées comme primitives.

chacun sait, exclusivement sur l'esclavage, la question de l'abolition animait la vie politique de cette période et alimentait les tensions qui menèrent à la Guerre de Sécession en 1861), en même temps que la polygamie. Les Représentants du Sud, à majorité démocrates, avaient compris qu'il convenait de condamner la pratique elle-même, mais que pour éviter l'amalgame avec l'esclavage, il fallait défendre le droit des États et Territoires à se gouverner et remettre ainsi en question le rôle du Congrès à légiférer sur les affaires de ces derniers. En d'autres termes, les démocrates sudistes craignaient que si le gouvernement fédéral s'octroyait le pouvoir d'éliminer la polygamie en Utah, il pourrait aussi bien utiliser ce même pouvoir pour abolir l'esclavage.

Le débat se poursuivit en 1856, à l'occasion d'une deuxième tentative de la part des républicains (plus directe celle-ci), d'éliminer la polygamie. A la Chambre des représentants, Justin Morrill, élu républicain du Vermont, proposa un projet de loi¹⁶³ qui visait à faire de la polygamie un délit dans tous les territoires de l'Union. Une nouvelle fois, les sessions du Congrès portèrent exclusivement sur le sujet qui animait les débats politiques depuis plusieurs mois. La question centrale qui sous-tendait ces débats était de déterminer si le Congrès avait constitutionnellement le pouvoir d'interdire la polygamie. Le projet de loi fut finalement rejeté, mais il marqua le début de six années d'efforts de la part du représentant Morrill pour faire passer la première loi anti-polygamie et fit de ce dernier l'un des opposants les plus actifs dans le conflit entre les mormons et le reste du pays.

¹⁶³*A bill to punish and prevent the practice of polygamy in the Territories of the United States, and other places, 34th Cong., 1st sess. (June 26, 1856), Congressional Globe, 34th Cong., 1st sess., 1856. 1491.*

La question prit une importance telle qu'elle fut avec l'esclavage au centre des préoccupations pendant la campagne présidentielle de 1856. Le parti républicain appela, dans son programme national à éradiquer les « reliques jumelles du barbarisme », (*the twin relics of barbarism*) à savoir la polygamie et l'esclavage. Une fois encore, les démocrates, mesurant les implications d'un tel programme, s'efforcèrent de bloquer toute tentative d'interdire la polygamie, puisqu'ils savaient que les républicains espéraient gagner l'élection sur l'opposition populaire à la doctrine mormone, pour ensuite en finir avec l'esclavage dans les États du Sud. Les démocrates insistèrent alors sur le fait que la Constitution stipulait que les affaires internes des États ne relevaient pas du gouvernement fédéral mais bien des États eux-mêmes et devaient être décidées selon leur propre constitution¹⁶⁴. Malgré la popularité de l'opposition à la polygamie et la rhétorique (souvent violente) utilisée dans les discours du candidat républicain John C. Fremont, ce fut James Buchanan, le démocrate, qui l'emporta et devint président des États-Unis le 4 mars 1857. La défaite des républicains ne fut cependant pas synonyme de victoire absolue pour les mormons, qui votaient tantôt pour les républicains tantôt pour les démocrates afin de pouvoir tirer profit des propositions faites par les candidats des deux partis¹⁶⁵.

¹⁶⁴Le raisonnement des Démocrates aurait pu être remis en cause puisque même si les questions de mariage, d'âge légal etc. relevaient exclusivement des États, l'Utah n'était à l'époque encore qu'un Territoire et dépendait du Congrès fédéral, qui avait juridiction pour ses lois internes. L'Utah ne pouvait donc pas réclamer le droit de légiférer sur ses affaires avant d'entrer dans l'Union comme État, ce qui ne fut le cas qu'en 1896.

¹⁶⁵C'est notamment ce qu'explique Carter Charles, spécialiste des mormons, dans sa thèse intitulée *L'intégration politique des mormons aux États-Unis : de Reed Smoot à Mitt Romney*, sous la direction de Bernadette Rigal-Cellard, thèse de Doctorat soutenue le 12 décembre 2013, Université Bordeaux-Montaigne. Après la mort de Joseph Smith, les mormons voulurent avoir

Quelques mois seulement après son élection à la Maison Blanche, le nouveau président ne tarda pas à retirer le poste de gouverneur à Brigham Young *manu militari* lors de ce que l'on appelle la « guerre de l'Utah », qui fait l'objet de la sous-partie suivante.

Le nouveau président se retrouva confronté au problème de l'esclavage dès son arrivée au pouvoir, et il essaya de le contourner en déclarant très vite que les États devaient décider individuellement de leur statut. Cependant, lorsque le célèbre arrêt de la Cour Suprême des États-Unis dans l'affaire Dred Scott fut prononcé en 1857¹⁶⁶, et qu'elle fut officiellement soutenue par le président Buchanan, les tensions furent exacerbées entre esclavagistes et abolitionnistes au sein du gouvernement. Buchanan s'attira la colère des républicains tout en s'aliénant des membres de son propre parti. Il se rendit donc compte qu'il était temps pour lui d'attirer l'attention des citoyens sur un sujet sur lequel l'opinion publique serait unanime, c'est ainsi qu'il vit le potentiel politique du mouvement

leur propre gouvernement. Une fois installés en Utah, Brigham Young, qui devint gouverneur du Territoire et de nombreux membres de l'Église occupèrent des postes qui leur donnaient un pouvoir politique très important. La législation territoriale était en accord avec les principes moraux de l'Église. Elle stipulait d'ailleurs que les décisions de l'Église ne devaient pas être remises en question d'un point de vue légal. *The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*, Sarah Barringer Gordon, *Journal of Supreme Court History*, vol.28, num.1, Mars 2003, p.14-29.

¹⁶⁶*Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1857). Nés en esclavage, Dred Scott et son épouse étaient la propriété d'un médecin de l'armée, le Dr. John Emerson. Après la mort de ce dernier, l'esclave demande à sa veuve la liberté, ce qu'elle refuse durant des années. L'affaire est portée devant la Cour Suprême alors même que les esclaves ne sont à l'époque pas considérés comme des citoyens et ne peuvent intenter des actions en justice. Malgré le soutien de nombreuses personnalités des États du nord, les juges déclinent la demande de liberté du couple. En rendant cet arrêt peu avant la guerre de Sécession, la cour prend fermement position en faveur de l'esclavage, en déclarant d'une part, qu'un Noir, même libre, ne peut être citoyen des États-Unis, et d'autre part que, dans les territoires des États-Unis (qui à l'époque, ne sont pas encore des États et sont administrés par le gouvernement fédéral) l'interdiction de l'esclavage est inconstitutionnelle. Il s'agit certainement aujourd'hui l'arrêt de la Cour Suprême le plus unanimement réprouvé.

contre la polygamie.¹⁶⁷ En mai 1857, il décida de congédier Brigham Young de son poste de gouverneur de l'Utah pour le remplacer par un «gentil» (un non-mormon), Alfred Cumming. Afin de faire appliquer sa décision, il déploya deux mille cinq cents soldats en Utah (soit un sixième de l'armée américaine de l'époque), puis déclara que le territoire, sous la coupe du despote Brigham Young¹⁶⁸, était en état de rébellion et appela le Congrès à l'aider à mettre fin à l'insurrection du peuple mormon. À leur arrivée dans la vallée du Grand Lac Salé, les troupes fédérales furent bloquées par la milice des mormons (aussi appelée la «Légion Nauvoo»), que Brigham Young, craignant que l'important contingent ne vînt pour les anéantir, avait envoyée à la frontière du territoire. Malgré la tension qu'avait provoquée la résistance des mormons, aucune bataille n'eut lieu¹⁶⁹ et Brigham Young accepta de renoncer à son poste de gouverneur officiellement du moins, car il resta le gouverneur *de facto* du territoire jusqu'à sa mort en 1877. Le siège militaire se révéla néanmoins être une véritable bévue

¹⁶⁷Un mois après l'élection de Buchanan, un stratège démocrate avait suggéré à ce dernier de remplacer la question de l'esclavage, qui était une préoccupation nationale, par la question sur la polygamie mormone:

"I believe that we can supercede the Negro-Mania crusade with the almost universal excitements of an Anti-Mormon crusade", Lettre de Robert Tyler à James Buchanan du 27 avril 1857, citée dans *Kingdom in the West: The mormons and the American Frontier*, vol. 2, William P. Mackinnon, Norman: University of Oklahoma Press, 2008.

¹⁶⁸Bien que l'objectif de Buchanan eût été motivé par une ambition politique plus qu'idéologique, il convient de rappeler que l'Utah était en effet une théocratie (et Brigham Young ne s'en cachait pas) puisque l'Église, omniprésente dans les affaires du Territoire, intervenait dans tous les domaines si bien que, contrairement aux autres États et territoires de l'Union, il n'y avait aucune distinction entre dirigeants politiques et dirigeants religieux.

¹⁶⁹Il y eut cependant une tragédie durant cette période (et qui resta dans la mémoire de la population): ce qui fut plus tard appelé le «massacre de Mountain Meadow» durant laquelle 120 émigrants qui se rendaient en chariots en Californie furent tués par une cinquantaine de miliciens mormons déguisés en Indiens du sud de l'Utah. L'hostilité de la population à l'égard des mormons fut amplifiée par le «massacre».

de la part du président sur le plan politique¹⁷⁰, puisque les quinze millions de dollars dépensés par le gouvernement fédéral pour financer l'occupation eut pour seul effet de détourner temporairement l'attention du peuple de la question centrale (et certes inévitable) de l'esclavage.

La guerre entre les États confédérés et ceux du Nord, qui étaient déterminés à mettre fin à l'« institution particulière », n'allait pourtant pas être un obstacle pour le Congrès qui vota la première loi interdisant la polygamie sur tous les territoires, amorçant ainsi une longue série de débats et de textes législatifs sur la «question mormone», que nous allons étudier dans la sous-partie qui suit.

3 L'assaut juridico-législatif comme solution au « problème mormon »

En avril 1861, alors que la guerre de Sécession venait d'éclater, la nation entière était préoccupée par le sort des États confédérés, mais cela n'empêcha pas les représentants républicains de poursuivre les débats sur la polygamie au Congrès, et ce fut même l'occasion pour Justin Morrill, qui en 1856 avait déjà proposé un projet de loi visant à interdire la pratique sur tous les territoires, de faire son retour avec une version plus stricte que la précédente. Au-delà des peines qui pouvaient aller jusqu'à cinq ans d'emprisonnement et une amende de cinq cents dollars à l'encontre de quiconque avait plus d'une épouse, le nouveau projet de loi contenait une clause qui permettait la dissolution de l'Église des

¹⁷⁰Cet événement fut rebaptisé par certains historiens « la bétise de Buchanan » (*Buchanan's blunder*) en clin d'œil ironique à la stratégie pour le moins inefficace du président dans cette affaire.

Saints des Derniers Jours par le gouvernement et limitait la valeur légale de ses biens immobiliers à cent mille dollars. Le projet de loi fut voté par la Chambre des représentants puis fut examiné par le Sénat qui y ajouta deux amendements : la loi ne devait punir que les hommes ayant contracté un mariage pluriel, et non ceux qui habitaient simplement avec plus d'une femme, et la limite des biens fonciers de l'Église fut réduite à cinquante mille dollars. Le projet devint loi lorsque le président Lincoln signa le texte amendé le 1^{er} juillet 1862. Cependant, contrairement à son prédécesseur, le président voulait simplement mettre fin à la polygamie, et non à l'Église des Saints des Derniers Jours et il n'avait rien contre la communauté mormone, avec laquelle il avait eu l'occasion de faire connaissance à l'époque où celle-ci était installée en Illinois. Ce fut sans doute pour cette raison (mais aussi parce que la guerre en cours l'obligeait à reléguer la question de la polygamie au second plan) qu'il négligea de nommer des officiers fédéraux pour imposer l'application de la loi contre la bigamie¹⁷¹. Par ailleurs, comme la grande majorité des juges en Utah occupaient également des fonctions importantes au sein de l'Église, les chances qu'ils poursuivent et condamnent des citoyens pour une pratique qu'eux-mêmes considéraient comme une loi divine étaient quasi-nulles. Le Congrès décida rapidement de proposer un nouveau projet de loi, que nous analysons dans la sous-partie qui suit.

¹⁷¹Lincoln savait également que le déploiement de soldats dans cette région difficile d'accès aurait été une dépense inutile à cette période où les troupes fédérales étaient déjà mobilisées dans les États confédérés. D'ailleurs, sa stratégie concernant le «problème mormon» traduisait bien la complexité de la question et le «laissez-faire» était sans doute la meilleure solution, du moins provisoirement. C'est ce qu'il fit comprendre à un journaliste, membre de l'Église, qui lui demandait ce qu'il comptait faire au sujet de la polygamie; il répondit que «*When I was a boy on the farm in Illinois, there was a great deal of timber on the farms which we had to clear away. Occasionally we would come to a log which had fallen down. It was too hard to split, too wet to burn, and too heavy to move, so we plowed around it. That's what I intend to do with the mormons.* ». Cf *Mormon Polygamy, A History*, Richard S. Wagoner, Signature Books Salt Lake City, 1989, p.106.

Le fait que la loi Morrill restât lettre morte pendant plus de cinq ans après son adoption par le Congrès ne sembla toutefois pas ébranler le gouvernement tant que ce dernier était occupé à gérer la délicate Reconstruction du Sud. En 1869, lorsque la construction du chemin de fer transcontinental, qui devait relier la Californie à l'actuel Nebraska fut achevée, de plus en plus d'immigrants des États de l'est du pays, non-mormons, s'installèrent en Utah. Les nouveaux arrivants ne tardèrent pas à manifester leur hostilité à l'égard des mormons et en particulier de leur pratique de la polygamie. Brigham Young et ses fidèles, qui refusaient d'appliquer la loi fédérale de 1862 sur le territoire envoyèrent une pétition au gouvernement où ils réclamaient l'abrogation du *Morrill Act*. La question de la polygamie fut donc à nouveau à l'ordre du jour au Congrès qui examina un rapport de sa Commission Juridique (*House Judiciary Committee*) où les agents fédéraux dénonçaient les méthodes de sélection de jurys et surtout le contrôle des juges mormons dans les tribunaux du Territoire. Un nouveau président de la Cour (*chief justice*) fut donc nommé à la tête de la Cour Suprême de l'Utah en 1870 afin de pouvoir poursuivre et condamner les polygames¹⁷². Ce dernier, James McKean, fit arrêter Brigham Young et constitua un jury pour son procès. Les efforts de McKean furent cependant anéantis par la Cour Suprême des États-Unis, laquelle remit en cause la façon dont le juge avait sélectionné le jury (qui ne contenait pas de jurés mormons) pour ce procès. Une proposition de loi fut donc rédigée par un représentant de l'Illinois, Shelby Cullom. Elle devait non seulement permettre l'application de la loi Morrill mais également la compléter en quatre points: la simple «cohabitation» d'un homme avec plus d'une

¹⁷²Dès 1866, de nombreux projets de loi furent présentés, sans succès, à la Chambre des représentants afin d'exclure les mormons des jurys qui devaient juger des affaires de polygamie.

femme était un délit (et non plus uniquement le mariage pluriel), toute personne pratiquant la polygamie ou incitant à la pratique de celle-ci ne pouvait faire partie d'un *grand* ou *petit* jury en Utah, la loi devait aussi priver tout citoyen polygame de ses droits civiques (droit de vote, droit à devenir citoyen américain) et les empêcher d'exercer une fonction officielle ; enfin, elle autorisait le président à utiliser des moyens militaires pour faire appliquer la loi fédérale¹⁷³. Durant le débat qui précéda l'adoption du projet de loi par la Chambre des représentants, certains élus des États de l'ouest (qui étaient traversés par le chemin de fer transcontinental) manifestèrent leur inquiétude car le projet, qui allait devenir loi, était particulièrement sévère envers les polygames, ce qui amenait à craindre que les mormons détruisissent la portion du chemin de fer traversant l'Utah en guise de représailles¹⁷⁴. La question de l'esclavage étant définitivement réglée au Congrès, les représentants des États du sud durent à nouveau exprimer une certaine réserve, motivée cette fois par des intérêts économiques. Les mormons avaient participé à la construction du chemin de fer transcontinental, montrant ainsi leur rigueur au travail. Ce nouveau réseau devait permettre l'acheminement de nombreux migrants de l'est du pays mais surtout des marchandises et révolutionner ainsi le commerce entre les États, d'où l'inquiétude des représentants du Sud, qui savaient que l'enjeu économique était colossal. Le projet de loi fut néanmoins voté par la Chambre (avec une courte majorité), mais échoua au Sénat, qui, subissant la pression de divers groupes lobbyistes, retarda

¹⁷³Bien que la grande majorité de la population et des représentants politiques fût opposée à la polygamie, la clause qui impliquait une hypothétique intervention militaire était source d'inquiétude. L'expédition en Utah lancée par Buchanan était encore dans les esprits, c'est pourquoi la nation craignait un conflit direct avec la milice mormone.

¹⁷⁴On notera que lors des débats, le représentant de l'Utah fut le seul à exprimer des doutes quant à la constitutionnalité du texte proposé par Morrill alors que les autres membres de la Chambre se contentèrent de soulever le problème des répercussions économiques en cas de révolte de la part des mormons.

plusieurs fois l'examen du texte, pour finalement l'abandonner. Loin de s'essouffler, l'assaut législatif lancé par le Congrès se poursuit avec une autre loi, dont nous allons étudier les contours et l'impact dans la section qui suit.

Deux ans après le projet de loi *Cullom*, ce fut toujours sous la présidence d'un Républicain que le gouvernement décida de voter une loi qui devait permettre l'application de la loi *Morrill* de 1862. L'atmosphère dans laquelle les débats eurent lieu fut cependant différente de celle qui avait animé les sessions du Congrès durant les années précédentes. Le Sénat, qui à la demande du Président Grant, s'efforça de rédiger un nouveau projet de loi concernant la « question mormone », fit donc remarquer que la loi anti-bigamie était restée lettre morte en Utah, et devait être finalement appliquée. Bien que la condamnation de la polygamie fût encore unanime, il s'agissait cette fois de se concentrer sur les points « techniques » du nouveau texte et de ses implications dans le système juridique de l'Utah. Le projet de loi fut rédigé par la Chambre des représentants, examiné par le sénat puis renvoyé à la Chambre, où il fut révisé l'année suivante. En juin 1874, les deux chambres du Congrès avaient adopté le *Polland Act*¹⁷⁵. Les principales provisions qui devaient faciliter l'application de la loi anti-bigamie de 1862 retiraient aux juges mormons le contrôle des tribunaux en donnant à des juges nommés par le président l'autorité pour toutes les affaires de polygamie, et elles changeaient les procédures de constitution des petits et grands jurys afin d'écartier des jurés polygames.

Avant leur arrivée en Utah, les mormons avaient été successivement rejetés par les populations locales des États où ils s'installaient et ils espéraient avoir

¹⁷⁵La loi portait le nom du sénateur Luke P. Polland, du Vermont, qui l'avait présentée en 1873.

trouvé la nouvelle Sion dans la vallée du Grand Lac Salé. Cependant, l'introduction officielle de la polygamie par Brigham Young fut définitivement la « goutte d'eau qui fit déborder le vase » pour les non-mormons, qui voyaient d'un mauvais œil le développement de cette communauté aux mœurs peu conventionnelles pour les confessions chrétiennes de l'époque¹⁷⁶. Le gouvernement, quant à lui, était plus préoccupé par le pouvoir politique de Young dans le territoire où lui et ses fidèles avaient développé un territoire quasi-autonome, et son désir d'indépendance, que par le caractère jugé « immoral » de la pratique que dénonçait la population non-mormone. La polygamie fut donc l'occasion pour le gouvernement fédéral de réaffirmer son autorité en Utah grâce à une série de lois de plus en plus strictes, mais très rarement appliquées, afin de reprendre le contrôle du territoire qui commençait à lui échapper. L'affront que représentait le refus de Young et des autorités de son Église à coopérer, c'est-à-dire à renoncer à ce qu'ils considéraient comme un principe divin, exacerba les tensions entre la communauté mormone et le reste du pays¹⁷⁷. La remise en question par les dirigeants de l'Église (mais aussi par certains avocats non-Mormons de l'époque) de la constitutionnalité des lois anti-bigamie avait été évoquée le jour même où la polygamie devenait officiellement une doctrine au sein de l'Église, mais ne fut entendue par le gouvernement qu'en 1874. La hiérarchie de la LDS était alors aussi pressée que le gouvernement de régler la question une bonne fois pour toute, la solution qui devait déterminer si les lois interdisant la polygamie respectaient le droit constitutionnel des mormons à

¹⁷⁶Il convient néanmoins de rappeler qu'environ les trois quarts de la population mondiale de l'époque pratiquaient la polygamie comme principe religieux, même si elle était bannie depuis des siècles en Europe.

¹⁷⁷ SHIPPS, Jan, *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*, Chicago: University of Illinois Press, 1985.

exercer leur religion était juridique. Les deux parties, l'Église et le gouvernement, s'accordèrent donc à régler définitivement la question au tribunal au lendemain de la dernière loi votée par le Congrès, c'est l'objet de la deuxième section de ce chapitre.

B) L'affaire *Reynolds* (1874-1879): analyse critique des enjeux du procès: du raisonnement de la défense à la décision de la Cour Suprême

1) L' « affaire test », solution juridique à l'échec législatif des lois anti-bigamie

Au lendemain du passage de la loi *Pollard*, alors que les autorités fédérales se préparaient à poursuivre en justice des membres du premier niveau de la hiérarchie de l'Église, le climat était encore très tendu entre les deux parties. Pour le gouvernement comme pour l'Église, lassés de jouer au chat et à la souris, il était temps de trouver une solution définitive à la question de la polygamie. Les lois qui visaient à y mettre fin devaient être définitivement appliquées ou remises en question par voie juridique; ce fut la seconde option que les autorités fédérales et l'Église mormone décidèrent de privilégier¹⁷⁸. Ainsi, après l'échec des poursuites lancées par le nouveau procureur de l'Utah, faute de preuves (l'Église ne se proposant évidemment pas de fournir des documents où étaient consignés les mariages présumés illégaux, ni les témoins des cérémonies), des négociations secrètes commencèrent entre le gouvernement et les dirigeants de l'Église, afin de se mettre d'accord sur une affaire « test ». En octobre 1874, il fut donc convenu que l'Église donnerait à William Carey, procureur de l'Utah, toutes les preuves du mariage polygame d'un de ses membres, afin que l'accusation puisse aller jusqu'au procès (ce qui devait permettre à l'Église de remettre en question la constitutionnalité de la loi *Morrill*), en échange de quoi Carey s'engageait à

¹⁷⁸ BARRINGER GORDON, Sarah, "The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America.", *Journal of Supreme Court History*, vol.28, num.1, Mars 2003, p.14-29.

abandonner toutes les autres poursuites, notamment celle concernant Brigham Young.

Celui qui allait incarner le visage de la polygamie mormone dans le célèbre procès était George Reynolds, un jeune membre très actif au sein de l'Église¹⁷⁹. Secrétaire personnel de Brigham Young, il avait été choisi par George Q. Cannon, membre du conseil de la Présidence de l'Église et délégué territorial de l'Utah. Cannon venait d'être arrêté mais comptait sur l'affaire « test » pour prouver ce qu'il estimait être la « conviction universelle » parmi les mormons, à savoir que la loi interdisant la polygamie était tout simplement anticonstitutionnelle. Quelques jours seulement avant le procès, Cannon annonça au jeune homme qu'il avait été désigné par l'Église pour remettre en question la constitutionnalité de la loi anti-bigamie au tribunal, ainsi que le jeune secrétaire l'explique dans ses mémoires :

Le soir du mercredi 21 octobre [1874], accompagné de mon épouse Amélia avions rendu visite au frère Edwin Dowden, sur le chemin du retour; comme nous longions le côté sud du Temple, j'ai croisé le frère Cannon qui m'informa (en substance) qu'il avait été décidé par les frères du Conseil du Président de soumettre une affaire test à la loi de 1862 (la loi anti-polygamie) devant le tribunal et qu'il avait été décidé de présenter mon nom devant le grand jury.¹⁸⁰

¹⁷⁹George Reynolds allait devenir l'un des membres les plus importants dans l'histoire de l'Église. A sa mort en 1909, il avait écrit 264 articles dans des revues publiées par l'Église de Salt Lake, plus de 150 articles de journaux, et 15 livres sur l'histoire de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours.

¹⁸⁰*George Reynolds Journal*, Vol. 5, October 1874.

Le choix de George Reynolds comme représentant de l'Église dans l'affaire n'était certes pas anodin: le secrétaire de Brigham Young avait toujours manifesté une loyauté inconditionnelle à l'Église, mais le fait qu'il fût jeune, bel homme, et marié à «seulement» deux femmes était probablement ce qui avait convaincu George Q. Cannon de le choisir pour ce qui semblait davantage être le procès de toute la communauté mormone que celui d'un seul homme. En effet, en présentant un accusé qui était à l'opposé de ce que la population non-mormone s'attendait à voir, Cannon avait déjà mis en place une stratégie de défense de la polygamie: il s'agissait d'éliminer le stéréotype (qui avait la dent dure à l'extérieur de la communauté) du patriarche ventripotent et à la barbe grisonnante qui épousait des femmes toujours plus jeunes. Au-delà de cette « stratégie de communication » cependant, les autorités de l'Église étaient confiantes quant au sort de Reynolds, et par extension, quant à celui de la polygamie au sein de leur groupe, car selon eux, la Constitution des États-Unis était de leur côté, et la loi anti-bigamie allait à l'encontre de la liberté religieuse garantie par le Premier Amendement. Reynolds, candidat idéal au « procès de la polygamie mormone » se plia donc à la décision de l'Église et fournit les preuves (des témoins principalement) du second mariage qu'il avait contracté trois mois plus tôt, le 3 août 1874, avec Amélia Schofield et avec l'accord de sa première épouse Mary Tuddenham Reynolds. Le jeune accusé savait qu'il risquait une lourde amende, mais surtout une peine de prison de cinq ans pour ce qui était légalement considéré comme un délit majeur.¹⁸¹ La procédure fut donc lancée et donna lieu à un premier procès, que nous étudions dans la sous-partie qui suit.

¹⁸¹Bien que Reynolds écrivît plus tard qu'il se conforma de manière volontaire à la décision de l'Église, il semble que la présidence de l'Église faisait pression sur les membres « prometteurs » pour que ces derniers soient polygames, au point que la pratique devint une condition obligatoire sous la présidence de John Taylor, successeur de Brigham Young, nous y reviendrons.

2) Le premier procès (mars 1874)

Le 23 octobre 1874, George Reynolds fut donc accusé de bigamie par le procureur William Carey et comparut devant un grand jury, lequel devait décider de son inculpation. Cette étape préliminaire ne fut, grâce à l'accord entre l'Église et le procureur, qu'une formalité avant le procès. Les témoins cités à la barre (et parmi eux, les parents de Reynolds) firent leurs dépositions, et le jury, qui estima que les preuves étaient suffisantes pour aller jusqu'au procès, confirma la mise en accusation de Reynolds pour bigamie le 26 octobre 1874. Toutefois, ce dernier ayant plaidé non coupable, sortit libre du tribunal, avec seulement une assignation à résidence et une caution de deux mille cinq cents dollars (généreusement versée par un riche homme d'affaire de Salt Lake City). Par ailleurs, d'après l'historien mormon Orson Whitney, le procureur Carey et J. G. Sutherland, l'un des avocats de la défense, s'étaient préalablement mis d'accord sur l'assignation à résidence et le montant de la caution¹⁸². Le procès, qui devait être pour le gouvernement (soutenu par l'opinion publique) l'occasion de mettre un terme définitif à la polygamie, et pour les mormons l'ultime moyen de réaffirmer leur droit constitutionnel de la pratiquer, était attendu par tout le pays et mobilisa la presse nationale. Au-delà des aspects sociaux et moraux liés à l'affaire, l'enjeu politique du cas Reynolds était considérable. D'ailleurs le président Grant, qui était relativement confiant, savait que le recours à la voie juridique devait avant tout permettre d'asseoir l'autorité du gouvernement sur la communauté mormone, c'est pourquoi il envoya l'adjoint de son ministre de l'Intérieur suivre l'audience.

¹⁸²WHITNEY, Orson F., *History of Utah, Salt Lake City*, V61.2, George Q. Cannon and Co., 1892.

Mais la collaboration entre les deux parties fut de très courte durée, et l'arrangement dont elles avaient convenu fut rapidement rompu. Aucune raison officielle ne fut jamais donnée pour expliquer cet échec, mais il semble que les dirigeants de l'Église eurent vent de nouvelles mises en accusation lancées par William Carey à l'encontre de certains membres en dépit de l'accord qui avait été passé, et décidèrent de se montrer beaucoup moins coopératifs¹⁸³. Aussi, à l'ouverture des audiences le 5 mars 1875 (soit cinq mois après la mise en accusation de Reynolds), tous les témoins cités déclarèrent qu'ils n'avaient aucun souvenir du second mariage de Reynolds. Il s'agissait pour eux d'en dire le moins possible afin d'éviter toute déclaration qui pouvait explicitement décrire la nature des relations de Reynolds avec sa seconde femme.¹⁸⁴ La sœur de l'accusé, Julia Reynolds, soutenait par exemple que dans la maison où elle vivait avec son frère et l'épouse de ce dernier, Polly (Mary Ann Tuddenham), il y avait bien une autre femme (Amelia Schofield), mais elle prétendait ignorer si celui-ci et la femme en question vivaient sous le même toit comme mari et femme. Cependant, la seconde femme de Reynolds (qui n'avait pas été préparée par les avocats de la défense à rester évasive dans ses déclarations de façon à ne pas fournir d'informations en faveur de l'accusation) fut appelée à témoigner à charge et reconnut le mariage. Le deuxième jour des auditions, quelques heures avant le début de la session, les dirigeants de l'Église avisèrent leurs avocats (J. G. Sutherland, George C. Bates, et Zerubbabel Snow) qu'ils avaient finalement décidé de reconnaître le mariage plural de Reynolds et qu'ils souhaitent invoquer le caractère religieux de cette pratique comme ligne de défense. L'argument principal fut donc que Reynolds avait contracté un second mariage

¹⁸³ WAGONER, Richard, S., *Mormon Polygamy, A History*, Signature Book, 1989.

¹⁸⁴ Il semble indiscutable que les témoins interrogés firent plus qu'éviter de donner des preuves à charge, et mentirent, au moins par omission, à plusieurs occasions pendant le procès.

par devoir religieux, et que la doctrine du mariage plural était centrale dans l'Église dont il était membre. Comme l'arrangement avec l'accusation avait été rompu par le procureur, les avocats de Reynolds décidèrent de changer de tactique: ils firent appel de la décision (qui confirmait l'accusation du jeune homme) mais au lieu de se contenter de remettre en cause la constitutionnalité de la loi *Morrill*, ils contestèrent également le caractère illégal de la constitution du grand jury pour motif de procédure. Le second élément de l'appel fut pris en compte par le juge qui décida de renverser l'inculpation de Reynolds. Ce dernier sortit donc libre du tribunal. La question de la constitutionnalité de la loi *Morrill* fut, quant à elle, laissée en suspens. Cependant, l'État n'était pas prêt à abandonner l'affaire, ainsi que nous l'expliquons dans la section qui suit.

Le procureur, furieux de ne pas voir Reynolds purger la peine que l'accusation avait proposée lors du premier procès, décida de relancer les charges contre celui-ci car même si le juge avait annulé la condamnation, aucun verdict n'avait été prononcé par les jurés et par conséquent Reynolds, qui n'avait pas été déclaré non-coupable, pouvait à nouveau être poursuivi. En d'autres termes, les charges étaient toujours valables. Le 1er décembre 1875, deux jours après que William Carey eut présenté une nouvelle mise en accusation, George Reynolds fut arrêté alors qu'il travaillait dans le bureau de la Présidence de l'Église.¹⁸⁵ Cette fois, Reynolds fut représenté par trois avocats très réputés, dont deux non-

¹⁸⁵L'issue du premier procès avait conforté les dirigeants de l'Église dans leur position: leur liberté de pratiquer la polygamie était garantie par la Constitution et les rendait «intouchables» d'un point de vue légal et juridique. Reynolds avait donc repris ses activités au sein de l'Église et s'était même fait rebaptisé pour réaffirmer sa fidélité à celle-ci. Il s'était également rapproché de la hiérarchie, qui lui avait confié d'importantes responsabilités dans la vie politique locale, Brigham Young voulait même en faire l'un des dirigeants du parti politique de l'Église (le *People's Party*).

mormons, qui comprirent rapidement que l'accusation avait l'intention de prouver le caractère délictueux (du moins légalement répréhensible) de la polygamie de Reynolds et exiger des jurés qu'ils condamnent ce dernier à la peine prévue par la loi *Morril*. Il s'agissait donc pour les avocats de Reynolds de prouver son innocence du point de vue constitutionnel. Comme lors du procès précédent, la constitution du jury fut problématique. C'est un des six points que les avocats de Reynolds contestèrent lorsque le cas fut entendu par la Cour Suprême trois ans plus tard. Ainsi, pendant la sélection des jurés, la défense essaya en vain d'écarter trois *gentils* qui avaient admis avoir une opinion sur l'affaire mais assuraient être capable de ne prendre en considération dans leur jugement que les faits qui allaient leur être exposés et la loi. Les avocats de Reynolds furent d'autant plus contrariés par la décision du juge¹⁸⁶ de maintenir des jurés dont ils remettaient la neutralité en cause que celui-ci avait exclu du panel deux jurés mormons qui ne nièrent pas leur croyance en la doctrine du mariage pluriel mais assurèrent qu'ils prendraient en compte la loi.

Le procès commença donc sous de mauvais auspices, avec le sentiment pour les mormons que le juge entendait orienter le jury en faveur de l'accusation. La sélection du jury terminée, les audiences s'ouvrirent le soir même, sur une

¹⁸⁶Il s'agit du juge Alexandre White, qui avait été nommé juge en chef par le Président des États-Unis et devait ainsi remplacer le juge McKean (l'un des meneurs de la «croisade» anti-mormone qui s'était ridiculisé quelques mois avant l'affaire Reynolds en tentant de forcer Brigham Young à payer la pension alimentaire réclamée par l'une de ses épouses, sans attendre la décision en appel). En attendant sa confirmation par le Sénat, White remplaçait également le juge Emerson, lequel avait présidé le premier procès de Reynolds à la cour de justice du Troisième District (*Third District Court*). Quelques années après le procès, George Reynolds dénonça ce qu'il considérait être une prise à partie de la part du juge White et surtout son ambition professionnelle qui semblait en être la cause: «*I have always considered that the Judge [White] thought that convicting a polygamist would secure his confirmation to his office by the U.S. Senate, which, however, it did not do; he was not confirmed.*», "Interview of W. Cox with George Reynolds," in Reynolds Collection, no.25., cité dans VAN ORDEN, Bruce A., *Prisoners for Conscience' Sake*, Salt Lake City, Deseret Book Company, 1992, p76.

requête peu habituelle émise par le procureur, qui ne disposait d'aucun document de l'Église attestant du second mariage de Reynolds avec Amelia Schofield, et demanda au juge de faire admettre comme preuve de l'union illégale le témoignage que la jeune femme avait fait lors du premier procès. Bien qu'il s'agît d'une démarche inédite, l'accusation estimait que Reynolds et ses collaborateurs étaient responsables de l'absence d'Amelia (et du fait qu'elle était introuvable depuis l'ouverture du procès). Cet argument convainquit le juge, qui décida que le témoignage était recevable en dépit de l'objection de la défense. Comme le témoignage d'Amelia Schofield suffit à prouver le second mariage de Reynolds, les témoins de la défense confirmèrent que l'accusé était polygame mais insistèrent sur l'aspect religieux de la pratique et en particulier sur le caractère obligatoire, car ordonné comme divin, de la doctrine du mariage pluriel. C'est ce qu'expliqua Daniel H. Wells, ami de George Reynolds, lorsqu'il fut appelé à la barre:

Lorsque les membres ont saisi le sens profond de la révélation ou du principe du mariage plural ou céleste et sous couvert de circonstances favorable, s'ils n'y obéissent point, ils seront privés de toute gloire dans l'au-delà.¹⁸⁷

Après les témoignages des proches de Reynolds qui le décrivaient comme un homme honnête et sincère, les avocats de la défense prirent la parole et exposèrent leur dernier argument: selon eux, l'élément essentiel que les jurés devaient retenir reposait sur la question de l'intention de la part de l'accusé de commettre ce que la loi qualifiait de délit majeur. Ils expliquèrent que même si George Reynolds pratiquait la polygamie et qu'il violait ainsi la loi anti-bigamie,

¹⁸⁷Cf. *Deseret Weekly News*, 15 décembre 1875, extrait cité dans *Prisoner for Conscience' Sake*, Bruce A. Van Orden, Deseret Book Company, Salt Lake City, 1992, p77.

il n'avait aucune intention délictueuse mais était obligé d'agir selon une conviction religieuse très forte. En outre, ils ajoutèrent que s'il refusait de pratiquer cette doctrine divine, Reynolds se condamnait à la damnation éternelle: par conséquent la polygamie était un devoir religieux et non un acte criminel dans l'esprit de Reynolds et elle devait être considérée comme tel par le jury, puisque la Constitution garantissait la liberté religieuse pour tous. Si le raisonnement de la défense apparaissait relativement logique en sous-entendant que la Constitution primait sur la loi anti-bigamie, il semble que le juge White avait jugé d'emblée que la constitutionnalité de la loi *Morrill* était indiscutable¹⁸⁸. Il estima que la question de l'intention délictueuse (*criminal intent*) était hors de propos et s'adressa au jury avant que ce dernier s'isolât pour délibérer. Il rappela aux jurés que le témoignage d'Amelia Schofield au premier procès était valable, et que la question centrale était de savoir si Reynolds avait pris Mlle Schofield comme seconde épouse; si tel avait été le cas, ceux-ci devaient le condamner, sans tenir compte de leur appréciation personnelle du terme « délit » (dénoncé par la défense). Il conclut rapidement en évoquant la question de la liberté religieuse soulevée par les avocats de Reynolds, et affirma qu'il fallait poser « quelques limites à ce grand privilège constitutionnel »¹⁸⁹. Il ne fallut que deux heures au jury pour délibérer, Reynolds fut déclaré coupable et le juge White le condamna à deux ans de travaux forcés à la prison de Détroit, dans le Michigan, ainsi qu'à une amende de cinq cents dollars. La condamnation allait au-delà de ce que prévoyait la loi: le juge White, sans doute pour faire du cas Reynolds un

¹⁸⁸ CLAYTON, James, L., "The Supreme Court, Polygamy and the Enforcement of Morals in Nineteenth Century America: An Analysis of Reynolds v. United States", in *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 1979, p 54.

¹⁸⁹ VAN ORDEN, Bruce A., *Prisoner for Conscience' Sake*, Salt Lake City, Deseret Book Compagny, 1992, p 78.

exemple de dissuasion, pensait que le fait d'appliquer une peine particulièrement sévère mettrait fin à la polygamie mormone. Les avocats firent immédiatement appel, mais la décision du juge fut un choc pour les dirigeants de l'Église et l'entourage de Reynolds. Ce dernier demeurait néanmoins libre jusqu'à l'examen de son appel par la Cour Suprême Territoriale de l'Utah, que nous allons étudier dans la prochaine sous-partie.

3) : *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878)

Après que la Cour Suprême Territoriale eut confirmé la décision du juge White, l'Église décida de porter l'affaire devant la Cour Suprême des États-Unis dans l'espoir que cette dernière examinerait ce que les avocats de Reynolds (et surtout les dirigeants de l'Église) estimaient être le point essentiel de l'affaire. Il s'agissait de tester la constitutionnalité de la loi anti-bigamie en invoquant le Premier Amendement à la Constitution des États-Unis, et en particulier la clause du libre exercice de la religion (*free exercise clause*) présente dans cet Amendement. La hiérarchie de l'Église était certes moins confiante que lors des procès précédents mais elle pensait que les juges de la Cour Suprême étaient moins influencés par la croisade «anti-polygamie» lancée par le gouvernement et largement soutenue par la population non-mormone, et qui avait surtout été extrêmement défavorable aux mormons jusque-là. L'argument de la liberté de religion garantie par la Constitution devait donc, selon l'Église, avoir plus de poids dans une cour dont le rôle était d'interpréter le texte fondateur du pays que les considérations populaires qui avaient tant pesé devant les tribunaux locaux et territoriaux. Le cas était en effet historique: en près d'un siècle d'existence, la Cour Suprême des États-Unis n'avait jamais eu à juger une affaire qui soulevait la question de la liberté religieuse telle qu'elle est garantie dans le Premier

Amendement à la Constitution. Il s'agissait donc pour les neuf *justices* qui allaient interroger les deux parties d'examiner la clause du libre exercice et de déterminer son sens juridique dans le cas présenté.

Après plusieurs reports¹⁹⁰, la Cour entendit les avocats de Reynolds et les représentants du ministère public le 14 novembre 1878, les audiences se déroulèrent sur deux jours. La défense présenta à la cour cinq arguments qui justifiaient l'appel et remettaient en cause les décisions des procès précédents: elle commença par déclarer que le grand jury qui avait condamné Reynolds lors du second procès était composé de quinze personnes alors que la loi fédérale exigeait qu'un tel jury devait compter au moins seize jurés; les avocats de l'accusé remirent ensuite en question le caractère impartial de la sélection du jury (comme nous l'avons vu lors du premier procès). Le troisième argument avancé par la défense portait sur la recevabilité du témoignage d'Amelia Schofield comme preuve lors du second procès, parfaitement illégale selon les avocats de Reynolds; par ailleurs, l'accusé aurait dû, d'après ces derniers, être acquitté car son second mariage était un acte, ou plutôt un devoir religieux, par conséquent, il ne s'agissait en aucun cas d'un délit d'un point de vue constitutionnel; enfin, la cour inférieure aurait fait erreur en exprimant au jury son avis sur les conséquences de la polygamie. Après les plaidoyers, vint la période de délibération, suivie du verdict, que nous développons la sous-partie suivante.

¹⁹⁰ La Cour avait une première fois planifié les audiences au 29 mars mais dut les reporter à la demande des avocats de Reynolds, qui n'avaient pas terminé de mettre au point leur défense. La nouvelle date donnée par la Cour Suprême, le 15 octobre, convenait aux deux parties mais elle fut également modifiée au dernier moment car l'un des neuf juges était retenu en Californie et ne pouvait par conséquent pas être présent pour entendre l'affaire. La défense demanda une nouvelle fois un report d'audience pour ne pas prendre le risque d'obtenir un vote de quatre voix contre quatre, au quel cas l'arrêt de la cour inférieure aurait été automatiquement confirmé, ce qui aurait rendu l'appel vain.

La décision de la cour et son raisonnement

La Cour Suprême rendit publique sa décision le 6 janvier 1879¹⁹¹: la condamnation de George Reynolds fut confirmée et son argument de liberté religieuse rejeté. Le président de la cour Morrison Waite, qui avait rédigé l'opinion de la cour, expliqua le raisonnement qui avait mené les juges à confirmer le verdict des cours inférieures. Après avoir consacré quelques paragraphes aux points relatifs à la procédure de sélection des jurés et aux formalités techniques remises en cause par la défense, Waite s'attacha à examiner ce qui selon la cour constituait la question centrale de l'affaire (il y consacra même la majeure partie de son texte): Reynolds devait-il être acquitté parce que son second mariage avait été contracté par devoir religieux? En d'autres termes, l'argument de la croyance religieuse représentait-il une justification juridiquement valable pour un acte jugé délictueux par la loi du pays (*the law of the land*). Pour répondre à cette question, Waite et les huit autres juges décidèrent qu'il convenait d'avoir une approche neutre d'un point de vue religieux, c'est-à-dire totalement laïque et (selon eux du moins) sans aucun préjugé sur la religion mormone. Aussi, pour définir le sens qui devait être donné à l'expression « liberté religieuse », la cour choisit-elle de s'en remettre à l'interprétation de ces mots par les *Pères fondateurs* à l'époque où ce concept fut

¹⁹¹D'après les notes du juge en chef Waite, un premier vote avait eu lieu à la fin des audiences le 16 novembre 1878 durant lequel cinq des neuf juges souhaitaient confirmer la condamnation de Reynolds tandis que les quatre autres (dont Waite lui-même) avaient voté en faveur de l'accusé pour renverser le verdict des procès précédents. La décision finale fut cependant unanime dans la confirmation des jugements donnés par les cours inférieures. La cour accepta néanmoins de remplacer la peine de travaux forcés par une peine de prison.

intégré dans la Constitution (« *l'histoire des temps au milieu desquels cette provision fut adoptée* »)¹⁹². Avec cette référence au contexte historique de l'émergence du principe évoqué dans le Premier Amendement, la cour estima que les deux *Pères fondateurs* à l'origine de ces clauses, Thomas Jefferson et James Madison, faisaient autorité dans ce domaine. Waite expliqua que les deux hommes, excédés de payer des taxes au profit de dénominations religieuses auxquelles ils n'adhéraient pas, voulurent mettre fin au caractère théocratique des colonies. Ce fut Jefferson qui le premier évoqua le principe de liberté religieuse mais également celui du mur de séparation entre l'Église et l'État (*the wall of separation between Church and State*), et ce fut le second principe qui selon Waite donnait aux clauses du Premier Amendement tout leur sens, et plus précisément les limites dans lesquelles cette liberté pouvait s'exercer. Il cita donc Jefferson et son Statut sur la Liberté Religieuse de la Virginie (*Virginia Statute on Religious Freedom*) dans lequel l'auteur convenait que le gouvernement fédéral était en droit d'interférer sur les affaires religieuses lorsque les principes religieux « se transforment en actes déclarés à l'encontre de la paix et l'ordre public ».¹⁹³ Pour que le raisonnement soit valable, Waite devait donc prouver que le second mariage tombait dans la catégorie de ces « actes déclarés » qui pouvait nuire à la paix et à l'ordre public. Il déclara que la polygamie mormone de manière générale perturbait l'ordre en Utah car elle était qualifiée d'« odieuse » dans cet État et partout ailleurs¹⁹⁴. Les clauses du libre exercice de la

¹⁹²*Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).

¹⁹³«*Souffrir l'intrusion [de l'État] par le biais des magistrats civils dans le chap de l'opinion...est une erreur dangereuse qui détruit instantanément toute liberté religieuse... Il est temps que les agents du gouvernement civil pour interviennent dans un cadre légitime lorsque les principes se transforment en actes qui menacent ouvertement la paix et l'ordre.*» Ibid.

¹⁹⁴L'argument peut à juste titre sembler peu convaincant, mais en prenant en compte le contexte dans lequel le procès eut lieu, les juges comme l'opinion publique de l'époque ne furent pas

religion et d'établissement devaient par conséquent, selon le juge qui lui-même se reportait au raisonnement de Jefferson, être comprises et interprétées ensemble, en effet, elles étaient interdépendantes puisqu'elles déterminaient à la fois les limites du pouvoir d'intervention du gouvernement fédéral et celles de l'«exercice» de la liberté religieuse. En outre, toujours en s'appuyant sur l'argument de Jefferson (ou du moins sur l'interprétation qu'il en faisait), Waite confirma la constitutionnalité de la loi *Morrill* en estimant que le Congrès était tout à fait libre de réguler des activités dites religieuses mais qu'il considérait comme « subversives »¹⁹⁵ (ici la pratique de la polygamie, qui allait directement à l'encontre du mariage monogame, lequel était à la base du fonctionnement social établi par le gouvernement). Le juge en chef expliqua ensuite que l'État avait un intérêt à défendre (*state compelling interest*) lorsqu'un mariage polygame avait lieu puisque le mariage monogame était le pilier de toute société démocratique tandis que la polygamie menait à une société patriarcale et par extension au despotisme. Waite fit ici référence à la théorie exposée par le professeur Lieber, éminent politologue de l'époque. Comme il l'avait fait avec la théorie de Jefferson, le juge n'utilisa que les arguments qui allaient dans le sens de la décision de la cour et négligea de préciser par exemple que Lieber pensait que le peuple avait le droit de désobéir à certaines lois civiles par conviction religieuse, de même qu'il tut l'hostilité personnelle du professeur à l'égard de la religion mormone.

choqués par les explications de Waite. Il est évident qu'un tel raisonnement dans une cour de justice de nos jours provoquerait de vives réactions. Par ailleurs, Jefferson avait mentionné dans ses notes sur le Statut de Virginie que les pouvoirs légitimes du gouvernement ne s'étendaient qu'aux actes préjudiciables *aux autres* (c'est-à-dire aux citoyens en tant qu'individus), Waite a donc (de manière volontaire ou non) omis d'utiliser dans son argumentation une part importante de l'opinion de Jefferson, dont la référence était selon lui la plus légitime et la plus logique pour interpréter le principe de liberté religieuse.

¹⁹⁵*Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878)

Après avoir étudié la question de la polygamie et en particulier le regard des sociétés « civilisées » (on comprendra « chrétienne » dans ce contexte) sur cette pratique depuis le XVII^e siècle, Waite revint aux rôles et droits respectifs de l'État et des citoyens réclamant la liberté de religion. Il en déduisit qu'à la lumière du Statut de Virginie, il était impossible de croire que la garantie constitutionnelle de liberté religieuse ait eu pour but d'interdire au gouvernement de légiférer sur un aspect aussi fondamental que le régime matrimonial sur lequel était basée la société américaine. Par ailleurs, cette loi n'était pas discriminatoire puisqu'en d'autres termes, elle respectait, d'après le juge, la clause d'établissement car elle n'avait pas pour objectif de favoriser un groupe religieux mais elle établissait un code de conduite qui s'appliquait à tous les citoyens, de toute religion, et même à ceux qui n'avaient pas de religion. Waite reconnut que même si la loi interdisant la polygamie avait un effet social et non religieux, elle s'appuyait sur un modèle qui avait fait de la monogamie la seule institution acceptable à travers l'histoire des colonies (et avant cela à travers celle de la Grande-Bretagne). La structure monogame sur laquelle reposait la société avait elle-même une origine morale, et donc religieuse en un sens. Mais la loi qui devait garantir ce modèle était considérée comme laïque dans une société qui se voulait civilisée, et non de nature religieuse ou sectaire. Le président de la cour conclut ainsi que seule l'opinion ou la croyance religieuse était protégée par la clause du libre exercice, mais les actes qui en découlaient tombaient sous le joug de la loi du pays¹⁹⁶. Le second mariage de Reynolds n'était donc pas protégé par le Premier Amendement car il s'agissait d'un acte déclaré, et non d'une simple croyance ou d'une expression de celle-ci (comme un discours par exemple).

¹⁹⁶« Les lois sont faites pour le gouvernement qui agit, et si elles ne peuvent s'immiscer dans les croyances et opinions religieuses, elles peuvent le faire lorsqu'il s'agit de pratiques. » Ibid.

Waite expliqua que de ce point de vue, seule une exemption donnée par la cour pourrait permettre à l'accusé de s'engager « légalement » dans cette activité punie par la loi, mais cette option n'était pas constitutionnellement envisageable car elle violerait la clause d'établissement en favorisant la religion mormone au détriment des autres groupes religieux présents sur le sol américain. D'autre part, le juge déclara que, d'un point de vue moral, la polygamie ne devait pas être protégée par la Constitution car d'autres groupes, au nom de la liberté de religion pourraient alors réclamer le droit de procéder à des sacrifices humains, ou de s'immoler par le feu (il prit ici l'exemple des veuves en Inde qui agissaient ainsi par devoir religieux à la mort de leur mari).¹⁹⁷ L'opinion de la cour conclut qu'en dépit de la liberté de croyance religieuse, l'argument constitutionnel n'était pas valable dans le cas présent car la loi du pays primait sur celle de la religion d'un groupe donné (ici les mormons), admettre le contraire revenait, selon les juges, à autoriser chaque citoyen à faire ses propres lois, ce qui enlèverait au gouvernement toute légitimité.¹⁹⁸ Après cette explication de l'arrêt, il convient de s'interroger sur la façon dont l'Église mormone réagit au verdict, c'est l'objet de la sous-partie qui suit.

¹⁹⁷Les mormons furent choqués par la comparaison de leur pratique avec des exemples aussi extrêmes car la cour mettait ainsi l'argument religieux utilisé par la défense de Reynolds sur le même plan que les homicides ou suicides commis par conviction religieuse. Il est à noter que les références aux pratiques précolombiennes des sacrifices humains et à celles du suicide des veuves en Inde (toutes deux relativement lointaines dans le temps et dans l'espace) constituaient l'argument clé de l'opinion sur les limites légitimes de la liberté religieuse.

¹⁹⁸« Permettre cela reviendrait à déclarer les doctrines des croyances religieuses supérieures aux lois du pays et effectivement d'autoriser chaque citoyen de se faire sa propre loi. Le Gouvernement n'en n'aurait que le nom dans de telles circonstances. » Cf *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).

Au lendemain de l'arrêt rendu par la Cour Suprême, l'Église des Saints des Derniers Jours fut sous le choc car les espoirs des mormons de pouvoir pratiquer la doctrine du mariage pluriel sans craindre la prison se trouvaient définitivement anéantis. L'ultime recours juridique avait été épuisé et il s'agissait dorénavant pour les fidèles de savoir si l'Église leur demanderait de continuer à observer le principe du mariage céleste ou si elle les encouragerait à respecter la décision de la cour. Le principal concerné par l'affaire, l'accusé lui-même, fut également consterné par la confirmation des jugements précédents par la Cour Suprême. Reynolds était en effet persuadé qu'elle lui donnerait raison, il dénonça donc non sans amertume l'interprétation pour le moins restrictive selon lui que les juges avaient fait de la clause du libre exercice. À un journaliste, il déclara: « *Je considère [ce jugement] comme une nullification de la Constitution, en ce qui concerne la liberté religieuse. Dire que la Constitution garantit simplement la liberté d'opinion religieuse mais pas l'exercice de cette opinion est une ânerie.* ».¹⁹⁹ Les dirigeants de l'Église, qui l'avaient soutenu pendant les procès menant à l'audition du cas par la Cour Suprême, furent bouleversés par la confirmation de sa condamnation mais également par celle de la constitutionnalité de la loi *Morrill*, laquelle obligeait la hiérarchie de l'Église à prendre rapidement une décision qui mettrait fatalement en cause la loi divine (selon elle) de la polygamie ou la loi humaine qui la bannissait du territoire où les mormons avaient établi la nouvelle Sion.

Depuis la mort de Brigham Young en 1877, soit un peu plus d'un an avant que le cas Reynolds ne fût entendu par les neuf juges de la cour, John Taylor avait pris la direction de l'Église, et il était à la tête du Collège des douze apôtres

¹⁹⁹ VAN ORDEN, Bruce A., *Prisoner for Conscience' Sake*, Salt Lake City, Deseret Book Compagny, 1992, p88.

en attendant sa nomination officielle comme président (qui eut lieu en 1880). Comme son prédécesseur²⁰⁰, Taylor n'envisageait en aucun cas l'abandon de la polygamie au sein du groupe et il s'offusqua de la décision de la Cour Suprême. Lors d'une entrevue avec un correspondant pour le *New York Tribune* qui l'interrogea une semaine après l'arrêt Reynolds, il déclara que leur liberté de religion n'avait aucun sens sans précisément la liberté de *pratiquer* cette religion. Il rejeta la dichotomie croyance/acte établie par la cour et accusa celle-ci mais aussi le Congrès de persécuter les mormons de la même manière que les Huguenots avaient été persécutés par le pouvoir en France. Le président de l'Église ajouta que dans un pays dont la Constitution garantissait la liberté religieuse, les citoyens pouvaient légitimement outrepasser certaines lois au nom de leur religion; dans l'affaire Reynolds, le coupable était le gouvernement selon lui, et non les mormons.²⁰¹

D'autres figures proéminentes de la hiérarchie de l'Église dénoncèrent l'arrêt, mais la réaction la plus vive fut probablement celle de George Q. Cannon (qui avait choisi Reynolds pour l'« affaire test »). Dans un article où il analysait et remettait en cause le jugement²⁰², Cannon soutint qu'en pratiquant la doctrine du mariage pluriel, si peu conventionnelle fût-elle, les mormons ne causaient pas de tort aux autres citoyens et devaient donc être autorisés, comme le garantissait

²⁰⁰Brigham Young avait défendu le principe du mariage pluriel jusqu'à sa mort, après le passage de la loi *Morrill* en 1862, il continuait ouvertement à pratiquer la polygamie. Il épousa six autres femmes dont il eut cinq enfants (Quinn 1885: 25)

²⁰¹CLAYTON, James L., "The Supreme Court, Polygamy and the Enforcement of Morals in Nineteenth Century America: An Analysis of *Reynolds v. United States*", in *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 1979, p54.

²⁰²CANNON, George Q., *A Review of the Decisions of the Supreme Court of the United States in the Case of Geo. Reynolds v. the United States*, Salt Lake City, 1879.

le Premier Amendement, à être polygames²⁰³. Il envoya même une pétition au président des États-Unis, Rutherford B. Hayes, lequel refusa d'accorder la grâce présidentielle à Reynolds. Mais la désillusion et la consternation de l'Église laissa rapidement place à une attitude de défi envers le gouvernement: en 1880, le président Taylor réaffirma le caractère divin du mariage pluriel et déclara que les États-Unis ne pouvaient abolir une loi émanant directement de Dieu. Dans un article du *Salt Lake Tribune* il ne dissimula pas son intention d'ignorer l'arrêt de la Cour Suprême et les lois anti-bigamie: « *Je défie les États-Unis. J'obéirai à Dieu.* »²⁰⁴, Taylor voulait ainsi montrer au gouvernement (autant qu'aux membres de l'Église) qu'il était déterminé à conserver la polygamie au sein de son Église. Tandis que les journaux se réjouissaient du jugement de la Cour Suprême, et en profitaient pour publier de nouveaux éditoriaux condamnant la polygamie où l'arrêt du cas Reynolds était qualifiée de grande victoire non seulement juridique mais surtout morale, l'Église décida donc de poursuivre la pratique qui avait fait de George Reynolds l'« agneau du sacrifice » (c'est ainsi que le qualifiaient désormais les fidèles, d'ailleurs à sa sortie de prison le 20 janvier 1881 il fut accueilli en héros par l'Église²⁰⁵). La décision de la cour était d'autant plus problématique pour les polygames qu'ils ne pouvaient pas (d'un point de vue moral) abandonner les femmes qu'ils avaient épousées ni les enfants qu'ils avaient eu avec elles, pour ne vivre qu'avec leur première épouse. Ce fut

²⁰³ FIRMAGE, Edwin B., MANGRUM, Richard C., *Zion in the Courts: A Legal History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. 1830–1900*. Chicago : University of Illinois Press, 2002.

²⁰⁴ *Salt Lake Tribune*, 6 janvier 1880.

²⁰⁵ Malgré les conditions assez rudes dans lesquelles Reynolds séjourna au pénitencier (notamment durant l'hiver 1779-1780, où par moins trente degrés les détenus n'avaient pas le droit d'allumer de feu), il fut autorisé à sortir pour la journée à quatre reprises (notamment à l'occasion du décès de deux de ses enfants ainsi que celui de sa sœur Julia) et reçut de nombreuses visites de ses proches et des membres de l'Église (dont George Q. Cannon).

probablement ce qui finit de convaincre l'Église qu'il convenait de conserver le principe du mariage pluriel en dépit de la décision de la Cour Suprême. Contrairement à ce que les deux parties avaient espéré, l'affaire Reynolds ne fut donc pas le point final au bras de fer qui opposait le gouvernement à l'Église des Saints des Derniers Jours sur la question de la polygamie, et George Reynolds ne fut que le premier des nombreux mormons qui furent jugés et allèrent en prison pour violation de la loi anti-bigamie, c'est notamment ce que nous allons observer dans la section qui suit.

C) L' «après Reynolds»: la vague des «prisonniers pour la conscience» et l'inévitable fin de la polygamie

1) La loi Edmunds (1882) et l'affaire Clawson (1884)

En 1881, le successeur de Hayes, Chester Arthur (qui assura la présidence des États-Unis après l'assassinat du nouveau candidat élu James Abram Garfield), exprima devant le Congrès son indignation quant à l'affront que représentait l'attitude des mormons qui n'avaient toujours pas abandonné la polygamie. Puisque ceux-ci semblaient déterminés à ignorer les pouvoirs législatif et juridique fédéraux, il devenait impossible pour le gouvernement de tolérer le fait que la pratique pût se poursuivre, même de manière clandestine, en Utah et dans les Territoires alentours (notamment en Arizona). Le président Arthur fut d'ailleurs informé par George Edmunds, un sénateur du Vermont qui s'était rendu dans le territoire la même année, que les mormons avaient l'intention de continuer à encourager la polygamie et maintenir leur domination politique en Utah en attendant de faire admettre le territoire comme État de l'Union, afin

de réintroduire « légalement » la pratique, puisque le gouvernement fédéral n'était pas censé interférer dans les affaires locales des États membres de l'Union²⁰⁶. Le sénateur proposa donc un amendement à la loi *Morrill*, qui fut voté le 16 février 1882 (et signé par le président le 22 mars), la nouvelle loi devait permettre de faciliter l'arrestation des polygames puisque la seule « cohabitation illégale » (*unlawful cohabitation*) suffisait désormais à lancer des poursuites, ce qui signifiait que le ministère public n'avait plus à fournir de preuve de mariage pluriel pour faire condamner les mormons polygames. La loi prévoyait en outre de priver de leur droit de vote et de celui de détenir un office publique tous les citoyens vivant avec plusieurs femmes. De plus, aucun polygame n'était autorisé à faire partie d'un jury, pas plus que ne l'étaient les personnes qui professaient cette doctrine sans forcément la pratiquer; enfin, et ce fut certainement un des points les plus importants car il allait mettre à mal le droit d'autogouvernement du territoire, la loi *Edmunds* déclarait vacants tous les postes clé du territoire pour mettre à leur place des officiers fédéraux. Nul doute qu'au-delà des poursuites juridiques des mormons polygames, le gouvernement espérait surtout avec le nouvel amendement à la loi de 1862 affaiblir le pouvoir politique de l'Église en Utah.

Le premier mormon à être poursuivi en 1884 pour violation de la loi *Edmunds* fut Rudger Clawson, un jeune membre de l'Église, qui comme Reynolds fit remonter son cas jusqu'à la Cour Suprême²⁰⁷ où il remit en cause le droit du Congrès à voter une loi qui avait pour but d'anéantir l'établissement d'une religion, et se vit condamné à la peine maximale prévue par la loi soit trois ans et demi de prison et une amende de mille cinq cents dollars. Clawson devint

²⁰⁶ MACKINNON, William, P., *Kingdom in the West: The Mormons and the American Frontier.*, vol. 2, Norman: University of Oklahoma Press, 2008.

²⁰⁷ *Clawson v. United States*, 113 U.S. 143 (1885).

rapidement le symbole de ce que l'Église considérait être la persécution de ses membres polygames car il avait jusqu'au bout réaffirmé sa loyauté envers l'Église. Durant son procès, il déclara qu'il était prêt à aller en prison pour avoir pratiqué un principe divin et qu'il avait donc bonne conscience²⁰⁸. Clawson séjourna donc trois années au pénitencier territorial de l'Utah (où il ne tarda pas à être rejoint par de nombreux fidèles polygames arrêtés après lui)²⁰⁹, d'ailleurs il y rédigea un journal personnel dans lequel il décrit son quotidien dans l'établissement²¹⁰. Le jeune homme fut finalement gracié en 1887, quelques mois seulement avant la fin de sa peine, par le président Grover Cleveland. À sa sortie de prison, Clawson fut sollicité par la direction de l'Église qui le nomma membre du Quorum des Douze Apôtres en récompense pour son dévouement et sa loyauté inconditionnelle. Dans les années qui suivirent le vote et surtout l'application de la loi *Edmunds*, la campagne de procédures judiciaires qui avait été lancée contre les mormons polygames mena à l'arrestation puis à la condamnation de centaines de membres de l'Église « cohabitant » avec plus d'une épouse.

²⁰⁸L'une des épouses de Clawson fut également envoyée en prison pour « insulte au tribunal » car elle avait refusé de témoigner à sa charge pendant le procès. Ce ne fut d'ailleurs pas la seule : en effet, durant ce que certains historiens mormons allaient appeler la chasse à la cohabitation (*cohab hunt*), qui avait commencé avec l'affaire *Clawson* en 1884, de nombreuses femmes furent arrêtées en même temps que leur mari parce qu'elles refusèrent de coopérer avec les autorités.

²⁰⁹Les photos de mormons polygames en habits de prisonniers à rayures, à la fin du XIXe siècle sont encore très célèbres (et souvent présentes dans les livres édités par l'Église, voir page suivante). Elles symbolisaient la détermination des mormons face à un gouvernement selon eux intolérant.

²¹⁰CLAWSON, Rudger, *Prisoner for Polygamy, the Memoirs and Letters of Rudger Clawson at the Utah Territorial Penitentiary 1884-87*, Salt Lake City, ed. Stan Larson, 1993.



Mormons emprisonnés après avoir été jugés pour « cohabitation illégale », notons la présence de George Q. Cannon au centre, venus rendre visite aux « prisonniers au nom de la conscience », image prise d'un manuel de la LDS intitulé *My Kingdom Shall Roll Forth: Readings In Church History*, 1979.

John Taylor, qui entre 1822 et 1885 dut diriger l'Église depuis la clandestinité, prétendit (peut-être pour réaffirmer sa détermination à conserver la polygamie) avoir reçu une nouvelle révélation en 1884 qui invitait tous les mormons occupant un poste officiel à devenir polygames ou à démissionner. Mais le président-prophète mourut trois ans plus tard, en 1887, alors que le gouvernement s'apprêtait à durcir la loi avec un nouveau texte voté au Congrès visant à anéantir l'Église elle-même, à défaut d'avoir pu supprimer la polygamie avec les lois *Morrill* et *Edmunds*, comme nous le verrons dans la partie qui suit.

2) La loi *Edmunds-Tucker* (1887) et la fin de « officielle » de la polygamie (1890)

En mars 1887, le Congrès passa une mesure encore plus draconienne qui se voulait être la « loi de la dernière chance » pour résoudre le « problème mormon » de manière définitive. Il s'agissait dorénavant de mettre l'Église au pied du mur: soit les mormons renonçaient officiellement à la polygamie conformément aux lois anti-bigamie, soit ils renonçaient à leur Église. La loi *Edmunds-Tucker*²¹¹ dissolvait en effet l'Église et sa Compagnie du fonds perpétuel d'émigration, la *Perpetual Emigrating Fund Company* créée par l'Église en 1849 (il s'agissait d'une corporation qui apportait une aide économique aux mormons souhaitant émigrer en Utah). Elle lui confisquait également ses biens de plus de 50 000 dollars, et notamment une grande partie de ses locaux que le gouvernement prévoyait d'utiliser au profit des écoles du territoire, et annulait les lois territoriales qui permettaient aux enfants de polygames d'hériter de leur père. La situation devint d'autant plus difficile, voire sans issue, lorsque les sanctions prises à l'encontre de l'Église mormone furent confirmées par la Cour Suprême dans le dossier qui l'opposait à l'État fédéral²¹². Ainsi, l'Église, qui essaya malgré sa dissolution, de poursuivre ses activités, dut payer des milliers de dollars au gouvernement pour conserver l'usage de certains locaux et notamment celui de Temple Square. Ses difficultés financières ne faisaient qu'accroître tandis que certains de ses membres finirent par se rendre

²¹¹Le complément de la loi *Edmunds* fut proposé par le représentant démocrate John Randolph Tucker de Virginie. Le *Edmunds-Tucker Act*, qui reçut le soutien populaire, ne fut abrogé qu'en 1978.

²¹² *Late Corporation of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints v. United States*, 136 U.S. 1 (1890).

au Mexique ou au Canada²¹³ pour continuer à célébrer des mariages pluriels. En effet, à la mort de John Taylor, qui avait défendu avec force la polygamie durant sa présidence au Quorum des douze apôtres (1880-1887), et notamment dans son dernier discours public en 1885²¹⁴, c'est Wilford Woodruff qui devint prophète de l'Église. Conscient des enjeux pour la communauté mormone, et alors qu'il avait été un défenseur acharné de la polygamie durant des années avant d'accéder à la magistrature suprême, Woodruff comprit rapidement qu'il valait mieux plier que rompre. Ainsi, même si l'Église continua de donner des autorisations pour des mariages pluriels au Mexique entre 1887 et 1889, le président savait qu'à terme, elle ne pouvait plus résister.

En 1890, deux événements vinrent précipiter la fin officielle de pratique qui avait tant coûté à l'Église : le 3 février, la Cour Suprême confirma en effet la constitutionnalité de la constitution de l'Idaho qui privait de droit les saints dans l'État, et le 10 du même mois, le parti anti-mormon gagna les élections à Salt Lake, retirant de ce fait à l'Église tout pouvoir politique. Mise au pied du mur, et privée de son influence économique et politique, la communauté mormone savait son sort scellé si elle n'abandonnait pas la polygamie rapidement. C'est

²¹³ Notons que la polygamie était illégale au Mexique et, après 1890, au Canada également, mais les gouvernements de ces pays ne poursuivaient pas activement les polygames mormons. Dans le cas du Mexique, les autorités mormones obtinrent un accord verbal des autorités mexicaines les autorisant à pratiquer le mariage plural dans leurs colonies, Voir HARDY B. Carmon, *Solemn Covenant: The Mormon Polygamous Passage*, Urbana, University of Illinois, 1992, p. 173-182 ; et RIGAL-CELLARD, Bernadette, *Prophéties et utopies religieuses au Canada*. Pessac : PUB, 2011.

²¹⁴ Lors de ce discours, prononcé le 1er février 1885, Taylor s'était écrié : « dois-je désobéir à Dieu afin d'obéir au gouvernement » et il répliqua « Non, jamais ! Non, JAMAIS ! NON, JAMAIS ! » (« *No, Never ! No, NEVER ! NO, NEVER !* »), *Journal of Discourses* 26 :152. Quelques mois plus tard, il épousait sa douzième femme, avant de s'éteindre à Kaysville, dans l'Utah en 1887. Malgré le soutien de ses très nombreux fidèles, seuls quelques saints se présentèrent à ses obsèques, qui eurent lieu sous la surveillance du sheriff du comté et de ses agents, prêts à passer les menottes aux personnes souhaitant se recueillir sur la tombe du défunt.

alors qu'en cherchant à connaître la volonté de Dieu à ce sujet, Wildorf Woodruff aurait finalement reçu une révélation le 24 septembre 1890, qui lui fit décréter que la polygamie était désormais interdite chez les mormons. Le message divin fut transmis à l'occasion de la Conférence générale semestrielle qui se tint au Tabernacle de Salt Lake City le 6 octobre 1890, il fut appelé le *Manifeste*. Dans ce document²¹⁵, aujourd'hui appelé la « Déclaration officielle », le président déclara que :

Nous n'enseignons pas la polygamie, ni le mariage plural, et nous ne permettons à personne de se livrer à sa pratique. [...]. Attendu que le Congrès a passé des lois interdisant les mariages pluraux, lois qui ont été déclarées constitutionnelles par la Cour Suprême, je déclare par la présente mon intention de me soumettre à ces lois et d'user de mon influence auprès des membres de l'Église que je préside pour qu'ils fassent de même.

La position officielle de l'Église, si surprenante fût-elle pour les saints, devait demeurer claire et sans ambiguïtés afin de mettre un point final aux tensions avec le gouvernement fédéral. D'ailleurs, les discours prononcés lors de la Conférence de 1890 par les membres du Collège des Douze, y compris par les principaux défenseurs de la polygamie comme George Q. Cannon, conseiller dans la Première Présidence, se voulaient convaincants et résignés. Cannon, qui avait toujours pratiqué et enseigné le mariage céleste et avait même purgé une peine de six mois de prison pour cohabitation illégale avec une de ses épouses plurielles deux ans plus tôt, exprima la nécessité pour les saints de se plier à la révélation divine. Conscient du bouleversement engendré par l'abandon de cette

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

pratique centrale, il compara le *Manifeste* au retrait par le Seigneur du commandement de construire des temples au Missouri dans les années 1830, après que les saints eurent été chassés de l'État. Dans un discours qu'il fit immédiatement après que le *Manifeste* eut été soutenu à la Conférence générale, il cita un passage des Écritures dans lequel le Seigneur excuse les personnes qui cherchent diligemment à accomplir un *commandement donné par lui, mais qui en sont empêchées par leurs ennemis* : « *Voici, il me convient de ne plus [...] requérir [cette œuvre] de la part de ces fils des hommes, mais d'accepter leurs offrandes.* »²¹⁶

Satisfait de la décision des dirigeants mormons, le gouvernement fédéral finit par restituer à l'Église ses biens en 1893, et un an plus tard, le Président Grover Cleveland, qui s'était d'ailleurs personnellement opposé à la loi *Edmunds-Tucker*, accorda son pardon à tous les polygames. Les relations avec le pouvoir fédéral furent ainsi apaisées, de sorte que le Territoire de l'Utah accéda au statut d'État en 1896, mais inclut dans sa Constitution l'interdiction de la polygamie. Mais si l'Église avait fini par prendre position de manière officielle et définitive sur la question épineuse de la polygamie, la pratique ne disparut pas du jour au lendemain. En effet, révélation divine dont Woodruff se disait le messager fut un véritable choc pour les saints et leurs dirigeants. Convaincus qu'il s'agissait d'une volte-face de la part de l'Église, et que la polygamie demeurait un des fondements théologiques de leur religion, de nombreux mormons crurent ainsi que le *Manifeste* ne faisait que « suspendre » le mariage plural pour une durée indéterminée. De même, certains des membres du Collège des Douze ne purent se résoudre à envisager une fin définitive de la

²¹⁶ *Manifeste du Président Woodruff*, p. 3 ; le passage biblique cité est celui apparaissant dans *Doctrine et Alliances 124:49*.

pratique au sein de leur Église, de sorte que les autorités de l'Église demandèrent aux irréductibles de rester dans la clandestinité, ou de se rendre à l'étranger, afin de perpétuer la pratique en attendant de pouvoir la restaurer en Utah. Ainsi, une fois que le territoire serait devenu État, les dirigeants pensaient que l'État et l'Église pourraient gérer leur vie quotidienne de manière autonome, et réintroduire la polygamie²¹⁷.

Outre la perspective bouleversante de ne plus voir de nouveaux mariages pluraux célébrés dans leur pays, l'abandon de la polygamie avait également de lourdes conséquences pour les familles dont les pères étaient engagés dans des unions plurielles. En effet, si le Manifeste interdisait désormais la pratique, il ne disait rien concernant les époux (et leur famille) vivant déjà dans une situation de mariage plural. Les aspects pratiques de ce changement ayant été quelque peu négligés, il revint à chacun des membres concernés de gérer « l'après Manifeste » dans leur vies respectives. Ainsi, alors que certains couples se séparèrent ou divorcèrent de leur propre chef après l'adoption du Manifeste, d'autres saints mirent fin à leur vie maritale avec leurs autres épouses pour ne conserver que le premier mariage, tout en continuant de pourvoir aux besoins financiers et émotionnels de leurs anciennes femmes et de leurs enfants²¹⁸. Sans vraiment donner de consignes précises, la Première Présidence incita les hommes ayant des épouses plurielles à continuer de subvenir à leurs besoins et condamna ceux qui se servirent du Manifeste pour les abandonner. S'adressant aux époux qui auraient agi ainsi, le Président Woodruff aurait lui-même déclaré :

²¹⁷ RIGAL-CELLARD, Bernadette, *La religion des mormons*, Paris, Albin Michel, 2012.

²¹⁸ Embry, *Mormon Polygamous Families*, p. 13-14 ; Journal de Francis M. Lyman, 15 décembre 1893, Bibliothèque d'histoire de l'Église ; *Procès-verbaux du grand conseil de pieu d'Utah*, 5 août 1892, Bibliothèque d'histoire de l'Église, Salt Lake City.

« *Je n'ai pas promis, et je ne pouvais ni ne voulais promettre que vous alliez abandonner vos femmes et vos enfants. Vous ne pouvez faire cela et garder votre honneur* »²¹⁹.

Tandis que certains mormons anciennement mariés à plusieurs femmes tentaient péniblement de s'adapter à leur nouvelle situation matrimoniale, d'autres continuèrent de prendre des épouses plurielles dans la clandestinité ou à l'étranger. S'ils ne bénéficiaient pas d'une autorisation officielle de l'Église, ils furent cependant motivés par son absence de contrôle de mise en application du Manifeste. En effet, malgré les discours de Woodruff concernant la fin définitive de la polygamie, la Présidence de l'Église ne semblait pas, dans les faits, décidée à être particulièrement ferme sur la question, laissant un certain nombre de saints poursuivre la pratique du mariage plural. Cependant, les couples qui souhaitaient de telles unions devaient les célébrer dans les colonies du Canada ou du Mexique et accepter la condition qu'un des deux époux demeure dans le pays où le mariage avait eu lieu²²⁰. Si les autorisations furent discrètes et le nombre mariage plural en net déclin, la position des dirigeants de l'Église sur la question de la polygamie et leur attitude dans leur situation personnelle demeura très ambiguë dans les années qui suivirent le Manifeste. En effet, pas moins de huit des dix-neuf membres du Collège des Douze ayant servi entre 1890 et 1904 auraient contracté de nouveaux mariages pluraux (même s'ils ne figurent pas sur les registres officiels comme le précise l'Église sur son site

²¹⁹ *Journal d'Abraham H. Cannon*, 7 octobre 1890, 12 novembre 1891.

²²⁰ Selon les estimations de l'historien Michael Quinn, environ 150 mariages pluraux furent célébrés entre 1890 et 1904, soit entre le premier et le second Manifeste. Les sources fournies par l'Église réduisent toutefois ce nombre à 25, considérant que les registres des États comptaient l'ensemble des mariages mormons, et que la grande majorité d'entre eux auraient été des unions monogames. Voir le lien du site officiel de l'Église : <https://www.lds.org/topics/the-manifesto-and-the-end-of-plural-marriage?lang=fra#36>.

internet), dont Woodruff lui-même, qui, sept ans après l'adoption du Manifeste, épousa une autre femme, Lydia Mary Mountford, sur un bateau dans le Pacifique, en prenant soin de prononcer ses vœux en dehors des eaux territoriales américaines afin d'échapper à d'éventuelles poursuites par le gouvernement.

Au début des années 1900, alors que le nombre de mariages pluraux autorisés par l'Église commençait à croître et à mesure que la pratique de la polygamie était désormais un fait au sein de la Présidence, le gouvernement fédéral finit par apprendre les entorses des mormons et de leurs dirigeants aux lois anti-bigamie et décida de reprendre la lutte contre le « fléau » que représentait la pratique.

C'est en 1902 à l'occasion de l'élection au Sénat fédéral de Reed Smoot, figure proéminente de l'Église et membre du Collège des Douze Apôtres depuis 1900, que l'État intervint. En effet, nombre de Sénateurs, tant du côté républicain que démocrate²²¹, déposèrent une série de plaintes visant à remettre en question la légitimité de Smoot à occuper son siège à l'Assemblée sachant qu'il était un apôtre très actif dans une Église qui avait selon eux prouvé qu'elle avait

²²¹ Pour une analyse complète de l'affaire *Smoot*, voir la thèse de Doctorat de CHARLES, Carter, *L'intégration politique des mormons aux États-Unis : de Reed Smoot à Mitt Romney*, sous la direction de Bernadette Rigal-Cellard, Université Bordeaux-Montaigne, soutenue le 12 décembre 2013.

Le sénateur républicain Julius C. Burrows du Michigan, qui présidait le comité, fut l'opposant le plus hostile à Smoot et à l'Église mormone de manière générale. Le Sénateur démocrate Fred Dubois de l'Idaho semblait quant à lui défendre ses intérêts politiques qu'il voyait menacés par l'influence de l'Église mormone dans sa propre circonscription. Qu'elles fussent idéologiques, patriotiques ou simplement politiciennes, les attaques virulentes à l'encontre de Smoot réunirent autant de démocrates que de républicains au Sénat. Toutefois, si les adversaires de Smoot étaient nombreux, avait reçu le soutien de trois Sénateurs : Joseph Foraker de l'Ohio, A. J. Beveridge de l'Indiana, Philander Knox de Pennsylvanie, qui furent d'excellents orateurs durant les derniers jours de débat à l'Assemblée, ainsi que celui du Président Théodore Roosevelt, qui lui avait exprimé sa sympathie. Cf SHIN, Ian, "Scout – Smoot – Scout: The Seating Trial of Senator Reed Smoot", *Gaines Junction*, printemps 2005.

maintenu la polygamie comme pratique religieuse. Aussi, après avoir été invité à répondre dans un premier temps par écrit aux accusations développées dans les pétitions à son encontre, Smoot fut auditionné par un comité d'enquête et appelé à éclairer deux points de controverse : le fait qu'il fût soupçonné d'être lui-même polygame et d'œuvrer au sein de son Église qui non seulement encourageait cette pratique illégale mais avait également une influence considérable sur les opinions politiques de ses membres.

Lors de son procès, les déclarations du sénateur, qui confirmèrent le retour de la polygamie du moins chez les dirigeants mormons²²², ne manquèrent pas de faire mauvaise presse et obligea le prophète-président de l'Église à se positionner de manière cohérente et définitive sur la polygamie. Ce dernier opta pour la manière forte, réaffirmant le 6 avril 1904, par le « *Second Manifeste* », que la polygamie était contraire à la doctrine de l'Église, laquelle n'avait pas autorisé les mariages pluriels qui avaient continué à être pratiqués et que dorénavant elle excommunierait les coupables. Par ailleurs, deux membres du Quorum des Douze, Matthias F. Cowley et John W. Taylor²²³, cités à comparaître mais qui avaient refusé de se présenter, et avaient célébré des mariages pluriels depuis le Manifeste de 1890 démissionnèrent.

²²² Sommé de s'expliquer sur sa situation matrimoniale et le fait qu'elle fût en désaccord avec la loi fédérale sur le mariage, Reed Smoot avait déclaré : « *Mr. Le Président, je n'ai pas affirmé qua dans ce cas précis j'avais obéi à la loi. Je ne le prétends pas, [...] Mes amis le savent toutes les Gentils, les juifs ou encore les mormons. Ils savent tous que j'ai cinq épouses.* » ; 59^{ème} Congrès, seconde session, *Congressional Record*, vol. 41 (Washington: GPO, 1907), 251.

²²³ Contrairement aux instructions données par Smith, John W. Taylor et Matthias F. Cowley, continuèrent de célébrer et de promouvoir de nouveaux mariages pluraux après le deuxième Manifeste et en dépit du fait qu'ils eussent démissionné. Par la suite, John W. Taylor fut excommunié de l'Église après avoir revendiqué le droit de continuer à célébrer des mariages pluraux. Cowley, quant à lui, fut déchu de son droit d'utiliser sa prêtrise et admit plus tard qu'il avait été « complètement dans l'erreur ». Cf le Journal de Francis M. Lyman, 28 mars 1911 ; "Reconciliation", *Deseret News*, 3 avril 1936, p. 4.

Malgré ce virage, la démarche de l'Église ne fut pas prise en compte dans un premier temps, de sorte que lorsque le comité rendit son verdict le 1^{er} juin 1906, il affirma sans surprise que Reed Smoot ne pouvait occuper son siège au Sénat. Cependant, n'étant pas tombé d'accord sur la forme que devait prendre cette décision, une exclusion pure et simple, ou une motion de rejet de la validation de Smoot, le comité se laissa quelques mois pour réétudier la question. Ce fut donc en décembre de la même année, soit trois ans après le début de l'« affaire *Smoot* », dans un climat plus calme, loin des passions qu'avaient déchaînées les premières audiences, que reprit le débat. Les parlementaires en faveur de Smoot s'employèrent à prouver que Smoot pouvait légitimement siéger au Sénat tandis que ses opposants émettaient les arguments développés lors des précédents débats. En février 1907, et après de nombreux échanges de discours, ce furent les défenseurs de Smoot qui remportèrent le vote de la majorité de la Chambre Supérieure.

Si les Sénateurs qui avaient soutenu Smoot pendant les débats ont contribué à l'issue du débat politico-religieux impliquant le jeune apôtre mormon, son intégration au Sénat fédéral après plus de trois années d'un procès-fleuve, ne fut ni plus ni moins que la contrepartie à la détermination de l'Église dans sa réaffirmation de la fin de la polygamie. Les enjeux de cette affaire, similaires à ceux du cas *Reynolds* jugé près de dix ans plus tôt, ont ainsi entraîné l'exclusion définitive de la polygamie comme pratique religieuse au sein de l'Église mormone, mais aussi la légitimité politique de leurs membres dans la sphère dirigeante du pays. Cependant, comme lors de l'annonce du *Premier Manifeste*, au lendemain de la réaffirmation de la fin du mariage pluriel, les saints attachés à la polygamie se sentirent irrémédiablement trahis par leurs autorités, et si un certain nombre décida de se conformer à l'aggiornamento, d'autres autres

entrèrent en dissidence. De nombreuses années après la publication du Second Manifeste de 1904, les membres de l'Église se demandèrent s'il s'agissait d'un simple texte politique ou d'une authentique révélation divine. Par ailleurs, même si à la demande de la Première Présidence, le président Lyman avait envoyé des lettres à chaque membre du Collège des Douze, les avertissant que le deuxième Manifeste serait « rigoureusement appliqué », montrant ainsi la position a priori ferme de l'Église, d'autres mariages pluriels furent célébrés après 1904 comme l'observe Michael Quinn. En effet, selon l'historien, le second texte annulait de fait toutes les autorisations de mariages pluraux délivrés par Woodruff mais ne mentionnait rien sur les dispenses accordées par Smith, laissant de nouveau une certaine ambiguïté quant au caractère catégorique de l'interdiction²²⁴.

La fin du mariage pluriel au sein de l'Église a donc été ponctuée d'épisodes marquants, qui montrent que l'abandon de ce qui fut depuis quasiment les débuts de la religion mormone une pratique centrale n'a pas été aisé. Outre les réactions des saints qui durent s'adapter aux Manifestes successifs de Woodruff et de Smith, et la position très ambiguë des dirigeants de l'Église pendant de nombreuses années, la fin de la polygamie représente en même temps qu'elle reflète les bouleversements religieux d'une communauté particulièrement impopulaire à la fin du XIX^e siècle et le bras de fer politique avec un gouvernement méfiant de l'influence exercée par les mormons. Si l'Église dut renoncer à une de ses pratiques fondamentales pour continuer d'exister et

²²⁴ Il convient toutefois de préciser que de manière générale, les saints qui rejetèrent le deuxième Manifeste et continuèrent de défendre publiquement le mariage plural ou de contracter de nouveaux mariages pluraux furent convoqués devant les commissions disciplinaires de l'Église et durent répondre de leurs actes et de leurs convictions. Ceux qui maintenaient leur position se faisaient excommunier. Cf. QUINN, Michael, "LDS Church Authority and New Plural Marriages, 1890–1904", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 18 (1), printemps 1985, pp 9–105.

permettre à certains de ses membres d'intégrer, dans une moindre mesure, la sphère politique sans éveiller les craintes de l'État, elle a également été obligée de faire face à ses derniers membres opposés au Second Manifeste, et qui se regroupèrent pour former des mouvements indépendants aujourd'hui appelés fondamentalistes. Ayant perpétué la polygamie, ils ont eux aussi, depuis leur développement, connu de nombreux litiges juridiques, la pratique n'étant pas mieux acceptée aux XX^e et XXI^e siècles qu'elle ne l'était au XIX^e. Outre les membres qui revendiquent ce mode de vie au nom de la liberté religieuse et se sont vus poursuivis par la justice, un des dirigeants des mormons fondamentalistes se retrouve lui-même aujourd'hui en prison après avoir été accusé de charges plus graves que la polygamie, comme nous l'expliquons dans la sous-partie suivante.

3) Les mormons fondamentalistes ou la polygamie aux XX^e et XXI^e siècles

Alors que le passage du Second Manifeste avait confirmé la fin du mariage plural au sein de l'Église fondée par Joseph Smith et mené à de nombreuses excommunications, quelques irréductibles s'appuyèrent sur le texte publié en 1912 par Lorin C. Woolley, membre de l'Église en charge du courrier des dirigeants entre 1886 et 1887 pour justifier perpétuer la pratique. Dans ce document, attestant du caractère immuable de la polygamie dans la religion mormone confirmé par une révélation qu'aurait eue John Taylor en 1886, lorsque

ce dernier était président²²⁵. Aussi, les dissidents reniés par les dirigeants après cette période considèrent que le Second Manifeste était de fait non validé, et ils se réunirent à Short Creek, en Arizona, qui devint le quartier général des polygames excommuniés. Le nouveau mouvement formé connut rapidement des scissions internes, qui donnèrent naissance à divers groupes fondamentalistes²²⁶ dont notamment les frères apostoliques unis, ou l'Église vraie et vivante de Jésus-Christ des saints des derniers jours formée au début des années 1990. Parmi ces mouvances, la branche initialement créée par Woolley et appelée le Conseil des Amis dans un premier temps, et plus tard l'*Église Fondamentaliste de Jésus Christ des Saint des Derniers Jours*²²⁷, devint la plus importante en termes de membres, même si les chiffres varient encore aujourd'hui sensiblement selon les sources²²⁸.

²²⁵ HALES, Brian, C. "*I Love to Hear Him Talk and Rehearse': The Life and Teachings of Lorin C. Woolley*", Mormon History Association, 2006, p37.

²²⁶ Pour des études détaillées sur l'histoire du fondamentalisme mormon, voir QUINN, D. Michael, "Plural Marriage and Mormon Fundamentalism". *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 31 (2): 1-68 ; 1998 ; KRAKAUER, Jon, *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith.*, Doubleday, 2003 ; ou encore BRINGHURST, Newell G.; HAMER, John C., *Scattering of the Saints: Schism within Mormonism*. Independence, Missouri: John Whitmer Books, 2007.

²²⁷ Comme le suggère le chercheur Benjamin Bistline dans son ouvrage publié au début des années 2000, ce n'est qu'en 1987, à l'occasion d'un conflit juridique, que la FLDS (*Fundamentalist Latter-Day Saints Church*) a mentionné ce nom pour se désigner. Selon les disciples de Woolley, il ne s'agissait pas de créer une nouvelle Église mais bien de maintenir la polygamie comme pratique centrale jusqu'à ce que le Collège des Douze, qui s'était égaré sur une mauvaise voie (*out of order*), retrouve le chemin que Dieu avait tracé pour ses fidèles mormons et qu'ils réintroduisent ainsi la polygamie de manière officielle. Cf BISTLINE, Benjamin G., *The Polygamists: A History of Colorado City, Arizona*, Scottsdale, Arizona., Agreka Publishing, 2004.

²²⁸ Un recensement effectué par le gouvernement fédéral en 2007 (Archives Census.gov, 11 mars 2007) estime le nombre de saints fondamentalistes entre 6000 et 10000, répartis dans divers États, principalement en Utah, au Texas, en Arizona et dans le Colorado.

Alors que les mariages polygames et les naissances qui en découlaient constituaient des délits dans les lois des divers États ainsi qu'au niveau fédéral, le Congrès de l'Utah décida d'intenter des actions en justice dont la plupart furent soutenues par l'Église mormone, qui donna aux procureurs des informations sur les membres excommuniés. Pour justifier cette démarche pour le moins paradoxale, les dirigeants expliquèrent que :

Nous avons souhaité et souhaitons offrir autant que nous le pouvons, une assistance légale dans le cadre des poursuites juridiques de ces cas. Nous souhaitons à ce point accomplir cette tâche non seulement parce que nous considérons qu'il est de notre devoir en tant que citoyens de ce pays de contribuer à l'application des lois et à la suppression des « mariages pluraux » mais également parce que nous voulons rendre notre position sur cette question suffisamment claire, définitive, et sans équivoque pour ne laisser aucun doute dans l'esprit de quiconque.²²⁹

Dans les années 1940, trois cas ont ainsi atteint la Cour Suprême fédérale : *Chatwin v. United States*, 326 U.S. 455 et *Cleveland v. United States*, 329 U.S. 14 jugées en 1946, et *Musser v. Utah*, 333 U.S. 95 (1948). Si dans la première affaire la cour a estimé que le mariage consenti d'une mineure ne constituait pas un délit au regard de la loi fédérale sur l'enlèvement, elle a condamné l'accusé dans le deuxième cas pour « transport illégal d'une femme » entre deux États dans un « but immoral » en vertu de la loi Mann. Comme nous l'avons observé

²²⁹ Cité dans DRIGGS, Ken, "Twentieth-Century Polygamy and Fundamentalist Mormons in Southern Utah", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, Hiver 1991, pp. 46–47. Cette prise de position semble s'inscrire dans la volonté de la part de l'Église d'être reconnue et acceptée dans la société étatsunienne.

plus tôt, de nombreux saints avaient contracté des mariages en dehors de leur État de résidence ou amenaient leur épouse dans leur État pour sceller leur union avant que ces dernières ne regagnent leur État. Notons en outre, le terme assez surprenant de « transport », pour désigner la circulation illicite des femmes, mentionné dans la loi Mann de 1910 et repris dans les chefs d'accusation de l'affaire Cleveland.

Si dans les premières deux premières décennies de sa scission d'avec l'Église mormone elle n'a connu qu'une demi douzaine de conflits juridique avec les autorités locales, la *Fundamentalist Latter-Day Saints Church*, ou FLDS, alors principalement établie à Short Creek, s'est retrouvée en plein tourbillon médiatique et judiciaire en 1953 lors d'un raid lancé par la police de l'Arizona. Ainsi, alors que la communauté prospérait et n'avait pas fait l'objet de poursuites individuelles pour cohabitation illégale, l'État de l'Arizona décida d'intervenir sur place par la force. Cet événement a été particulièrement marquant pour la communauté fondamentaliste dans la mesure où les agents de l'État, assistés par les soldats de la Garde Nationale, ont procédé à la plus importante arrestation de polygames qu'ait connue l'histoire des États-Unis. En effet, l'ensemble des membres de la communauté fut emmené par la police, dont notamment les 236 enfants qu'elle comptait et dont certains furent confiés à des foyers de manière temporaire ou définitive²³⁰. Malgré la mauvaise presse, la grande majorité des familles polygames se réinstallèrent à Short Creek après le raid, tandis que pour échapper à l'image négative donnée par les médias, la ville fut renommée Colorado City en 1960.

²³⁰ DRIGGS, Ken, "Who Shall Raise the Children? Vera Black and the Rights of Polygamous Utah Parents", *Utah Historical Quarterly* 60 (1): 27–46, 1990.

Durant les années qui suivirent l'intervention des agents en Arizona, les communautés appartenant à l'Église fondamentaliste continuèrent de contracter des mariages polygames sans subir de poursuites juridiques, avant de refaire les gros titres de la presse nationale. En effet, dans les années 2000, de nombreuses accusations donnent lieu à une série d'actions en justice. Dès 2003, un premier dossier est ouvert par les autorités de l'Utah lorsqu'elles apprennent le mariage bigame d'un de ses officiers de police appartenant à l'Église fondamentaliste mormone, nommé Rodney Holm, et la grossesse de sa troisième épouse, Ruth Stubbs alors âgée de 17 ans. Les accusations lancées par la jeune femme qui se disait maltraitée par son mari et souffrait de cette union arrangée furent de nouveau l'occasion pour les journaux d'exposer le mode de vie peu conventionnel des membres de la FLDS, montrant sur des clichés en première page des familles comptant des dizaines d'enfants et des épouses plurielles dont certaines se trouvaient parfois être des sœurs. Ainsi, outre le caractère « scandaleux » de l'affaire puisqu'elle impliquait un policier, chargé d'être un modèle pour ses concitoyens, le fait qu'Holm eût été de nouveau accusé deux ans plus tard, avec sept autres membres de son Église, de violence sexuelle sur mineur²³¹, ne fit qu'alimenter la controverse sur la communauté polygame de Colorado City. En effet, le cas Holm a marqué le point de départ d'une couverture médiatique intense des affaires concernant les membres de cette Église fondamentaliste, avec notamment l'arrestation du maire de Colorado City, membre de la FLDS, pour avoir enregistré ses huit véhicules dans l'État frontalier de l'Utah, où les cotisations sont moins onéreuses²³².

²³¹ "Polygamous Community Members Indicted", *The New York Times*, 13 juillet 2005.

²³² ADAMS, Brooke, "FLDS Town's Mayor Arrested", *The Salt Lake Tribune*, 27 mai 2006.

Ainsi, les divers articles et reportages relatant les cas de mariages polygames ont largement contribué à développer sinon une certaine hostilité, du moins une vive curiosité de la part de l'opinion publique américaine à l'égard des communautés fondamentalistes mormones. Outre les approches sensationnalistes des divers médias, qui expliquent en partie l'image relativement négative de la FLDS, c'est avant tout la nature des accusations, et notamment celle d'abus sexuel sur mineur, qui ont marqué l'opinion publique et engendré une certaine méfiance envers les fondamentalistes, dans la mesure où les pratiques liées à leur conflit avec les autorités semblaient difficilement justifiables par la religion. D'ailleurs, la vague médiatique associée aux affaires impliquant ces derniers a dans un premier temps créé une certaine confusion avec l'Église mormone « traditionnelle »²³³ ce qui a souvent mené une large majorité de non-mormons à croire que la polygamie était encore pratiquée au sein de l'Église mormone.

Dans les années 2000, les accusations d'abus sexuels, qui demeurent le fléau de la FLDS, culminent avec les cas impliquant Warren Jeffs, le président de l'Église fondamentaliste mormone depuis 2002 (qui avait succédé à son père Rulon Jeffs). La première action en justice est intentée par son propre neveu, Brent W. Jeffs en juillet 2004. Fraîchement excommunié de la communauté, le jeune homme déclara avoir été sexuellement abusé par le dirigeant ainsi que par

²³³ Jusqu'à l'arrivée de Mitt Romney à la candidature républicaine pour la présidence aux élections de 2012, les Américains et les non-mormons de manière générale ne faisaient pas nécessairement la distinction entre les mormons « traditionnels » et les fondamentalistes mormons. La médiatisation de Romney et de ses convictions religieuses à l'occasion de sa campagne ont finalement permis de « casser » le stéréotype du mormon, souvent lui-même associé au amish, menant une vie austère dans une communauté à l'écart de la société et portant des vêtements semblables à ceux de leurs ancêtres. Cf la thèse de doctorat de CHARLES, Carter, intitulée « L'intégration politique des mormons aux États-Unis : de Reed Smoot à Mitt Romney. », soutenue le 12 décembre 2013 à l'université de Bordeaux Montaigne.

deux autres de ses oncles lorsqu'il était mineur²³⁴. Le cas de Brent W. Jeffs souleva la problématique des célèbres *Lost Boys*, dont les récits ont fait la une des journaux et l'objet des nombreux reportages et ont renforcé l'opinion majoritairement négative sur les fondamentalistes mormons²³⁵. Ces derniers semblaient sacrifier leurs progénitures afin de permettre aux doyens d'épouser plus de jeunes femmes²³⁶.

En juin 2005, Warren Jeffs est également poursuivi pour avoir forcé, dans le cadre d'un mariage arrangé (la pratique étant courante chez les fondamentalistes

²³⁴ KELLY, David; COHN, Gary, "Insider Accounts Put Sect Leader on The Run", *The Seattle Times*, 16 mai 2006.

Dans l'ouvrage qu'il publie cinq ans plus tard, et où il décrit sa vie au sein de l'Église, Jeffs dénonce également le phénomène des « garçons perdus » (*Lost Boys*), qui désigne les jeunes hommes excommuniés ou fortement encouragés à quitter l'Église faute de pouvoir leur assigner un nombre d'épouses suffisant, soit au moins trois femmes. BORGER, Julian, "The lost boys, thrown out of US sect so that older men can marry more wives", *The Guardian*, 14 juin 2005. La même année, six membres de la communauté poursuivent Warren Jeffs pour les avoir excommuniés de manière abusive, les privant de leurs familles, qui ont dû couper tout contact avec eux. Afin d'éviter un procès qui aurait provoqué un nouveau scandale, l'Église a proposé aux jeunes hommes une compensation financière de 250 000 dollars visant à créer un centre où d'autres « garçons perdus » pourraient trouver refuge. Cf. SIMON Dan, TOWNSEND Amanda Townsend "Warren Jeffs' 'lost boys' find themselves in strange world", *CNN*, 2 septembre 2007 ; disponible sur : <http://edition.cnn.com/2007/US/09/07/lost.boys/index.html>.

²³⁵ Notons cependant que dans la plupart des articles de presse et reportages télévisés, l'Église fondamentaliste mormone est qualifiée de « secte » (*sect*) au sens étymologique du terme et non péjoratif (*cult* en anglais), ce qui tend à montrer que contrairement à certains groupes (comme les Wicca par exemple) et en dépit des accusations graves liées à ses membres, le groupe n'est pas perçu comme une secte dangereuse mais plutôt comme une entité religieuse marginale aux pratiques « excentriques ». D'ailleurs, le fait que les fondamentalistes mormons n'aient pas été poursuivis en justice pendant de nombreuses années pour pratiquer ouvertement la polygamie s'explique, selon certains observateurs, par la crainte d'attaques politiques qui dénonceraient une « persécution religieuse » de la part des autorités.

²³⁶ Les motifs invoqués par l'Église pour justifier leur excommunication paraissent être de simples prétextes (être allé au cinéma ou avoir parlé à une fille par exemple) destinés à régler ce que le procureur de l'Utah Mark Shurtleff a appelé le « problème mathématique » qui se pose dans la communauté, le nombre de naissance de filles étant à peu près égal à celui des garçons, ce qui condamne une partie de la population masculine à ne pas pouvoir épouser de femme et à devoir par conséquent la communauté.

mormons) une jeune femme nommée Elissa Wall à épouser un membre de son Église, son cousin âgé de dix-neuf ans alors qu'elle n'avait que quatorze ans. Alors que Jeffs semble avoir disparu et ne répond à aucune des convocations de la justice, le procureur général de l'État de l'Arizona émet un mandat de recherche avec une récompense de dix mille dollars pour toute information menant à l'arrestation du chef de l'Église. Face à l'absence de réaction de la FLDS et de son dirigeant, c'est ensuite le FBI qui le place dans sa liste des personnes les plus recherchées aux États-Unis en offrant soixante mille dollars à quiconque en mesure d'aider l'agence fédérale à arrêter le fugitif. En avril de l'année suivante, la liste des actions juridiques à l'encontre de Warren Jeffs s'allonge, avec cette fois une accusation de complicité de viol sur une jeune femme dans l'Utah, dans le cadre d'un mariage forcé. Parallèlement aux affaires d'abus sexuels, Jeffs fait désormais également l'objet de poursuite de la part des autorités des de l'Utah, qui affirment que l'expert nommé par la cour de justice du Troisième District a repéré des fraudes dans la gestion des biens de l'Église²³⁷. Les autorités de l'État émettent également un mandat d'arrêt tandis que le président de la FLDS remonte dans la liste du FBI pour figurer parmi les dix personnes les plus recherchées et potentiellement accompagnée de gardes du corps armés²³⁸.

²³⁷ "New Lawsuit Filed Against Warren Jeffs". *kutv.com* (Salt Lake City), *Associated Press*, 27 mai 2006. Parmi les biens concernés, retenons le temple d'Eldorado au Texas avait déjà fait polémique lors de sa construction en 2003 alors qu'un des membres de l'Église avait affirmé avoir acquis le terrain de 5,5 m² « pour faire de la chasse ». Les habitants du comté voisin de Schleicher avaient alors contacté une journaliste nommée Flora Jessop, qui enquêta et confirma la construction du temple fondamentaliste mormon, avant que Warren Jeffs l'inaugure en Janvier 2005.

²³⁸ "Have You Seen This Man? FBI Announces New Top Tenner", FBI. 5 mai 2006.

Ce n'est qu'en août 2006, lors d'un contrôle routier dans le Nevada, que Jeffs est finalement arrêté en compagnie d'une de ses épouses et du frère de celle-ci. Equipé de divers accessoires (dont des perruques, lunettes de soleil, une quinzaine de téléphones portables et quatre ordinateurs) et de plus de cinquante mille dollars en espèces, Jeffs est arrêté et entendu par la police du Nevada avant d'être extradé en Utah où il est attendu pour être jugé pour les deux accusations de complicité de viol dans le cadre des mariages arrangés de 2001 et 2002. Le dirigeant de la FLDS est alors détenu dans un centre pénitentiaire de l'État en attendant son procès, qui se tient entre les 11 et 25 septembre 2007. A l'issue des audiences, présidées par le juge James L. Shumate, Jeffs est condamné à dix ans de prison ferme. Attendu en Arizona dans le cadre des accusations (pour d'autres mariages arrangés) qui pesaient contre lui, il est amené dans une prison du comté de Mohave mais retourne finalement en Utah après l'annulation de son procès, les principaux plaignants ayant refusé de témoigner. Le procureur en charge du dossier, Matt Smith, abandonna les charges, déclarant que la peine de prison déjà effectuée par Jeffs (près de deux ans à cette période), était supérieure à celle qu'il encourrait dans ce procès, d'autant qu'un autre procès l'attendait au Texas. De retour en Utah, Jeffs continua de purger sa peine donnée par la cour de justice de l'Utah jusqu'en août 2011, lorsqu'il fut transféré au Texas pour faire face à des chefs d'accusation d'abus sexuel sur deux mineures à l'époque âgées de 12 et 15 ans, qu'il avait épousées. Dans cette affaire, il fut condamné à la prison à vie²³⁹. Laissant une certaine confusion à la tête de l'Église, Jeffs, démissionna de ses fonctions de président de l'Église fondamentaliste mormone au lendemain de sa

²³⁹ WHITEHURST, Lindsay, "Warren Jeffs gets life in prison for sex with underage girls", *Salt Lake Tribune*, 11 août 2011.

condamnation, mais continua de transmettre divers messages et « révélation divines » depuis sa cellule.

En avril 2008, munis de mandats de perquisition qui avaient été délivrés après les témoignages d'une victime présumée d'abus sexuels, les services de la protection de l'enfance, assistés des forces de l'ordre de l'État sont intervenus dans le ranch *Yearning for Zion*, qui abrite notamment le temple de l'Église (et dont la construction avait fait polémique en 2003). Plus de quatre cents enfants furent ainsi temporairement confiés aux services sociaux pendant que les autorités fouillaient la propriété²⁴⁰. Mais la décision prise par la juge Barbara Walther fut renversée par la troisième Cour d'Appel, en dépit de la requête des services de l'enfance auprès de la Cour Suprême du Texas, qui refusa de contrer le jugement de la cour d'appel. Même si les membres de la communauté rejoignirent assez rapidement le ranch, l'intervention des Texas Rangers donna lieu à neuf condamnations pour mariage avec mineurs. Mais la plus lourde conséquence pour la communauté de YFZ à Eldorado, fut la saisie de la propriété par les forces de police locale en 2012 après la demande effectuée par le bureau du procureur général en avril 2010, qui estimait que le ranch était un lieu où « les agressions sexuelles systématiques sur des enfants étaient tolérées sans que les forces de l'ordre n'interviennent. »²⁴¹.

Si les actions en justice intentées contre l'Église fondamentaliste mormone ne l'ont pas poussée à renoncer à la polygamie, comme ce fut le cas pour leurs

²⁴⁰ ANTHONY, "Authorities Enter Eldorado-area Temple », *San Angelo Standard-Times*, 5 avril 2008 ; WINSLOW, Ben, "FLDS-raid timeline", *Deseret News*, 13 avril 2008 ; SANDBERG, Lisa; ELLIOTT, Janet, "Affidavit: Girl reports beatings, rape at polygamist ranch", *Houston Chronicle*, 8 avril 2008.

²⁴¹ REAVY, Pat, "Texas seeks to seize YFZ Ranch from FLDS Church", *Deseret News*, 28 novembre 2012.

prédécesseurs un siècle plus tôt, il semble évident qu'elles ont néanmoins limité l'influence économique du groupe, qui a longtemps dominé les villes où les communautés se sont installées. En effet, l'Église a désormais perdu la majorité de ses biens depuis les interventions des autorités, l'exemple le plus représentatif étant l'imposant ranch d'Eldorado au Texas, symbole de la puissance de l'Église dans cet État, mais aussi les nombreuses entreprises et diverses propriétés appartenant à la FLDS en Arizona et en Utah, évaluées en 2005 à environ cent millions de dollars.

Conclusion :

La pratique de la polygamie, illégale aux États-Unis et dans les pays occidentaux de manière générale, a donc causé de nombreux problèmes à l'Église mormone. En effet, dans la mesure où dans le monde occidental elle est, depuis des siècles interdite et culturellement assimilée à des populations considérées comme primitives, et en opposition avec les codes des sociétés dites civilisées, cette pratique religieuse a dû tout simplement être supprimée pour correspondre aux lois, et par extension aux critères moraux de la société américaine.

Même l'argument de la sacro-sainte liberté religieuse n'a pas suffi à faire plier le gouvernement ni les tribunaux. Mais au-delà du rejet de la pratique du mariage plural d'un point de vue légal, il convient de rappeler que l'influence politique et économique de l'Église a constitué un facteur déterminant dans l'acharnement de l'État contre le groupe fondé par Joseph Smith à une période où le pays dessinait encore ses frontières et les divers responsables, politiques et/ou religieux pouvaient dominer une partie du territoire s'ils avaient assez de moyens humains et matériels, comme cela était déjà le cas de l'Église mormone. Les enjeux politiques de l'affaire Reynolds, cas « test » de la polygamie jugée par la Cour Suprême apparaissent alors comme un facteur sinon décisif, du moins non négligeable dans l'issue du procès qui devait régler « le problème mormon ».

C'est donc après avoir calmé les ambitions politiques²⁴² et économiques de la puissante Église de Smith que l'État fédéral a fait comprendre à la communauté mormone qu'elle pouvait avoir sa place dans le paysage religieux américain en lui restituant ses biens aussitôt qu'elle eut montré sa détermination à renoncer à la polygamie de manière définitive, même si dans les faits, la pratique a mis quelques années avant d'être effectivement abandonnée par l'Église majoritaire. Mais comme les groupes religieux qui subissent d'importants changements, l'Église mormone a connu la dissidence des saints qui ne pouvaient se résoudre à arrêter les mariages pluraux, créant ainsi diverses sectes polygames, dont la célèbre Église fondamentaliste.

Mais contrairement à l'Église majoritaire de Joseph Smith qui au XIX^e siècle invoquait le droit constitutionnel à la liberté religieuse pour perpétuer la pratique, les membres d'une des Églises fondamentalistes dirigée par Warren Jeffs n'ont à aucun moment avancé cet argument dans les affaires les impliquant, d'autant que les accusations ne portaient pas sur les mariages pluraux (qui dans les années 1960 et 1970 semblaient être parfaitement tolérés puisque pendant ces deux décennies les communautés ne furent pas inquiétées par les autorités) en eux-mêmes mais plutôt sur leurs conséquences, à savoir les relations avec des mineures, considérés comme des abus sexuels par la loi s'ils ne sont pas consentis, ce qui étaient le cas pour les unions arrangées et dont les épouses ont témoigné.

Pleinement intégrée dans le paysage politique religieux et social américain, l'Église de Salt Lake City, qui est devenue une confession parmi d'autres aux États-Unis, a ainsi su conserver sa place dans une société qui a lui a fait

²⁴² Comme nous l'avons vu, Joseph Smith, souhaitant instaurer une théocratie, s'était présenté comme candidat à l'élection présidentielle en 1844.

abandonner une pratique centrale dans ses fondements théologiques, pratique qui ne saurait pas subsister au XX^e siècle plus qu'au XIX^e. En dépit de leurs rapports très tendus, les négociations et autres rencontres en coulisses entre le gouvernement fédéral et l'Église mormone ont eu une importance non négligeable dans la gestion du conflit lié à la polygamie.

Parmi les facteurs qui ont influencé l'issue du conflit entre l'Église mormone et l'État, le contexte politique et social a ici été particulièrement important. C'est au terme d'un bras de fer législatif et juridique mouvementé qu'a été scellé le sort de la polygamie mormone. La liberté religieuse s'est ainsi vue réduire sa portée aux simples croyances. Mais plus d'un siècle plus tard, et alors que la Cour Suprême s'apprête à marquer un nouveau tournant dans sa jurisprudence sur la religion, l'application de la liberté religieuse va prendre une toute autre mesure, et s'étendre bien au-delà des doctrines. Comme nous allons l'observer au cours de l'étude de l'affaire impliquant l'usage du « thé sacré » par l'Église *Uniao do Vegetal*, l'évolution de la notion de liberté religieuse sera à la faveur des groupes revendiquant la protection de leurs pratiques.

Chapitre IV : L'usage du « thé sacré » par l'Église brésilienne *O Centro Espirita Beneficiente Uniao do Vegetal*

Introduction

Parmi les pratiques qui entrent en conflit avec les lois, la consommation de substances illicites est probablement l'une des plus controversées mais aussi des plus problématiques dans le cadre de la gestion de la liberté religieuse. Certains groupes syncrétiques comme la *Native American Church* intègrent dans leurs cérémonies religieuses la consommation de plantes contenant des substances considérées comme des drogues dures et addictives par le gouvernement fédéral ainsi que par les Nation Unies.

Depuis le vote a loi sur la liberté religieuse des Amérindiens en 1978, les membres de l'Église amérindienne sont autorisés à consommer le peyotl, plante hallucinogène dont l'importation, la culture, et la consommation sont strictement prohibées par le *Controlled Substances Act* en vigueur depuis 1970, au nom de la liberté religieuse du groupe. Cette exception a marqué un tournant dans la question de la gestion des droits religieux, dans la mesure où cette autorisation découle d'une loi votée par le Congrès en faveur à la *Native American Church*, appelée *Religious Freedom Restoration Act* (communément reprise sous l'acronyme RFRA), qui fut votée en réaction à la décision défavorable rendue

par la Cour Suprême fédérale trois ans plus tôt²⁴³. L'intervention sur la délicate question des contours de la liberté religieuse de la branche législative pour contrer un arrêt donné par l'instance ultime du système juridique américain est tout à fait inédite dans l'histoire des États-Unis car il démontre une dissonance entre les deux pouvoirs. Au-delà de l'intention de donner au groupe la possibilité de consommer le peyotl dans le cadre de sa religion, la loi votée par le Congrès a « jeté un pavé dans la mare » des tensions entre obligations religieuses et application de la loi. En effet, de nombreux observateurs, experts légaux et critiques juridiques, y ont vu une porte ouverte à une série de nouvelles demandes d'exemption par divers groupes qui tenteraient, sous couvert de pratique religieuse, d'obtenir le droit de consommer des drogues strictement interdites sur le sol américain.

Ce risque, bien présent d'un point de vue légal, car le *Religious Freedom Restoration Act*²⁴⁴ peut être utilisé en lien avec le Premier Amendement dans le cadre d'une requête d'exemption pour motif religieux, a cependant été atténué par une jurisprudence qui ne garantit pas systématiquement l'autorisation de toutes les pratiques illégales relevant d'une obligation religieuse. En effet, depuis le vote de la loi en 1993, la Cour Suprême des États-Unis a tenu à statuer de façon à ne pas accorder des exemptions à tous les groupes ou individus dont les demandes reposaient sur le RFRA afin de montrer qu'il ne suffisait pas de se réclamer d'un groupe religieux pour être autorisé à consommer des drogues.

²⁴³ *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494, U.S. 872 (1990).

²⁴⁴ Voir chapitre II.

Jusqu'en 2005, la *Native American Church* est restée la seule Église à être autorisée à consommer la substance illicite contenue dans le peyotl dans un cadre strictement religieux. Le groupe a ainsi longtemps fait figure d'exception, d'autant que la politique d'application de la loi concernant les drogues n'avait jusque-là souffert d'aucune dérogation. Plus de dix ans après le passage de la loi réaffirmant la primauté de la liberté religieuse, un cas similaire à celui de *Smith* fut présenté devant la Cour Suprême fédérale alors même que le groupe en question avait obtenu une injonction préliminaire, au vu du RFRA, lui permettant d'importer et de consommer un thé à base d'une plante contenant une substance interdite. Le groupe en question, appelé « Centro Espírita Beneficente União Do Vegetal » (son nom est généralement réduit à l'acronyme UDV compte environ sept mille membres à travers le monde.

L'UDV (*União Do Vegetal*) s'est développée dans de nombreux pays, notamment en Europe, mais c'est aux États-Unis qu'elle dut faire face à une bataille juridique de plus de dix ans avant d'obtenir une injonction permanente, complétée par un accord signé avec la DEA, qui lui ont garanti le droit d'utiliser la fameuse plante, appelée *hoasca*, dans la préparation de son « thé sacré ». L'injonction fut définitivement validée par la Cour Suprême fédérale, qui fit ainsi de l'UDV la deuxième Église à pouvoir bénéficier d'une exemption à la loi régulant l'importation et la consommation des drogues. Bien que la Cour, sous la présidence du juge Roberts, se défende d'avoir ouvert les portes à un flot de demandes d'exemption aux lois anti-drogue, cette décision représente une prise de position forte dans le domaine délicat de la santé publique puisqu'elle remet en cause une politique destinée à être appliquée sans aucune exception, pas même religieuse (comme nous le verrons dans la première partie de ce chapitre).

A cet égard, et en prenant en compte le fait que la décision *Gonzales* (du nom du procureur qui avait poursuivi le groupe) a créé un précédent au niveau national (précédent qui sera confirmé par la Cour Suprême de l'Oregon dans un autre cas impliquant une autre Église adepte du "thé sacré" en 2009), il semble que l'impact de l'affaire dépasse la volonté de la Cour de réaffirmer l'application du RFRA au niveau fédéral obligeant ainsi l'État fédéral à démontrer que son intérêt dans l'application de la loi prime sur la liberté religieuse d'un groupe. En effet, au-delà de cette clarification, la position prise par la cour Roberts dans ce cas semble s'inscrire dans la question plus large de la place des groupes religieux dans la société américaine, et de celle du rôle de la religion. La « guerre contre les drogues », symbole fort d'une politique menée par le gouvernement depuis plus de trois décennies, et qui devait être appliquée de manière non-négociable et inconditionnelle, a finalement dû plier pour inclure des concessions au nom de la liberté religieuse. Cette prise de position pourrait-elle constituer une nouvelle tendance, plus favorable aux religions minoritaires?

Afin d'alimenter notre réflexion sur la potentielle « nouvelle tendance » amorcée par la Cour Suprême fédérale dans l'affaire *Gonzales*, ou du moins sur les implications de la décision prise par les juges, nous étudierons dans un premier temps les textes juridiques régulant les drogues et l'importance de la politique anti-drogue comme lutte sur le plan national et international. Nous analyserons ensuite l'affaire qui a opposé l'UDV aux autorités du Nouveau-Mexique pendant plus de dix ans, pour atteindre le banc de la Cour Suprême fédérale où elle a fini par obtenir gain de cause. Nous nous attarderons plus particulièrement sur les éléments développés par le juge Roberts dans l'arrêt de la cour justifiant la validation d'une injonction en faveur de l'UDV. Dans cette même partie, nous examinerons les conditions d'importation et de consommation

telles qu'elles ont été négociées dans l'accord final signé avec l'agence fédérale chargée d'appliquer les lois anti-drogue. Enfin, nous verrons par le biais d'une autre décision impliquant un groupe demandant la même exemption, en quoi la Cour Roberts pourrait prendre un tournant « accomodationniste », qui avait déjà marqué la jurisprudence sur la question de la liberté religieuse quelques années plus tôt, mais qui demeure assez inédit dans le domaine sensible de la santé publique. Nous nous interrogerons ensuite, au vu de ces précédents qui demandent à être confirmés, sur la portée et la signification de cette mesure, qui pourrait donner une nouvelle place aux divers groupes religieux dans la société américaine.

A) La politique fédérale au centre du conflit avec la pratique du « thé sacré »

1) La lutte anti-drogue sur le plan fédéral et international

Dans les années 1970, la consommation de drogues a commencé à être un véritable fléau aux États-Unis. La décennie est marquée par le mouvement de la contre-culture qui a entraîné une circulation importante de substances illicites telles que l'héroïne ou la cocaïne, ainsi que par de nombreux trafics avec le Mexique ou encore le fameux scandale de la « French Connection ». L'impuissance des autorités face à ce problème fit réagir le président Nixon, qui peu de temps après son élection, fit de la lutte anti-drogue une priorité nationale. La plupart des opérations menées dans cette optique, par le biais des tentatives de

démantèlement de réseaux internationaux échouèrent²⁴⁵, mais le chef de l'État s'employa à renforcer ces efforts par le biais du vote de la loi sur le contrôle des substances illicites (le *Controlled Substances Act* de 1970), lançant ainsi une politique fédérale très ferme sur l'importation, la vente et la consommation de drogues sur le territoire américain.

La loi se base sur la « Convention Unique sur les Stupéfiants », une réglementation internationale votée par les Nations Unies en 1961, qui classait l'ensemble des substances reconnues illégales dans cinq catégories, selon leur dangerosité pour la santé ainsi que leur potentiel addictif. Tout comme la convention, le projet de loi présenté par le président reposait sur la même nomenclature. La catégorie 5 comptait ainsi les drogues considérées comme étant les « moins dangereuses » ou addictives, tandis que toutes les substances appartenant à la première catégorie étaient décrites comme hautement addictives et particulièrement dangereuses pour la santé. Selon la loi, toutes les drogues qui apparaissent dans ce groupe réunissent les critères suivants:

(A) La drogue ou substance en question a un potentiel addictif élevé.

(B) La drogue ou substance en question n'est utilisée dans le cadre d'aucun traitement médical aux États-Unis.

(C) L'utilisation de la drogue ou substance en question dans un cadre médical ne bénéficie pas d'une reconnaissance légale.²⁴⁶

²⁴⁵ Retenons notamment celle du 21 septembre 1969, annoncée par le président Nixon, appelée "Opération Interception", visant à lutter contre le trafic de cannabis en fouillant chaque véhicule traversant la frontière avec le Mexique. Elle se solda par un échec et fut critiquée parce qu'elle avait nécessité des moyens très importants pour le peu de résultats obtenus.

²⁴⁶ Controlled Substances Act, Pub. L. 91-513. 84 Stat. 1236. October 27, 1970, § 812. Schedules of controlled substances.

Toute autre utilisation que celle mentionnée, c'est-à-dire, dans le cadre d'un traitement thérapeutique, était donc strictement interdite, de même que toute circulation (importation ou exportation à l'étranger) sur le territoire des États-Unis des substances citées était totalement illégale, sauf en cas d'autorisation délivrée par le gouvernement. Reprenant ces critères, le texte contenait donc une liste « non-exhaustive » que le gouvernement, à travers deux de ses agences fédérales, la DEA (*Drug Enforcement Agency*), chargée du contrôle des stupéfiants, et la FDA (*Food and Drug Administration*) se laissait la liberté de compléter au fil des années et des découvertes d'autres substances pouvant nuire. La caractéristique du pouvoir hautement addictif est particulièrement importante car elle permettait au gouvernement de faire figurer dans la liste le LSD, psychotrope hallucinogène²⁴⁷ extrêmement répandu dans les années 1970, et consommé de manière régulière par la jeunesse issue de la contre-culture et du mouvement hippie. Quelques mois après le vote du CSA par le Congrès fédéral, c'est une loi internationale qui vient consolider la politique de Nixon, et devient le texte de référence en matière de régulation des drogues à l'échelle mondiale.

La Convention des Nations Unies sur les Substances Psychotropes de 1971

Parallèlement à la politique intérieure menée de main ferme par le président Nixon, les efforts pour lutter contre la drogue sur le plan international se traduisirent par le passage en 1971 de la Convention des Nations Unies sur les

²⁴⁷ La substance interdite contenue dans le LSD est le diéthylamide de l'acide lysergique.

Substances Psychotropes (*UN Convention on Psychotropic Drugs*). La convention, basée sur le même système de tableaux que celui utilisé dans la convention de 1961, et par extension dans la loi fédérale américaine (*Schedules I, II, III, IV, V*), classait les substances selon les mêmes critères, à savoir la dangerosité de leurs effets sur la santé ainsi que le degré potentiel d'addiction. Par ailleurs, la convention régula l'importation et l'exportation de drogues de manière très stricte : seuls les autorités compétentes ou les scientifiques ayant obtenu une autorisation du gouvernement pouvaient en effet justifier le passage de quantités très limitées de substances illicites et dans un but exclusivement médical. En outre, ces exceptions devaient respecter des normes garantissant notamment la traçabilité et l'usage des dites substances, comme l'indique l'article 7, détaillant les clauses concernant drogues classées dans le premier tableau (*Schedule I*), qui rappelait aux autorités de chaque pays signataire qu'il convenait de :

d) Ne permettre de délivrer à une personne dûment autorisée que la quantité de ces substances nécessaire aux fins pour lesquelles l'autorisation a été accordée;

e) Exiger que les personnes exerçant des fonctions médicales et scientifiques enregistrent l'acquisition de ces substances et les détails de leur utilisation, lesdits enregistrements devant être conservés pendant au moins deux ans après la dernière utilisation qui y aura été consignée; et

f) Interdire l'exportation et l'importation de ces substances sauf lorsque l'exportateur et l'importateur seront l'un et l'autre l'autorité ou l'administration compétente du pays ou de la région exportateurs et importateurs, respectivement, ou d'autres personnes ou entreprises que les autorités compétentes de leurs pays ou régions auront expressément autorisées à cet effet. Les exigences prévues au paragraphe 1 de l'article 12 en ce qui concerne les autorisations d'exportation et d'importation pour les

*substances du Tableau II s'appliqueront également aux substances du Tableau I.*²⁴⁸

Les termes et formulations utilisées dans la convention des Nations Unies étaient donc très similaires à ceux de la loi anti-drogue fraîchement votée par le Congrès américain puisque les conditions d'importation et l'usage même des substances étaient réglementées de la même façon afin d'apporter un cadre général et cohérent dans la lutte contre ce qui constituait désormais le premier problème de santé publique aux États-Unis. Le fait d'avoir légiféré sur le plan fédéral en réaction à la croissance de la production et du commerce des substances psychotropes, et de se joindre sur le plan international aux engagements pris par les Nations Unies, représentait pour le président Nixon une volonté d'affirmer une politique rigoureuse centrée sur cette lutte qui avait été souvent négligée par ses prédécesseurs. Notons que depuis la création en 1906 de l'agence fédérale chargée de contrôler l'application des lois en matière de santé, la *Food and Drug Administration*, plus de deux cents lois relatives à la santé publique et à la protection des consommateurs ont été votées²⁴⁹, parmi lesquelles figurent l'Amendement de Kefauver Harris (voté sous la présidence de John Fitzgerald Kennedy en 1962) à la loi régulant la production et la vente des produits alimentaires, cosmétiques ainsi que les médicaments, appelée le *Food, Drugs and Cosmetic Act* de 1938.

²⁴⁸ Convention des Nations Unies sur les Substances Psychotropes, 1971, Article 7 « Dispositions Spéciales visant les Substances du Tableau I ».

²⁴⁹ <http://www.fda.gov/RegulatoryInformation/Legislation/>

L'engagement des États-Unis dans la lutte anti-drogue, qui fut la mesure phare de la politique intérieure de Nixon, se poursuivit dans les décennies suivant sa présidence, avec notamment la création par le Congrès du Bureau chargé de la lutte nationale contre la drogue, (*l'Office of National Drug Control Policy*) en 1988. Cependant, malgré la volonté des présidents succédant à Nixon de maintenir une politique ferme et inébranlable sur les drogues, les programmes de prévention et de soins sur le terrain furent assez peu concluants et n'empêchèrent pas la croissance de la consommation de drogues et les trafics qui y étaient liés. Les critiques internationales à cet égard ont été nombreuses, comme le résume l'article « choc » publié par le *Wall Street Journal* en 2009²⁵⁰, où les anciens présidents du Brésil (Fernando Henrique Cardoso), de Colombie (César Gaviria), et du Mexique (Ernesto Zedillo) déplorèrent le manque d'efficacité des divers programmes mis en place dans le cadre de la lutte anti-drogue.

Malgré les critiques liées au manque de résultats au vu des moyens déployés par le gouvernement, avec un budget qui s'élevait chaque année à plusieurs milliards de dollars, la célèbre « *War on Drugs* » constitue depuis une trentaine d'années un tournant dans l'histoire politique des États-Unis. En effet, si son application a été largement remise en question, la loi votée sous Nixon en elle-même a toujours fait consensus. Contrairement à de nombreuses lois aucune exemption ou remise en question de celle-ci au nom de droits constitutionnels ne fut demandée pendant de nombreuses années. Ce n'est qu'au début des années 1990 qu'un conflit avec le *Controlled Substances Act* fut abordé dans les tribunaux fédéraux par deux membres de la *Native American Church*. Autorisés depuis 1968 à ingérer du peyotl dans le cadre de leurs cérémonies religieuses, les

²⁵⁰ CARDOSO Fernando Henrique, GAVIRIA César, ZEDILLO Ernesto, "The War on Drug is a Failure", *Wall Street Journal*, 23 Février 2009, disponible sur le site de la revue (<http://www.wsj.com/articles/SB123535114271444981>).

membres de cette Église faisaient figure d'exception car ils étaient jusqu'alors les seuls à bénéficier d'une exemption à la loi. L'affaire fut néanmoins particulièrement marquante dans la mesure où elle impliqua une démarche tout à fait exceptionnelle du Congrès américain qui, en réaction à la décision de la Cour Suprême, décida de voter une loi visant à interdire l'État fédéral de faire appliquer les lois portant atteinte à la liberté religieuse des individus. Cette loi, le *Religious Freedom Restoration Act* (1993) devait consolider la garantie constitutionnelle de la liberté religieuse des individus. Les demandes faites par les groupes religieux en vertu de cette loi ne se firent pas attendre, et les limites de son application durent être rapidement définies par la Cour Suprême.

Parmi les demandes qui aboutirent, la plus importante de par son issue et ce qu'elle préfigure sur la nouvelle trajectoire jurisprudentielle de la Cour Suprême, fut celle du *Centro Beneficente Espirita União Centro Do Vegetal*. L'affaire impliquant le groupe (qui utilise également une substance illicite dans ses cérémonies religieuses) pourrait en effet avoir un impact encore plus important que le cas *Smith* dans la mesure où elle crée un précédent juridique qui devrait avoir plus d'influence que l'intervention du Congrès, qui, elle, avait eu pour but de « recadrer » la cour, c'est ce que nous étudions dans la section qui suit.

B) *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente União Do Vegetal* : analyse de l'affaire du « thé sacré » dans le contexte de l' « après *Smith* »

1) *L'União Do Vegetal* et la controverse liée à l'*hoasca*

L'Église *União Do Vegetal* est un mouvement religieux syncrétique né au Brésil, dont les croyances remontent à des centaines d'années, mais qui prit officiellement forme en 1961 sous l'impulsion de José Gabriel da Costa (ou Mestre Gabriel, comme l'appellent ses disciples), qui fonda le mouvement en s'inspirant de ses visions. La religion UDV est un mélange de traditions spirituelles indigènes et amazoniennes alliées à la théologie chrétienne. Parmi les éléments du christianisme, l'UDV inclut la croyance en Jésus Christ comme étant le fils de Dieu et la nécessité d'aimer son prochain. Elle prône également recherche d'une harmonie avec la nature, d'où son nom qui signifie littéralement « union des plantes », mais contrairement à la doctrine chrétienne, l'Église croit en la réincarnation de l'esprit, présente dans les traditions spirituelles amazoniennes, et privilégie la tradition orale comme moyen de transmission et de diffusion de ses principes²⁵¹.

Fondée donc au Brésil puis exportée aux États-Unis, et dans quelques pays d'Europe, l'Église compte aujourd'hui environ 17 000 membres. Ce mouvement, qui se décrit comme une religion spirite chrétienne²⁵², intègre dans la cadre

²⁵¹ DOBKIN DE RIOS, Marlene; RUMRRILL, Roger, *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy, Ayahuasca in the Amazon and the United States*, Westport, Connecticut, Praeger Publishers, 2008.

²⁵² <http://udvusa.org/>

de ses cérémonies l'*hoasca* (également appelée *ayahuasca* par d'autres groupes), un thé sacré²⁵³ qui permet aux membres d'atteindre un niveau de concentration propice à l'évolution spirituelle vers la « purification ». La préparation est faite à partir de l'écorce et des tiges de deux plantes provenant de la forêt amazonienne : les lianes de *Banisteriopsis caapi* et le *Psychotria viridis*. La consommation rituelle du thé, tout comme sa préparation, est centrale dans la pratique de cette religion, car elle aurait pour effet d'accroître la perception de la nature essentiellement spirituelle des disciples, ce qui les mettrait dans les conditions optimales pour développer les qualités morales. Le rituel de l'*hoasca* est donc considéré par les membres de cette Église comme fondamental dans la pratique de leur religion, et même sacré, tout comme le vin en communion pour les catholiques. D'ailleurs, les disciples sont invités à consommer cette décoction de manière assez régulière, environ deux à trois fois par mois, mais uniquement lors des cérémonies²⁵⁴. La composition de la boisson, tout autant que la fréquence de sa consommation, a soulevé la question de sa dangerosité, même dans un contexte religieux.

La substance qui fait controverse dans le breuvage est appelée *alcaloïde N*, *N diméthyltryptamine* (mieux connue sous l'abréviation DMT). Il s'agit d'un

²⁵³ Notons que les termes « hoasca » et « ayahuasca » désignent également par extension les lianes de la famille des *Banisteriopsis*, dont l'écorce sert principalement à la préparation de cette boisson. Le breuvage, en lui-même, est connu sous différents noms en fonction des régions et des groupes ethniques : ayahuasca, ayawaska, yajé (Tukano), jagé, caapi (langues tupi), natema, natem (Jivaro), purga, pinde, ou encore Santo Daime.

²⁵⁴ HARRIS, R; GUREL, L., "A Study of Ayahuasca Use in North America", *Journal of Psychoactive Drugs*. 44, 3, 209-215, juillet 2012.

constituant présent dans les feuilles de *Psychotria viridis* qui se trouve être totalement inactif lorsqu'il est ingéré seul, mais son absorption simultanée avec un composant présent dans l'écorce des tiges de *Banisteriopsis caapi*, l'autre plante utilisée dans la préparation, lui permet d'exercer ses effets psychotropes. Le DMT figure dans le premier tableau des drogues du *Controlled Substances Act* (CSA) de 1970 et fait donc partie des substances les plus contrôlées car elles sont considérées par l'État comme extrêmement addictives et ses effets seraient très néfastes pour la santé de ses consommateurs réguliers, d'où l'interdiction d'en importer, exporter, vendre ou consommer sur le territoire américain.

Sur le plan de la législation internationale, la *Convention sur les Substances Psychotropes* signée par les pays membres des Nations Unies en 1971 catégorise également le DMT dans le premier tableau, comme nous l'avons vu plus tôt et met en garde contre les dangers de ces stupéfiants. Cependant, l'ingestion de l'*hoasca* (ou *ayahuasca*) tel qu'il est préparé dans le cadre rituel des Églises comme celle de l'UDV ou du *Santo Daime*²⁵⁵ (que nous étudierons plus loin

²⁵⁵ L'*hoasca*, utilisé sous le nom d'*ayahuasca* en Europe par les Membres de l'Église *Santo Daime*, présente en France, en Espagne ainsi qu'en Italie, demeure dans ces pays une substance illicite. Seuls les Pays-Bas ont autorisé les membres du *Santo Daime* à consommer la décoction. Cette autorisation fut obtenue par décision juridique après une laborieuse bataille devant les tribunaux du pays.

En France, l'Église *Santo Daime* a gagné son procès en 2005, les juges ayant estimé que la boisson n'avait pas nécessité d'extraction chimique visant à obtenir de la DMT pure, et les plantes en elles-mêmes ne figuraient pas comme des substances illicites dans la loi française. Cependant, à peine quatre mois après la décision de justice, les ingrédients présents dans l'*hoasca* furent classés dans la catégorie des stupéfiants, rendant leur usage et leur possession illégale, y compris pour les membres du *Santo Daime* puisque l'autorisation obtenue ne reposait pas sur des raisons religieuses.

Notons également qu'au Brésil l'*hoasca* est légal depuis 1986, le gouvernement ayant eu une approche bienveillante à l'égard du groupe religieux puisqu'il demanda l'année suivante au Conseil Fédéral chargé de contrôler les drogues (CONFEN) de mener une étude au sein de

dans ce chapitre) semble soulever un doute. En effet, dans un commentaire visant à préciser la définition du terme « préparation » employé dans le texte, les Nations Unies semblent exclure la décoction telle qu'elle est utilisée par les membres de ces mouvements, le commentaire affirmant qu'une préparation de substances psychotropes correspondait au « mélange d'une quantité de drogue donnée avec une ou plusieurs autres substances (tampons, diluants) »²⁵⁶. Le texte ne mentionnant pas de manière explicite les décoctions ou infusions à base desdites substances, il apparaît que le « thé sacré » contenant le DMT ne fasse pas partie des préparations dont la consommation est interdite par la Convention.

D'ailleurs, face à la confusion créée par cette formulation, des avocats du *Santo Daime* aux Pays-Bas avaient cité le commentaire pour faire annuler les poursuites contre le groupe, affirmant que la définition du terme « préparation » excluait la boisson consommée par les membres de l'Église²⁵⁷. Afin de clarifier le commentaire, le service des Nations Unies chargé de contrôler la circulation des substances illicites (*International Narcotics Control Board*) avait fait parvenir, à la demande des avocats de la défense, une lettre où figurait de manière

l'Église *Santo Daime* afin d'observer les effets de la consommation régulière de l'*hoasca* dans le cadre religieux. Les conclusions de l'étude furent très favorables au groupe, puisque l'agence affirma que la pratique avait une influence positive sur les membres dans la mesure où elle encourageait leur intégration et favorisait l'harmonie sociale du groupe. L'étude insista également sur l'importance de prendre en compte le contexte de consommation de l'*hoasca* et son rôle religieux, culturel et social.

Par ailleurs, l'usage de l'*hoasca* dans un cadre religieux et même social et médical (dans les médecines traditionnelles indigènes) est tout à fait toléré dans de nombreux pays d'Amérique du Sud, notamment en Bolivie, en Colombie ou encore en Equateur. Retenons notamment l'exemple du Pérou qui en 2008 déclara que l'utilisation de l'*hoasca* faisait partie du patrimoine culturel du pays (Instituto Nacional de la Cultura, 2008).

²⁵⁶ Commentary on the UN Convention Against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances, p 54, &3.17, 1988.

²⁵⁷ *Abridged Judgement, District Court Of Amsterdam, Case n. 13/067455-99*, 21 mai 2001.

précise ce qu'englobait le terme « préparation » dans le Convention. Herbert Schaepe, qui rédigea le document, expliqua qu' :

*aucune plante (matériaux naturels) contenant de la DMT n'est à l'heure actuelle régulée par la Convention de 1971 sur les Substances Psychotropes. Par conséquent, les préparations (ex. décoctions) faites à partir de ces plantes, y compris l'ayahuasca, ne tombent pas sous la législation internationale, et ne sont par extension sujettes à aucun des articles de la Convention de 1971.*²⁵⁸

Bien que la cour du District d'Amsterdam ait rejeté cet argument basé sur ce document, l'Église remporta l'affaire et fut ainsi légalement autorisée à consommer l'*hoasca* dans le cadre religieux. Néanmoins, outre la question du champ d'application des réglementations anti-drogue sur l'*hoasca*, dans le cas du *Santo Daime* aux Pays-Bas comme dans l'affaire *Gonzales* aux États-Unis (que nous étudierons dans ce chapitre), la controverse liée à son utilisation, même dans un cadre strictement religieux, est souvent celle qui est soulevée lors de litiges devant les tribunaux locaux et nationaux. En effet, l'argument de la dangerosité du DMT et de ses effets addictifs est généralement mis en avant par l'accusation, qui rappelle les caractéristiques des substances classées dans le Premier Tableau (*Schedule I*). La question des effets de l'*hoasca* à long terme sur des consommateurs réguliers est d'autant plus délicate à juger dans les cours de justice que très peu d'études ont été menées à ce sujet²⁵⁹ et leurs conclusions se sont révélées

²⁵⁸ Lettre d'Herbert Schaepe, 17 janvier 2011.

²⁵⁹ Pour un aperçu du bilan des recherches médicales mais aussi ethnographiques sur l'*hoasca*, voir l'article de Dennis McKenna, intitulé "The Scientific Investigation of Ayahuasca – A Review of Past and Current Research" publié le 8 avril 2008 sur le site « ayahuasca.com » : <http://www.ayahuasca.com/science/the-scientific-investigation-of-ayahuasca-a-review-of-past->

différentes les unes des autres, si bien qu'aucun consensus permettant de déterminer les effets à long termes d'une consommation régulière d'*hoasca* n'a été atteint sur le plan scientifique, même si les études les plus récentes²⁶⁰ semblent cependant relativiser les risques d'addiction et d'effets psychotiques de l'*hoasca* dans un contexte rituel.

La polémique autour de la dangerosité potentielle de l'*hoasca* et de sa consommation par des groupes religieux est donc assez délicate sur le plan international mais également aux États-Unis, où, nous l'avons vu, la lutte anti-drogue est une des priorités nationales. De plus, la décision juridique de l'affaire *Smith* avait été défavorable aux deux membres de l'Église amérindienne, et même l'application du RFRA voté dans le but de rééquilibrer ce précédent a été jugée anticonstitutionnelle au niveau étatique par la Cour Suprême. Ce n'est donc qu'avec l'affaire impliquant l'Église *Uniao Do Vegetal*, entendue par la cour fédérale en 2005, qu'une exemption juridique sera accordée par les juges pour la première fois à un groupe consommant une substance figurant dans le premier tableau de la loi régulant les drogues, privilégiant ainsi une approche « accommodationniste » en faveur d'un groupe religieux, en dépit des décennies d'application stricte et inconditionnelle de la loi antidrogue de 1970 (le célèbre *Controlled*

[and-current-research/](#). Parmi les études qui relativisent le potentiel addictif du thé sacré et ses conséquences sur le système nerveux, une recherche de grande ampleur, appelée *Hoasca Project* fut menée en 1993 sous la supervision du docteur Charles Grob, professeur chercheur à l'école de médecine de UCLA. L'équipe, qui effectua une série d'expériences et d'observations sur des membres de l'UDV, conclut que les membres ne présentaient pas d'addiction à la substance. Le docteur Grob affirma que l'*hoasca* pouvait même représenter « un moyen plus efficace et plus sophistiqué de traiter la dépression que le SSRI (un antidépresseur) ».

²⁶⁰ LABATE CAIUBY, Beatriz; GUIMARAES DOS SANTOS, Rafael, "Effect of Santo Daime Membership on Substance Dependence", in CAVNAR, Clancy; LABATE CAIUBY, Beatriz, *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, San Francisco, Springer, 2014; GABLE, Robert, S., "Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids", *Society for the Study of Addiction Review*, Journal Compilation, 2007.

Substances Act voté sous la présidence de Nixon). Même si dans cette affaire la Cour Suprême ne fit que confirmer une injonction délivrée par des cours inférieures (comme nous allons le voir dans la seconde section de ce chapitre), l'impact de la décision, qui demande certes encore à être vérifié sur le long terme, pourrait se révéler considérable dans le cas de futures requêtes par d'autres groupes religieux minoritaires.

Dans les années qui suivirent le passage du RFRA, l'espoir d'obtenir une exemption de la loi anti-drogue de 1970 retomba rapidement dès lors qu'aucun changement significatif n'avait été acté dans ce sens ni par la Cour Suprême fédérale, ni par les cours étatiques et locales. Les groupes consommant des substances de catégorie I et qui n'étaient pas liés à l'Église amérindienne n'avaient donc aucune protection dans le cas où ils contournaient la loi sauf s'ils portaient l'affaire devant les tribunaux et faisaient affirmer aux juges que le RFRA s'appliquait dans leur cas. Aussi, les membres de la branche américaine de l'UDV, installée à Santa Fé, au Nouveau-Mexique, continuaient-ils à consommer l'*hoasca* dans le cadre de leurs cérémonies religieuses de manière illégale, tout comme les autres groupes religieux utilisant ce thé de manière rituelle (notamment l'Église *Santo Daimé*).

Les deux plantes nécessaires à la préparation du thé ne poussant pas dans les zones arides du sud des États-Unis, l'Église locale les importait régulièrement du Brésil par bateau. Mais en mai 1999, alors que la lutte anti-drogue était toujours vigoureusement appliquée selon les critères du CSA, des agents des douanes se rendirent aux locaux de l'Église UDV de Santa Fé pour y effectuer une saisie. Ainsi, plus de cent dix litres d'*hoasca* importés par le groupe et conservés dans des barils furent confisqués par les autorités lors de l'intervention,

ainsi que des ordinateurs et un certain nombre de dossiers de l'Église²⁶¹. Cette saisie, assez surprenante dans la mesure où le procureur n'engagea par ailleurs aucune poursuite pour importation et détention illégale de DMT, marqua le début d'une longue bataille juridique, qui au départ n'était pas voulue par l'Église, puisqu'elle tenta durant des mois de négocier avec l'agence fédérale. La démarche n'ayant pas porté ses fruits, Jeffrey Bronfman, représentant de la congrégation, décida de porter plainte. En décembre 2000, il saisit donc la Cour du District du Nouveau-Mexique afin de poursuivre le Ministère de la Justice, la DEA (l'agence fédérale chargée de contrôler la circulation des stupéfiants) ainsi que le service fédéral des douanes (*U.S. Customs Service*) pour entrave à la pratique religieuse des membres de l'UDV, en affirmant que la saisie constituait une violation flagrante des droits religieux des membres de son Église en vertu de la loi de 1993 (RFRA). Cette démarche ouvre la bataille juridique dont nous étudions la première phase dans la section qui suit.

2) L'injonction préliminaire de la Cour du District du Nouveau-Mexique

Si durant ses premières années sur le sol américain l'Église ne s'était pas vue inquiétée dans le cadre de l'importation des plantes utilisées pour son thé, les enquêtes menées par la DEA et leur intervention inattendue bouleversa la petite congrégation en la contraignant désormais soit à abandonner sa pratique,

²⁶¹ DE RIOS, MD; GROB, CS. Interview with Jeffrey Bronfman, Representative Mestre for the União do Vegetal Church in the United States, *Journal of Psychoactive Drugs*, 37, 2, 189-191, June 2005.

soit à obtenir une exemption de la loi antidrogue. C'est donc ici le groupe qui entama la démarche juridique afin de revendiquer le droit d'importer et de consommer la substance interdite par le CSA. La requête du groupe se basa sur cinq textes législatifs et constitutionnels : il invoqua d'abord le Premier Amendement (clause du libre exercice) et le Quatorzième (clause de protection égale), et remit en cause les versions nationale et internationale du CSA en arguant qu'elles ne s'appliquaient pas à leur thé car ce dernier se distinguait de la DMT pure et ne devait donc pas être considéré comme une substance illicite. Enfin, l'UDV utilisa la loi rétablissant la liberté religieuse (RFRA) pour établir que la loi antidrogue constituait une violation de leur liberté religieuse et donc de leur droit à importer et à consommer de l'*hoasca* dans le cadre de leurs cérémonies²⁶². Après avoir étudié la demande du groupe, le juge James Parker, chargé du dossier, rejeta les arguments présentés en vertu des CSA et des Amendements cités, mais considéra néanmoins que les droits énoncés dans le RFRA avaient effectivement été violés.

Invité à répondre aux plaintes de l'Église, le gouvernement transmit rapidement son argumentaire visant à justifier son intérêt impérieux de l'État, qui reposait sur trois points : l'adhésion des États-Unis à la Convention sur les Substances Psychotropes de 1971 constituait un premier élément dans l'imposition de l'interdiction de l'*hoasca*. En outre, la volonté du gouvernement de prévenir les risques de santé et de sécurité posés par le thé et le détournement potentiel de ces substances vers un usage autre que celui du cadre religieux représentait, selon les autorités du Nouveau-Mexique, un ensemble suffisant à l'application des

²⁶² RICHARDSON, James, T., SHOEMAKER, Jennifer, "The Resurrection of Religion in the United States? "Sacred Tea" Cases, the Religious Freedom Restoration Act, and the War on Drugs", in RICHARDSON, James, T., BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York, Routledge, 2014.

mesures antidrogues aux membres de l'UDV. Les réponses interposées des deux partis ne menant à aucun accord dans la mesure où les divers experts intervenant dans l'affaire avaient émis des avis contradictoires quant aux effets de l'*hoasca* et des possibilités de trafics, le tribunal décida d'organiser des audiences après des mois de procédure.

Le procureur et l'avocat de l'Église eurent donc deux semaines pour convaincre la cour, sachant qu'au-delà des enjeux que pouvait impliquer la décision du juge, l'action intentée par l'Église représentait déjà une démarche exceptionnelle car les requêtes basées sur la loi rétablissant la liberté religieuse de 1993 et remettant en cause la politique fédérale antidroge étaient jusqu'alors restées assez marginales²⁶³. Estimant que le gouvernement n'avait pas démontré de manière convaincante son intérêt à faire appliquer le CSA aux membres de l'UDV, la cour décida d'accorder au groupe une injonction préliminaire lui permettant de continuer à consommer l'*hoasca* dans le seul cadre de ses cérémonies religieuses, en attendant la résolution du litige devant un tribunal supérieur. Bien que temporaire, cette autorisation représentait une première victoire dans le con-

²⁶³ Les deux cas marquant dans lesquels le RFRA avait été utilisé comme axe de défense se soldèrent par le rejet de l'argument religieux : dans l'affaire *United States v. Meyers*, 95 F.3d 1475 (10th Circ. 1996). L'accusé, poursuivi pour détention et consommation de cannabis avait affirmé qu'il était le fondateur et Révérend de l'Église de la Marijuana et qu'il croyait « sincèrement que (sa) religion l'obligeait à utiliser, posséder, faire pousser et distribuer de la marijuana pour le bien de l'humanité et de la planète terre ». Après avoir constaté que sa vision des effets thérapeutiques de la substance et ses bienfaits sur le plan social était plus laïque que religieuse, les juges considérèrent alors qu'il s'agissait d'un mode de vie ou d'une philosophie plutôt que d'une religion. De même, dans le cas *United States v. Bauer*, 84 F.3d 1549, jugé un an plus tard, trois membres de l'Église Rastafari, également poursuivis pour détention de drogue, mais aussi trafic, la cour ne fut pas convaincue du fondement religieux des actions qui avaient mené les accusés devant un tribunal. Elle déclara que concernant les charges de « distribution, possession avec l'intention de distribuer, et blanchiment d'argent, la liberté religieuse des accusés n'avait pas été entravée [dans la mesure où] selon la cour, il n'y a rien dans la religion rastafari qui exigerait une telle conduite. ».

flit juridique qui opposait l'Église aux autorités de l'État puisqu'elle lui garantissait le droit de poursuivre son rituel du thé sacré. Reprenant un à un les critères que devait remplir l'UDV comme partie dans cette affaire pour obtenir le précieux document, les juges conclurent que le groupe avait réussi à les convaincre qu'il avait de sérieuses chances de remporter la bataille juridique à venir en se basant exclusivement sur le RFRA, mais aussi que les torts causés par l'application de la loi antidrogue était plus dommageable aux membres de l'Église brésilienne, dont la liberté religieuse était entravée, qu'au gouvernement si celui-ci devait faire une exception²⁶⁴.

Surpris par la décision des juges, qui venaient de prendre position en faveur de l'UDV et faisaient donc de ce groupe le premier à être exempté de la loi antidrogue en vertu du RFRA, le ministère de la justice de l'État du Nouveau-Mexique fit appel auprès de la Cour du Dixième Circuit. Malgré l'opposition d'un des juges, la décision fut confirmée par la cour d'appel. Le juge Murphy, qui rédigea une opinion dissidente, estima que la décision prise par ses confrères d'affirmer que le « *statu quo dans cette affaire n'(était) pas la nécessité pour l'État d'appliquer le CSA mais plutôt la pratique religieuse de l'UDV désormais libérée du poids imposé par le gouvernement.* »²⁶⁵ n'était pas conforme à la règle

²⁶⁴ Injonction préliminaire délivrée par la Cour du District du Nouveau-Mexique, CIV. No. 00-1647 JP/RLP, 8 décembre 2002. Le document, long de 61 pages, reprend un par un les éléments figurant dans la requête soumise à la cour deux ans plus tôt ainsi que les arguments développés par le gouvernement en réponse aux éléments présentés par le groupe. Dans sa conclusion, la Cour rejette clairement la demande d'injonction en vertu des autres lois citées dans la requête originale et déclare n'accorder l'injonction que sur la base du RFRA, ce qui est suffisant pour garantir le droit à l'Église de continuer sa pratique.

²⁶⁵ Opinion dissidente du juge Murphy, *O Centro Esperita Beneficente. v Ashcroft* 342 F.3d 1170 (10th Cir. 2003).

en matière de jugement concernant la loi anti-drogue. Le juge rappela ainsi l'importance de la législation dans le cadre de la lutte contre ce qui avait été durant des années le fléau national. Soutenant les arguments de l'État, il indiqua également que selon lui c'était l'UDV et non le gouvernement qui n'était pas parvenu à convaincre de la primauté légitime de son intérêt dans cette affaire. Si elle ne suffit pas à faire annuler l'injonction, l'opinion du juge Murphy pointe néanmoins l'éternelle question de l'approche finalement très subjective dans les cas où sont confrontés les intérêts légitimes de chacun.

Décidé à poursuivre jusqu'à obtenir gain de cause, l'État déposa une requête pour un réexamen du dossier en session plénière, c'est-à-dire en la présence de l'ensemble des juges de la cour d'appel. De nouveau, même si la demande fut acceptée et les audiences planifiées dans les mois qui suivirent, la décision initiale fut finalement confirmée. Aussi, le procureur Alberto R. Gonzales sollicita un recours extraordinaire (*writ of certiorari*) auprès de la Cour Suprême fédérale afin de faire renverser les jugements précédents (c'est ce que nous étudions dans la sous-partie suivante), en précisant que l'injonction soutenue par la cour du Dixième Circuit était contraire aux décisions rendues par toutes les autres cours d'appel qui avaient eu à traiter des demandes similaires de la part de groupes religieux remettant en question l'application universelle des lois antidrogue du pays²⁶⁶.

²⁶⁶ RICHARDSON, James, T., SHOEMAKER, Jennifer, "The Resurrection of Religion in the United States? "Sacred Tea" Cases, the Religious Freedom Restoration Act, and the War on Drugs", in RICHARDSON, James, T., BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York, Routledge, 2014.

3) La confirmation par la Cour Suprême

Le dossier soumis par le magistrat retint l'attention des juges, qui décidèrent d'entendre les deux parties, et se donnèrent ainsi l'occasion de se positionner sur la question délicate de la portée de célèbre lutte antidrogue. Reprenant les termes utilisés dans la requête du procureur, la cour affirma donc que la question sur laquelle elle allait statuer dans le cadre de cette affaire était de savoir :

*si la loi rétablissant la liberté religieuse de 1993, 42 U.S.C. 2000bb et seq. oblige le Gouvernement à autoriser l'importation, la distribution, la possession, et l'utilisation d'une substance hallucinogène contrôlée et classée dans le Tableau I, sachant que le Congrès a affirmé que cette substance a de grandes chances d'être utilisée de manière abusive, qu'elle est dangereuse dans le cadre d'une utilisation même sous surveillance médicale, et que son importation et sa distribution violeraient un traité international.*²⁶⁷

Au-delà de la question des limites de l'application des lois antidrogue, la cour fédérale savait qu'elle s'apprêtait à étudier le premier cas remettant en question le CSA au nom de la liberté religieuse, ce qui lui permettrait d'affirmer sa position sur ce thème devenu incontournable sur la scène politique contemporaine, mais aussi, par extension, sur le rôle et la place de la religion de manière générale dans la société américaine. Il ne fallut ainsi que trois mois aux

²⁶⁷ *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418 (2006).

neuf juges pour statuer sur l'affaire après les audiences. En février 2005, la Cour rendit son verdict à l'unanimité²⁶⁸ : elle confirma l'injonction préliminaire, soutenant ainsi les jugements de toutes les cours inférieures. Elle estima en effet que le gouvernement n'était pas parvenu à démontrer la supériorité indiscutable de son intérêt à appliquer la loi au vu du RFRA, qui protégeait précisément les individus de l'entrave que celle-ci peut constituer à l'égard de leur liberté religieuse. Le Congrès, qui avait placé ce fardeau juridique sur l'État lors du passage de la loi sur la restauration de la liberté religieuse, obligeait donc le gouvernement à justifier l'imposition de lois qui pouvaient représenter une lourde contrainte pour des groupes religieux, et à démontrer que l'application stricte de ces obligations légales outrepassaient le droit à s'en voir exempté pour défendre une pratique religieuse.

L'arrêt de la cour, rédigé par le président Roberts, retraça dans un premier temps les faits ayant mené aux audiences, avant de donner des explications sur les modalités et les objectifs de la loi antidrogues et celle sur le rétablissement de la liberté religieuse. La deuxième partie de l'opinion de la cour fut consacrée à l'étude de l'argumentaire développé par le procureur concernant l'intérêt impérieux de l'État, qu'il n'avait pas réussi à démontrer comme l'exigeait le RFRA. En effet, elle rappela que dans toutes les demandes d'exemptions basées sur la liberté religieuse qu'elle avait traitées jusqu'alors, les juges ne s'étaient jamais contentés de valider des « *intérêts formulés de manière très vague visant à justifier l'application universelle de lois passées par le gouvernement* », mais qu'il s'agissait au contraire de démontrer précisément les dommages que

²⁶⁸ Le jugement fut unanime même s'il comptait l'avis de huit juges sur les neuf habituellement en poste à la Cour. En effet, le juge Alito n'ayant pas assisté aux audiences du mois de décembre, il ne pouvait se prononcer dans ce cas.

causeraient des exceptions à l'égard de groupes spécifiques²⁶⁹. Toujours attachée à répondre à l'argument de l'importance du CSA et de sa stricte application, la cour établit enfin le très attendu parallèle avec l'affaire *Employment Division of Oregon v. Smith* de 1990 :

Et en réalité une exception à l'interdiction d'une substance du Tableau I a été faite dans le cadre religieux. Durant les 35 dernières années, il y a eu une exemption légale autorisant l'usage du peyotl-une substance présente dans le Tableau I- par l'Église amérindienne. Voir 21 CFR §1307.31 (2005). En 1994, le Congrès a étendu cette exemption à tous les membres de chacune des tribus reconnues. Voir 42 U. S. C. §1996a(b)(1). Tout ce que le gouvernement affirme concernant la DMT dans l'hoasca-qu'en tant que substance figurant dans le Tableau I, le Congrès a déterminé qu'elle avait un potentiel d'abus élevé, » qu'elle « n'a pour le moment aucun usage médical validé » [...] - s'applique de la même façon à la mescaline dans le peyotl, pourtant l'Exécutif et le Congrès ont tous deux décrété une exception de la loi sur le Contrôle des Substances pour permettre aux amérindiens l'usage religieux du peyotl. Si un tel usage est permis selon les propres conclusions du Congrès dans §812(b)(1) à des centaines de milliers d'Amérindiens pratiquant leur foi, il est difficile de voir comment ces mêmes conclusions pourraient empêcher d'envisager une exception similaire à l'égard des 130 Américains membres de l'UDV qui souhaitent pratiquer la leur.²⁷⁰

L'argument avancé par la cour est particulièrement intéressant car en se référant à la démarche du Congrès en 1993, il laisse surtout entrevoir une approche très favorable ou du moins étonnamment bienveillante au principe

²⁶⁹ *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418, p10 (2006).

²⁷⁰ *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418, (2006).

même des revendications spécifiques de groupes religieux minoritaires. En rappelant que la célèbre loi antidrogue avait de fait déjà souffert une exception dans le passé pour les mêmes raisons, les juges fédéraux ont mis à mal l'argument du gouvernement soulignant le caractère immuable et inconditionnel de l'application du CSA, et montré qu'une pratique religieuse (et il conviendrait même de préciser ici seule une pratique religieuse) pouvait justifier une telle dérogation à la loi imposée de manière stricte à tous les individus. Ce point semble donc réaffirmer la primauté de la protection par défaut du droit religieux, même si cette dernière passe par une exception à une réglementation jusqu'alors « sacrée » car symbole d'une politique intérieure régulant un aspect fondamental de la vie des citoyens : leur santé et leur sécurité.

Le raisonnement de la Cour Roberts est à ce titre inédit²⁷¹, puisque la position des juges avait été radicalement différente quinze années auparavant lors de l'affaire Smith. La signification et la portée de cette décision apparaissent dès lors comme un nouveau virage dans la jurisprudence concernant la liberté religieuse (qui en avait déjà subi un certain nombre depuis la fin du XIXe siècle) dans la mesure où la protection des pratiques religieuses d'un individu en vertu du RFRA semble désormais constituer un argument juridique particulièrement solide face à l'intérêt impérieux de l'État dans le cadre d'une confrontation entre obligation religieuses et lois de portée universelle. D'ailleurs, la crainte d'une telle approche avait été exprimée par le procureur lors des audiences puisqu'il avait insisté sur les implications d'une exemption à une loi aussi centrale que celle régulant l'usage de substances illicites²⁷².

²⁷¹ FOREMAN, V., "Illegal Sacraments: The Impact of *Gonzalez v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal* on Religious Free Exercise in the United States" *Conference Papers -- Law & Society*, 1, 2007.

²⁷² *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418, (2006).

Ainsi, dans le troisième volet du jugement rendu par la Cour, les juges se concentrèrent sur cet argument phare selon lequel le fait de contraindre l'État à autoriser un groupe religieux à importer et consommer de l'*hoasca* pourrait mener à terme à une multiplication incontrôlable des demandes similaires de la part d'autres groupes pour les mêmes raisons, ce qui aurait pour effet de réduire considérablement la portée de la loi antidrogue. Le procureur avait en effet soutenu que si elle venait à être confirmée, l'exemption accordée aux membres de l'UDV pourrait alors représenter une porte ouverte aux requêtes les plus fantaisistes à partir du moment où un individu ou un groupe utilisait le RFRA pour revendiquer la protection d'une pratique religieuse déviante. Indiquant que la loi sur le Contrôle des Substances illicites contenait elle-même une possibilité pour le procureur d'établir certaines exceptions basées sur des découvertes impliquant la santé ou la sécurité publiques, la cour rejeta donc l'argument de l'État sur la nécessité absolue d'une application rigoureusement stricte du CSA.

Enfin, la quatrième partie de l'arrêt s'intéressa aux implications de l'injonction en vertu de la Convention des Nations Unies sur les Substances Psychotropes de 1971. Si la cour rejoignit le gouvernement sur l'affirmation selon laquelle la DMT contenue dans l'*hoasca* fait de la fameuse décoction une substance interdite par la convention internationale (puisque le traité mentionna it clairement que toutes les mixtures et divers mélanges contenant ces substances étaient soumises à cette interdiction), elle soutint que le procureur n'était pas parvenu à fournir des éléments prouvant les « conséquences internationales » d'une exemption en faveur des consommateurs d'*hoasca* dans le cadre religieux.

Ainsi, au vu des arguments présentés par le gouvernement, la cour avait donc décidé de maintenir l'injonction préliminaire en faveur des membres de l'UDV, mais renvoya le dossier à la cour d'appel pour un réexamen plus

approfondi. En dépit de cette réserve, la confirmation de l'autorisation d'importer et de consommer l'*hoasca* dans le cadre religieux représentait donc une victoire pour la petite congrégation du Nouveau-Mexique, mais elle annonçait surtout un tournant dans l'histoire jurisprudentielle de la Cour Suprême fédérale²⁷³, qui demande certes à être confirmé, mais qui semble déjà influencer les décisions prises par les cours fédérales au niveau des États, comme le montre notamment le cas similaire impliquant l'Église du *Santo Daime* jugé en 2009 dans l'Oregon.

Une fois réexaminé par la Cour d'appel, le dossier déposé par le ministère public donna lieu à de nouvelles audiences tenues le 9 avril 2008, puisque le gouvernement avait confirmé qu'il entreprendrait des poursuites si l'UDV continuait à importer et à consommer de l'*hoasca*. De manière assez surprenante, et contrairement à ses confrères de la Cour Suprême, le juge James A. Parker de la Cour du District du Nouveau-Mexique, décida de ne se prononcer que sur une partie des points développés dans la requête visant à faire annuler l'injonction en faveur de l'Église. En effet, s'il reconnut que l'injonction pouvait être remise en question au vu des réglementations internationales et que l'argument du libre exercice pouvait être insuffisant en cas de poursuite, il s'abstint de statuer sur l'élément central sur lequel reposait la défense : la loi rétablissant la liberté religieuse (RFRA) de 1993. Aussi, en l'absence d'un jugement définitif, les deux

²⁷³ RICHARDSON, James, T., SHOEMAKER, Jennifer, "The Resurrection of Religion in the United States? "Sacred Tea" Cases, the Religious Freedom Restoration Act, and the War on Drugs", in RICHARDSON, James, T., BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York, Routledge, 2014.

parties commencèrent de longues et laborieuses négociations au terme desquelles fut conclu un accord en juillet 2010²⁷⁴.

Selon le document juridique, qui compte une vingtaine de pages et détaille les modalités d'importation, d'utilisation et de stockage de l'*hoasca*, l'UDV est par exemple tenue d'informer systématiquement la DEA des quantités importées et des dates de livraison du mélange des plantes. Elle doit également donner les noms des personnes chargées de sa conservation, sachant que ces personnes ont obligatoirement un casier judiciaire vierge. Si les précautions prises par l'agence fédérale visaient, selon le gouvernement, à limiter le risque de détournement d'usage ou de trafic de la substance, il semble que l'issue des batailles juridiques l'opposant à l'UDV ait renforcé sa position concernant le fameux « thé sacré » puisqu'en dépit des rares références à la liberté religieuse du groupe, l'accord ne fait jamais apparaître l'*hoasca* comme l'objet central de la pratique religieuse de l'Église. En effet, seuls les termes chimiques ou techniques désignant le mélange sont utilisés (« *DMT* », « *solides inactifs dissolus* », « *décantation* »...).

Si les contraintes administratives imposées à l'UDV dans le cadre de l'importation de l'*hoasca* et de son usage ne semblent pas s'accompagner d'une reconnaissance de la part de l'État de la base religieuse qui a donné lieu à cette exception à la loi antidrogue et du caractère sacré de cette substance pour les membres de cette Église, l'accord signé en 2010 met cependant un terme au long et onéreux litige et représente finalement une victoire pour le groupe, d'autant qu'il a obtenu dans ses négociations avec l'État que ce dernier rembourse

²⁷⁴ LABATE CAIUBY, Beatriz, "Paradoxes of Ayahuasca Expansion: The UDV-DEA Agreement and the Limits of Freedom of Religion", *Drugs, Education, Prevention and Policy*, Vol. 19, N°1, février 2012.

l'intégralité des frais engagés par l'UDV lors des procédures juridiques les opposant²⁷⁵.

Ainsi, l'accord permettant à l'UDV de consommer de l'*hoasca* dans le cadre de ses cérémonies religieuses a été un soulagement pour le groupe, mais contrairement à l'exception accordée aux membres des Églises amérindiennes au lendemain du vote du RFRA, l'exemption obtenue par l'UDV, comme l'avait précisé le juge Roberts dans l'arrêt rendu par la Cour Suprême en 2006²⁷⁶, ne concernait que l'Église en question, en non les autres groupes religieux utilisant cette substance dans le cadre de leurs cérémonies. Aussi, pour les Églises désirant se voir reconnaître le même droit, le recours judiciaire était la voie à privilégier, les requêtes remettant en cause le CSA en vertu du RFRA devant être examinées au cas par cas. Le problème de la confiscation de l'*hoasca* par les agences fédérales s'est ainsi posé à un groupe nommé *Église de la Sainte Lumière de la Reine (Church of the Holy Light of the Queen)*, ce qui a encouragé le groupe à demander à son tour une exemption du CSA ainsi que nous allons le voir.

²⁷⁵ DE RIOS, MD; GROB, CS. Interview with Jeffrey Bronfman, Representative Mestre for the União do Vegetal Church in the United States, *Journal of Psychoactive Drugs*, 37, 2, 189-191, juin 2005.

²⁷⁶ *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418.

4) La bataille juridique de l'Église du *Santo Daime* ou la deuxième victoire du « thé sacré »

Parmi les religions connues pour leur usage de l'*hoasca*, figure un autre groupe également né au Brésil dans les années 1930, appelé *Église de la Sainte Lumière de la Reine*. Présent dans plusieurs pays, et notamment aux Pays-Bas où il a obtenu le droit de consommer la célèbre préparation sacrée, ou encore en France et en Italie²⁷⁷, le groupe a été impliqué dans un conflit juridique quasiment identique à celui qui avait opposé l'UDV aux autorités du Nouveau-Mexique. Installée à Ashland dans l'Oregon, la petite congrégation, souvent surnommée *Santo Daime*, qui est un des nombreux noms donnés à l'*hoasca*, a dû elle aussi plaider sa cause dans un tribunal avant d'obtenir une autorisation permanente d'importer et d'utiliser le thé.

Tout comme dans le cas de l'UDV, c'est une saisie du thé par des agents fédéraux, cette fois au domicile de Jonathan Goldman, leader et fondateur du groupe aux États-Unis, qui est à l'origine du litige. Au lendemain de l'intervention, l'Église se rapprocha du ministère public fédéral (*US. Justice Department*) afin de tenter de convenir d'un arrangement. Cependant, le

²⁷⁷ En mai 2001, les juges qui avaient statué sur l'affaire impliquant le groupe avaient conclu que « l'*Ayahuesca* ne représente aucun danger pour la santé publique dans le cadre de son utilisation dans les Églises du *Santo Daime* », autorisant ainsi les membres de cette Église à consommer leur thé sacré en vertu de l'article 9 de l'Accord Européen sur les Droits de l'Homme, consacré la protection de la liberté religieuse. La pratique obtint également une reconnaissance légale en Italie (2006) et en Espagne (2003). En France, le procès qui avait été intenté contre le groupe en 2005 s'était soldé par une victoire en faveur du *Santo Daime*, non pas en vertu de la liberté religieuse mais en raison du fait que les principales plantes composant l'*hoasca* ne figuraient pas sur la liste des stupéfiants et étaient utilisées sans extraction chimique. Mais la joie des membres français du groupe fut de courte durée puisqu'à peine cinq mois après le verdict, le ministère de la santé ajouta les plantes à la fameuse liste des substances illicites, annulant ainsi la décision de la cour, et interdisant l'usage de l'*hoasca* sur le territoire français.

ministère refusant de négocier avec l'Église, cette dernière finit par soumettre une requête auprès du Conseil Pharmaceutique de l'État de l'Oregon, qui considéra que l'usage du *santo daime* (*hoasca*) fait par le groupe n'était pas destiné à « droguer » les membres et que par conséquent il ne relevait pas des diverses régulations étatiques ni fédérales. Le raisonnement du conseil pharmaceutique semblait donc se baser sur le modèle de l'usage religieux du peyotl par les Églises amérindiennes, donnant ainsi au *Santo Daime* le même statut au regard des lois antidrogue de l'Oregon. Bien qu'il ne constituât pas en soi une autorisation juridique, l'avis émanant de l'institution fédérale était néanmoins encourageant dans la mesure où il pouvait être repris dans le cadre d'une procédure les menant devant les tribunaux. Par ailleurs, puisque le ministère public déclina les invitations de la part de l'Église à négocier, cette dernière conclut que le seul moyen de se protéger d'éventuelles poursuites était d'obtenir une injonction spécifique auprès d'un juge²⁷⁸. C'est pourquoi elle présenta sa demande à la cour du District de l'État d'Oregon, qui accepta de tenir des audiences lors desquelles les deux parties étaient invitées à développer leurs arguments en faveur ou justement contre l'ordonnance d'une injonction permanente.

Au terme des plaidoyers, dont les arguments furent très similaires à ceux développés dans le cas de l'UDV, tant du côté du gouvernement que de celui de l'Église, le juge Owen M. Panner de la cour du District trancha en faveur du *Santo Daime*. Après avoir estimé que l'État n'était pas parvenu à démontrer la supériorité de son intérêt à imposer la loi antidrogue sans considérablement entraver la liberté religieuse du groupe, il rédigea une ordonnance d'injonction

²⁷⁸ BULLIS, RK. "The Vine of the Soul vs. The Controlled Substances Act: Implications of the Hoasca Case", *Journal of Psychoactive Drugs*. 40, 2, 193-199, June 2008.

permanente permettant aux quelque quatre-vingts membres du *Santo Daime* de l'État de l'Oregon²⁷⁹ de consommer le mélange, et autorisant leur congrégation à l'importer.

Même si les modalités de l'injonction permanente se révélèrent particulièrement rigoureuses, la décision que le juge rendit le 18 mars 2008 était très largement inspirée du raisonnement de la Cour Suprême dans le jugement de l'affaire impliquant l'UDV, notamment concernant l'argument religieux en vertu du RFRA ainsi que l'absence d'étude prouvant les dangers de la consommation du thé sur les membres²⁸⁰. Il affirma ainsi que « *les plaignants ont établi qu'ils étaient sincères dans leurs croyances religieuses, et que l'usage rituel du thé santo daime est essentiel à leur religion.* ». L'injonction permanente délivrée par le juge représenta donc une deuxième victoire pour les Églises consommant l'*hoasca* (ou encore *santo daime* ou *ayahuesca*) même si elle ne concernait que les membres du *Santo Daime* de l'Oregon. Le jugement rendu par la Cour du District semblait donc déjà avoir adopté le précédent créé par la Cour Suprême fédérale trois ans auparavant.

²⁷⁹ Notons que Jonathan fut rejoint par Alexandra Bliss Yeager, représentante d'une Église appartenant au mouvement *Santo Daime* appelée l'*Église de la Rose Divine* installée à Portland, dans l'Oregon. Soutenus par quatre membres très actifs de la congrégation de la CHLQ (*Church of the Holy Light of the Queen*), le dossier comptait donc six plaignants.

²⁸⁰ *Church of the Holy Light of the Queen et al. v. Mukasey et al.*, 615 F.Supp.2d 1210 (2009).

Conclusion

Les affaires impliquant deux des groupes adeptes du désormais célèbre « thé sacré » ont donc permis à ces Églises d'obtenir une reconnaissance d'autant plus significative de leur pratique qu'elle a contourné l'imposition des lois phares de la politique antidrogue rigoureusement appliquée depuis plus de quarante ans. La signification des jugements dans ces deux affaires est en effet considérable car l'attachement à la protection de la santé publique plaidé par l'État et jusque-là très présent dans la sphère politique américaine n'a pas eu gain de cause devant les tribunaux, et s'est même vu « rétrogradé » à une place moins importante que celle de la sacro-sainte liberté religieuse. A l'heure où cette notion est devenue une priorité politique, les discours et diverses actions en faveur de la liberté religieuse ou précisément dénonçant ses limites ne cessent de se multiplier et semblent gagner du terrain dans la sphère juridique, si bien que la jurisprudence, bien qu'encore ambivalente ces vingt dernières années, semble désormais relativement bienveillante concernant les groupes demandant des exemptions religieuses. La remise en cause des réglementations interdisant l'importation et la consommation de substances comme celle contenue dans l'*hoasca* en faveur des revendications particularistes de groupes religieux minoritaires est en soi un tournant historique dans le contexte de la lutte antidrogue et demande encore à être confirmée par d'autres décisions, mais elle semble déjà donner un poids inédit à l'argument religieux, offrant ainsi une

légitimité et une place de plus en plus importante à la religion de manière générale.

Dans le cas de l'UDV comme dans le celui du *Santo Daime*, c'est donc la justice qui semble avoir donné sinon une nouvelle direction à la gestion des conflits entre obligations religieuses et application des lois, du moins des éléments solides pouvant servir de précédents dans des cas similaires. Ainsi, sous l'impulsion du juge-en-chef de la Cour Suprême des États-Unis en 2006, qui de manière assez ironique, a finalement utilisé la loi votée par le Congrès quelques années plus tôt pour contrer une décision de la cour fédérale, et celle du juge Panner en 2009, la notion de liberté religieuse semble aujourd'hui s'étendre considérablement puisque la justification de l'intérêt impérieux de l'État par des arguments tels que la protection de la santé ou de la sécurité publiques ne suffit plus à convaincre les juges.

Même si la position « accommodationniste » prise par la cour sous la présidence du juge Roberts depuis 2005 a été bien perçue par la majorité des acteurs politiques, elle pointe déjà ses limites car certaines organisations de défense de la laïcité dénoncent un soutien trop prononcé aux groupes religieux, qui frôle parfois la violation de la clause d'établissement²⁸¹. D'autre part, la crainte de voir d'autres groupes tenter de s'infiltrer dans la brèche en prenant la loi rétablissant la liberté religieuse comme base de défense ou même de poursuite contre le gouvernement, ne peut être ignorée dans une société américaine où les

²⁸¹ Ces critiques sont notamment apparues au lendemain du jugement de l'affaire *Hein v. Freedom From Religion* en 2007 opposant une association laïque au gouvernement. Dans son arrêt, la Cour Suprême avait affirmé que le contribuable n'avait pas le droit de remettre en cause la constitutionnalité des dépenses du gouvernement, ni celle des fonds consacrés à des projets soutenant des Églises. Nous y reviendrons dans la conclusion générale de cette étude.

groupes religieux et les litiges liés à la défense de la liberté religieuse sont toujours plus nombreux.

Enfin, la reconnaissance juridique de la pratique du thé sacré semble avoir eu un impact aussi paradoxal qu'inattendu auprès des Églises utilisant l'*hoasca* dans leurs cérémonies. En effet, comme l'observe Beatriz Caiuby Labate, anthropologue spécialisée dans l'étude des religions shamaniques :

Historiquement, [ces groupes] ont utilisé leur statut légal en public et lors de discussions internes comme des preuves du caractère authentique et sacré de leur usage de l'ayahuasca. Ce phénomène semble avoir atteint son paroxysme lorsque les décisions dans les affaires jugées en Amérique du Nord ont été perçues comme une reconnaissance fondamentale de la vérité religieuse de Mestre Gabriel et de Mestre Irineu (fondateurs de l'UDV et du Santo Daime).²⁸²

L'exemption obtenue par les deux Églises aurait donc sinon créé, du moins renforcé la légitimité doctrinale au sein de ces groupes et de la « famille religieuse » à laquelle ils appartiennent. Le processus du conflit juridique et la victoire qui en a découlé semble ainsi avoir participé à l'évolution de ces groupes à travers la reconnaissance de leur particularisme religieux.

²⁸² LABATE CAIUBY, Beatriz, « Paradoxes of Ayahuasca Expansion : The UDV-DEA Agreement and the Limits of Freedom of Religion. », *Drugs, Education, Prevention and Policy*, Vol. 19, N°1, février 2012.

Conclusion de la deuxième partie

Qu'il s'agisse des mormons, qui ont dû renoncer à une pratique centrale dans leur religion, ou des adeptes de l'UDV, autorisés, dans le cadre de leurs cérémonies religieuses, à consommer une substance interdite à tous les autres citoyens, les conflits liés à la protection d'un concept, voire un idéal, tel que celui de la liberté religieuse montrent bien la difficulté de trouver un juste équilibre entre application des lois et arrangements raisonnables en faveur de groupes religieux. Toutefois, comme nous l'avons observé dans le chapitre traitant le cas spécifique des mormons, la compétition entre l'État fédéral et la communauté fondée par Joseph Smith a soulevé d'autres facteurs à prendre en compte dans la gestion des litiges sur la question religieuse, le législatif et le juridique s'étant accordés sur la nécessité de freiner l'expansion du groupe qui devenait un adversaire sur le plan politique. Parmi les nombreuses problématiques liées aux groupes étudiés, dont celle de la remise en cause de politiques fédérales historique en faveur d'un mouvement religieux minoritaire pour le cas de l'UDV, celles concernant les enfants élevés dans ces groupes, notamment leur éducation et leur santé, ouvrent d'autres débats encore. Tel est l'objet de la troisième partie de notre travail, consacrée à des affaires impliquant des groupes revendiquant l'application de leurs préceptes religieux à leurs enfants au nom de leur droit parental autant qu'à celui de leur liberté religieuse.

TROISIEME PARTIE : GRANDIR DANS UN MOUVEMENT RELIGIEUX MINORITAIRE: LA QUESTION DES DROITS PARENTAUX AU CŒUR DES CONFLITS JURIDIQUES

Introduction

Après avoir abordé, dans la partie précédente, les cas de deux groupes dont les pratiques (l'une relevant des mœurs matrimoniales, l'autre de la santé publique), l'influence et les contextes historique, politique et social étaient aux antipodes l'un de l'autre mais qui avaient pour point commun de soulever la question plus générale des limites légitimes de la liberté religieuse, cette troisième partie de l'étude est centrée sur les mouvements religieux dont les croyances et pratiques font polémique non à l'égard de leurs membres adultes mais parce qu'elles concernent plus particulièrement les enfants. Au-delà de la question déjà complexe des limites de la liberté religieuse d'un groupe ou d'un individu, la question de l'imposition de pratiques controversées dans le cadre de l'éducation religieuse des enfants membres présente une difficulté supplémentaire dans la gestion des conflits sur la liberté religieuse.

Pour en prendre la mesure, le premier chapitre de cette partie proposera l'analyse du cas de la science chrétienne, groupe qui encourage la « guérison par la prière », utilisée par certains parents comme alternative à la médecine dite conventionnelle pour soigner les pathologies de leurs enfants. Les cas de décès d'enfants membres a non seulement entraîné des poursuites judiciaires à l'encontre des parents mais la révocation d'un ajustement législatif négocié dans les années 1970 avec l'État fédéral et de nombreux États fédérés. Ce chapitre est suivi de l'étude du cas des amish, communauté séparatiste qui a obtenu le droit d'avoir ses propres écoles, dont le cursus s'achève lorsque la plupart des jeunes membres ont atteint quatorze au lieu de seize comme l'exige la loi pour tous les autres écoliers. Au-delà de l'invocation des droits parentaux, les amish ont dû montrer le caractère central de ce mode d'éducation dans leur religion pour convaincre les juges de leur confier la gestion de leurs écoles. Le paradoxe de

l'intégration de la communauté amish dans la société nord-américaine par un arrangement qui de fait confirme leur séparatisme se retrouve également dans le cas plus récent des Douze Tribus, groupe messianique qui a dû répondre à des accusations de maltraitance de ses jeunes membres par leurs parents. À l'inverse des amish, la communauté a décidé d'adopter des stratégies d'ouverture sur le monde pour répondre aux accusations extérieures, mais surtout dans le but d'être acceptée et reconnue comme un groupe religieux légitime.

Chapitre V : La « guérison par la prière » dans la science chrétienne : de l'argument de la pratique religieuse à celui de la thérapie alternative

Introduction

De nombreux groupes religieux font de la santé, qu'elle soit spirituelle ou physique, un élément clé de la religiosité. Certaines religions minoritaires placent la thérapie au centre de leur pratique et proposent un système de traitement par la prière. Parmi ces groupes, la science chrétienne se définit par bien des égards comme la religion à vocation thérapeutique par excellence. Ses enseignements sont en effet fortement orientés sur la guérison non seulement physique mais aussi mentale de ses membres. La place centrale qu'occupe le traitement par la prière a cependant posé problème dès la création du mouvement à la fin du XIX^e siècle car la médecine conventionnelle était considérée comme le seul recours légitimement envisageable pour guérir des maladies (même s'il convient de préciser quelle n'avait guère de meilleurs résultats à cette époque). Le lien entre religion, maladie et santé était donc dès le début perçu comme un élément potentiellement dangereux dans la mesure où le « remède » spirituel proposé par les thérapeutes de la science chrétienne se soldait dans certains cas par la mort du malade.

Le mouvement a tout de même réussi à obtenir, après de nombreux efforts pour convaincre les législateurs, État par État, la reconnaissance légale de son système de traitement par la prière. Tout au long du XX^e siècle, l'activité des thérapeutes reconnus par l'Église-Mère appelés « praticiens », a progressivement été incluse comme une alternative à la médecine dite moderne. Ces praticiens ont donc pu exercer sans courir le risque d'être poursuivis par la

justice en cas d'aggravation de l'État du malade ou de sa mort, qui étaient alors consentant.

Mais si les thérapeutes scientifiques ont été mis à l'abri de poursuites par l'État, les parents membres de l'Église qui ont décidé d'avoir recours à leurs services pour traiter leurs enfants ont parfois dû répondre de leur choix devant les tribunaux. Ces cas ont fait l'objet d'une forte couverture médiatique vers la fin du XXe siècle, et notamment dans les années 1980 et 1990. En effet, même si dans les années 1960, les scientifiques ont pu bénéficier d'une exemption présente dans la loi définissant la négligence parentale dans la quasi-totalité des États, certains ont été poursuivis pour homicide involontaire. Ces parents étaient bien souvent déconcertés par les chefs d'accusation dont ils faisaient l'objet car ils se croyaient protégés par la clause qui les exemptait pour raison religieuse. Pour se défendre, ils ont tenté, dans la majorité des cas, d'invoquer le « bouclier légal » qu'impliquait, selon eux, l'exemption de loi sur la négligence parentale, tandis que l'État invoquait la loi définissant l'homicide involontaire. Nous noterons ici que la Cour Suprême des États-Unis n'a jamais statué sur aucun de ces cas. En effet, l'appel soumis par les avocats des accusés dans le cas *State v. McKown* fut rejeté (475 N.W.2d 63 (Minn. 1991), *cert. denied*, 112 S. Ct. 882 (1992)).

Ainsi, les affaires jugées par les cours de justice dans de nombreux États, nous amèneront à examiner la question suivante : comment définir, d'un point de vue juridique, les limites du traitement par la prière proposé par certaines religions à vocation thérapeutique ? Les juges qui ont dû statuer sur ces affaires se sont souvent trouvés en difficulté car les limites de l'exemption, ou de l'aménagement, tout comme la clause de liberté religieuse invoquée par les parents accusés d'homicide, ne semblent pas compatibles avec la loi définissant l'homicide involontaire.

Face à ces arguments, nous pouvons nous demander comment ces deux lois, sur la négligence parentale et sur l'homicide, dont la sphère d'application n'est pas toujours clairement définie, peuvent être interprétées et redéfinies au cours des procès. L'interprétation de ces lois et de leur portée soulèvent trois questions centrales dans les tribunaux : faut-il accepter l'argument de l'« avertissement raisonnable » invoqué par la défense et qui consiste à dire que la loi sur la négligence « trompe » les parents scientifiques car elle n'est pas assez explicite sur les risques encourus en cas de décès de l'enfant ? Doit-on considérer que l'exemption incluse dans la loi sur la négligence parentale, et qui protège théoriquement les parents de poursuites juridiques, s'applique systématiquement à la loi sur l'homicide involontaire ? Enfin, comment l'État peut-il intervenir, en vertu de son rôle de protecteur des citoyens mineurs sans empiéter sur les droits des parents à élever leurs enfants selon leurs croyances religieuses ? Cette dernière question est d'autant plus délicate que le droit parental est garanti par le XIV^e Amendement à la Constitution des États-Unis²⁸³ et confirmé par de nombreux arrêts rendus par la Cour Suprême (cf *Prince v. Massachusetts*, 321 U.S. 158, 170 (1944), *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), *Santosky v. Kramer*, 455 U.S. 745 (1982) pour n'en citer que quelques-uns).

Devant ce qui semble être un écueil à la fois sur le plan légal et juridique, nous tenterons d'apporter à nos questions des éléments de réflexion à la lumière des cas examinés dans ce chapitre. Nous nous intéresserons d'abord au principe de guérison par la prière enseigné par la science chrétienne et à son histoire. Nous étudierons les premiers procès des praticiens scientifiques à la fin du XIX^e siècle et évoquerons l'effervescence législative liée aux pratiques des thérapeutes du mouvement, le législateur ayant finalement tranché en faveur de la science chrétienne dans la grande majorité des États. La seconde partie de ce

²⁸³ Pour rappel, le XVI^e Amendement protège la liberté des citoyens et garantit une procédure légale régulière.

chapitre portera sur la deuxième grande bataille juridique menée par l'Église, à savoir l'inclusion d'une clause exemptant les membres scientistes dans la loi sur la négligence parentale. Dans cette partie seront examinés un certain nombre de cas qui ont soulevé les questions évoquées plus haut, nous nous attarderons plus particulièrement sur l'affaire *Twitchell*, qui fut très médiatisée dans les années 1990, et qui provoqua l'annulation de l'aménagement en faveur des scientistes chrétiens dans l'État du Massachusetts où fut jugé le cas.

A) La science chrétienne, religion de guérison

1) Création de la science chrétienne et principe de guérison

Mary Baker Eddy

Née en 1821 et élevée dans une famille congrégationaliste du New Hampshire, Mary Baker Eddy passa une enfance marquée par une santé très fragile et des maladies chroniques. A l'âge adulte, elle rejeta totalement la théologie calviniste de ses parents mais conserva une piété rigoureuse centrée sur la Bible. Au début des années 1860, après avoir essayé divers traitements et alors que sa santé ne cessait de se dégrader, elle entendit parler d'un certain Dr. Phineas Parkhurst Quimby²⁸⁴. Elle le rencontra en 1862 à Portland dans l'Oregon où elle s'installa pour bénéficier de ses services et suivre ses cours.

Le docteur Quimby eut une influence considérable sur Mary Baker Eddy. Elle affirmait d'ailleurs avoir senti les effets de son traitement dès les premières

²⁸⁴ GILL, Gillian, *Mary Baker Eddy*, Reading, MA: Perseus Books, 1998.

semaines. Phineas Quimby était adepte du mesmérisme, ou « magnétisme animal », théorie avancée par Friedrich Anton Mesmer au XVIII^{ème} siècle qui prétendait qu'il était possible de soigner les malades par l'action d'un magnétiseur ou de substituts magnétiques. La méthode développée par Quimby consistait à faire en sorte que le malade se débarrasse de ses maux physiques par ce que le guérisseur appelait la « pensée positive ». En maîtrisant les « fluides magnétiques » responsables du déséquilibre du corps, Quimby « inspirait » ses patients afin que leur pensée arrive à faire disparaître la maladie. Après quelques années, il décida d'apporter quelques modifications à sa méthode et fut le premier à y inclure, au-delà du mesmérisme, l'élément religieux comme facteur déterminant de la guérison, associant la « pensée positive » à l'Esprit Divin.

La mouvance développée par ses disciples après sa mort en 1866, appelée Nouvelle Pensée (*New Thought*), fut par la suite totalement rejetée par Mary Baker Eddy qui affirmait que les traitements proposés par le docteur Quimby se réduisaient uniquement à la pratique du « magnétisme animal ». L'Église considère à cet égard que le docteur a beaucoup influencé la fondatrice du mouvement mais soutient que ses idées ne sont pas à l'origine de la science chrétienne, entièrement découverte et développée par Mary Baker Eddy selon elle²⁸⁵. Parmi les adeptes de Quimby qui furent adeptes de la Nouvelle Pensée, nous noterons que Julius Dressere et son fils Horatio Dresser²⁸⁶ furent ceux qui affirmèrent avoir mis par écrit les enseignements du docteur.

²⁸⁵Nous fûmes surpris d'apprendre par Jonathon Eden, le coordinateur de la Bibliothèque Mary Baker Eddy de l'Église-Mère à Boston que même si la fondatrice du mouvement avait été reconnaissante envers Phineas Quimby, rien dans la science chrétienne ne reflétait les idées du docteur. Bien qu'elle reconnaisse l'influence de Quimby sur Mary Baker Eddy, l'Église le considère en effet comme un guérisseur adepte du mesmérisme et non comme le « précurseur » du mouvement.

²⁸⁶DRESSER, Horatio Willis. *A History of the New Thought Movement*. T.Y. Crowell Compagny, 1919. Dans son ouvrage, Dresser affirme que le docteur Quimby fut le premier à parler de « Science Divine ».

Deux mois après la mort de Phineas Quimby, Mary Baker Eddy qui s'appelait alors Patterson (elle portait le nom de son deuxième époux) fut victime d'une chute sur un trottoir recouvert de glace dans la petite ville de Lynn, dans le Massachusetts. L'événement fut reporté dans de nombreux journaux de l'époque et le médecin qui la traita se dit très pessimiste sur ses chances de pouvoir remarcher. Alitée pendant les trois jours qui suivirent, Mary Baker Eddy dit avoir eu une révélation qui lui permit de découvrir la « Vérité sur la Bible ». Elle fut capable de marcher, après avoir lu à nouveau la Bible et constaté que les enseignements du docteur Quimby n'étaient pas compatibles avec ceux de Jésus. Eddy fut alors convaincue que Dieu, qu'elle appela également la Vie, était la seule réalité de « ce qui était », et en conclut qu'il n'y avait aucune force, qu'elle fût magnétique ou mentale, permettant la guérison²⁸⁷.

Après cette convalescence éclair, Mary Baker Eddy décida de continuer à étudier la Bible et commença à dispenser ses propres enseignements lors des conférences. Elle entreprit également la rédaction de son œuvre majeure, *Science et santé avec la clé des Écritures*²⁸⁸, qu'elle publia en 1875. Dans ce livre, elle développa les principes fondamentaux de la « science de Jésus », et des « lois divines » permettant à l'homme de guérir de tous les maux, car ils n'étaient selon elle qu'une illusion. Baker Eddy passa le reste de sa vie à rééditer l'ouvrage pour le rendre le plus complet possible. Un an plus tard, elle forma avec ses premiers étudiants l'*Association de la science chrétienne*, puis la *Première Église du Christ scientiste* en 1879. A mesure que le mouvement attirait des étudiants des quatre coins de l'État, Mary Baker Eddy enchaînait les conférences et finit par

²⁸⁷ GILL, Gillian, *Mary Baker Eddy*, Reading, MA: Perseus Books, 1998.

²⁸⁸ L'ouvrage *Science et Santé avec la clé des Écritures* est considéré par l'Église comme le document qui donne les clés pour comprendre le « vrai sens » de la Bible. Il constitue donc une référence aussi importante que la Bible pour les scientistes chrétiens.

créer en 1881 le Collège Métaphysique du Massachusetts où elle forma les futurs praticiens du mouvement.

Après sa « découverte de la science divine » (d'où le nom qu'elle donna à son mouvement), la fondatrice de la science chrétienne eut le souci d'organiser l'Église de manière à ce que toutes ses structures fussent centralisées. En 1895, elle rédigea le *Manuel de l'Église*, où elle définit les règles ainsi que les rôles des différents membres du comité dirigeant du groupe. Elle diffusa le *Manuel* dans toutes les « branches » ou « filiales » du mouvement qui commençaient à se développer dans l'État mais aussi à travers le pays. Trois ans plus tard, elle créa sa propre société d'édition, la *Christian Science Publishing Society*, afin de faire publier ses ouvrages. C'est ce qui lui permit de diffuser largement la revue *Christian Science Journal* créée en 1883 et le *Christian Science Monitor*²⁸⁹, lancé en 1908 et qui est encore publié à ce jour. Le contenu du quotidien fut dès la première année non-religieux, même si Mary Baker Eddy avait insisté pour qu'il y ait un éditorial par numéro écrit par un scientifique et traitant d'une question du point de vue l'Église.

La société d'édition et les nombreuses revues et œuvres qui y furent publiées étaient donc autant de moyens de diffuser les enseignements de la fondatrice de la science chrétienne. Mais parmi les éléments clé de sa « découverte de la science divine », et à une époque où la médecine était encore assez peu développée, la guérison par la prière fut certainement ce qui allait faire de la science chrétienne le mouvement religieux à vocation thérapeutique par excellence. Pour comprendre l'importance de ce principe, il convient d'examiner

²⁸⁹ Réputé pour son sérieux et la qualité de ses articles, le journal est considéré comme l'un des meilleurs quotidiens aux États-Unis et au Canada. Son édition est hebdomadaire dans les autres pays.

les enseignements véhiculés dans son ouvrage *Science et Santé avec la clé des Écritures* puisqu'elle y expliqua le système du traitement par la prière²⁹⁰.

2) Principes fondamentaux

C'est en 1866 que Mary Baker Eddy aurait découvert les lois appliquées par Jésus Christ dans la guérison des malades. Selon elle, ces lois, parfaitement applicables et démontrables aujourd'hui comme elles l'étaient au temps de Jésus, seraient la clé pour guérir tous les maux qui nient la perfection de Dieu. Ainsi, Mary Baker Eddy affirmait que la maladie, le péché, l'ignorance, le chagrin, l'égoïsme et toute forme de pensée matérielle étaient des « erreurs mortelles » qui devaient être vaincues par une connaissance des lois divines. Dieu étant la bonté absolue, Mary en conclut que la maladie et la mort, tout comme le péché, ne pouvaient avoir été créés par lui et n'étaient donc pas réels²⁹¹. Elle considérait en outre que l'homme, créé à l'image de Dieu, était un être spirituel et non matériel, si bien que sa représentation « traditionnelle » comme un pécheur mortel était une conception erronée de ce qu'il était réellement. Dans l'ouvrage *Science et santé avec la clé des Écritures*, la fondatrice expliquait que la maladie physique était illusoire car elle n'était que matérielle. Seule une compréhension spirituelle de Dieu permettrait de vaincre le mal physique puisque celui-ci n'avait pas été créé par Dieu, la prière devait donc servir à rappeler au malade que la souffrance n'existait que dans la conscience humaine :

²⁹⁰Il est intéressant de noter que sur les quatorze chapitres que compte l'ouvrage, six sont consacrés de manière plus ou moins explicite au principe de guérison par la prière.

²⁹¹ PEEL, Robert, *Health and medicine in the Christian Science tradition: principle, practice, and challenge*, 1988, New York: Crossroad.

Il n'y a ni vie, ni vérité, ni intelligence, ni substance dans la matière. Tout est Entendement infini et sa manifestation infinie, car Dieu est Tout-en-Tout. L'Esprit est la Vérité²⁹² immortelle ; la matière est l'erreur mortelle. L'Esprit est le réel et l'éternel ; la matière est l'irréel et le temporel. L'esprit est Dieu, et l'homme est Son image et Sa ressemblance. Donc, l'homme n'est pas matériel ; il est spirituel.²⁹³

Cette vision transcendante de l'homme permet de définir la prière non comme une demande à Dieu de guérir le mal, qu'il soit physique ou moral, mais plutôt comme une spiritualisation de la pensée qui ferait en sorte que la matière ait de moins en moins d'importance. Ce principe de guérison par la prière devait permettre, selon Mary Baker Eddy, de rétablir le « christianisme primitif et son élément perdu de guérison »²⁹⁴. C'est pourquoi elle soutenait que la foi chrétienne se démontrait à travers sa guérison, comme ce fut le cas à l'époque de Jésus Christ en affirmant qu' : « *Aujourd'hui comme jadis, des signes et des merveilles s'opèrent dans la guérison métaphysique de la maladie physique ; mais ces signes ne servent qu'à en démontrer l'origine divine, à attester la réalité de la mission plus haute du pouvoir-Christ, mission qui est d'ôter le péché du monde.* »²⁹⁵

²⁹²Mary Baker Eddy définissait Dieu à l'aide de sept synonymes : l'Entendement, l'Esprit, l'Âme, le Principe, l'Amour, la Vérité et la Vie. Cf BAKER EDDY, Mary, *Science et santé avec la clé des Écritures*, French Edition, The Christian Science Board of Directors, édition 2008, p 465.

²⁹³ BAKER EDDY, Mary, *Science et santé avec la clé des Écritures*, French Edition, The Christian Science Board of Directors, édition 2008, p 468.

²⁹⁴C'est en ces termes qu'Alexandre Fischer, directeur du Comité de Publication de la science chrétienne en France jusqu'en 2014, a défini le but du mouvement créé par Mary Baker Eddy, lors d'un entretien que nous avons eu avec lui le 26 mai 2010.

²⁹⁵ BAKER EDDY, Mary, *Science et santé avec la clé des Écritures*, French Edition, The Christian Science Board of Directors, 1875, p150.

En identifiant ce que la plupart des mouvements chrétiens appelaient des « miracles » comme une science divine démontrable par ses effets, la science chrétienne se démarquait donc du reste des Églises chrétiennes. M.B Eddy insistait en particulier sur le fait que la foi chrétienne se démontrait à travers l'œuvre de guérison. Ainsi, l'expérimentation de la foi chrétienne « primitive » et des enseignements de Jésus Christ produisait des effets constatables, prouvant que le monde serait à terme libre de tout péché et permettant le salut de l'humanité.

Pour Mary Baker Eddy, les lois divines qu'elle disait avoir découvertes lors de sa guérison qui suivit sa chute en 1866 prouvaient avant tout que chaque individu avait la possibilité de guérir s'il se rendait compte de son « erreur »²⁹⁶. Selon M.B Eddy il s'agissait donc de l'erreur des humains qui considéraient que la maladie était bien réelle lorsque celle-ci n'était en fait que le fruit d'une illusion, comme nous l'avons vu plus haut. Mais elle associa très vite à ce concept d'« erreur » la notion de crainte ressentie par le patient et qui fait persister cette « fausse croyance ». Dans le chapitre intitulé « Pratique de la science chrétienne » de son livre *Science et Santé*, elle insiste sur l'importance de « se rendre compte » de l'inexistence du mal dont le malade se croit atteint, et affirme que :

Si le corps est matériel, il ne peut pour cette raison même souffrir de la fièvre. Étant donné que le prétendu corps matériel est un concept mental gouverné par l'entendement mortel, il manifeste uniquement ce qu'exprime ce prétendu entendement. C'est pourquoi le remède efficace est de réduire la fausse croyance du patient en affirmant tant silencieusement qu'à haute voix les faits véritables relatifs à l'être harmonieux- représentant

²⁹⁶ BRADEN, Charles, S., *These Also Believe: a Study of Modern American Cults & Minority Religious Movements*, New York, Macmillan, 1949.

*l'homme comme bien portant et non malade, et montrant qu'il est impossible que la matière souffre, qu'elle ressente de la douleur ou de la chaleur; qu'elle ait soif ou qu'elle soit malade. Détruisez la crainte, et vous mettez fin à la fièvre.*²⁹⁷

Selon Mary Baker Eddy, il était donc nécessaire pour tout malade qui souhaitait guérir par la prière de s'affranchir de la peur qui accompagnait l'idée que la maladie était réelle et que le corps souffrait. Sans cela, le patient ne pouvait faire disparaître la maladie qui n'était finalement que le symptôme d'un déséquilibre de l'esprit. Le terme « guérison » au sens où l'entendent les scientifiques chrétiens est donc tout à fait différent dans la mesure où il implique seulement une prise de conscience de l'aspect matériel et donc irréel de la maladie. Il ne s'agit en effet ni d'une victoire sur le mal en question ni même du résultat d'une intervention divine, mais plutôt d'une réaffirmation de l'être réel, ou « spirituel » et qui selon la logique scientifique ne peut pas être affecté par ce qui est matériel (c'est à dire le péché, la maladie etc...)²⁹⁸.

3) Le rôle du praticien

Comme nous l'avons expliqué, le but de la prière n'est donc pas de demander à Dieu de guérir le malade, mais plutôt de faire en sorte que celui-ci

²⁹⁷ BAKER EDDY, Mary, *Science et santé avec la clé des Écritures*, French Edition, The Christian Science Board of Directors, 1875, p 376.

²⁹⁸ PRENTISS, Craig R., "Sickness, Death and Illusion in Christian Science", in MCDANNELL, Colleen (ed.), *Religions of the United States in Practice*, Vol. 1, Princeton: Princeton University Press, 2001.

« ressent(e) la présence du Bien, et donc de Dieu » (Alexandre Fisher). Le traitement par la prière était selon Mary Baker Eddy un moyen privilégié non seulement de guérir des maladies mais surtout de « mieux comprendre la relation de l'homme à Dieu »²⁹⁹. Pour entamer le processus de guérison, la fondatrice du mouvement recommandait donc d'avoir recours à un praticien, thérapeute de la science chrétienne formé dans son Collège Métaphysique. Ainsi, le rôle du praticien consistait à aider le malade à se rendre compte de son erreur et à ressentir le Bien, la Vie au lieu de la maladie.

Tout comme les médecins, les guérisseurs scientifiques se faisaient rémunérer pour leurs services sauf si le patient n'avait pas les moyens de le payer. Ils fixaient généralement leurs tarifs et pouvaient proposer des consultations à distance. Cependant, comme l'indique le sociologue Régis Dericquebourg³⁰⁰, les praticiens s'abstiennent de donner des conseils médicaux et se contentent d'aider ceux qui leur demande - très souvent leur entourage - à surmonter des difficultés. A ce sujet, Alexandre Fischer précise que les difficultés en question ne sont pas nécessairement physiques mais qu'elles peuvent être liées à des événements qui affectent le bien-être du patient comme la perte d'un emploi par exemple.

Mise à part la formation dans le Collège universitaire Métaphysique qui fut dissout en 1889³⁰¹, le rôle des praticiens et les modalités liées à leurs activités sont restés les mêmes depuis la création du mouvement. Bien qu'ils soient tous recensés dans un annuaire mis à jour par l'Église de Boston, les praticiens sont totalement indépendants et n'ont pas de lien officiel avec celle-ci. Ils peuvent

²⁹⁹Ce furent les mots qu'utilisa Leslie Connery, responsable des relations internationales à l'Église-Mère de Boston, lors d'un entretien en avril 2013.

³⁰⁰ DERICQUEBOURG, Régis, *Croire et guérir. Quatre religions de guérison*, Paris, Dervy, 2001.

³⁰¹Nous noterons d'ailleurs que la dissolution du Collège de Métaphysique de Boston ne signifiait pas sa disparation complète puisque Mary Baker Eddy en avait fait une institution qui continuait à exister « sur le papier ». Après 1889, elle délivrait ainsi toujours des diplômes certifiés par ce collège universitaire.

d'ailleurs consulter des patients non-scientistes et ne sont jamais personnellement recommandés par l'Église ou envoyés vers des membres. Cette dernière insiste d'ailleurs sur le fait que chaque scientifique chrétien est tout à fait libre de choisir d'avoir recours à un médecin s'il juge que ses services sont plus adaptés³⁰² et précise qu'aucune pression n'est exercée sur les membres de l'Église à ce sujet (c'est ce que nous a expliqué Leslie Connery, responsable des relations internationales à l'Église-Mère).

Il est d'ailleurs intéressant de noter ici qu'il n'existe aucun chiffre concernant le nombre de scientifiques chrétiens aux États-Unis qui ont recours exclusivement aux services d'un praticien en cas de maladie. Il n'y a donc aucun moyen d'affirmer que les choix des membres mis en cause dans les cas qui seront étudiés dans ce chapitre sont représentatifs de ceux de l'ensemble des membres de l'Église. Nous pouvons cependant rappeler que le traitement proposé par la science chrétienne est toujours très fortement recommandé par l'Église et préféré à la médecine traditionnelle (comme nous l'a confirmé Leslie Connery).

Le recours aux services d'un praticien, qu'il relève de la liberté religieuse ou de la simple liberté individuelle de choisir son thérapeute, a toutefois posé bien des problèmes sur le plan juridique. Aujourd'hui comme à l'époque où les premiers praticiens scientifiques exerçaient, le libre choix thérapeutique était un droit incontesté aux États-Unis. Mais si à la fin du XIX^e siècle le patient pouvait choisir son thérapeute, médecin ou non, les procureurs avaient trouvé un chef d'accusation pour décourager les praticiens à proposer leurs services. En effet, comme la grande majorité des États prévoyaient la condamnation de toute personne qui procédait à des consultations sans pouvoir prouver sa qualification

³⁰²M. Fischer nous a lui-même confié qu'il préférerait amener ses enfants chez le médecin lorsqu'ils étaient malades.

de docteur en médecine, les thérapeutes scientifiques pouvaient être poursuivis pour exercice illégal de la médecine. C'est ce que nous allons voir à travers l'étude de procès qui marquèrent l'histoire du mouvement à l'aube du XXe siècle. Ces cas encouragèrent l'Église à se lancer dans sa première grande bataille juridique afin d'obtenir la reconnaissance légale du traitement par la prière.

B) Vers une reconnaissance légale du traitement par la prière

1) Les premiers procès contre les praticiens scientifiques

State v. Buswell (1894)

Nous avons vu que les principes fondamentaux de la science chrétienne impliquaient une conception de l'homme et de sa santé tout à fait originales. En donnant une place centrale au concept de guérison par une meilleure compréhension de Dieu, Mary Baker Eddy a proposé une méthode de traitement par la prière qui en son temps comme aujourd'hui n'est pas passée inaperçue. A partir de 1882, le mouvement commença à prendre de l'ampleur grâce à de nombreux témoignages de personnes ayant bénéficié des services de membres diplômés du Collège universitaire de Mary Baker Eddy. Ainsi, même si l'activité des praticiens n'était pas reconnue aux yeux de la loi, de nombreux malades firent appel à des thérapeutes scientifiques pour tenter de guérir, parfois après les avis pessimistes des médecins, ou simplement par le bouche à oreille lorsque des guérisons spectaculaires étaient attribuées aux traitements des praticiens³⁰³. Mais comme ce pouvait être le cas avec leurs homologues médecins, nous l'avons vu,

³⁰³ PEEL, Robert, *Christian Science: its encounter with American culture*, New York, Robert, H. Sommer Publisher, 1958.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

certaines consultations se soldèrent par la mort du patient, ce qui valut à de nombreux praticiens d'être poursuivis en justice.

Parmi ces cas (on en compte une trentaine environ entre 1887 et 1915³⁰⁴ cf Schoepflin, 2003, 146), deux atteignirent la Cour Suprême de l'État dans lequel ils furent jugés. Dans la première affaire, un praticien nommé Ezra Buswell fut inculpé par un grand jury du comté de Gage, dans le Nebraska, en février 1893. Le guérisseur fut donc jugé par le tribunal sous le chef d'accusation suivant : « Pratique de consultations médicales, et exercice de la médecine guérissant les maladies mentales et physiques sans diplôme » durant les dix-huit mois qui avaient précédé son arrestation (Schoepflin, 2003, 150).

A l'issue du procès, Buswell fut acquitté par le jury du comté mais l'État fit appel, en affirmant que le juge avait mal informé le jury sur l'intention des législateurs qui rédigèrent la loi régulant la pratique de la médecine. Le juge avait indiqué aux membres du jury que la législation en vigueur définissait les termes « médecine, chirurgie et soins obstétricaux » tels qu'ils sont « généralement reconnus »³⁰⁵, c'est à dire selon l'entendement général. Aussi avait-il indiqué qu'il fallait condamner l'accusé uniquement si l'État pouvait prouver qu'il pratiquait l'une de ces activités. Les objections faites par l'État furent retenues par la Cour Suprême du Nebraska, qui accepta d'entendre les arguments des deux parties.

Dans sa plaidoirie, la défense décida de ne plus insister sur le sens des mots utilisés dans la loi définissant la pratique de la médecine et préféra avancer l'argument religieux. Pour ce faire, les avocats de Buswell invoquèrent la section

³⁰⁴ SCHOEPFLIN, Rennie, B., *Christian Science on Trial*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University, 2003.

³⁰⁵ *State v. Buswell*, 40 Neb. 158, 166, 58 N.W. 728, 731 (1894).

4 du premier article de la Constitution de l'État³⁰⁶, qui garantit la liberté religieuse à ses citoyens :

Interpréter cette section [17, supra] selon la définition proposée par l'État, et soutenir que les pratiques de l'accusé constituent une violation de la loi, reviendrait à abroger la section 4, art. 1, de la Constitution de cet État, qui garantit à chaque personne le droit naturel et inaliénable de rendre grâce à Dieu Tout Puissant selon le voix de sa conscience, ainsi que la deuxième clause de la section 4 de la loi d'habilitation, qui garantit la protection et la tolérance totale du sentiment religieux, et le fait qu'aucun habitant de cet État ne saurait être importuné, en tant que personne ou à travers ses biens, en raison de son mode de culte religieux. L'accusé, tout comme ceux qui ont la même foi que lui, croient, selon leur conscience, qu'administrer des médicaments constitue un péché ; que cela revient à avoir foi dans le pouvoir des choses matérielles, alors que cela relève uniquement de l'Omnipotence³⁰⁷.

C'est donc avec l'argument de liberté religieuse que Buswell tenta de défendre son droit à exercer ses activités de praticien. Ainsi, ce qui semblait ne relever que d'une question d'interprétation de la portée des termes utilisés dans la loi sur la médecine fut mis à l'écart par les avocats de l'accusé pour tenter ce nouvel axe de défense. Selon les avocats de l'accusé, la science chrétienne était une nouvelle religion, par conséquent le traitement par la prière devait être considéré comme une pratique religieuse à part entière. Selon le raisonnement de la défense, l'argument religieux était donc tout à fait pertinent dans ce cas puisque l'accusé proposait de guérir ses patients uniquement par la prière et non

³⁰⁶*Neb. Enabling Act*, sec. 4, 13 Stat. 47 (1864).

³⁰⁷*State v. Buswell*, 40 Neb. 158, 166, 58 N.W. 728, 731 (1894).

par des médicaments. Ainsi, l'activité de M. Buswell était constitutionnellement protégée.

En complément de l'argument religieux ou « constitutionnel », Buswell utilisa lors de son audition comme témoin un certain nombre de passages de la Bible pour établir un parallèle entre ses activités et celle de Jésus qui en son temps soignait les malades. Les avocats de l'accusé insistèrent sur le fait qu'au-delà du service rendu aux malades, Buswell estimait qu'en tant que scientifique chrétien, il était de son devoir de rendre visite aux personnes souffrantes afin de les débarrasser de leur peur et de les guider pour qu'ils recouvrent la santé. Selon la défense, ce devoir religieux était tout à fait comparable à celui du pasteur presbytérien qui prêche le jour de Sabbat par exemple³⁰⁸.

Le but de cet argument était de rappeler l'aspect religieux de la science chrétienne car même si elle avait la particularité de proposer un système de traitement, elle bénéficiait du moins en théorie de la même protection constitutionnelle que les autres Églises. Cet angle de défense fut d'ailleurs repris dans de nombreux procès³⁰⁹ car de plus en plus de praticiens scientifiques se faisaient arrêter et dans la majorité des cas la loi n'était pas de leur côté. Sachant qu'ils auraient plus de chance dans les tribunaux en contournant le débat sur l'interprétation de la loi sur la médecine, la stratégie de défense bascula rapidement vers un plaidoyer pour la liberté religieuse des accusés³¹⁰.

Les juges ne furent pas surpris d'entendre l'argument constitutionnel mais arrivèrent à un raisonnement pour le moins inattendu. Peu de temps après les

³⁰⁸*State v. Buswell*, 40 Neb. 158, 166, 58 N.W. 728, 731 (1894).

³⁰⁹Cf *State v. Mylod*, 20 R.I. 632, 40 Atl. 753 (1898), ou encore *State v. Marble*, 72 Ohio St. 21, 33, 73 N.E. 1063, 1065 (1905).

³¹⁰ Notons que la scientologie a également eu des difficultés avec les médecins et psychologues et psychiatres qui les accusaient d'exercice illégal de la médecine, le groupe prétendant guérir les divers troubles et problèmes. Une fois le statut « religieux » obtenu en 1993, les accusations se raréfièrent.

plaidoiries, ils rendirent leur jugement dans un arrêt qui allait pourtant servir de précédent dans plusieurs affaires. Malgré les éléments avancés par la défense, la Cour Suprême de l'État décida que l'activité d'Ezra Buswell, toute religieuse qu'elle fût selon lui, relevait bien d'un exercice illégal de la médecine et non d'une pratique religieuse. Notons ici que ce n'est pas ce point qui soulève une question d'un point de vue juridique mais plutôt le raisonnement et plus exactement les documents utilisés pour en venir à cette conclusion. L'arrêt de la Cour Suprême contient en effet une référence qui selon les juges est tout à fait raisonnable et qu'elle justifie par le fait que l'accusé lui-même l'utilisait pour la défense : « *L'accusé a utilisé les enseignements de la Bible en considérant, en tant que scientifique chrétien, qu'ils faisaient autorité pour lui. Il ne sera donc pas mal venu de s'y référer pour les arguments qui s'appliquent à son cas. Dans le huitième chapitre des Actes des Apôtres, nous trouvons le récit de Simon, un sorcier [...]* »³¹¹.

La Cour rappela donc l'histoire de Simon, qui avait ensorcelé le peuple des Samaritains, et fut ensuite converti. Ce personnage biblique aurait, ainsi que les juges le décrivent, demandé à Pierre de faire en sorte que Dieu lui donnât le pouvoir de transmettre le Saint-Esprit à ceux qu'il toucherait, mais ce dernier de répondre : « *Que ton argent périsse avec toi, parce que tu as pensé acheter le don de Dieu.* »³¹². Ce verset de la Bible fit l'objet d'un long commentaire de la part des juges qui déclarèrent que les paroles de l'apôtre Pierre présentaient « *une réfutation des plus catégoriques et des plus solides de l'idée que ce don spécial de Dieu pouvait constituer une base correcte pour des transactions d'ordre pécuniaire.* »³¹³.

³¹¹*State v. Buswell*, 40 Neb. 158, 166, 58 N.W. 728, 731 (1894).

³¹²La Bible, Acte 8:20.

³¹³*State v. Buswell*, 40 Neb. 158, 166, 58 N.W. 728, 731 (1894).

La réprobation de l'attitude du sorcier semble ici être considérée par la Cour comme un consensus universel faisant autorité. Cette référence peut paraître d'autant plus surprenante que les juges l'utilisent comme une sorte de contre-argument au raisonnement de Buswell, qui avait défini son activité comme un simple devoir religieux même s'il avait été rémunéré par ses patients. Il ne serait sans doute pas excessif d'affirmer ici que la démonstration de la Cour repose presque entièrement sur une référence biblique qui selon les juges établissaient le fait que l'activité de l'accusé ne relevait pas du devoir religieux. En effet, cette explication leur servit de base pour déclarer que les consultations proposées par Buswell correspondaient à la définition de l'exercice de la médecine tel qu'il figurait dans la loi du Nebraska :

A la lumière de ces cas, cités dans la référence qui fait autorité pour l'accusé, nous pouvons raisonnablement affirmer que l'exercice de l'art de la guérison en échange d'une compensation, qu'elle soit demandée comme règlement d'un tarif ou attendue comme un don du patient, ne saurait être qualifié d'acte de culte. Cet exercice ne constitue pas non plus une pratique du devoir religieux comme cela fut soutenu par la Cour du District. Il n'y a aucune déclaration dans cette affaire indiquant que les compensations, que leur nature relevât de la première méthode citée ou de la seconde, ne furent acceptées lorsqu'elles furent offertes. Les preuves montrent catégoriquement le contraire. [...]. Les preuves sur lesquelles les poursuites furent engagées nous convainquent du fait que l'accusé proposait des traitements pour soigner des maladies physiques d'autrui moyennant compensation. Il n'était protégé par aucune des exceptions prévues par la loi. L'instruction qui exigeait que, pour être condamné, il devait être déclaré coupable d'exercice illégal de médecine, chirurgie, ou de soins obstétricaux, tels qu'ils sont compris de manière générale ou courante, était erronée.³¹⁴

³¹⁴Ibid.

La conclusion de la Cour peut laisser perplexe dans la mesure où elle semble impliquer que les actions qui sont condamnées ou interdites dans la Bible ne sont pas de nature religieuse. En effet, les juges considèrent que le traitement par la prière n'est pas une pratique religieuse simplement parce que la Bible semble affirmer que l'exercice d'un pouvoir de guérison ou d'altération profonde de l'État physique ou spirituel d'une personne est un acte incompatible avec une compensation financière. A partir de cet élément, qu'ils ont considéré comme un fait établi, les juges ont déduit que l'argument religieux avancé par l'accusé n'était pas valable. Ainsi, l'activité de Buswell représentait un exercice illégal de la médecine car il offrait un traitement à des malades en échange d'une compensation financière. Le jugement de la Cour précédente fut donc renversé.

Nous pourrions nous demander si en suivant cette logique, la Cour Suprême du Nebraska aurait pu déclarer que toute croyance ou pratique ne figurant pas dans la Bible n'était pas religieuse. Même si une telle proposition peut paraître absurde, il convient de noter ici que le raisonnement développé dans l'arrêt de la Cour Suprême pourrait être interprété comme l'établissement (au sens de reconnaissance officielle) d'une religion - ici le christianisme puisqu'il repose sur la Bible - pourtant interdit par le Premier Amendement à la Constitution des États-Unis. L'arrêt présenté par la Cour Suprême de l'État fut donc défavorable à Ezra Buswell.

Ce fut pour les praticiens scientifiques une longue série d'échecs devant les tribunaux, d'autant que la décision prise par les juges constituait désormais un précédent dans les cas de poursuite pour exercice illégal de la médecine. Mais même si les procès suivants furent souvent défavorables aux accusés, aucune des Cours de justice ne reprit le raisonnement développé dans l'affaire *Buswell*, ce

qui est peu surprenant si l'on considère que les juges préféraient éviter de prendre le risque de contrevenir au Premier Amendement de la Constitution.

State v. Mylod (1898)

Dans cette affaire, les accusés Walter E. Mylod et David Anthony, tous deux praticiens scientifiques, avaient été poursuivis après avoir reçu la visite de deux agents de police qui s'étaient fait passer pour des patients. Les deux faux malades avaient consulté les thérapeutes afin d'obtenir des preuves en faveur de l'État, qui souhaitait amener les contrevenants à la loi sur la médecine devant les tribunaux. Le procureur avait donc lancé des poursuites pour exercice illégal de la médecine car Mylod et Anthony, selon les éléments recueillis par les policiers, avaient un bureau de consultations alors qu'ils ne s'étaient pas inscrits comme médecins auprès de la commission médicale de l'État, et s'étaient donné le titre de « docteur ».

Mais avant même que le juge eut rendu sa décision en première instance, Mylod fit appel auprès de la Cour Suprême du Rhode Island : « *Walter E. Mylod a probablement été déclaré coupable d'exercice illégal de la médecine sans autorisation, et a soulevé la question de la constitutionnalité du Code de droit commun, chapitre 165, la question a été acceptée et transmise au service des appels de la Cour Suprême pour être examinée.*³¹⁵ » Le praticien espérait qu'un recours à ce niveau lui permettrait de ne pas perdre de temps avec une cour de justice du comté qui ne pouvait statuer sur les questions constitutionnelles. Ainsi, pour sa défense, il décida de remettre en cause la loi sur la médecine qui exigeait que les thérapeutes soient diplômés en déclarant que le fait d'obliger les

³¹⁵*State v. Mylod*, 20 R.I. 632, 40 Atl. 753 (1898).

thérapeutes à être diplômés visait à entraver les activités des praticiens de la science chrétienne.

Mais au lieu de se pencher sur l'aspect constitutionnel, la Cour se contenta d'examiner la portée de la loi sur la médecine et tenta de déterminer, selon ses termes, si l'accusé était effectivement coupable d'exercice illégal de la médecine. En analysant le contenu de la loi, les juges conclurent que les activités de Mylod ne constituaient pas une pratique de la médecine. Ils expliquèrent en effet dans l'arrêt que :

*Le médicament³¹⁶, dans le sens populaire, est une substance qui agit comme remède. L'exercice de la médecine, tel qu'il est entendu dans l'usage populaire, est lié à l'art d'empêcher, de soigner, ou de soulager la maladie ou la douleur. Il repose en grande partie sur les sciences de l'anatomie, de la physiologie, et de l'hygiène. Il exige un savoir sur la maladie, son origine, ses caractéristiques anatomiques et physiologiques, et ses rapports avec les effets causés ; et, *756 en outre, il exige un savoir des médicaments, de leur préparation et de leurs effets. Dans l'usage populaire, il consiste à découvrir la cause et la nature de la maladie et à administrer des remèdes ou à prescrire un traitement pour y remédier. La prière pour ceux qui souffrent d'une maladie, ou des mots d'encouragement, or encore l'enseignement selon lequel la maladie disparaîtra et la perfection physique sera atteinte par la prière, ou l'humanité arrivera à une harmonie avec Dieu grâce à une manière de pensée adéquate et une détermination sans faille à prendre la vie du bon côté, ne constitue pas un exercice de la médecine au sens populaire.³¹⁷*

³¹⁶Le mot utilisé par les juges était « medecine », qui veut dire à la fois médecine et médicament en anglais, d'où la référence du sens « original » du terme. Cela permettait à la Cour de restreindre le champ d'application de l'expression « exercice de la médecine ». Nous avons donc choisi de traduire ici « medecine » par « médicament » par souci de cohérence avec le reste de la phrase puisque contrairement à l'anglais, le terme « médecine » ne recouvre pas ce sens en français.

³¹⁷*State v. Mylod*, 20 R.I. 632, 40 Atl. 753 (1898).

L'interprétation proposée par la Cour est particulièrement intéressante dans la mesure où elle diffère totalement de celle des juges dans l'affaire *Buswell*. Ici, la pratique de la médecine est définie comme l'administration d'un remède physique et ne peut être dissociée d'un savoir lié aux sciences de l'anatomie. Or, le praticien scientifique propose uniquement un traitement spirituel qui ne peut, selon la logique de la Cour, être considérée comme médical dans le sens « populaire ». Cette approche, basée sur une analyse quasi étymologique du terme *medecine* en anglais, exclut donc l'interprétation de l'État, qui estimait qu'ouvrir un cabinet et se faire appeler « docteur » par ses patients revenait à exercer la médecine. Seul l'acte médical consistant à administrer un traitement qui inclut des substances médicamenteuses est considéré comme une pratique ou un exercice de la médecine.

Comment donc expliquer que la Cour Suprême du Nebraska fût arrivée à une conclusion totalement différente ? D'ailleurs, si l'affaire *Buswell* était censée constituer un précédent dans la jurisprudence sur la question de l'exercice de la médecine, pourquoi les juges de la Cour du Rhode Island n'ont-ils pas suivi le raisonnement de leurs homologues du Nebraska ? Pour justifier leur interprétation, ils indiquèrent que :

Dans State v. Buswell. 40 Neb. 158, 58 N. W. 728, l'accusé fut inculpé pour exercice illégal de la médecine. Dans le Nebraska (Lois 1891, c. 35), l'exercice de la médecine, de la chirurgie, et des soins obstétricaux est interdit sauf pour les personnes qui possèdent certaines qualifications. La Section 17 du dit chapitre 35, en partie, est la suivante : « Sec. 17. Toute personne exerce la médecine, dans le sens donné à ces termes dans la présente loi, dès lors qu'elle opère, prétend guérir, ou prescrit ou traite toute maladie physique ou mentale d'autrui. ». [...] la décision de la Cour du Nebraska, par conséquent, est que, même si la pratique de la science chrétienne n'est pas un exercice de la médecine, tels que ces termes sont couramment et

généralement compris, au vu de la section citée plus haut, la pratique de la science chrétienne, consistant en un traitement des maladies physiques et mentales, constitue une violation de la loi.

La référence à l'arrêt de la Cour Suprême du Nebraska dans l'affaire *Buswell*, inévitable puisqu'il s'agissait d'un précédent, s'attache à mettre en évidence la différence entre les lois analysées dans les procès. Ainsi, la loi du Nebraska sur la médecine est formulée en des termes qui impliquent une définition très large de l'expression « exercice de la médecine ». La conclusion des juges dans l'affaire *Buswell* paraît cohérente selon la Cour du Rhode Island puisque les mots utilisés dans la loi de leur État semblaient indiquer que tout traitement, qu'il fût spirituel ou physique, était légalement considéré une pratique de la médecine. D'où le verdict de la Cour Suprême du Nebraska.

En suivant le raisonnement de la Cour du Rhode Island, il apparaît que la formulation des lois sur la médecine pouvait beaucoup varier d'un État à l'autre, si bien que le sort des praticiens poursuivis pour exercice illégal de la médecine semblait souvent dépendre de leur situation géographique. En effet, selon les mots utilisés par les assemblées législatives des différents États, les activités d'un praticien scientifique pouvaient être parfaitement légales ou au contraire mener à une condamnation pour violation de la loi. La logique du précédent n'était donc pas applicable selon la Cour dans le cas de Walter Mylod puisque le corpus législatif analysé dans cette affaire différait de celui des autres États. Or, dans la plupart des cas, les juges devaient se concentrer sur le sens des termes utilisés dans leur État pour déterminer si l'accusé était coupable. Ici la loi, ou du moins l'interprétation qu'en firent les juges était favorable au praticien.

La Cour Suprême du Rhode Island s'est donc attachée à définir les limites de la loi sur la médecine dans le cas de la science chrétienne, mais elle a

volontairement éludé la requête initiale de l'accusé qui remettait en question la constitutionnalité de la loi. Nous pourrions nous demander pourquoi les juges ont bien voulu statuer sur ce cas sans pour autant traiter l'aspect constitutionnel. Dans l'affaire *Mylod*, ils ont expliqué dans la première page de l'arrêt que toute personne poursuivie pour violation d'une loi ne pouvait remettre en cause sa constitutionnalité tant que les charges étaient maintenues. De surcroît, nous avons également pu constater que la Cour du Nebraska avait tout simplement rejeté l'argument de liberté religieuse avancé par Buswell en se référant directement à la Bible comme nous l'avons vu dans section précédente.

Mais il semble que la réticence des cours de justice à traiter les questions constitutionnelles avait aussi très probablement pour objectif de ne pas créer de précédent³¹⁸. En effet, un tel acquis juridique, en cas de décision favorable à un accusé, aurait pu permettre aux praticiens scientifiques d'être définitivement protégés des poursuites en vertu du Premier Amendement à la Constitution. Un arrêt reconnaissant les activités des praticiens au nom de la liberté religieuse aurait par ailleurs obligé les États à créer des exemptions dans leurs lois, ce qui aurait été idéal pour les scientifiques chrétiens.

Malgré la victoire de *Mylod*, l'Église commençait à s'inquiéter de voir disparaître la possibilité d'obtenir une reconnaissance générale du traitement par la prière. Sachant que ses chances devant les tribunaux étaient très faibles, l'Église décida de poursuivre la bataille juridique dans les assemblées législatives des États. Cette démarche (que nous étudions à dans la sous-partie suivante) entamée au début du XXème siècle finit par porter ses fruits.

³¹⁸DICKEY, Edward W., "Christian Science and Religious Liberty", *Michigan Law Review*, Vol. 4, No. 4, février 1906, pp. 261-268.

2) L'inclusion du traitement par la prière dans les lois sur la médecine

A la fin du XIX^{ème} siècle, la question de la pratique du traitement par la prière était très épineuse, d'autant que le nouveau succès des praticiens scientifiques commençait à représenter une concurrence non négligeable pour les médecins dits « traditionnels ». Voyant d'un mauvais œil l'arrivée de ces thérapeutes religieux, les médecins décidèrent de tout mettre en œuvre pour rendre leurs activités illégales. Ainsi, dans les années 1890, alors que les procès de praticiens scientifiques s'enchaînaient, les médecins tentèrent de faire pression sur les législateurs des États afin d'obtenir des lois restrictives pour les guérisseurs du groupe³¹⁹. Notons au passage que les projets de loi proposés par les comités médicaux visaient également à réduire les nouvelles médecines alternatives qui commençaient à se développer, et notamment l'ostéopathie.

Sachant que l'opinion publique n'était pas forcément du côté des médecins, les vives critiques que ces derniers exprimaient à l'égard de ces nouvelles thérapies reflétaient également leur crainte qu'elles deviennent populaires en ce début de siècle. Lors des conférences organisées par les médecins, la question du recours aux efforts législatifs était souvent évoquée. Ce fut le cas par exemple lors du colloque réunissant les membres de l'Académie de Médecine de New York en 1901, comme le rapporte le *New York Times*:

Le Devoir du Public envers la Profession Médicale », tel était le sujet de discussion lors du rassemblement des membres de l'Académie de Médecine de New York hier soir. Accessoirement, ils ont également parlé des devoirs de la profession médicale envers le public, et ont essayé de trouver ce qui expliquait l'attitude selon eux, méfiante, du public par rapport aux projets

³¹⁹ SCHOEPFLIN, Rennie, B., *Christian Science on Trial, Religious Healing in America*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 2003.

de loi ou mesures de réforme défendus par le corps médical. [...]. Tous les intervenants en ont profité de l'occasion pour dénoncer les Scientistes chrétiens ainsi que les ostéopathes et proposer diverses mesures visant à les empêcher de nuire au public. [...]. Le Dr. Roosa a également prôné le passage d'une loi qui donnerait à la profession médicale une voix dans processus de législation concernant tout ce qui relève de la science médicale et de la santé publique. Le Dr. W. H. Thomson déclara que c'était au public, et non au docteur de trancher, car les médecins pourraient être accusés d'agir selon leurs intérêts. La pratique consistant à faire appel à des « guérisseurs », affirma-t-il, en particulier dans les cas de maladies contagieuses, est encore plus dangereux que de laisser un enfant jouer avec du feu. Toute leur doctrine est criminelle. Il devrait y avoir une loi exigeant qu'un médecin qualifié procède à une consultation dans tous les cas de maladie et qu'il détermine qu'il s'agit d'une maladie contagieuse. [...].³²⁰

Soucieux de regagner la confiance des gens, les médecins insistaient sur le fait que leur but était de les protéger contre les pratiques des « guérisseurs ». Comme ils savaient que les batailles législatives promettaient d'être particulièrement difficiles sans le soutien de l'opinion publique, leur priorité était de convaincre le grand public qu'ils ne représentaient pas une élite. L'image des médecins s'était en effet dégradée depuis la fin du XIXe siècle, de sorte que la majorité des gens pensaient que les efforts législatifs des comités de médecine traduisaient plus une volonté de garder le monopole dans le domaine de la santé qu'une réelle préoccupation pour la santé publique³²¹.

³²⁰« Faith Healers Denounced _Academy of Medicine Members Discuss Christian Science», *The New York Times*, 5 avril, 1901 (auteur inconnu).

³²¹ GOTTSCHALK, Stephen, *The emergence of Christian Science in American religious life*, 1973, University of California Press, Berkeley.

Les commissions de médecine présentes dans chaque État s'efforcèrent donc de convaincre leurs sénateurs que les personnes souhaitant exercer la médecine devaient remplir un certain nombre de critères. Selon les médecins, les praticiens scientifiques et tous les autres thérapeutes religieux faisaient partie de cette catégorie (médecins) dès lors qu'ils percevaient une rémunération pour leurs services. Il était donc normal que la loi exigeât d'eux qu'ils respectassent ces critères et réussissent les examens requis pour être médecin.³²²

3) l'engagement de la science chrétienne sur le plan législatif et les « premières victoires »

Les projets de loi³²³ présentés par les médecins aux assemblées législatives ainsi que les échecs successifs des accusés scientifiques provoquèrent un profond sentiment de persécution au sein de l'Église de la science chrétienne. Face à cette situation, ses Comités de Publication décidèrent de suivre les recommandations d'un certain Clifford Smith, juge scientifique chrétien. Lors d'une conférence qu'il donna en 1900 à Osage, dans l'Iowa, le magistrat fut interrogé par un praticien, Carol Norton, qui lui demanda quel était le meilleur moyen de défendre les activités de ses confrères. Le juge répondit qu'au lieu de demander à une cour de justice de déclarer anticonstitutionnelles des clauses des lois sur la pratique de la médecine (*Medical Practice Acts*), il valait mieux focaliser les efforts de l'Église sur le plan législatif pour obtenir une reconnaissance de leur méthode de guérison.

³²² SCHOEPFLIN, Rennie, B., *Christian Science on Trial, Religious Healing in America*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 2003, p 160.

³²³ Il nous a été impossible de retrouver une trace écrite des textes proposés par les commissions médicales dans les divers États. Il semble que les échanges entre leurs représentants et les législateurs aient été très informels. Les propositions de lois dans le domaine médical n'ont pas fait l'objet de retranscriptions à notre connaissance.

La mise par écrit de ces suggestions trois ans plus tard (dans une lettre que le juge Smith envoya à Carol Norton, qui fut l'un des premiers conférenciers à représenter l'Église), marqua le début du lobbying des Comités de Publication de l'Église auprès des législateurs dans les différents États. En s'appuyant sur de nombreux cas où une loi était remise en cause dans les tribunaux au nom de la liberté religieuse (dont *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 148 [1878]), le juge Smith insista sur l'importance d'un travail au niveau législatif, et fit appel au bon sens du peuple, qui ne s'opposerait pas au passage d'une loi en faveur des pratiques de la science chrétienne :

L'opinion principale que je vous ai exprimée à Osage était qu'une loi qui exige de toutes les personnes qui prétendent soigner ou guérir, même à travers des moyens mentaux ou spirituels, qu'elles passent les examens classiques de médecine, sera probablement maintenue, comme étant constitutionnelle, dans tous les cas qui pourraient être présentés devant une cour. [...].

Je crois que notre lutte pour la protection contre la loi humaine doit, tôt ou tard, être menée dans la sphère législative. La protection contre la loi humaine viendra à nous à travers « le sens vivifié des hommes » (S&S 343-13) plutôt que des limites des lois que les cours de justice établiront. [...].³²⁴

Les recommandations du juge Smith présentaient la question de la pratique sous un nouvel angle puisque aucune action dans le processus législatif n'avait été envisagée jusqu'ici par l'Église. En effet, l'argument de liberté religieuse utilisé par les praticiens accusés d'exercice illégal de la médecine n'avait donné

³²⁴Extraits de la lettre du juge Clifford Smith, rédigée le 13 novembre 1903 et envoyée à Carol Norton, l'un des premiers conférenciers de l'Église. Le destinataire a retranscrit le document manuscrit et ajouté une contextualisation de la période. Document transmis par Alexandre Fischer.

aucun résultat puisque, comme le souligne Clifford Smith, très peu de juges se seraient risqués à déclarer des lois anticonstitutionnelles. Les procès de Buswell et Mylod, comme nous l'avons vu plus tôt, reflétaient bien cette tendance. Il était donc inutile de chercher à obtenir gain de cause devant les tribunaux. Ainsi, plutôt que de subir les conséquences d'une législation restrictive, l'Église devait s'efforcer de s'engager dans une activité législative qui assurerait aux praticiens le droit d'exercer. Il ne s'agissait donc ni plus ni moins que de faire du lobbying auprès des sénateurs et représentants des assemblées législatives des États, tout comme les médecins l'avaient fait dans l'autre sens pour faire passer des lois empêchant les praticiens d'exercer. Ainsi, Alfred Farlow, nommé par Mary Baker Eddy comme représentant des Comités de Publication de la science chrétienne, encouragea ses collègues à « se faire amis avec nos voisins qui font les lois, et (à) ne perdre aucune occasion d'élargir leur sens de l'équité et de la justice. »³²⁵.

Pour superviser et coordonner ces efforts, Farlow fut chargé de suivre le développement des activités législatives en cours. Dans le bulletin du comité datant du 26 janvier 1909, il décrivit sa mission en ces termes :

Lorsque l'on prend en considération le fait que presque chaque année nos membres n'ont pas été informés dans certains États de l'Union et se sont trouvés confrontés à une proposition de loi sur la médecine qui était délibérément rédigée de façon à interférer avec la pratique de la science chrétienne, je suis sûr que vous pardonneriez cette note qui vous rappelle l'importance de suivre de près les activités législatives.

Je dirais, cependant, que ceci doit être accompli de manière discrète et non d'une façon qui suggérerait exactement ce que nous cherchons à éviter. Je suppose que chaque église,

³²⁵FARLOW, Alfred, *Bulletin de l'administrateur des Comités de Publication de la science chrétienne*, Bulletin du 11 avril 1908.

*grâce aux conseils du Comité, a nommé un Comité législatif pour s'occuper de ces questions.*³²⁶

La démarche de l'Église consistait désormais à s'entretenir directement avec les sénateurs et représentants pour défendre ses intérêts, au lieu de subir les conséquences des lois inspirées par les demandes des médecins. Les Comités de Publication étaient donc chargés non seulement de plaider la cause des praticiens scientifiques mais aussi de surveiller le cheminement des textes qui menaceraient leurs activités, pour ne pas se laisser surprendre par le vote d'une loi qui permettrait de poursuivre les praticiens.

La lutte entre médecins d'un côté et Comités de Publication de l'autre fut assez longue et laborieuse. En effet, selon Carol Norton, il fallut plus de trente-cinq années à la science chrétienne pour obtenir un aménagement pour raison religieuse dans les lois sur l'exercice de la médecine dans quarante-sept des États ainsi que dans le District de Columbia. Les allers-retours des projets de loi entre les deux chambres des assemblées législatives des États firent l'objet de nombreux commentaires au sein de l'Église. Le passage par le bureau du gouverneur de l'État des versions finales des projets de lois représentaient une étape cruciale. En effet, le gouverneur pouvait soit valider la loi telle qu'elle avait été votée par les deux chambres, soit utiliser son veto pour s'opposer à sa promulgation.

³²⁶FARLOW, Alfred, *Bulletin de l'administrateur des Comités de Publication de la science chrétienne*, Bulletin du 26 janvier 1909.

En 1901, le gouverneur du Nebraska, John H. Mickey, fut un des premiers à s'opposer au vote d'une loi visant à interdire les activités des praticiens scientistes. Cette « victoire » pour la science chrétienne fut largement diffusée dans le *Christian Science Sentinel*, dont l'article contenait l'intégralité du texte écrit par le gouverneur pour justifier son veto :

Il y a eu cette année moins de propositions de lois ayant pour objet la suppression de la pratique de la science chrétienne présentées dans les assemblées des États, et parmi elles, seule celle qui fut présentée dans le Nebraska a été votée, mais même dans cet État le projet n'est pas devenu une loi, grâce au veto du gouverneur.

Le nombre décroissant de propositions de lois, de même que l'échec total de celles qui ont été présentées, nous rapprochent du jour où les législateurs auront honte d'être les auteurs de telles tentatives de discrimination injustes et anticonstitutionnelles. [...].

Gouverneur Mickey : « la loi d'habilitation passée par le Congrès, autorisant la formation et l'adoption d'une constitution pour l'État du Nebraska, exige expressément que ladite constitution garantisse, par une clause irrévocable à jamais, et sans le consentement du Congrès des États-Unis, qu' « une tolérance parfaite du sentiment religieux soit garantie et qu'aucun habitant dudit État ne saurait être persécuté en tant que personne ou à travers sa propriété en raison de son mode de culte religieux » [...].

Il est également concevable d'objecter cette mesure en remarquant qu'il s'agit d'une législation discriminante. Les personnes pratiquant l'ostéopathie sont nommément exemptées des contraintes imposées aux praticiens de la science chrétienne. Sans apporter une réflexion aux motivations qui furent celles de l'assemblée, il est difficile, pour autant, de ne pas arriver à la conclusion que le projet de loi ait été conçu dans un esprit d'intolérance professionnelle.³²⁷

³²⁷« Legislation », *Christian Science Sentinel*, 8 Avril 1905, avec les contributions de John H. Mickey et Archibald McLellan.

Même si la loi ne fut pas promulguée pour des raisons constitutionnelles, notons que sa visée discriminatoire fut explicitement mentionnée par le Gouverneur Mickey. L'acharnement législatif des médecins, notamment par le biais du lobbying des membres de l'Association américaine médicale (*American Medical Association*), eut pour effet de renforcer le sentiment de persécution des praticiens scientifiques, ce qui encouragea les Comités de Publication à redoubler d'efforts sur le terrain pour obtenir des aménagements en faveur de la science chrétienne.

Progressivement, les efforts des Comités de publication commencèrent à porter leurs fruits, si bien que certains États, dont la loi sur la médecine était défavorable aux praticiens scientifiques, amendèrent leurs textes après avoir rencontré des représentants de l'Église. Ce fut le cas par exemple en Caroline du Nord, où une clause de la loi sur l'exercice de la médecine fut reformulée pour rendre légale les activités des praticiens scientifiques. Dans une lettre adressée à Mary Baker Eddy, Elizabeth Earl Jones, praticienne et enseignante de la science chrétienne, félicite les efforts des Scientistes chrétiens qui contribuèrent à faire voter la modification dans la loi :

Chère Fondatrice: Je sais que l'article ci-joint vous remplira le cœur de joie, tout comme il a rempli de joie les cœurs de tous les scientifiques chrétiens en Caroline du Nord. C'est le résultat du travail effectué lors de la session hivernale de notre Assemblée Législative, lorsqu'un projet de loi sur l'exercice de la médecine fut présenté, dans le but de limiter ou de faire disparaître la science chrétienne dans notre État. Un Amendement fut obtenu par Mlle Mary Hatch

*ainsi que quelques autres scientifiques qui sont restés sur le terrain jusqu'au dernier moment.*³²⁸

L'aménagement obtenu en Caroline du Nord représentait une victoire significative car il montrait que les législateurs étaient prêts à entendre les arguments de la science chrétienne, alors que les juges avaient plus de réticence à trancher en leur faveur lors des procès. Le succès des démarches législatives effectuées par les Comité de Publication firent l'objet de nombreux échanges internes (notamment par le biais des lettres envoyées à la fondatrice de la science chrétienne) et furent longuement commentés dans la revue de l'Église, le *Christian Science Sentinel*, comme nous l'avons vu. Selon Carol Norton, vers la fin des années 1940, seuls trois États sur les cinquante n'avaient pas inclus d'aménagement législatif en faveur de la science chrétienne : l'Alabama, l'Iowa et le Mississippi semblaient cependant pas avoir besoin d'amender leurs lois pour des raisons religieuses (cf. l'introduction à la lettre du juge Cillford Smith du 13 novembre 1903).

La bataille juridique menée au début du XXe siècle pour obtenir une reconnaissance légale du traitement par la prière fut donc lentement mais sûrement remportée par la science chrétienne. En établissant de bons rapports avec les sénateurs et les représentants dans les différents États, les scientifiques chrétiens ont pu conserver un pied en politique et continuer de défendre leur

³²⁸Lettre d'Elizabeth Earl Jones envoyée à Mary Baker Eddy le 11 octobre 1903. Document transmis par Alexandre Fischer.

pratique malgré l'hostilité des associations de médecins³²⁹. Ainsi, tout au long du XXème siècle, l'Église continua d'intervenir au niveau législatif à mesure que de nouveaux projets de lois étaient débattus dans les assemblées législatives.

Mais au début des années 1970, le débat ne portait plus sur des questions de monopole, de choix thérapeutique, ou encore de pratique de la médecine. En effet, les sphères politiques évoquaient désormais leur souci de maintenir la santé publique et la protection des enfants. La législation mise en place pour définir la négligence parentale (et par là même les obligations des parents envers leurs enfants) permit aux parents scientistes dans les années 1970 et 1980, d'avoir recours au traitement par la prière pour leurs enfants, théoriquement sans être accusés de négligence. Cependant, dans les années 1990, certains parents qui avaient choisis le traitement par la prière pour soigner leurs enfants malades furent poursuivis pour homicide involontaire dans les cas où l'enfant succombait à sa maladie, c'est là l'objet de la deuxième section de ce chapitre.

³²⁹STARK, Rodney, "The Rise and Fall of Christian Science", *Journal of Contemporary Religion*, 13(2), 1998, pp. 189–214.

C) Le « flou juridique » face à la controverse des parents scientifiques poursuivis pour négligence

1) La loi sur la maltraitance et la prévention des abus sur les enfants

Dans les années 1970, le gouvernement fédéral, et plus précisément le ministère de la santé publique, de l'Éducation, et de l'Aide sociale (*Department of Health, Education and Welfare*), fit voter une loi visant à mettre en place des programmes de recherche sur les abus et la négligence des enfants au niveau des États. Cette « loi sur la maltraitance et la prévention des abus sur les enfants » (*Child Abuse Prevention and Treatment Act*, aussi appelée CAPTA) fut promulguée par le Président Nixon le 31 janvier 1974. Une des mesures phares de ce dispositif législatif était que chaque État puisse bénéficier d'une subvention fédérale pour créer des centres de recherche et de protection des enfants.

Mais pour obtenir ces fonds du gouvernement, les États devaient intégrer dans leur version de la loi la définition fédérale des termes « abus » et « négligence »³³⁰ : « L'abus et la négligence de l'enfant » signifie qu'une personne responsable de la santé ou du bien-être d'un enfant porte atteinte ou menace de porter atteinte à la santé ou au bien-être de cet enfant »³³¹. Notons que la définition proposée ici n'incluait pas l'absence de soins médicaux comme étant un facteur d'abus ou de négligence. L'initiative étant au niveau fédéral, il est intéressant de noter que les deux bras droits du Président Nixon, John Ehrlichman (conseiller du président pour les Affaires Intérieures) et Harry Robbins Halderman (Chef de Cabinet de la Maison Blanche) étaient eux-mêmes

³³⁰CAPTA, § 1340. 3-5 (1975).

³³¹CAPTA § 1340. 2 (b) (1) (1975).

scientistes chrétiens. Même si aucun document officiel ne montre qu'ils ont joué un rôle dans l'élaboration de la législation liée au CAPTA, il semble probable que les deux hommes n'aient pas été étrangers à l'imposition de la clause en faveur de la science chrétienne³³².

Même si aucun chiffre n'est disponible à notre connaissance sur le nombre de personnes venues témoigner de leur expérience de guérison devant les sénateurs, il semble que plusieurs scientifiques chrétiens aient été reçus par les législateurs. Les très bonnes relations que l'Église avait établies au début du siècle et conservées depuis lors lui avait permis d'être tenue informée des projets de loi qui pouvaient concerner la science chrétienne. Ainsi, lorsque la loi sur l'abus et la négligence des enfants fut abordée au Congrès, les Comités de Publication furent invités à exprimer leur point de vue. Les activités de lobbying menées par les représentants de l'Église étaient connues y compris au niveau fédéral, si bien que le dialogue avec les représentants et les sénateurs aboutit à une loi qui, dans sa formulation, ne représentait pas une menace pour les scientifiques chrétiens. En outre, ils étaient protégés par la condition qui obligeait les États à inclure la définition assez large proposée par le gouvernement, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais au-delà de cette formulation, la loi indiquait que les pratiques religieuses utilisées pour remplacer les soins médicaux « traditionnels » ne pouvaient constituer un motif de poursuite juridique³³³. La loi fut ensuite amendée à de nombreuses reprises, notamment en 1983, où la clause sur les

³³² OFFIT, Paula, A., "Religious ignorance kills kids: How two Richard Nixon aides sneakily altered a law that still costs children's lives", *Salon*, 8 mars 2015, consulté le 04 avril 2015, disponible sur: http://www.salon.com/2015/03/08/religious_ignorance_kills_kids_how_two_richard_nixon_aides_sneakily_altered_a_law_that_still_costs_childrens_lives/

³³³CAPTA § 1340. 1-2 (1975).

pratiques religieuses comme traitement autorisé dans les cas de maladies d'enfant fut remplacée et indiquait désormais que :

*Rien dans cette partie [de la section définissant l'abus et la négligence parentale] ne saurait être interprété comme une obligation ou une interdiction de déclarer qu'il y a mauvais traitement ou négligence lorsqu'un parent pratiquant ses croyances religieuses ne fait pas, uniquement pour cette raison, bénéficier son enfant d'un traitement médical.*³³⁴

La nouvelle formulation est particulièrement intéressante car elle semble remettre en question, du moins en théorie, l'aménagement que faisait apparaître la version originale. En effet, la nuance apportée dans le texte de 1983 laissait alors la liberté aux États de décider si les pratiques religieuses d'un parent pouvaient constituer un acte de négligence³³⁵.

³³⁴CAPTA § 1340. 2 (ii) (1983).

³³⁵Il est intéressant de noter que la même année, une ancienne membre de la science chrétienne nommée Rita Swan, avait fondé une association visant à lutter contre la négligence d'enfant notamment pour motif religieux. Cette association, appelée « Les Soins Médicaux pour les Enfants sont une Obligation Légale » (en anglais *Children's Healthcare Is A Legal Duty*, ou *CHILD*) s'était lancée dans le lobbying pour obtenir l'abrogation des exemptions en faveur de la science chrétienne. Rita Swan et son mari avaient quitté la science chrétienne peu de temps après la mort de leur fils, en 1977. Le petit garçon avait été emmené à l'hôpital après douze jours de traitement par un praticien scientifique, mais il succomba à sa maladie. C'est cette tragédie qui poussa le couple à créer l'association « CHILD ». Bien que les poursuites engagées par le Rita Swan et son époux fussent finalement annulées, les actions en justice intentées par CHILD visant à protéger les intérêts des enfants se sont multipliées. En 2000 par exemple, l'association a porté plainte contre le ministère de la santé et des services à la personne ainsi que contre l'administration fédérale finançant la santé (*Health Care Financing Administration*) pour dénoncer le versement d'argent à des églises de la science chrétienne et à d'autres groupes religieux prônant la guérison par la prière. Les accusations de CHILD, qui avait basé ses poursuites sur l'argument de l'établissement religieux, furent également rejetées. Le jugement fut confirmé en appel et la demande de l'association d'être entendue par la Cour Suprême fédérale fut déclinée. Cf. *CHILD Inc. v. Min De Parle* 212 F.3d 1084 (8th Cir. 2000); No. 98-3521 U. S. Court Of Appeals for the 8th Circuit.

Mais en dépit de cet amendement proposé par le ministère de la Santé et des Services aux Personnes³³⁶ (le *Department of Health and Human Services*), les États continuèrent de légiférer en faveur du traitement par la prière. D'ailleurs, certains États comme l'Arizona, protègent explicitement les parents scientistes dans l'aménagement qu'ils proposent : « *Nonobstant les autres clauses de ce chapitre, aucun enfant à qui l'on fait bénéficier, de bonne foi, du traitement de la science chrétienne, par le biais des services d'un praticien reconnu, ne saurait, uniquement pour cette raison, être considéré comme étant un enfant mal traité, négligé, ou dépendant.* »³³⁷. Ainsi, les scientistes chrétiens vivant dans ces États peuvent légalement avoir recours aux services d'un praticien pour soigner leur enfant malade sans être considérés comme des parents négligents. Cette protection juridique n'est cependant pas forcément aussi claire dans tous les États, puisque seuls le Connecticut, la Virginie, l'État de Washington, et le Wisconsin ont inclus dans leurs lois des formulations semblables à celle de la clause présente dans la loi de l'Arizona. En effet, dans la plupart des États, la clause contenant l'aménagement religieux, stipulant que les parents membres de la science chrétienne qui ont recours aux services d'un praticien pour traiter leurs enfants malades ne seront pas poursuivis pour négligence, ressemble à celle proposée par le gouvernement fédéral. Néanmoins, les accommodements obtenus, en dépit des formulations, ont parfois entraîné des poursuites et donné lieu à des procès retentissants, que nous aborderons dans la partie qui suit.

³³⁶Ce ministère a été créé en 1979 de la scission du ministère de la Santé, de l'Éducation et des Services sociaux (*United States Department of Health, Education, and Welfare* ou HEW).

³³⁷ARIZ. REV. STAT. ANN. § 8-531.01.

2) Les premiers cas de poursuites pour négligence et la question de procédure régulière

Dans les procès impliquant des parents scientifiques accusés d'homicide involontaire par négligence, la défense repose généralement sur quatre grands axes, tous liés les uns aux autres. Les trois premiers arguments remettent en question la notion de procédure régulière (*due process*), qui garantit à chaque citoyen un procès équitable³³⁸. Les accusés se servent de l'aménagement de la loi sur la négligence parentale pour affirmer que leur droit à une procédure régulière n'est pas respecté. En effet, la sphère d'application de cet aménagement et ses limites soulèvent un certain nombre de questions. Jusqu'à quel point la clause en faveur du traitement par la prière protège-t-elle les parents qui y ont recours ? Que faire lorsque la formulation de la loi laisse une marge d'interprétation trop importante, au point que les accusés eux-mêmes se disent « trompés » par les termes utilisés ?

L'argument de la protection par l'aménagement

Dans la plupart des cas où des parents scientifiques ont été poursuivis pour homicide involontaire après le décès de leur enfant, le premier axe de défense reposait sur l'aménagement accordé dans les lois sur la négligence parentale. En effet, la grande majorité des États disposent de provisions qui semblent autoriser les parents à utiliser le traitement par la prière pour leurs enfants. Les parents poursuivis pour homicide par négligence invoquent donc tout naturellement l'aménagement juridique présent dans ces textes pour expliquer que leur choix

³³⁸ MILLER, Monica, K., "Parents' Use of Faith Healing for Their Children: Implications for the Legal System and Measuring the Community Sentiment", in RICHARDSON, James, T., BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York, Routledge, 2014.

est protégé par la loi. Cet argument fut utilisé notamment par Laurie Grouard Walker, une mère scientifique chrétienne, qui avait été accusée d'homicide involontaire et de mise en danger de la vie de sa fille, âgée de quatre ans lorsqu'elle succomba à une méningite.

L'affaire fut jugée en 1988 par la Cour supérieure de Sacramento, en Californie (*Walker v. Superior Court*, 763 P.2d 852, 856 5Cal. 1988). L'accusée remit en cause les poursuites en se basant tout d'abord sur la section 270 du Code pénal de la Californie, où se trouve la loi définissant la mise en danger de l'enfant. La première version de cette section, et datant de 1872, indiquait que « tout parent qui omet volontairement, et sans excuse légale, d'honorer les devoirs qui lui sont imposés par la loi, de nourrir de manière satisfaisante ledit enfant, de l'habiller, de lui offrir un toit, ou de lui faire bénéficier de soins médicaux, est coupable de délit. »³³⁹. La clause de cette loi incluait donc dans les devoirs parentaux le recours aux services médicaux dans le cas où l'enfant serait malade. Mais le texte fut amendé à deux reprises pour inclure dans un premier le recours à « d'autres traitements curatifs », en 1925, puis en 1976, où le « traitement spirituel uniquement à travers la prière »³⁴⁰ fut explicitement décrit comme un des traitements curatifs autorisés.

Avec cet argument, Laura Walker remit en question l'accusation puisque l'exemption incluse dans la loi sur la mise en danger de l'enfant donnait aux parents scientifiques le droit de traiter leurs enfants malades par la prière, et donc sans avoir recours aux services d'un médecin. Or l'État devait prouver qu'il y avait eu négligence pour pouvoir justifier la mise en accusation pour homicide. L'accusée expliqua que l'existence même de l'aménagement en faveur des

³³⁹California Penal Code § 270 (première édition, 1872).

³⁴⁰Les deux extraits de la section en question furent cités dans l'arrêt de la Cour : Stats. 1925, ch. 325, § 1, p. 544. et Stats. 1976, ch. 673, § 1, p. 1661.

scientistes chrétiens impliquait qu'il ne pouvait pas y avoir violation de cette loi et donc, pas de justification non plus des poursuites pour homicide.

Mais la Cour rejeta le raisonnement de la jeune femme en indiquant que les deux lois mentionnées, celle définissant la mise en danger de l'enfant, et la loi punissant l'homicide, n'avaient rien à voir l'une avec l'autre et servaient des buts différents. En effet, selon les juges, la première visait à « garantir à l'enfant une prise en charge et épargner au contribuable la charge d'un enfant qui a un parent apte à s'occuper de lui. »³⁴¹, alors que la seconde avait pour but de faire condamner les parents négligents. Ainsi, Laura Walker aurait pu échapper aux accusations de négligence en vertu de l'aménagement qui apparaît dans la section 270 du Code Pénal, mais pas dans le cas de la mort de son enfant. L'accusée pouvait donc être poursuivie pour négligence homicide involontaire et négligence fatale.

Dans de nombreux cas, cet argument fut utilisé comme ligne de défense pour justifier la conduite des parents, qui se croyaient protégés par des clauses semblables. Cette conception erronée (selon les cours de justice) a souvent amené les accusés à développer un autre raisonnement, qui n'eut pas plus de succès : l'interprétation des deux lois *in pari materia*, que nous développons dans la rubrique qui suit.

L'argument souvent présenté par les parents scientistes (cf *Walker v. Superior Court*, 763 P.2d 852, 856 5Cal. 1988, *State v. McKown*, 475 N.W. 2D 63, 67 Minn.1991, *Hermanson v. State*, 570 So. 2D 322 (Fa. 2D DCA 1990)) consiste à dire que l'aménagement présent dans la loi sur la négligence devrait également s'appliquer à la loi du Code Pénal de l'État³⁴² sur l'homicide. Ils proposent donc que la loi sur l'homicide ait une clause similaire les protégeant

³⁴¹ *Walker v. Superior Court*, 763 P.2d 852, 856 5Cal. (1988).

³⁴² Certains États fédérés disposent en effet d'un Code pénal.

en cas de décès de l'enfant. Puisque ce n'est le cas dans aucun des États, les parents scientistes expliquent que ces lois devraient être interprétées ensemble, comme un tout. Ainsi, il leur paraît logique que l'aménagement qui les protège des poursuites pour négligence devrait aussi leur garantir qu'ils ne seront pas accusés d'homicide.

Ce concept juridique sert souvent de ligne de défense lorsque la cour a rejeté l'argument de la protection garantie par l'aménagement de la loi sur la négligence. Selon le dictionnaire de Droit *Black' s Law Dictionnary*, « des lois sont considérées comme étant *in pari materia* lorsqu'elles font référence à la même personne ou même chose, à la même classe d'individus ou catégorie de choses, ou bien lorsqu'elles ont le même but ou objet. »³⁴³. Ici, les accusés estiment que l'aménagement dont ils bénéficient dans la loi sur la négligence devrait être intégré à la loi sur l'homicide car l'exemption d'accusation pour négligence a pour but, selon eux, de protéger leur pratique. Par conséquent, leur pratique étant légalement protégée, il est évident que la loi sur l'homicide devrait garantir la même protection. En effet, s'ils ne sont pas considérés comme négligents lorsqu'ils ont recours au traitement de la science chrétienne, ils ne devraient pas non plus répondre de leur choix en cas d'échec de ce traitement (cf *Walker v. Superior Court*, 1988).

Cependant, aucune cour n'a jamais accepté de concevoir ces deux lois comme formant un tout. Dans de nombreux cas, dont celui de Laura Walker, les juges ont rejeté cet argument, comme nous l'avons vu, lorsque l'accusée avait invoqué l'aménagement comme protection contre l'ensemble des chefs d'accusation. Dans cette affaire, les juges avaient indiqué que les objectifs de ces lois étaient différents, si bien que l'aménagement accordé dans la loi sur la

³⁴³BLACK' S LAW DICTIONNARY, 807 (huitième édition, 2004).

négligence n'avait aucune raison de figurer dans celle qui définissait l'homicide³⁴⁴.

D'autres éléments juridiques peuvent remettre en question cet argument : tout d'abord, aucun des aménagements présents dans les lois sur la négligence parentale ne fait référence à la loi sur l'homicide. D'autre part, il est rare que ces deux lois soient rédigées et votées lors de la même session législative (alors que les lois qui sont censées être interprétées comme un tout sont généralement votées la même année). Enfin, les juges peuvent considérer qu'il est impossible de soutenir que les législateurs aient voulu accorder des exemptions pour protéger contre des accusations d'homicide. De surcroît, nous pouvons supposer que si les représentants et les sénateurs avaient voulu faire en sorte que des personnes ne fussent pas poursuivies après avoir laissé une autre personne mourir, ils auraient probablement voté une loi qui ferait explicitement apparaître cette protection plutôt que de laisser les juges décider d'interpréter ces lois *in pari materia*. Mais loin de laisser reposer leur défense sur le seul argument que nous avons examiné, les défendeurs ont également mis en évidence dans leur plaidoyer l'absence d'une formulation assez explicite quant aux conséquences pénales de leur choix, comme nous allons l'observer dans la troisième sous-partie de cette section.

Le troisième argument développé lors des procès pour homicide par négligence consiste à remettre en cause la formulation peu claire de l'aménagement en faveur de la science chrétienne³⁴⁵. En effet, comme les accusés affirment qu'ils se sont cru protégés par la clause les autorisant à avoir recours uniquement à un traitement spirituel, ils ne peuvent être déclarés responsables de l'accusation d'homicide. Selon eux, l'absence de termes explicites

³⁴⁴ *Walker v. Superior Court* (1988) 47 Cal.3d 112 , 253 Cal.Rptr. 1; 763 P.2d 852.

³⁴⁵ RICHARDSON, James T., DEWITT, John, "Christian Science Spiritual Healing, the Law, and Public Opinion", *Journal of Church and State*, Vol. 34, No. 3 été1992, pp. 549-561.

mentionnant des poursuites en cas de décès l'enfant les aurait induits en erreur. Ainsi, les accusés n'avaient pas conscience des conséquences de leurs actes, puisqu'ils ne pensaient pas être hors-la-loi en agissant comme ils l'ont fait. Selon eux, c'est donc bien le « manque d'avertissement raisonnable » (*lack of fair notice*) causé par les termes utilisés qui est condamnable d'un point de vue juridique et non leur attitude, puisqu'ils ont agi de bonne foi, c'est que l'on nomme le *bona fide argument* ou *good faith argument*. Cet argument a été présenté devant les tribunaux à de nombreuses reprises (cf *Walker v. Superior Court*, 763 P.2d 852, 856 5Cal. 1988, *State v. McKown*, 475 N.W. 2D 63, 67 Minn.1991, *Hermanson v. State*, 570 So. 2D 322 (Fa. 2D DCA 1990), *Commonwealth v. Twitchell*, 617 N.E.2d 609, (Mass, 1993)), mais les cours de justice semblent divisées sur ce point.

Dans l'affaire *State v. McKown*, jugée en 1991 dans le Minnesota, les parents scientifiques accusés d'homicide involontaire avaient affirmé que la loi les avait induits en erreur car la formulation était telle qu'ils se croyaient protégés. Ils expliquèrent qu'ils n'avaient pas été prévenus des conséquences juridiques de leurs actes qui étaient clairement autorisés par la clause en faveur de la science chrétienne. La Cour Suprême de l'État jugea que l'aménagement en question était effectivement formulé en des termes qui laissaient penser que les parents étaient protégés. Ainsi, comme la loi n'avait pas été suffisamment claire, les charges ne pouvaient être retenues car elles allaient à l'encontre du droit des accusés à une procédure régulière.

Les juges citèrent l'arrêt *United States of America v. Edwin Colon-Ortiz*, donné par la Cour d'appels des États-Unis du premier circuit (*United States Court of Appeals for the First Circuit*). Dans cette affaire, l'accusé avait remis en question la formulation d'une loi qui indiquait qu'une cour de justice pouvait choisir de ne condamner l'accusé qu'à une amende pour avoir vendu de la cocaïne. La cour avait retenu l'argument du jeune homme, qui avait déclaré que

la loi n'était pas assez explicite sur le fait qu'un tel délit entraînait nécessairement une peine de prison :

La personne d'intelligence moyenne ne devrait pas avoir à deviner le sens des clauses indiquant les peines encourues, auquel cas ces clauses ne sont pas suffisamment claires pour répondre aux exigences d'une procédure régulière. Si l'intention des législateurs n'apparaît pas lorsque l'on examine les termes de la loi, elle ne saurait apparaître ailleurs. Aucune référence explicite à l'histoire législative de la loi en question ne saurait combler ce défaut.³⁴⁶

Cette exigence d'un avertissement sans ambiguïté des limites de la sphère d'application de la loi va directement à l'encontre de l'argument de l'État selon lequel rien dans l'aménagement de la loi sur la négligence autorisant le traitement spirituel et la prière suggère raisonnablement que les parents sont protégés de toute poursuite juridique. L'aménagement en question est formulé de manière très générale, et indique qu'un parent peut, en toute bonne foi, « choisir et dépendre » du traitement spirituel et de la prière, sans pour autant préciser un point au-delà duquel ce choix expose le parent à répondre d'accusation de crime. Par conséquent, les termes de cette clause ne satisfont pas l'exigence juridique d'avertissement raisonnable inhérent au concept de procédure régulière.³⁴⁷

Le raisonnement des parents dans l'affaire *McKown* fut donc retenu car la Cour avait estimé, après avoir analysé la clause en question, que les termes utilisés ne mentionnaient aucun risque de poursuite en cas de décès de l'enfant. Le manque de clarté de cette loi obligeait donc la cour à rejeter l'accusation d'homicide. Le mot « dépendre » pouvait par ailleurs prêter à confusion puisqu'il semble impliquer que les parents sont libres de choisir le recours à la prière

³⁴⁶ *United States of America v. Edwin Colon-Ortiz*, 866 F.2d 6, 1st Circ. Court, 1989.

³⁴⁷ *State v. McKown*, 475 N.W. 2D 63, 67 Minn.1991.

comme seul et unique traitement. Aucune nuance n'a été apportée, ni aucune référence au cas où ce libre choix pourrait mener à un issue fatale.

Dans une affaire similaire jugée en Floride un an plus tard (*Hermanson v. State*, 604 So. 2D 775, 782 (Fla. 1992)), la Cour Suprême de l'État en arriva à la même conclusion. Les juges déclarèrent qu' « *en autorisant une certaine conduite dans une loi, mais en déclarant cette même conduite criminelle en vertu d'une autre loi, l'État (avait) piégé les Hermanson, qui n'avaient pas eu d'avertissement raisonnable du fait que l'État considérerait leur conduite criminelle.* »³⁴⁸.

Notons que contrairement aux deux affaires mentionnées ici, la Cour Suprême du Massachusetts rejeta l'argument du manque d'avertissement raisonnable avancé par les parents Twitchell (nous y reviendrons). Enfin, l'évocation du droit parental, utilisé dans le cadre de la défense des convictions religieuses, n'a pas favorisé les accusés, bien qu'il fût stratégiquement utilisé.

Lorsque des parents doivent répondre de leurs actes devant une cour de justice, les juges sont tenus d'examiner trois « intérêts » majeurs : celui des parents et leur droit à élever leurs enfants³⁴⁹ selon leurs propres principes (religieux ou non), celui de l'État, qui doit veiller au bien-être de ses citoyens, et enfin celui de l'enfant. Dans les cas impliquant les parents scientistes, la défense invoque régulièrement la liberté religieuse garantie par le Premier Amendement et y ajoute les droits parentaux lorsque la clause autorisant le traitement spirituel ne suffit pas à convaincre les juges³⁵⁰. Mais ces droits sont limités, comme l'avait

³⁴⁸*Hermanson v. State*, 604 So. 2D 775, 782 Fla. 1992.

³⁴⁹Comme nous le verrons plus loin dans notre étude, ce droit a été établi par l'arrêt de la Cour Suprême des États-Unis dans *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205, 232 (1972).

³⁵⁰MILLER, Monica, K., "Parents' Use of Faith Healing for Their Children: Implications for the Legal System and Measuring the Community Sentiment", in RICHARDSON, James, T.,

précisé la Cour Suprême des États-Unis dans l'affaire *Yoder* (étudiée dans le chapitre suivant), en particulier « s'il apparaît que les décisions parentales mettent en péril la santé ou la sécurité de l'enfant. »³⁵¹.

La Cour qui jugea l'affaire *Walker* en 1988 fut confrontée à cette question. En s'appuyant sur les précédents de la Cour Suprême fédérale, les juges conclurent que le traitement spirituel n'était pas protégé par la clause du libre exercice car cette pratique était trop dangereuse. L'intérêt de l'État, qui consiste à s'assurer que ses jeunes citoyens soient en bonne santé, surpassait donc largement la liberté religieuse de leurs parents :

La Cour Suprême des États-Unis a explicitement retenu l'obligation d'interdire certaines conduites religieuses en faveur d'intérêts qui n'étaient pas plus importants que celui que ce cas implique. Dans l'affaire Jacobson v. Massachusetts (1905) 197 U.S. 11, 39 [49 L.Ed. 643, 655, 25 S.Ct. 358], la cour a maintenu une loi obligeant un enfant à se faire vacciner contre des maladies contagieuses en dépit du refus des parents pour motif religieux. Dans le cas United States v. Lee (1982) 455 U.S. 252, 261 [71 L.Ed.2d 127, 135, 102 S.Ct. 1051], la cour a maintenu une loi qui exigeait des Amish qu'ils allassent à l'encontre de leurs principes religieux en participant au système de Sécurité Sociale. Et dans le cas Gillette v. United States (1971) 401 U.S. 437, 462 [28 L.Ed.2d 168, 188, 91 S. Ct. 828], la cour a maintenu le droit du gouvernement à obliger des objecteurs de conscience à faire la guerre en dépit du caractère religieux de leurs objections. Nous ne voyons aucun élément dans ces précédents qui nous mène à la conclusion que les parents peuvent, d'un point de vue constitutionnel, se dispenser de respecter les obligations imposées par l'État à partir du moment où leur conduite religieuse, qui met en danger la vie d'autrui, prend la forme d'une omission plutôt que celle d'un acte.

[...].

BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York, Routledge, 2014.

³⁵¹ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205, 232 (1972).

*Nous en concluons qu'il n'y a pas d'alternative suffisamment efficace et moins restrictive qui puisse promouvoir l'intérêt indéniable de l'État à s'assurer que les enfants gravement malades bénéficient de soins médicaux lorsque leurs parents refusent ces soins pour des motifs religieux. Par conséquent, le Premier Amendement et son équivalent dans l'État de Californie n'excluent pas le lancement de poursuites criminelles à l'encontre de l'accusé.*³⁵²

En s'appuyant sur la jurisprudence de la Cour Suprême des États-Unis, les juges ont rappelé les limites de la liberté religieuse des parents. En effet, bien que les parents bénéficient du droit d'élever leurs enfants selon leurs principes religieux, ce droit n'est pas absolu. Dès lors que la santé et/ou le bien-être de l'enfant est menacé(e) par les pratiques religieuses des parents, c'est à l'État d'intervenir pour faire en sorte que l'enfant reçoive les soins nécessaires. Ici, les juges ont estimé que le seul traitement par la prière pour soigner une maladie grave n'était pas efficace et qu'il constituait même un danger pour la santé de l'enfant. Par conséquent, l'argument de liberté religieuse liée aux droits parentaux a été rejeté en faveur de l'intérêt indéniable de l'État envers ces enfants.

La question de la limite des droits religieux des parents avait déjà fait l'objet d'un débat dans les médias et auprès de l'opinion publique dans les années 1970 avec l'affaire *Wisconsin v. Yoder*. Mais ce cas n'avait pas impliqué le décès de l'enfant, ce qui explique très probablement l'atmosphère tendue liée aux procès des parents scientistes jugés pour homicide. Parmi les affaires qui marquèrent l'opinion publique, celle de David et Ginger Twitchell, est certainement la plus connue.

Lors de l'audience devant la Cour Suprême du Massachusetts (sur laquelle porte la rubrique qui suit), les accusés utilisèrent pour leur défense la clause de

³⁵² *Walker v. Superior Court* (1988) 47 Cal.3d 112, 253 Cal.Rptr. 1; 763 P.2d 852.

liberté religieuse, mais insistèrent sur l'argument du flou juridique pour tenter de faire renverser leur condamnation.

3) L'affaire *Twitchell* et ses conséquences

En 1986, David et Ginger Twitchell, fervents scientifiques chrétiens³⁵³, furent arrêtés et accusés d'homicide involontaire après la mort de leur fils âgé de deux ans et demi. L'enfant avait succombé à une péritonite, tout à fait curable selon les médecins qui témoignèrent lors du procès. En effet, les juges rappelèrent dans l'arrêt qu'il avait été prouvé que l'enfant aurait pu être guéri s'il avait subi une opération qui avait de très grandes chances de réussir (cf. *Commonwealth v. Twitchell*, 617 N.E.2d 609 n.7 (Mass.1993)). En 1990, les parents furent déclarés coupables d'homicide involontaire et écopèrent de dix ans de prison avec sursis. La cour les obligea également à amener régulièrement leurs trois autres enfants chez un médecin pour des contrôles médicaux.

³⁵³Même s'il est très difficile d'évaluer numériquement les scientifiques qui agiraient comme les parents Twitchell en cas de danger de mort pour l'enfant, il semble que cette tendance « jusqu'au boutiste » ne soit pas représentative de l'ensemble des membres de la science chrétienne. C'est ce qu'a répondu M. Fischer, lors d'un entretien téléphonique mené en juillet 2013. Il déplora le fait que le battage médiatique autour des procès ait donné une image négative du mouvement, en rappelant que tous les exemples d'extrémisme sont souvent perçus comme la règle générale auprès de l'opinion publique. Ce phénomène a été particulièrement visible dans les années 1980 et 1990 aux États-Unis, alors qu'en France l'image du groupe n'a pas subi de « mauvaise publicité » puisqu'aucun cas similaire n'a été recensé ; ce qui s'expliquerait par une pratique de la science chrétienne plus modérée et plus flexible. En effet, toujours selon M. Fischer, la grande majorité des scientifiques (dont lui-même) auraient tendance à utiliser le traitement par la prière non pas comme la seule alternative possible mais plutôt comme une méthode privilégiée. Lorsque cette méthode ne fonctionne pas, ils ont généralement recours aux services d'un médecin. Il s'agit donc pour les scientifiques chrétiens « qui ont recours avant tout au bon sens » de « s'adapter et d'opter pour ce qui marche ». Rappelons à cet égard que le fait de recevoir des soins médicaux ne représente pas un péché pour l'Église. L'attitude des Twitchell et celle des autres parents jugés pour homicides représentent donc pour Alexandre Fischer des cas extrêmes, « qui ne reflètent pas ce qu'est vraiment la science chrétienne. ».

Lors du procès devant la Cour Suprême du Massachusetts, la défense des Twitchell reposa sur les arguments remettant en question leur droit à une procédure régulière³⁵⁴. Comme nous l'avons vu, le premier élément est généralement la loi elle-même, et plus précisément la clause qui autorise le traitement par la prière. Celle du Massachusetts (*MASS. GEN. LAWS. ANN. ch. 273, § 1 (West 1992)*), mentionnée par les accusés pour mettre en cause les poursuites lancées à leur encontre, indiquait que l'État ne saurait considérer qu'un enfant « subit une négligence ou un manque de soins adaptés pour sa santé s'il ne bénéficie que d'un traitement spirituel. ». Comme la plupart des accommodations présentes dans les lois sur la négligence, cette clause semblait protéger les parents qui choisissaient de ne traiter leur enfant qu'avec la prière. Cependant, la section citée ci-dessus présentait le même écueil juridique que les clauses des autres États car elle n'était pas très explicite sur les limites de cette protection.

La formulation et l'interprétation des termes utilisés représentèrent un enjeu capital lors du procès. Pour justifier les poursuites, l'État avait déclaré que les Twitchell n'avaient pas rempli leur devoir légal de faire bénéficier leur enfant de soins médicaux au vu de la gravité de son État. Cette obligation figurant dans le droit commun du Massachusetts, les poursuites furent déclarées fondées par les juges. Pour appuyer cet élément, ils citèrent un cas semblable où ils avaient établi qu'un parent pouvait être déclaré coupable d'homicide involontaire par négligence s'il « ne faisait aucun effort pour obtenir une aide médicale, tout en sachant que son enfant était gravement malade, » (*Commonwealth v. Gallison*, 383 Mass. 659, 421 N.E.2d 757 (1981)).

L'argument du devoir parental fut donc accepté et la base des accusations reconnue comme valide. Notons que les deux lois mentionnées posent déjà le

³⁵⁴ ROBINSON, Shelli, D., "Commonwealth v. Twitchell: Who Owns the Child?", *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, Vol. 7, N°1, Art. 23, 1991.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

problème des limites d'application puisque les parents ont pu être poursuivis en vertu de la loi définissant l'homicide par négligence tout en bénéficiant d'une clause qui, dans sa formulation, semble impliquer que le seul recours au traitement par la prière était une alternative tout à fait légale. Pour résoudre ce problème, les juges décidèrent que l'accommodement autorisant le traitement spirituel ne protégeait pas les parents de poursuites criminelles pour conduite dangereuse, même si elle permettait aux parents de ne pas être accusés de négligence :

Il n'y a pas de messages contradictoires dans la coexistence de la clause sur le traitement spirituel et la définition de l'homicide telle qu'il apparaît dans la loi de droit commun. Cf. United States v. Cardiff, 344 U.S. 174, 176, 97 L. Ed. 200, 73 S. Ct. 189 (1952). La clause sur le traitement spirituel protège contre des poursuites criminelles pour négligence ou d'incapacité à faire bénéficier l'enfant de soins médicaux adaptés et ne dit rien en ce qui concerne la protection contre des poursuites criminelles basées sur une conduite démontrant une insouciance déréglée et téméraire.³⁵⁵

Selon la cour, la différence entre les termes « négligence ou incapacité à faire bénéficier l'enfant de soins médicaux adaptés » (présente dans la loi sur la négligence) et « conduite démontrant une insouciance déréglée et téméraire » (présente dans la loi définissant l'homicide involontaire) marquait donc clairement la limite de l'accommodation. Ainsi, l'interprétation donnée par les juges s'en tenait à la définition stricte du mot « négligence », pour établir qu'à partir du moment où la vie de l'enfant était mise de l'enfant par une conduite dangereuse et irréfléchie (*wanton and reckless conduct*), les parents n'étaient plus à l'abri d'accusations pour homicide par négligence. Selon le raisonnement

³⁵⁵ *Commonwealth v. Twitchell*, 617 N.E.2d 609 n.7 (Mass.1993).

de la cour, la sphère d'application de la clause s'arrêtait donc là où celle de loi sur l'homicide commençait.

Mais si la cour semblait privilégier l'argument de l'accusation, elle devait prendre en compte l'autre argument de défense des Twitchell : l'absence d'avertissement raisonnable de la portée de la loi. Cet élément allait de pair avec la question de l'interprétation de la clause sur le traitement spirituel car les accusés avaient déclaré s'être cru légalement protégés lorsqu'ils avaient choisi d'avoir recours à un traitement spirituel. Contrairement aux cas étudiés plus tôt, dans cette affaire les parents s'appuyèrent non pas uniquement sur la formulation de la clause, mais sur l'interprétation qu'en avait fait le procureur de l'État lui-même en 1975 dans un document écrit qu'il avait transmis au député en charge d'un organisme ayant pour but la protection des enfants appelé *Office for Children*. Les accusés avaient affirmé avoir lu cette opinion dans un article publié par l'Église. Or, comme l'opinion du procureur est légalement considérée comme faisant autorité, si la cour déclarait que le document rédigé par l'avocat général pouvait prêter à confusion, l'argument d'absence d'avertissement raisonnable serait retenu. C'est ce que firent les juges :

Bien que nous ayons soutenu que la loi du Commonwealth n'était pas obscure au point d'interdire des poursuites à l'encontre des accusés selon une procédure légale régulière, l'opinion de l'avocat général présente un élément supplémentaire dans le jugement de l'argument d'un avertissement équitable. Il est évident que la publication de l'Église de la science chrétienne sur les droits légaux et les obligations des Scientistes chrétiens dans le Massachusetts reposait sur l'opinion du procureur datant de 1975. Cette opinion fut sans doute trompeuse car elle ne disait rien concernant les poursuites criminelles pour homicide. Si l'avocat général avait fait apparaître une mise en garde concernant les poursuites pour homicide, la publication (qui, basée sur les quelques extraits qui apparaissent dans le dossier, est juste et équitable) y aurait fait référence selon toute

vraisemblance. Nathan Talbott, qui était Comité de Publication de l'Église et avec qui les Twitchell se sont entretenus le dimanche ou lundi précédent la mort de Robyn, aurait bien pu conseiller les Twitchell différemment.

Bien qu'il ait été soutenu pendant des années que « l'ignorance de la loi ne constitue pas une défense » (Commonwealth v. Everson, 140 Mass. 292, 295, 2 N.E. 839 [1885]), il y a là une justification évidente qui nous permet de considérer l'axe de défense selon lequel le sentiment qu'une conduite ne constitue pas une violation de la loi lorsque l'accusé s'en est raisonnablement rapporté à un avis officiel sur la loi, qui par la suite s'est avéré être erroné, exprimé dans une interprétation officielle donnée par la figure publique qui est légalement responsable de l'interprétation ou de l'application de la loi définissant les infractions. [...].

Les Twitchell sont parfaitement autorisés à présenter cette défense devant le jury. L'avocat général agissait dans le cadre de ses responsabilités officielles. Il est le premier magistrat du Commonwealth, et a le pouvoir d'établir une politique unique et cohérente pour le Commonwealth.³⁵⁶

La cour donna donc raison aux accusés qui avaient remis en cause l'opinion « trompeuse » du procureur. D'un point de vue purement légal, l'argument était effectivement tout à fait recevable car l'interprétation sur laquelle avait reposé le jugement des Twitchell était elle-même erronée. Le responsable de cette erreur d'interprétation de la loi était donc l'avocat général car à travers son opinion, il avait induit les parents en erreur sur les conséquences potentielles de leur choix. Par conséquent, aux yeux de la loi, ce n'étaient pas les Twitchell qui avaient mal évalué la portée de la loi. Ce constat fut capital car il obligea la cour à renverser la condamnation des accusés.

³⁵⁶ *Commonwealth v. Twitchell*, 617 N.E.2d 609 n.7 (Mass.1993).

Les parents furent donc libres mais la victoire juridique eut peu d'influence car peu après la mort de Robyn Twitchell, en 1986, les sénateurs et représentants à l'Assemblée de l'État avaient décidé d'abroger la clause autorisant le traitement par la prière. Il s'agit là d'une conséquence assez surprenante sur le plan légal. En effet, si les juges avaient tranché en faveur des Twitchell, les législateurs avaient tout simplement supprimé la section 1 du chapitre 273 du Code Pénal avant même le début du procès. Il est intéressant de noter que ce fut le seul cas où une affaire impliquant des scientifiques chrétiens a mené à l'abrogation d'un aménagement en leur faveur. Il semble probable que la démarche visait à éviter que la décision rendue par la Cour Suprême du Massachusetts crée un précédent.

Notons que si la décision juridique avait été positive pour les accusés, les scientifiques chrétiens venaient néanmoins de perdre le droit de faire appel aux services d'un praticien pour soigner leurs enfants. Cette déconvenue du point de vue légal était symbolique, d'autant que le procès s'était déroulé à Boston, littéralement en face de l'Église-Mère, qui avait pourtant de forts appuis auprès de l'Assemblée du Massachusetts. Le travail législatif effectué auprès des représentants et des sénateurs venait donc d'être anéanti par une affaire qui avait terni l'image de l'Église.

Pour faire face à cette situation, l'Église dû s'exprimer sur la série de procès impliquant des parents scientifiques. Dans un message officiel (*Special Message from the Christian Science Board of Directors*), publié en 1991 dans le *Christian Science Sentinel*³⁵⁷, le comité administratif de l'Église donna sa position sur le traitement par la prière dans le cas des enfants, que nous nous proposons de développer dans la sous-partie qui suit.

³⁵⁷CHRISTIAN SCIENCE BOARD OF DIRECTORS, "A Special Message from the Board of Directors, Christian Scientists and the Practice of Spiritual Healing", *Christian Science Sentinel*, Vol. 93, No. 40, 7 octobre 1991.

Dans les années 1980, alors que les premiers cas impliquant des décès d'enfants commençaient à attirer l'attention des médias, l'Église de Boston décida de garder ses distances. Elle se tint informée du déroulement des procès mais laissa aux églises locales le soin d'aider les membres poursuivis pour homicide involontaire. En effet, l'Église-Mère, qui se résolut à ne pas exprimer son soutien aux accusés de manière officielle, ne souhaitait assumer aucune responsabilité en lien avec les affaires qui étaient en cours de jugement. Mais au début des années 1990, l'Église changea de position et décida de s'impliquer directement dans les cas de décès d'enfants. Dans l'affaire Twitchell par exemple, elle finança en partie l'appel des parents et participa au choix du cabinet d'avocats pour la défense des Twitchell devant la Cour Suprême du Massachusetts. Elle rédigea également un *amicus curiae*³⁵⁸ en faveur des accusés dans le cas *Hermanson v. State*, jugé en Floride en 1992.

Mais au-delà de l'aide financière et juridique apportée aux membres poursuivis en justice, l'Église jugea bon de réaffirmer de manière officielle et solennelle sa position concernant le traitement spirituel sur les enfants. Dans un message diffusé par le comité administratif du groupe en octobre 1991, en plein tourbillon médiatique, l'Église déplora le fait que la liberté religieuse des parents souhaitant avoir recours au traitement par la prière pour soigner leurs enfants eut été négligée dans de nombreux cas. Le comité rappela ensuite qu'en cas de maladie, il incombait aux parents, et seulement à eux, de choisir le traitement qu'ils jugeaient approprié pour leur enfant. Comme nous l'avons dit, ce rappel permit à l'Église de décliner une nouvelle fois toute responsabilité morale liée aux cas impliquant le décès d'enfants.

³⁵⁸L'expression *amicus curiae* signifie en latin « ami de la cour », il s'agit généralement d'un organisme intervenant en faveur d'un défendeur et qui a des intérêts liés à une question juridique soulevée par l'affaire jugée. Après avoir obtenu l'autorisation de la cour, l'*amicus curiae* présente son point de vue lors du procès, en dehors des plaidoiries de chaque partie (cf définition proposée par le site d'informations juridiques www.uslegal.com).

Même si l'Église ne souhaitait pas être vue comme un groupe qui dirige la vie de ses membres en prenant des décisions concernant la santé de leurs enfants, elle réaffirma dans son message officiel l'importance de l'élément de guérison spirituel comme doctrine centrale, et rappela son incompatibilité avec la médecine dite conventionnelle :

L'expérience a montré que le fait d'avoir recours à la science chrétienne est naturellement incompatible avec le recours à un traitement médical ou à toute autre méthode thérapeutique matérielle. Les procureurs ont affirmé le contraire dans les cours de justice, mais leurs affirmations sont erronées. Il n'apparaît ni dans la pratique de Jésus, ni dans les écrits de Mary Baker Eddy qu'un bénéfice quelconque pourrait dériver d'une association entre des moyens spirituels et matériels. En outre, aucun thérapeute, qu'il soit médecin ou praticien scientifique, suggérerait de suivre deux méthodes de traitements incompatibles—comme c'est le cas pour les thérapies mentionnés ici—en même temps.³⁵⁹

Il est intéressant de noter ici que la thérapie de la science chrétienne est mise au même niveau que les thérapies médicales, même si contrairement à la médecine, qui tente d'apporter un remède physique à la maladie, l'approche scientifique est purement spirituelle. Le traitement par la prière tel qu'il est proposé par la science chrétienne ne laisse donc aucune place à une utilisation de la médecine conventionnelle en parallèle, d'où l'importance pour les parents de s'assurer qu'ils sont spirituellement prêts pour soigner ou faire soigner leurs enfants par la prière (comme nous l'a précisé Leslie Connery lors de notre entretien à l'Église-Mère de Boston). D'ailleurs, le recours à la médecine ne

³⁵⁹ CHRISTIAN SCIENCE BOARD OF DIRECTORS, “A Special Message from the Board of Directors, Christian Scientists and the Practice of Spiritual Healing”, *Christian Science Sentinel*, Vol. 93, No. 40, 7 octobre 1991.

constitue pas un péché en soi dans la religion scientiste. Il s'agit simplement de choisir la méthode qui est la plus efficace, comme le souligne le comité : « *toutes les personnes responsables se tournent vers la méthode de soins dont ils savent au plus profond de leurs cœurs, et grâce à leur expérience, qu'elle est la plus efficace.* ».

Par conséquent, si un parent scientiste choisit de faire appel à un médecin plutôt qu'à un praticien, l'Église lui apportera son soutien, même si cette approche ne correspond pas aux enseignements du groupe :

Lorsque les circonstances font que qu'un enfant est traité par des médecins, les membres de notre Église continuent évidemment de chérir cette famille et lui apportent tout leur amour et leur soutien tout au long de cette épreuve. Bien que le recours à un traitement médical s'éloigne clairement de la pratique de la science chrétienne, nous cheminons tous sur la même route qui mène à une démonstration supérieure de la vraie spiritualité.³⁶⁰

Tout en rappelant la place centrale qu'occupe le traitement spirituel dans la religion scientiste, le comité indiqua que cette pratique n'était pas une obligation. D'un autre côté, il semblait suggérer que le fait de recourir à la médecine trahît une faille dans la capacité du chrétien scientiste à se rapprocher de la vérité divine. Ainsi, quel que fût le choix du membre de l'Église face à la maladie de son enfant, il n'y avait ni contrainte doctrinale, ni pression de l'Église. Le comité se contenta seulement de rappeler les principes phares révélés par la fondatrice du mouvement.

³⁶⁰ CHRISTIAN SCIENCE BOARD OF DIRECTORS, "A Special Message from the Board of Directors, Christian Scientists and the Practice of Spiritual Healing", *Christian Science Sentinel*, Vol. 93, No. 40, 7 octobre 1991.

Il est intéressant de noter qu'en 1989, l'Église publia une « Étude empirique des preuves médicales dans les témoignages de guérison par la science chrétienne »³⁶¹. Dans cette analyse, menée à l'aide de centaines de témoignages de guérison publiés dans le *Christian Science Journal* et le *Christian Science Sentinel*, les auteurs indiquent que sur plus de 10 000 cas de guérison recensés entre 1969 et 1988, 2 337 avaient été diagnostiqués par des médecins. L'étude ajoute que durant cette même période, 2 451 cas de guérison d'enfants ont été rapportés, dont 640 avaient été diagnostiqués par des médecins. Avec ces chiffres, le rapport conclut que « *les preuves dont (l'Église) dispose appuie l'affirmation selon laquelle la guérison dans l'expérience de la science chrétienne est réelle, fréquente, et souvent inexplicable aux yeux de la médecine ordinaire* ».³⁶²

Le comité avait donc tenté de gérer au mieux l'« après *Twitchell* » en espérant que l'affaire n'allait pas donner une image négative de la science chrétienne. Selon Nathan Talbott, Comité de Publication de l'Église de Boston qui avait conseillé aux parents de faire appel à un praticien, les retombées immédiates sur l'Église ne furent pas nécessairement négatives. Au lendemain du verdict, il déclara à ce propos : « *Nous avons des dizaines et des dizaines de personnes qui viennent dans nos Églises et dans nos salles de lecture, ils ont entendu parler de l'affaire Twitchell et nous demandent si la science chrétienne*

³⁶¹COMMITTEE ON PUBLICATION, The First Church of Christ, Scientist, "An Empirical Analysis of Medical Evidence in Christian Science Testimonies of Healing.", Boston, Massachusetts, avril 1989.

³⁶²COMMITTEE ON PUBLICATION, The First Church of Christ, Scientist, *An Empirical Analysis of Medical Evidence in Christian Science Testimonies of Healing*, p11, Boston, Massachusetts, avril 1989. Notons qu'en 1966, l'Église avait déjà publié un ouvrage recueillant des dizaines de témoignages de personnes affirmant avoir été guéries par la science chrétienne : CHRISTIAN SCIENCE PUBLISHING SOCIETY, *A Century of Christian Science Healing*, 1966.

*peut les aider. (...). Il y a quelque chose qui est en train de se produire ici et ça ne correspond pas à ce que le procureur escomptait ».*³⁶³

Les effets à plus long terme sur le nombre d'adhérents sont cependant assez difficiles à déterminer puisque la science chrétienne ne publie pas de statistiques à ce sujet. D'ailleurs, l'Église ne fait pratiquement aucun prosélytisme, ce qui rend encore plus difficile une estimation de l'évolution du nombre de ses membres. Mais si Nathan Talbott annonçait un intérêt nouveau de la part des gens qui ne connaissaient pas la science chrétienne, l'affaire Twitchell avait tout de même laissé un bilan plutôt mitigé pour l'Église. En effet, comme nous l'avons vu, l'abrogation de l'aménagement protégeant les parents scientifiques contre des poursuites pour négligence représentait un échec sur le plan législatif, qui était pourtant devenu le terrain de bataille privilégié pour les lobbyistes de l'Église.

³⁶³ "In Child Deaths, a Test for Christian Science", Margolick, David, *New York Times*, 6 août 1990.

Conclusion

Tout au long de ce chapitre, nous avons pu avoir un aperçu des questions liées à un groupe religieux qui, au-delà des principes doctrinaux, offre tout un système thérapeutique pour traiter les maux aussi bien sur le plan physique que spirituel. Dans sa quête pour une reconnaissance légale, la science chrétienne a connu des débuts difficiles dès sa naissance à la fin du XIX^e siècle, avec le développement de la médecine dite moderne. Face à la méfiance des médecins, pour qui ses praticiens représentaient des concurrents, l'Église a dû défendre la pratique du traitement par la prière au niveau législatif, après des efforts de communication dans chaque État. Même si elle combine deux aspects, le religieux et le thérapeutique, la science chrétienne a toujours fait en sorte d'obtenir une reconnaissance de sa pratique en invoquant l'argument de liberté religieuse. Ce choix lui a permis de jouer sur la protection constitutionnelle garantie par le premier Amendement.

Ainsi, le groupe a développé et conservé des relations privilégiées avec sénateurs et représentants tout au long du XX^e siècle, ce qui lui a permis d'obtenir des aménagements protégeant les parents scientistes qui utilisaient le traitement spirituel pour soigner leurs enfants. Mais là encore, des scientistes, qui se croyaient pourtant protégés par la loi amendée en leur faveur, ont fait l'objet de poursuites pour homicide involontaire par négligence. Ces démêlés avec la justice ont mis en lumière les limites des aménagements accordés : d'un côté, les parents scientistes ont pu bénéficier d'une clause rendant leur choix du traitement par la prière tout à fait légal, mais d'un autre côté, ce même choix était limité par une formulation peu claire (et même trompeuse selon les scientistes chrétiens), notamment en cas d'issue fatale. Dans les cas mentionnés, la plupart

des parents furent condamnés mais les peines étaient symboliques car aucun n'a fait de la prison ferme.

A cet égard, nous pouvons observer que la science chrétienne est à ce jour le seul groupe dont les membres poursuivis pour homicide involontaire n'ont pas été condamnés à de lourdes peines, contrairement à d'autres groupes religieux proposant également la thérapie par la prière. Cela peut s'expliquer par l'influence de l'Église de manière générale, notamment à travers le lobbying effectué auprès des législateurs, qui fait que le groupe n'est pas considéré comme une secte dangereuse. D'autre part, notons que les membres de la science chrétienne appartiennent à une classe sociale relativement élevée, ce qui contribue à maintenir une influence importante. Ainsi, la classe politique elle-même compte des scientifiques (nous l'avons vu avec les deux bras droits de Nixon à l'époque où la loi CAPTA fut votée), tout comme la sphère juridique (le juge Clifford Smith n'est qu'un exemple parmi d'autres). Enfin, les nombreux témoignages de guérisons apportés par des centaines de membres de l'Église devant les Sénateurs ont souvent fait bonne impression.

Ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, d'autres groupes religieux, moins influents, ont vu certains de leurs membres condamnés à des peines plus lourdes pour avoir eu recours uniquement à la prière. En 2010 par exemple, des parents membres d'un groupe nommé les Disciples du Christ (*Followers of Christ*) fut condamnés à seize mois de prison ferme pour homicide par négligence après la mort de leur fils âgé de seize ans³⁶⁴. En mai 2012, un jury a condamné une mère à deux ans et demi de prison ferme après l'avoir déclarée coupable de négligence. L'accusée était membre d'une secte dérivée du mormonisme appelée Église du Premier-Né (*First Born Church*). Elle avait également eu recours à la prière pour

³⁶⁴GRAHAM, Matthew, "Faith Healing Parents Sentenced to 16 Months in Prison, Juge says sentence was necessary as deterrant to other church members", *The Clackamas Review*, Oregon, 8 mars 2010.

soigner son fils de neuf ans atteint d'une forme de diabète sévère, mais l'enfant avait succombé à sa maladie en juin 2009³⁶⁵.

Plus récemment encore, des parents membres de l'Église de l'Évangile du Premier Siècle (*First Century Church Gospel*) ont été arrêtés en 2013 après la mort de leur enfant de sept mois. Le couple avait déjà écopé d'une peine de prison avec sursis en 2009 après la mort de leur fils Kent, âgé de deux ans. L'affaire, toujours en cours de jugement, fait l'objet d'une vive attention dans les médias, d'autant qu'après la mort du premier enfant, les parents avaient été tenus de faire appel à un médecin pour le suivi médical de leurs sept autres enfants. Le couple avait décidé de ne pas respecter les instructions du juge pour des raisons religieuses. En effet, leur Église considère la médecine comme un péché et a recours uniquement à la prière en cas de maladie. Si le juge en charge de l'affaire décide de révoquer leur peine de sursis pour la mort du premier enfant, les parents encourent une peine allant de sept à quatorze ans de prison ferme³⁶⁶.

La question du traitement par la prière demeure donc très problématique lorsque les affaires jugées impliquent la mort d'un enfant, même dans les cas d'aménagement pour motif religieux. Le sujet est d'autant plus sensible que la liberté religieuse des parents et leurs droits parentaux ont été établis par une jurisprudence au niveau national comme nous allons le voir avec l'affaire *Wisconsin v. Yoder*.

Cependant, malgré les procès retentissants mettant en cause les parents scientistes, la science chrétienne semble avoir plus ou moins conservé son influence sur le plan législatif. Même si après le procès des Twitchell, les

³⁶⁵BRAUN, Bill. "Jury Gives Mother Prison Time in Death Case", *Tulsa World*, 27 mai 2012.

³⁶⁶NEWALL Mike. « Faith Healing Parents Charged with Murder in Death of Infant. », *The Philadelphia Inquirer*, 22 mai 2013.

Scientistes chrétiens du Massachusetts ont perdu l'aménagement qui avait été accordé dans la grande majorité des États, le travail législatif effectué sur le terrain par les Comités de Publication a continué de porter ses fruits.

En effet, depuis la réforme du système de santé proposée par le Président Barack Obama en 2010 (*Patient Protection and Affordable Care Act*, plus connu sous le nom d'*Obamacare*), la science chrétienne a travaillé sur un projet de demande d'exemption à la nouvelle loi qui obligera tous les citoyens à disposer d'une assurance maladie. Pour ne pas avoir à se plier à cette obligation, l'Église a réfléchi à deux options : soit tenter d'inclure la science chrétienne dans la réforme à travers une clause permettant le remboursement intégral des frais liés au traitement par la prière au même titre que les traitements conventionnels, soit demander l'exemption pure et simple³⁶⁷. En 2015, le groupe semble avoir opté pour la seconde option et les négociations avec les législateurs ont déjà commencées dès 2010 à Washington ont mené à un projet de loi en cours de débat au Congrès³⁶⁸. Il est très probable que la démarche de la science chrétienne inspire d'autres groupes pour obtenir une exemption ou un aménagement pour motif religieux.

³⁶⁷THE CHRISTIAN SCIENCE BOARD OF DIRECTORS, "Effective and Sustainable Health Care", *The Christian Science Journal*, juin 2013. Dans cet article, les membres du comité administratif de l'Église tentent d'envisager la manière dont la science chrétienne pourrait réagir face à la réforme proposée par Barack Obama. Margaret Rogers, membre du comité explique que « Le Bureau des Comités de Publication a travaillé assidûment à Washington D.C. en particulier avec les législateurs_ pour voir comment la science chrétienne peut trouver un arrangement. ».

³⁶⁸CUNNINGHAM WINFIELD, Paige, "Bill to exempt Christian Scientists from Obamacare advances", *Washington Examiner*, 17 septembre 2015, disponible sur <http://www.washingtonexaminer.com/bill-to-exempt-christian-scientists-from-obamacare-advances/article/2572330>.

Chapitre VI. Entre résistance au « monde moderne » et compromis: sortir de l'enclave pour mieux défendre le séparatisme religieux : analyse du litige sur les écoles de la communauté amish³⁶⁹ et étude du cas des Douze Tribus

Introduction

Les groupes étudiés dans ce chapitre présentent une volonté de rester à l'écart du monde tout en essayant de trouver leur place au sein de cette société régulée par des lois qui s'appliquent à tous les citoyens, aussi, il convient de se demander quelles sont les stratégies qu'ils mettent en place pour résoudre ce paradoxe. En effet, comment les MRM vivant en communautés isolées peuvent-ils s'intégrer dans la société tout en revendiquant leur séparatisme ? Concernant l'affaire impliquant la communauté amish, le procès devant la Cour Suprême fédérale, démarche tout à fait exceptionnelle au vu des principes théologiques du groupe s'est révélée être payante puisque ces derniers ont réussi à obtenir une exemption aux réglementations sur les écoles. Nous observerons dans la dernière section de ce chapitre la stratégie, moins fructueuse, mise en place par un autre groupe religieux appelé Douze Tribus. Les interventions régulières dans les diverses communautés aux États-Unis mais aussi en Europe laisse à penser que les tensions entre leurs pratiques religieuses (et notamment l'usage de la baguette pour corriger les enfants) et l'application de la loi sur la maltraitance des enfants ne semblent pas près de s'apaiser. Enfin, une autre question, commune aux

³⁶⁹Le terme est employé ici au sens large puisqu'il existe, comme nous le verrons, plusieurs communautés amish (dont les pratiques varient selon l'«ordre» auquel elles appartiennent). Il s'agira donc dans un premier temps d'avoir un aperçu du mouvement amish dans son ensemble pour se concentrer ensuite sur une des factions de ce groupe: l'Ancien Ordre (auquel appartiennent les défenseurs dans l'affaire *Yoder*).

amish et aux Douze Tribus, mérite une attention toute particulière dans le cadre de l'étude de ces litiges : pour les familles membres de MRM, l'invocation des droits parentaux représente-t-elle une défense suffisante dans l'application de pratiques religieuses controversées car remises en cause par l'État ? Nous verrons que les arguments avancés par les deux groupes n'ont pas eu le même impact, les pratiques elles-mêmes et les contextes étant sensiblement différents, mais qu'ils ont permis d'évoquer le thème délicat et souvent négligé dans ces affaires des droits de l'enfant.

A) Les germes du conflit entre Jonas Yoder, Adin Yutzy, et Wallace Miller et les autorités locales de New Glarus

1) L'Etat et la justice vus par les amish de l'Ancien Ordre : croyances et principes

Même si la religion pratiquée par les amish compte aujourd'hui beaucoup plus d'adhérents aux États-Unis qu'en Europe (où l'on ne dénombre plus que quelques centaines de membres, notamment en Alsace), c'est sur le vieux continent qu'est né le mouvement dont elle se réclame. En effet, c'est pendant la Réforme protestante qui secoua le paysage religieux d'une Europe jusqu'alors très majoritairement catholique (du moins les pays du nord-ouest du continent), que parmi les nombreuses « sectes » protestantes développées par les réformateurs, émergea l'Anabaptisme³⁷⁰, courant religieux qui fut le premier à

³⁷⁰Dès le XVII^e siècle, le terme « anabaptiste » regroupe des communautés différentes qui n'ont parfois rien à voir les unes avec les autres, parmi elles on compte les Frères suisses, les Melchiorites, les Huttérites, ou encore les *Brethren* (née en Allemagne vers 1708). Toutes rejetaient cependant le baptême des enfants et durent se réfugier dans les campagnes pour fuir la répression.

prôner un baptême conscient et volontaire à l'âge adulte. Un groupe de réformateurs préconisa l'observance par les fidèles des principes éthiques donnés selon eux par Jésus Christ dans le Sermon sur la Montagne³⁷¹, qui furent rapidement adoptés par de nombreux disciples dans le canton de Zurich, rassemblés auprès du réformateur Ulrich Zwingli et qui se firent appeler les *Frères suisses*. Le mouvement devint très populaire, il se répandit en Suisse mais aussi en Allemagne, aux Pays-Bas et en France. Suite à certaines divergences d'ordre théologique, de nombreuses factions se formèrent, ainsi, les Huttérites, disciples du réformateur Jacob Hutter, s'installèrent en Moravie³⁷², où ils constituèrent le seul groupe anabaptiste toléré par la noblesse. Une autre dénomination née de la mouvance anabaptiste vit le jour en Hollande et dans le nord de l'Allemagne sous l'influence de Menno Simmons, ancien prêtre qui avait abandonné l'Église catholique en 1536 pour rejoindre les *Frères suisses*. Simmons réorganisa les communautés ruinées par la persécution et ainsi fonda le mouvement mennonite³⁷³. Mais très vite, les anabaptistes qui tentaient de pratiquer ouvertement leur religion furent torturés, emprisonnés ou tués pour hérésie par les gouvernements catholiques et protestants. Ainsi en 1544, seule la régente de Frise (l'actuelle Hollande) tolérait les mennonites (bien qu'elle eût expulsé tous les autres groupes anabaptistes), ce qui permit aux disciples de Menno Simons de développer le mouvement ainsi que nous allons le voir dans la rubrique qui suit.

³⁷¹Le Sermon sur la Montagne est, d'après l'évangile selon Matthieu, un sermon fait par Jésus vers l'an 30 à ses disciples ainsi qu'à une large foule, et qui contient notamment les célèbres injonctions: « Ne résistez pas à celui qui vous veut du mal », et « si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. ». Les principaux enseignements tirés de ce sermon (comme la non résistance et le rejet de la violence) sont au cœur de la religion amish, comme nous le verrons dans la seconde sous-partie.

³⁷²Il s'agit d'une vaste région située dans l'actuelle République Tchèque.

³⁷³ NOLT, Steven M., *A History of the Amish*, Revised and updated edition: Intercourse, Pa.: Good Books, 2003.

En 1632, les mennonites, qui avaient pu échapper à une seconde vague de persécution, adoptèrent une confession de foi dans la ville de Dordrecht, en Hollande. La *Confession de Dordrecht* comptait dix-huit articles et établissait les principales croyances du mouvement, en traitant notamment les questions du baptême, du mariage, mais surtout celle du maintien inconditionnel de la discipline au sein de l'Église. Le document stipulait en effet que toute déviance aux principes de la nouvelle Église aurait pour conséquence une excommunication ou une mise à l'écart du fidèle jusqu'à ce que celui-ci eût reconnu ses péchés devant les autres membres et qu'il se fût entièrement repenti³⁷⁴. Cette pratique qui fut appelée *Meidung* alimenta un vif débat notamment chez les anabaptistes suisses.

Aussi, en 1693, Jakob Amman, pasteur très charismatique qui était en faveur de l'excommunication et du bannissement des membres déviants, se rendit en Allemagne et en Alsace où il constitua le premier groupe amish après avoir dénoncé ce qu'il considérait comme un manque discipline de la part de l'ensemble des congrégation mennonites³⁷⁵. Bien qu'Amman soutint que le *Meidung* était essentiel au maintien de la discipline au sein de l'Église, les « réformes » apportées par celui-ci allèrent au-delà du principe de bannissement (*shunning*) puisqu'il changea un certain nombre de pratiques culturelles anabaptistes. Il instaura par exemple la sobriété vestimentaire à laquelle devaient désormais se plier les nouveaux membres : les hommes devaient porter la barbe

³⁷⁴ Selon la confession de foi, il ne s'agissait pas d'une mesure punitive mais d'une occasion pour le fidèle de se rendre compte de ses péchés et de pouvoir être réhabilité au sein de la communauté. Cette mise à l'écart (*shunning*) devait également permettre à l'Église de maintenir une certaine « pureté », d'où l'insistance des Mennonites sur la discipline comme élément central de leur religion.

³⁷⁵ SCHLABACH, Theron F., “The Historiography of Mennonites and Amish in America: Reflections on Past and Future”, *Mennonite Quarterly Review*; Jan2007, Vol. 81 Issue 1, p 49-68, 20 p.

(mais pas de moustache) et se couvrir d'un chapeau sombre.³⁷⁶ Si le mouvement d'obédience anabaptiste (et désormais officiellement séparé du mennonisme et des autres groupes issus de l'anabaptisme) se développa assez rapidement, il ne tarda pourtant pas à voir émerger en son sein de nouvelles frictions.

Au début du XVIIIe siècle, dans le but d'échapper à persécution en Europe, les disciples d'Amman arrivèrent quittèrent le Vieux Continent pour les colonies d'Amérique. Ils s'installèrent en Pennsylvanie (attirés par les prix très abordables des terrains proposés par les agents de William Penn). Venus en grande majorité d'Allemagne, ils fondèrent la première communauté amish d'Amérique à Philadelphie³⁷⁷. Plus d'un siècle après que les premières familles eurent établi une communauté prospère en Pennsylvanie, des immigrants d'Alsace et de Lorraine ainsi que quelques membres de Bavière traversèrent également l'Atlantique. Les nouveaux arrivants s'installèrent plus à l'Ouest, où les terrains étaient encore moins chers et plus vastes, notamment dans l'Ohio, le Missouri, l'Indiana, l'Illinois, mais aussi dans la province canadienne de l'Ontario. En accord avec le principe de séparation du monde « moderne »³⁷⁸ (et de ses tentations matérielles) instauré par Amman, les amish établirent donc leurs

³⁷⁶Ce code vestimentaire est aussi appliqué de nos jours par les amish, ce qui attire la curiosité des touristes notamment, qui s'étonnent de voir toute une communauté portant des tenues d'une autre époque.

³⁷⁷Dans une étude sur l'installation des amish aux États-Unis, William K. Crowley distingue deux vagues de migration: la première aurait eu lieu entre 1717 et 1750, elle comptait des familles en grande majorité germaniques, et la seconde entre 1817 et 1861, il s'agissait de membres venus de France dont une partie s'installa au Canada. «Old Order Amish Settlement: Diffusion and Growth», CROWLEY, William K., *Annals of Association of American Geographers*, Vol. 68, No. 2 (juin 1978), 249-164.

³⁷⁸Le principe de séparation est fondamental dans la religion amish (comme nous le verrons dans la seconde sous-partie), c'est en se tenant à l'écart de la société (qui selon les amish encourage les vices comme la paresse à travers le matérialisme) que la communauté reste pure et conserve ses valeurs. Cf. RANDAXHE, Fabienne, « Entre particularisme et appartenance citoyenne : les amish ou le communautarisme apaisé », *Materiaux pour l'Histoire de Notre Temps*, juillet 2004, n° 75, p50-56, 7p.

communautés à l'écart des villes, dans des régions rurales et relativement peu peuplées.

Des tensions apparurent entre les différentes communautés, tant sur les questions culturelles que doctrinales dès le XIXe siècle, dans le contexte particulier de la Révolution Industrielle, où le progrès technique commençait à se manifester dans tous les aspects de la vie quotidienne³⁷⁹. Mais c'est au XXe siècle qu'elles furent exacerbées et menèrent à une scission entre les membres des deux « courants » de la communauté. Cette mésentente (qui se poursuit aujourd'hui) se concrétisa vers 1860 par une séparation des amish (que l'on appelle *Great Schism*) en deux groupes : les membres qui rejetaient tout changement et conservaient leur mode de vie préindustriel, appelés amish de l'*Ancien Ordre (Old Order Amish)*, et ceux qui étaient ouverts à certaines des innovations du monde moderne et qui rejoignirent les mennonites, ils devinrent les Mennonites amish (*Amish Mennonites*)³⁸⁰. Plus tard, dans les années 1960, à l'occasion de nouvelles discordes entre les deux groupes sur l'utilisation de l'électricité et le téléphone, les membres du second groupe furent nommés amish du Nouvel Ordre (*New Order Amish*).

C'est à cette période que fut établie la communauté amish (appartenant à l'*Ancien Ordre*) de New Glarus, dans le Wisconsin. Peu de temps après son installation, trois de ses membres furent, comme nous le verrons plus loin, poursuivis pour violation du statut concernant les lois sur l'école dans l'État du

³⁷⁹ Les avancées techniques (et notamment dans l'agriculture avec l'apparition de nouvelles machines destinées à rendre le travail des champs moins pénible) étaient en train de transformer le mode de vie du « monde moderne » et représentait pour les amish conservateurs une menace à laquelle leur confrères « progressistes » semblaient commencer à céder, puisque ces derniers n'excluaient désormais plus la possibilité d'utiliser des tracteurs pour labourer leurs champs au lieu de la traditionnelle charrette.

³⁸⁰ KRAYBILL, Donald B., BOWMAN, Carl D., *On the Backroad to Heaven: Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002.

Wisconsin. Les principes observés par cette communauté étaient donc les mêmes que ceux qu'avait instaurés Jacob Amman plus de trois siècles plus tôt. Aussi, afin de comprendre le caractère inévitable du conflit qui émergea entre d'un côté Jonas Yoder, Wallace Miller, et Adin Yutzy, et l'administration de l'école publique de New Glarus, puis l'État du Wisconsin de l'autre, il convient d'avoir un aperçu des principales doctrines de la religion pratiquée par les amish de l'*Ancien Ordre* (qui régissent la vie des membres et mettent l'accent sur la discipline et le devoir d'humilité), et surtout de rappeler la stricte logique d'observation inconditionnelle de ces principes, comme nous proposons de le faire dans la rubrique suivante.³⁸¹

Principes fondamentaux et croyances des Amish de l'Ancien Ordre³⁸²

Contrairement à de nombreuses dénominations chrétiennes, la religion amish ne dispose pas d'églises (ou de tout autre lieu de culte), ni même de symboles sacrés. D'ailleurs, pour les membres de la communauté, leur religion

³⁸¹Cette logique de non-compromission a toutefois des limites comme nous le verrons plus loin, puisque les amish de l'Ancien Ordre suivent le principe de non-résistance et tentent d'éviter les conflits avec les autorités notamment. C'est là un des aspects les plus complexes de la religion amish, puisque celle-ci les oblige certes à respecter les lois des États où ils vivent, dès lors que ces dernières ne vont pas à l'encontre de leurs pratiques religieuses. D'autre part, les amish sont aussi censés respecter les décisions de justice, même lorsqu'elles leur sont défavorables. Nous développerons cet argument dans la prochaine section.

³⁸²Les quatre principes étudiés ici sont communs à toutes les communautés amish, mais ils sont appliqués à des degrés différents: les amish de l'ancien ordre sont en faveur d'un respect strict et inconditionnel de ceux-ci tandis que les amish du nouvel ordre sont moins catégoriques sur certains points, notamment sur la question de *Meidung* (l'excommunication). De même, bien que séparés du reste de la société américaine, ces derniers ont plus de contact avec celle-ci que leurs confrères de l'Ancien Ordre. Les termes «principes fondamentaux» désigneront donc ceux qui sont observés par les amish de l'Ancien Ordre, les différences quant à l'application de ces principes par les amish du nouvel ordre étant ponctuellement précisées.

est un mode de vie³⁸³, elle est présente dans leurs actes quotidiens, et se passe de tout aspect formel, ainsi il n'existe aucune éducation religieuse « théorique » dans les écoles amish³⁸⁴ (contrairement aux écoles catholiques par exemple), les parents se chargeant eux-mêmes de transmettre à leurs enfants les principes fondamentaux de leur religion. Cette transmission se veut pragmatique: les enfants observent leurs parents et apprennent ainsi les comportements à avoir dans la vie de la communauté.

On distingue quatre principes qui définissent des aspects fondamentaux de la religion amish : l'*Ordnung*, la séparation d'avec le monde «extérieur» ou «moderne», le *Gelassenheit* et la pratique du *Meidung*. Code de conduite à adopter dans la communauté, en famille, mais également lors de cérémonies, l'*Ordnung* (que l'on pourrait traduire par « règles » ou « ordres ») régit la vie des membres au sein de la communauté et définit les obligations des disciples³⁸⁵. Ces règles ne sont pas écrites mais font l'objet d'un consensus même si certaines peuvent varier d'une communauté à l'autre, notamment en ce qui concerne les interdictions liées à l'utilisation de certains appareils électriques³⁸⁶. L'*Ordnung*

³⁸³L'omniprésence de la religion dans les actes de la vie quotidienne est un élément particulièrement intéressant puisqu'il implique que les croyances de la communauté amish et leurs pratiques religieuses sont très liées, au point que l'on ne peut les dissocier. Aussi, imposer une loi qui entre en conflit avec une pratique religieuse amish reviendrait (selon deux spécialistes incontestés des amish: John Hostetler, lui-même amish, et Donald Kraybill, qui a mené une longue enquête sur les amish, vécu, et travaillé avec eux) à menacer ce qui fait l'essence même la communauté amish, cf *The Amish and the State*, Donald Kraybill, Johns Hopkins University Press, 1993. Cet aspect de la religion amish constituera d'ailleurs l'argument principal de l'avocat de la défense au procès *Yoder*, (comme nous le verrons au cours de l'étude de ce cas) en utilisant le témoignage de John Hostetler.

³⁸⁴Bien qu'aucun enseignement «théorique» sur leur religion ne soit dispensé, il convient de préciser que la journée des élèves dans les écoles amish commence généralement par une prière (le *Notre Père*) ainsi que par le chant d'un cantique. D'autre part, certains professeurs lisent également (sans les commenter) quelques versets de la Bible avant de commencer la classe.

³⁸⁵ KRAYBILL, Donald, B., *The Riddle of Amish Culture*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

³⁸⁶L'utilisation d'appareils électriques n'est cependant autorisée que par certaines communautés amish du *Nouvel Ordre*, les amish de l'Ancien Ordre eux, restent opposés à l'électricité et au

permet ainsi, selon les amish, de préserver les traditions tout en intégrant ponctuellement quelques changements. La régulation du mode de vie dans la communauté reflète donc les valeurs amish tirées des enseignements bibliques, mais elle prend tout son sens, comme John Hostetler l'explique, dans une logique de séparation stricte d'avec le reste de la société, tel est l'objet de la sous-partie suivante. Ce principe, écrit-il « *conditionne et contrôle le contact de l'homme amish avec le monde extérieur* »³⁸⁷.

Le principe de séparation

La notion de séparation est effet au cœur de la religion amish, d'ailleurs les premières communautés s'étaient installées loin des villes afin d'échapper à ce qu'ils considéraient comme les dangers du monde moderne, et notamment l'attachement aux biens matériels. Pour les amish, le principe de séparation est un impératif car il constitue l'identité même de leur culture, et met en application l'enseignement biblique « *Tu ne te conformeras point à ce monde qui t'entoure* »³⁸⁸. Au-delà de l'éloignement « physique » ou du moins géographique, la doctrine de séparation reflète par ailleurs leur conception du monde: selon les amish, celui-ci se compose de deux « chemins » ou deux façons de concevoir la vie: la première, celle du monde extérieur à la communauté, est impure et mène à l'abomination, comme en témoigne, selon les amish, l'existence de nombreux maux dans la société parmi lesquels la drogue, la violence ou les fraudes (d'ailleurs, le terme « monde » désigne, pour les amish, la société de manière générale, le monde extérieur avec ses valeurs, ses vices et ses institutions,

téléphone, même si certains se permettent d'utiliser à l'occasion un téléphone situé à l'extérieur de la communauté.

³⁸⁷Citation reprise, cf PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p13.

³⁸⁸Romains, Chapitre 12, verset 2.

puisque eux-mêmes considèrent qu'ils ne font pas partie de ce « monde »), tandis que la seconde, qui est celle des amish, se veut pleine d'humilité³⁸⁹. Vivre séparés du monde, tant sur le plan matériel que spirituel, est donc une condition nécessaire pour échapper à sa corruption et maintenir la communauté pure. Cette doctrine, qui reflète une conception religieuse (et certes dualiste) de la réalité, s'inscrit dans une volonté de la part des amish de respecter un autre principe, tout aussi important dans la religion amish, appelé *Gelassenheit*.

La *Gelassenheit*

Pierre angulaire de l'ensemble des valeurs amish, la *Gelassenheit*, que l'on pourrait traduire par abnégation, soumission à l'autorité, rappelle aux membres qu'ils doivent obéissance à Dieu, et exige d'eux une humilité et une simplicité exemplaire. L'obéissance à Dieu est en effet au centre du *Gelassenheit*, si bien que lorsque les lois « humaines », imposées par les États où vivent les communautés, entrent en conflit avec les lois divines, les amish préfèrent « obéir à Dieu plutôt qu'à l'homme »³⁹⁰. En cas d'entorse à ces règles, un autre principe, le *Meidung* (que nous avons mentionné plus haut) rappelle l'objectif principal de Jacob Amman, qui souhaitait préserver un groupe sain en imposant en imposant à ses disciples une rigueur religieuse absolue.

³⁸⁹KRAYBILL, Donald, *The Amish and the State*, Johns Hopkins University Press, 1993, p 11.

³⁹⁰L'esprit de soumission exigé par le principe de la *Gelassenheit* est en priorité appliqué à Dieu, mais pas seulement puisqu'il implique que les amish se soumettent également aux lois des États où sont établies leurs communautés, dès lors que celles-ci ne menacent pas leurs pratiques religieuses, cf HOSTETLER, John, *Amish Society*, Fourth Edition, The Johns Hopkins University Press, 1993, p 256.

Le *Meidung*

A l'origine (du moins en partie) de la scission avec les *Frères Suisses* au seizième siècle, le *Meidung*, aussi appelé *shunning* (qui en anglais signifie éviter, ignorer volontairement), est donc une mesure disciplinaire qui consiste à ne plus adresser la parole à un membre excommunié³⁹¹, et à le tenir à l'écart pendant une certaine période (d'environ six semaines en général). Considéré par les amish comme une occasion pour le «pécheur» de réfléchir à sa faute plutôt que comme une punition, le *Meidung* a pour but, selon les amish, d'encourager les disciples au repentir³⁹², afin de préserver une Église « pure ».

Il semble donc que les principes et valeurs qui régissent la religion amish rythment également le mode de vie de ses membres et dessinent les grands traits de leur organisation non seulement sur le plan religieux mais aussi sur le plan social. En effet, de par leur isolation par rapport au reste de la société américaine, les communautés sont économiquement auto-suffisantes³⁹³ et quasi-indépendantes d'un point de vue social car elles limitent autant que possible les contacts avec le «monde». Leur conception du monde extérieur, qui découle directement de leur principe de séparation (comme nous l'avons vu), est par conséquent déterminante dans les rapports qu'ils entretiennent avec celui-ci. Afin de comprendre les enjeux qui sous-tendent les interactions parfois délicates de

³⁹¹ L'excommunication est prononcée après le vote d'une assemblée notamment constituée de patriarches et de l'évêque de la communauté, cf.

³⁹² KRAYBILL, Donald, *The Amish and the State*, Johns Hopkins University Press, 1993, p 11.

³⁹³ L'autosuffisance économique des communautés amish est en effet une conséquence directe de la doctrine de séparation même si depuis quelques années (dans certaines congrégations de l'Ancien Ordre notamment), des amish (une minorité toutefois) travaillent dans des usines à l'extérieur de la communauté. Cet élément est particulièrement intéressant car il a occasionné un «changement» dans l'*Ordnung*, qui jusqu'alors n'autorisait que le travail agricole, et les activités en rapport avec celui-ci comme la charpenterie, la maçonnerie ou encore la scierie. Pour une étude détaillée sur le mode de vie agraire des amish, cf RANDHAXE, Fabienne, « Temporalités en regard: le Vieil Ordre amish entre « slow » et « fast time », *Annales Histoire Sciences Sociales*, 57e Année, No.2 (mars-avril 2002), pp251-274, disponible sur <http://www.jstor.org/stable/27586814>.

la communauté avec la société américaine, il convient d'avoir un aperçu de la façon dont les amish conçoivent l'État (au sens large) et la justice, c'est ce que nous entendons développer dans la section qui suit.

Forgée par le contexte de persécution religieuse qui sévissait dans toute l'Europe à l'époque de la Réforme, la conception de l'État et du gouvernement présente, chez les amish, un paradoxe révélateur des perpétuelles tensions entre leur désir de vivre séparés du monde extérieur et la nécessité d'observer les règles (sur le plan économique et social³⁹⁴) imposées par celui-ci, puisqu'en dépit de leur isolement, les amish demeurent des citoyens américains (et canadiens pour ceux qui vivent dans l'Ontario) à part entière. Cette conception, largement influencée par les écrits de Menno Simons (qui fut à l'origine du mouvement mennonite), émane plus particulièrement de l'article 13 de la Confession de Dordrecht³⁹⁵ (que les groupes anabaptistes adoptèrent en 1632 après plusieurs années de concertation). Le document stipule que:

Treizièmement, nous croyons, reconnaissons et confessons que Dieu a ordonné le Pouvoir (= État), ou Autorité et l'a établi pour le châtement des méchants et la protection des bons et en outre pour régir le monde, pays et villes, comme aussi pour maintenir ses sujets en bon ordre et police. Nous ne pouvons donc ni le mépriser ni l'insulter ni lui résister mais devons le

³⁹⁴Les « conflits » qui ont opposés les amish au gouvernement américain sont nombreux: au-delà de la question des écoles, si certaines normes imposées par l'État ont dû faire l'objet de négociations, d'autres ont dû être tout simplement respectées par les amish (l'on retient par exemple l'obligation de munir les véhicules d'un triangle rouge à l'arrière pour des raisons de sécurité ou encore les normes d'hygiène concernant le maintien des produits froids à une certaine température, obligeant ainsi les amish à utiliser des réfrigérateurs).

³⁹⁵ NOLT, Steven M., *A History of the Amish*, Revised and updated edition: Intercourse, Pa.: Good Books, 2003.

*reconnaître comme un serviteur de Dieu, l'honorer, lui être soumis et obéissants, même prêts à accomplir sous son ordre toutes bonnes œuvres, principalement en ce qui n'est pas en contradiction avec la loi, la volonté et les commandements de Dieu et lui payer fidèlement l'octroi, les accises et les contributions, lui donner ce qui lui revient, comme le Fils de Dieu nous en a instruits et l'a lui-même fait et a prescrit et commandé aux siens de faire.*³⁹⁶

La légitimité de l'État, et par conséquent celle du gouvernement (qui le représente), est ainsi reconnue et même respectée par les amish puisque ceux-ci ont été établis par Dieu. De même, le pouvoir coercitif de l'État semble être accepté dans la mesure où ce dernier est le garant de la sécurité de ses citoyens. Ainsi, pour les amish, l'obéissance au gouvernement et le respect de ses lois représente une obligation puisqu'ils doivent, en vertu du principe de soumission (la *Gelassenheit*), se plier à la volonté de Dieu et respecter ses créations. En outre, s'il leur arrive de désobéir à une « loi humaine », ils doivent accepter d'en subir les conséquences (dès lors, encore une fois, que la loi en question n'est pas contraire à la religion amish). Le regard que portent les amish sur l'État et ses prérogatives, s'il semble à première vue relativement « raisonnable », présente cependant une certaine incohérence. En effet, la doctrine des « deux royaumes », aussi appelée doctrine des « deux mondes » remet fortement en cause, ou du moins limite quelque peu l'allégeance des amish à l'État (au nom de la soumission absolue à Dieu, et par extension aux institutions qu'il a créées)³⁹⁷. En effet, selon les amish, il existe (rappelons-le) deux « royaumes »: le royaume de

³⁹⁶La traduction française de la *Confession de Dordrecht* est disponible sur le lien suivant:
http://www.bienenberg.ch/biblioanab/Biblioanab/Confession_de_Dortrecht.html

³⁹⁷ SCHLABACH, Theron F., *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America*, Scottsdale, PA: Herald Press, 1988.

« ce monde »³⁹⁸, c'est-à-dire le monde dans lequel vit la société à l'extérieur de la communauté (avec ses institutions, ses vices...) et celui du Christ, auquel appartiennent les amish, et qui se veut pur et libre de toute influence matérielle³⁹⁹. La paradoxe de cette conception à deux niveaux réside dans le fait que les amish considèrent le royaume de «ce monde» comme étant corrompu, tout en soutenant que le gouvernement est une institution créée par Dieu (même s'ils précisent que Dieu a laissé aux hommes qui sont à la tête de ces gouvernements la liberté de se comporter comme ils le désirent et qu'il n'est donc pas responsable des péchés commis par ceux-ci).

Même s'ils sont conscients du fait qu'une telle conception est contradictoire, ces derniers soutiennent que « *les deux royaumes sont ancrés dans les Écritures, et si cela implique un paradoxe, ainsi soit-il* »⁴⁰⁰. C'est par ailleurs ce même paradoxe qui incite les amish à se tenir à l'écart des affaires de l'État, dont ils se méfient depuis le XVI^e siècle, durant lequel leurs prédécesseurs furent persécutés. La « conception amish » de l'État, très ambiguë à certains égards, accorde donc à la fois un caractère sacré à l'origine des institutions politiques et une méfiance née de la nature nécessairement corrompue selon eux, de l'État et de son gouvernement; cette conception conditionne également leur opinion sur la justice de « ce monde ».

Dans un pays extrêmement procédurier, la communauté amish se distingue par son rejet absolu des « bras de fer » juridiques, ce qui va être contredit par l'affaire que nous allons justement étudier dans ce chapitre. En effet, désireux

³⁹⁸Le terme le plus souvent utilisé par les amish pour qualifier l'État (et tout ce qui concerne les préoccupations de la société extérieure à la communauté) est *wordly*; très péjoratif, ce mot insiste sur l'aspect futile et « trivial » du « premier royaume ».

³⁹⁹KRAYBILL, Donald, *The Amish and the State*, Johns Hopkins University Press, 1993, p 26.

⁴⁰⁰KRAYBILL, Donald, *The Amish and the State*, Johns Hopkins University Press, 1993, p 31: Kraybill cite ici la réponse des amish rapportée par Hillerbrand (1958): « *Les deux royaumes sont profondément ancrés dans les Écritures, et si cela implique un paradoxe, ainsi soit-il.* ».

d'éviter ou du moins de limiter les contacts avec la société extérieure à la communauté, les amish sont opposés à l'idée d'engager des poursuites judiciaires dans le cadre de litiges. En effet, lancer des poursuites reviendrait donc à s'approprier le pouvoir de se venger, or selon les amish la vengeance est une prérogative de Dieu. Ainsi, afin d'éviter qu'un contentieux ne les mène au tribunal, les amish privilégient la négociation (c'est notamment le cas avec les autorités lorsqu'un décret menace leurs pratiques religieuses). En outre, il convient d'éviter autant que possible de se retrouver impliqué dans une affaire juridique, même si le membre en question n'est pas l'origine des poursuites, mais s'il en fait l'objet, ou s'il est appelé à témoigner (ce qui encore une fois est problématique car les amish n'ont pas le droit de jurer, toujours selon les enseignements du Christ qui l'aurait interdit, même s'ils sont de nos jours moins réticents au témoignage sous serment (*legal oath*) lors de procès); et de respecter, en cas de litige qui se termine au tribunal, les décisions des cours de justice, même si celles-ci sont défavorables aux membres de la communauté (l'expert John Hostetler précise à ce sujet que les amish préfèrent subir une injustice et rester discrets plutôt que de lancer des poursuites ou faire appel⁴⁰¹). Enfin, en cas de litige au sein de la congrégation (si un membre ne peut rembourser ses dettes à un autre membre de la communauté par exemple), les amish disposent de leur propre tribunal appelée *Prozess* qui décide, à l'amiable mais dans un souci d'égalité, du sort des membres impliqués dans un conflit.

⁴⁰¹Cf HOSTETLER, John, *The Amish Society*, Fourth Edition, The Johns Hopkins University Press, 1993, p 256. Il convient cependant de préciser que si Hostetler insiste sur le rejet de l'engagement des membres sur le plan juridique en cas de litige, de nombreux amish eurent tendance à contourner cette interdiction lorsqu'ils commencèrent, au milieu du dix-neuvième siècle, à accumuler des terres. Aussi certains propriétaires se sont-ils servi de la loi pour récupérer des champs qui leurs avaient été spoliés. Ces écarts provoquèrent la colère d'un évêque amish appelé David Beiler, qui dans *Whare Christenthum* (1857), rappelle que l'interdiction de lancer des poursuites judiciaires envers quiconque pour récupérer un bien était tout à fait explicite dans le Nouveau Testament.

Dans une logique de séparation et en vertu du principe de renoncement au désir de vengeance par la justice, les amish tiennent donc à se tenir autant que possible à l'écart de l'État et de son système juridique. Néanmoins, la mise en pratique de cette séparation demeure limitée, de par les inévitables interactions de la communauté amish avec l'État (dans le cadre du respect des lois et décrets dans les régions où les congrégations se sont établies) et avec les partenaires commerciaux de certains entrepreneurs amish, mais aussi parce que les compromis obtenus avec les autorités, soit par le biais de négociations, soit au prix de batailles juridiques retentissantes (comme le montre l'affaire *Yoder*, que nous examinerons dans la deuxième partie de ce chapitre) sont nécessaires sinon à la survie des communautés amish, du moins à leur bon fonctionnement. La commission des amish de l'Ancien Ordre, sur lequel est centrée la sous-partie qui suit, reflète la nécessité d'un organe de communication avec la société.

Le Old Order Amish Steering Committee

Le souci de maintenir l'équilibre entre leur mode de vie et le respect des lois, s'est traduit chez les amish par la création d'un comité représentant l'ensemble des communautés de l'Ancien Ordre, le *Old Order Amish Steering Committee*. Ce comité fut créé en 1966 à l'occasion d'un rassemblement d'évêques amish qui cherchaient une solution afin d'éviter que le service de remplacement (le *selective service* aux États-Unis) imposé par l'État aux citoyens exemptés de service militaire ne se fasse à l'extérieur de la communauté, en l'occurrence dans des hôpitaux et pour une durée de deux ans selon les exigences de l'État, car au terme de cette période certains membres finissaient par quitter définitivement leur congrégation⁴⁰². La défense de l'intérêt collectif

⁴⁰² KRAYBILL, Donald, B., OLSHAN, Marc, A., *The Amish Struggle With Modernity*, University Press of New England, Hanover and London, 1994.

des communautés de l'Ancien Ordre représentait un enjeu capital sur ce point, si bien qu'elle prit le pas sur la traditionnelle réticence des amish à fonder une organisation « formelle » sur le plan national⁴⁰³. La création du comité et l'engagement de ses membres dans des négociations avec les représentants de l'État portèrent vite leurs fruits puisque la même année, le ministère chargé de l'application du service de remplacement autorisa les amish à effectuer ce service au sein de leur communauté. Le comité est par ailleurs aujourd'hui l'interlocuteur privilégié de l'État lorsque les amish désirent demander une exemption ou négocier des arrangements quant à l'application de nouvelles lois qui pénalisent leur mode de vie (ou leurs croyances).

Devenu indispensable à l'ensemble des communautés de l'Ancien Ordre, le comité a rapidement étendu ses fonctions et défend désormais les intérêts des amish dans de nombreux domaines, par le biais notamment d'accords majeurs en faveur des amish: l'on notera par exemple l'exemption (obtenue en 1965 pour les amish travaillant à leur compte puis étendue à tous les membres en 1988) des cotisations pour la Sécurité Sociale; ou encore le droit pour les employés amish dans le secteur de l'industrie de ne pas porter de casque sur les chantiers de construction, accordé en 1972, soit six ans seulement après sa création, par le conseil de la santé et de la sécurité au travail (le *Occupational Safety and Health Administration*)⁴⁰⁴. La même année, le comité négocia avec le ministère de l'intérieur (*US Department of States*) un accord stipulant que les amish qui

⁴⁰³Les amish privilégient les structures locales et rejettent les organisations trop importantes en termes de membres et de moyens. A ce sujet, Marc Oleshan, chercheur amish à Alfred University, dénonce les origines mais aussi les conséquences de la création du *Steering Committee*, qui selon lui démontrent que, pour se faire entendre et conserver son mode de vie, la communauté amish est obligée d'avoir recours à une forme d'organisation bureaucratique qui est en totale contradiction avec ses principes. Cf OLSHAN, Marc A., *The Old Order Amish Steering Committee: A Case Study in Organizational Evolution*, *Social Forces*, The University of North Carolina Press, décembre 1990, 69 (2) p 603-616.

⁴⁰⁴ OLSHAN, Marc A., "The Old Order Amish Steering Committee: A Case Study in Organizational Evolution", *Social Forces*, Vol. 69, No. 2 (Dec., 1990), pp. 603-616.

désiraient immigrer ou effectuer un séjour au Canada n'étaient plus tenus de présenter leur photographie d'identité pour leur passage à la frontière⁴⁰⁵. En outre, au-delà de la protection du mode de vie des amish, le comité anticipe également les propositions de loi et programmes nationaux susceptibles de remettre en cause leurs pratiques religieuses ou tout simplement les exemptions déjà obtenues⁴⁰⁶, et il se fait l'intermédiaire entre les autorités (et les institutions gouvernementales) et les communautés en rappelant à ces dernières les démarches administratives que les membres doivent effectuer pour bénéficier des exemptions (les représentants du comité doivent par exemple s'assurer que les jeunes membres ont bien rempli leur formulaires d'exemption de la sécurité sociale après avoir été baptisés).

Il apparaît donc que la négociation est le moyen le plus sûr pour les amish d'éviter un conflit direct avec l'État (et surtout le procès qui en découlerait) tout en protégeant leurs pratiques. D'autre part, le respect des lois et des décisions de justice, s'il est a priori une obligation au sein de la communauté amish, n'en demeure pas moins limité, puisque les membres n'obéissent aux « lois humaines » que dans la mesure où celles-ci ne les empêchent pas de pratiquer leur religion, auquel cas, seule la loi de Dieu est prise en compte, quitte à enfreindre le système légal de « ce monde » et le défier dans une cour de justice. C'est justement cette conception qui poussera dans un premier temps les trois accusés dans l'affaire *Yoder* à ne pas respecter le décret de l'État du Wisconsin

⁴⁰⁵ Notons que cet accord a été momentanément suspendu à partir de 2001 après les attentats du 11 septembre, les États-Unis ayant décidé de renforcer les contrôles aux frontières. Même si elle n'a pas toujours été strictement appliquée aux amish et autres membres de groupes mennonites, cette mesure a donné lieu à quelques cas isolés d'amish s'étant vus refuser l'entrée dans le pays après un séjour au Canada (cf. "Amish man refuses ID photo, U.S. won't let him in", CBC News, 27 avril 2004, disponible sur <http://www.cbc.ca/news/canada/amish-man-refuses-id-photo-u-s-won-t-let-him-in-1.486087>, consulté le 22/11/2012).

⁴⁰⁶ Ce fut notamment le cas en 1986 lorsqu'un projet de loi visant à attribuer à tous les enfants de plus de cinq ans un numéro de sécurité sociale: le comité s'arrangea avec deux députés pour ajouter un amendement concernant les communautés qui s'y opposaient pour des raisons religieuses

qui obligeait tous les élèves des écoles publiques à poursuivre leur scolarité jusqu'au lycée⁴⁰⁷. En effet, malgré les nombreuses exemptions accordées par l'État aux amish grâce à de longues négociations avec le comité, certaines ne furent obtenues, comme en témoigne l'affaire *Yoder*, qu'au prix de batailles juridiques célèbres.

Ainsi, partie intégrante de la religion chez les amish, l'éducation fit, à partir de la seconde moitié du vingtième siècle, l'objet de vifs conflits entre les communautés amish à travers tout le pays d'une part, et les autorités d'autre part. Aussi, comme certains États étaient catégoriques quant à l'application des lois relatives à l'éducation, les amish eurent-ils recours à la voie juridique pour être exemptés, dans un contexte où le système éducatif (et notamment les structures scolaires) subissaient d'importantes modifications, ainsi que nous l'observerons dans la section suivante.

2) L'émergence des écoles amish dans le paysage éducatif américain

Longtemps écartée des bancs des assemblées législatives des États⁴⁰⁸ car jugée inutile dans un contexte où la grande majorité des enfants n'allaient pas à l'école (ou du moins pas au-delà du collège), la question de la régulation de l'éducation ne fut discutée par les parlementaires qu'au milieu du XIXe siècle. Les vagues d'immigration, qui expliquent en partie cet intérêt pour une école désormais obligatoire, gratuite et universelle, ont certes nourri chez de nombreux

⁴⁰⁷ FERSTER, Herbert V., "The Development of the Amish School System, *Pennsylvania Mennonite Heritage*; Apr1983, Vol. 6 Issue 2, 7-14.

⁴⁰⁸ Aux États-Unis, l'éducation relève des États, ce sont donc les assemblées législatives de chaque État qui votent les lois dans ce domaine et non le gouvernement fédéral.

Américains, inquiets face à une diversité raciale et culturelle de plus en plus importante, l'idée selon laquelle une éducation publique et gratuite représentait un moyen de socialiser les enfants d'immigrés mais surtout de leur transmettre les valeurs américaines pour en faire des citoyens patriotes⁴⁰⁹. En 1852, le Massachusetts fut ainsi le premier à adopter un décret qui obligeait tous les enfants âgés de huit à quatorze ans à aller à l'école douze semaines par an. Dans les vingt années qui suivirent, de nombreux États votèrent des décrets semblables (comme le Vermont en 1867, le New Hampshire en 1871 ou encore le Connecticut en 1872), certains allèrent même jusqu'à prévoir une lourde amende pour les parents qui refusaient d'envoyer leurs enfants à l'école, si bien qu'à l'aube du vingtième siècle, vingt-sept États avaient adopté un décret rendant l'école obligatoire, publique, et gratuite. Cependant, la réaction à cette nouvelle loi fut aussi vive que les débats qu'elle avait suscités lors des sessions parlementaires : l'opinion publique y fut en effet très défavorable, tout comme certains fonctionnaires de l'enseignement qui estimaient que l'éducation des enfants était un domaine qui relevait des parents et que l'État ne pouvait s'octroyer le droit d'intervenir pour imposer aux parents l'obligation d'envoyer leurs enfants à l'école. L'opposition fut telle que ces nouveaux décrets restèrent finalement lettres mortes. Mais au-delà de la question du droit des parents à éduquer leurs enfants, il semble évident que le véritable enjeu était économique, puisque la plupart des enfants, parfois très jeunes, travaillaient pour aider leurs familles, or des enfants assis sur un banc d'école, même gratuite, n'amélioraient en rien selon les parents le quotidien de la famille⁴¹⁰. En outre, directement liée au débat sur l'éducation (et à celui du pouvoir excessif de l'État dénoncé par une grande majorité de la population), la question du travail des enfants faisait également polémique chez les parlementaires, notamment dans l'Assemblée législative du

⁴⁰⁹ WOLTERS, Raymond, "Educational Reform in the 1960s" in , *Race and Education, 1954–2007*, University of Missouri Press, 2008, pp. 155–187.

⁴¹⁰ Ibid.

Wisconsin, qui, en 1877 vota une loi visant à réduire l'âge légal des jeunes travailleurs dans le but, précisément, d'obliger ces derniers à aller à l'école. Une fois de plus, l'application de ces décrets fut très limitée (voire inexistante dans plusieurs villes de l'État), si bien que, dix ans après le vote de la loi fédérale sur l'école obligatoire, le taux de fréquentation des écoles publiques n'avait guère augmenté. Convaincu qu'une politique plus ferme finirait par porter ses fruits, le gouverneur du Wisconsin, William Hoard, se résolut à faire adopter par l'assemblée législative un nouveau texte qui prévoyait entre autre des sanctions en cas d'absentéisme, le renforcement des moyens d'application du décret, et qui rendait illégal le travail des enfants de moins de treize ans. Cette loi, inspirée de la loi Bennett (du nom du représentant républicain de l'Iowa à l'origine du décret) qui définissait également un programme scolaire dispensé exclusivement en anglais dans toutes les écoles, s'attira les foudres des communautés luthérienne et catholique⁴¹¹, lesquelles craignaient de voir l'enseignement de l'allemand disparaître dans les écoles de leurs paroisses. L'opposition de ces communautés, largement soutenues par le reste de la population, fut telle que le successeur de Hoard au poste de gouverneur, George Peck, abrogea la plupart des mesures phares de la loi Bennett (et notamment l'obligation de dispenser les cours en anglais). La fin du XIXe siècle vit cependant la tendance se renverser sur le plan législatif dans plusieurs États, y compris dans le Wisconsin, où la loi Bennett subit à nouveau des changements, pour permettre cette fois une éducation obligatoire pour tous, puisque la nouvelle version prévoyait que les enfants entre quatorze et seize qui n'avaient pas d'emploi régulier étaient eux aussi tenus d'aller à l'école⁴¹².

⁴¹¹ HOSTETLER, John, A., "Socialization and Adaptations to Public Schooling: The Hutterian Brethren and the Old Order Amish", *Sociological Quarterly*, Vol. 11 Issue 2, p 194-205, Spring 70.

⁴¹² PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

Durant le XXe siècle, la loi sur l'école obligatoire ne subit aucun changement significatif, et fut certes appliquée plus rigoureusement dans les villes que dans les zones rurales. Ce n'est que dans les années soixante que le paysage éducatif américain se vit totalement bouleversé par l'inévitable regroupement des écoles (*school consolidation*) que durent opérer les États à une période où les écoles publiques n'avaient plus assez de fonds pour assurer leur fonctionnement face à une génération « baby-boom » très importante. En effet, alors que les taux d'inscriptions ne cessaient d'augmenter, la plupart des États durent se résoudre à regrouper les écoles primaires, collèges et lycées dans les petites localités afin de réduire le nombre d'établissements et économiser ainsi les dépenses liées entre autre à l'entretien de ceux-ci. Mais au-delà des préoccupations économiques auxquelles durent faire face les écoles publiques, le phénomène de regroupement fut, semble-t-il, le véritable déclencheur d'une crise dans le domaine de l'éducation aux États-Unis, favorisée par un contexte social et politique très agité. Parallèlement aux émeutes raciales dans les grandes villes, les années soixante furent marquées par le développement d'organisations ultra-conservatrices qui remettaient vigoureusement en cause le contenu des programmes scolaires et notamment les cours sur la théorie de l'évolution (lesquels allaient directement à l'encontre du concept chrétien de la *création* enseigné par les parents et leur Église). La plupart des chrétiens de type protestants fondamentalistes semblaient se reconnaître dans les partis conservateurs qui militaient pour le droit des États et rejetaient le pouvoir du gouvernement central⁴¹³. C'est donc dans un contexte où se mêlaient tensions politiques, sociales, et religieuses, que les amish décidèrent de créer leurs propres écoles pour éviter l'éloignement de leurs enfants hors de la communauté

⁴¹³ DEWALT, Mark W., *Amish Education in the United States and Canada*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

(provoqué par le regroupement des écoles) et les enseignements jugés inadaptés par les parents.

Si elle apparaissait *a priori* comme la solution idéale, la mise en place de ces écoles fut néanmoins loin d'apaiser les tensions entre la communauté amish et les autorités locales chargées de faire appliquer les décrets sur l'éducation. Les interactions entre les deux partis furent en effet très complexes, car même si certains établissements acceptèrent de négocier avec les amish installés dans leur comté, d'autres ne purent s'y résoudre, d'où les nombreux conflits, qui se poursuivirent parfois au tribunal, comme nous allons le voir dans la section qui suit.

Jusque dans les années cinquante, la plupart des enfants amish allaient dans les écoles publiques en milieu rural où les établissements scolaires étaient relativement modestes et n'accueillaient les élèves que jusqu'à la troisième (*eighth grade*)⁴¹⁴. Ce « rapprochement » du monde moderne représentait aux yeux des communautés de l'Ancien Ordre un effort déjà conséquent, car même si les écoles publiques ne comprenant qu'une salle de classe (appelées *one-room schools*) étaient relativement modestes et respectaient ainsi le mode de vie « local » souhaité par les amish, celles-ci étaient néanmoins dirigées par des académies qui, elles, dépendaient directement de l'État où les établissements scolaires se trouvaient et qui devaient donc appliquer les directives votées par l'assemblée législative, notamment celles qui définissaient les programmes scolaires et le recrutement des professeurs (lesquels étaient en l'occurrence tous non-amish)⁴¹⁵.

⁴¹⁴KRAYBILL, Donald, *The Amish and the State*, Johns Hopkins University Press, 1993, p 59.

⁴¹⁵ FERSTER, Herbert V., "The Development of the Amish School System, *Pennsylvania Mennonite Heritage*; Apr1983, Vol. 6 Issue 2, 7-14.

Aussi les parents amish estimaient-ils que les écoles publiques pouvaient représenter un danger pour l'éducation de leurs enfants car ces derniers étaient directement confrontés à un environnement totalement différent du leur, et dont les valeurs, transmises par des enseignants étrangers à la communauté, étaient tout-à-fait contraires à leur religion. Mais la crainte de l'éloignement physique et « spirituel » de leurs enfants fut exacerbée au moment du regroupement scolaire, qui devait obliger les amish (comme tous les autres élèves inscrits dans les écoles publiques) à prendre le bus pour aller étudier dans des établissements bien plus grands et logiquement plus éloignés de leurs communautés.

Les amish s'opposèrent au nouveau système, qui exigeait également que les élèves soient scolarisés jusqu'à l'âge de seize ans, obligeant ainsi les jeunes adolescents à entrer au lycée. Ils expliquèrent leur réticence en quatre points⁴¹⁶: l'éloignement, d'une part, était trop important (et le ramassage scolaire proposé par l'État était moderne et donc contraire aux modes de déplacement traditionnellement utilisés par les amish), d'autre part, la formation des enseignants ne convenait pas car ces derniers avaient suivi des études universitaires, alors que l'enseignement amish se veut basique; par ailleurs, le nombre d'années d'école imposées par l'État posait également problème pour les mêmes raisons, enfin, le contenu des programmes scolaires représentait un danger pour les jeunes élèves amish dans la mesure où certains enseignements ne correspondaient pas à leur éducation religieuse (la théorie de l'évolution fut à cet égard très critiquée par les amish mais aussi par les chrétiens fondamentalistes, de même, l'esprit de compétition et la hiérarchie furent unanimement rejetés car ils étaient contraires à la *Gelassenheit*)⁴¹⁷.

⁴¹⁶HOSTETLER, John, *Amish Society*, Fourth Edition, The Johns Hopkins University Press, 1993.

⁴¹⁷PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

Par ailleurs, les arts plastiques et la littérature enseignés dans les écoles publiques étaient particulièrement néfastes selon les amish. Ces derniers considéraient en effet que ces matières donnaient trop d'importance aux hommes en tant qu'individus par le biais de leurs œuvres notamment, ce qui les éloignait de l'esprit d'humilité préconisé par la *Gelassenheit*. Le fait de voir leurs jeunes membres éduqués à l'extérieur de la communauté et exposés à une culture en tout point différente de la leur devint tout à fait inconcevable pour les amish, d'autant, soulignaient-ils, que durant la période du lycée, où l'adolescent se construit, leurs enfants pourraient très bien être tentés, à la fin de leurs études, de quitter la communauté⁴¹⁸. Ce fut-là probablement la crainte la plus importante des amish, qui, afin de contourner les problèmes liés au regroupement des établissements scolaires, décidèrent de créer leurs propres écoles à travers tout le pays, comme nous le verrons dans la sous-partie suivante.

Bien que la construction de la première école au sein d'une communauté amish remonte à 1925⁴¹⁹ (dans le comté de Dover, dans le Delaware), l'essor des écoles amish fut particulièrement fulgurant après le regroupement des établissements scolaires, puisqu'entre 1960 et 1970, leur nombre total fut presque multiplié par trois, passant de 89 au début de la décennie à 248⁴²⁰. Dans la plupart des cas, ces écoles furent créées à la suite de conflits entre les autorités locales et les membres de la communauté, qui refusaient désormais d'envoyer leurs enfants dans les nouvelles écoles publiques, plus grandes, et plus éloignées de la

⁴¹⁸Notons que durant la période appelée « rumspringa », les jeunes amish entre seize et vingt-et-un ans sont temporairement libérés des règles de la communauté et peuvent ainsi s'essayer aux pratiques de la vie moderne en buvant de l'alcool ou en regardant la télévision par exemple. Ils peuvent aussi éventuellement quitter la communauté durant cette période (même si seule une infime minorité choisit cette option). Cependant, de nombreuses communautés ont abandonné cette pratique, de sorte que l'*Ordnung* est respecté dès l'enfance, avec pour principe que les enfants suivent l'exemple des adultes. Cf. STEVICK, Richard A., *Growing Up Amish: the Teenage Years*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

⁴¹⁹DEWALT, Mark W., The Growth of Amish Schools in the United States, *Journal of Research in Rural Education*, Winthrop University, automne, 2001, Vol. 17, No.2, 122-124.

⁴²⁰Ibid.

communauté. Dans certains comtés, de nombreux parents amish furent d'ailleurs envoyés en prison⁴²¹, faute d'avoir envoyé leurs enfants à l'école, pendant que d'autres s'employaient à mettre en place un système d'enseignement au sein de la communauté et construisaient eux-mêmes des locaux sur le modèle des *one room schools* de l'Amérique rurale⁴²². Ainsi, les amish se basèrent sur leur propre conception de l'éducation, à savoir un enseignement nécessairement rudimentaire, pragmatique, et lié à un mode de vie agricole, pour établir un programme scolaire simple, comprenant principalement la lecture et l'arithmétique pour les écoles dites élémentaires (*elementary schools*, qui comprenaient également les classes du collège), et des cours pratiques (exclusivement liés au travail de la ferme pour les garçons et aux tâches domestiques comme la couture ou la cuisine pour les filles) pour les écoles professionnelles⁴²³ (*vocational schools*).

En outre, les écoles amish étaient tenues de respecter le calendrier scolaire imposé par l'État (qui comptait entre douze à vingt-quatre semaines de classe selon les états), et devaient engager des enseignants diplômés. Néanmoins, l'éducation universitaire était mal perçue par les amish car elle les éloignait des préoccupations qui sont les leurs, à savoir le travail de la terre et la soumission à Dieu à travers un mode de vie simple, si bien que cette dernière mesure ne fut

⁴²¹Pour une étude plus détaillée sur les conflits des différentes communautés amish avec les autorités, voir le chapitre intitulé *Education and Schooling* de MEYER, Thomas J., in KRAYBILL, Donald, *The Amish and the State*, Johns Hopkins University Press, 1993.

⁴²²À la différence des traditionnelles écoles publiques des campagnes, les écoles amish ne disposaient pas d'électricité. Toutefois, avant d'obtenir l'aval des autorités, les établissements étaient préalablement contrôlés par les services sanitaires et les agents responsables de faire appliquer les normes de sécurité dans les bâtiments scolaires.

⁴²³Les écoles professionnelles (*vocational schools*) furent créées en réponse à l'obligation de scolariser les enfants jusqu'à l'âge de seize ans, c'est-à-dire, pour la plupart, au-delà de la troisième (*eighth grade*). Dans de nombreux États, les amish proposèrent ainsi ces écoles comme une alternative légale au lycée. Les jeunes membres étaient donc officiellement scolarisés même s'ils passaient leurs journées dans les champs avec leurs parents.

jamais appliquée, aussi certains parents amish s'improvisèrent-ils professeurs⁴²⁴ dans ces nouvelles écoles, même lorsque ces dernières n'étaient pas accréditées par l'État. Si certains comtés étaient volontairement peu regardants sur cet aspect du décret, d'autres considéraient ces nouvelles écoles parfaitement illégales. Par conséquent, les responsables de l'application du décret ne tardèrent pas à menacer de poursuivre en justice les communautés qui les avaient mises en place. Ainsi, dans les années soixante, nombreux furent les enfants amish qui, à défaut de pouvoir aller dans l'école de leur communauté (non reconnues par les États qui estimaient que les normes, et notamment la mesure concernant le recrutement du personnel enseignant, n'étaient pas respectées), fuyaient les autobus scolaires mis à leur disposition par le comté. Comme leur avaient ordonné leurs parents, déterminés à ne pas céder au phénomène qui, selon eux, menaçait de bouleverser leur mode de vie, les jeunes élèves amish prirent donc l'habitude de se disperser dès qu'ils voyaient les bus qui venaient les chercher pour les emmener dans les écoles publiques⁴²⁵.

⁴²⁴Ce ne fut le cas que lors de la création des premières écoles amish. En effet, aujourd'hui, les enseignants amish sont choisis par les membres de la communauté selon les critères de celle-ci: le futur professeur doit montrer un dévouement exemplaire envers les enfants mais aussi envers toute la communauté, et faire preuve d'une grande sagesse et d'un esprit d'humilité et de générosité. Ces exigences, loin des qualifications universitaires traditionnellement requises, reflètent les principes étudiés plus tôt dans ce chapitre, et montrent qu'au-delà des enseignements dits « basiques » (comme la lecture et l'arithmétique), le but de l'éducation, selon les amish, est avant tout la transmission de leur culture.

⁴²⁵De nombreux clichés montrant des enfants qui courent à travers les champs pour éviter les bus envoyés par les autorités furent publiés dans les journaux. Le plus célèbre fut certainement celui qui parut le 19 novembre 1965 dans le *Des Moines Register*, présenté ici (page suivante) et dans lequel plusieurs enfants amish enjambent laborieusement un grillage pour aller se cacher dans un champ de maïs. La photographie, prise à Hazelton (où de nombreux amish, dont Adin Yutzy, l'un des trois accusés dans l'affaire *Yoder*, étaient en conflit avec les autorités, et finirent par quitter la communauté pour en établir une autre plus loin, nous y reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre), fit la une de plusieurs journaux du pays, et provoqua une certaine gêne chez l'opinion publique, qui jusque-là n'avait pas été particulièrement favorable aux écoles amish. L'article accompagnant la photographie dénonçait l'aspect pathétique d'une situation qui obligeait les amish à « jouer au chat et à la souris » avec les autorités. Quelques mois après la publication de cette photographie, l'assemblée législative de l'Iowa finit par inclure dans le décret sur l'école obligatoire une exemption pour les amish.



En effet, même s'ils regrettaient l'aspect pour le moins original (voire déroutant) de la situation, les amish estimaient que leur opposition au regroupement scolaire était justifiée car ce dernier allait remettre en cause toute l'organisation des tâches au sein de la communauté en éloignant leurs enfants toute la journée alors que les jeunes membres passaient jusque-là une grande partie de leur temps libre à aider leurs parents dans les corvées quotidiennes, lesquelles faisaient partie de leur éducation, au même titre que les enseignements « théoriques »⁴²⁶. Il était donc légitime, voire nécessaire pour les amish, de ne pas appliquer la loi qui obligeait, dans ces circonstances, les élèves à aller dans les écoles publiques.

⁴²⁶ DEWALT, Mark W., *Amish Education in the United States and Canada*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

Si les cas impliquant des parents amish déterminés à garder leurs enfants chez eux plutôt que de les envoyer dans les écoles publiques se multiplièrent dans les années soixante, peu d'entre eux eurent une issue aussi significative que celui qui concerna trois pères amish: Wallace Miller, Jonas Yoder, et Adin Yutzy, en 1965, dans un village du Wisconsin. L'affaire *Yoder* allait en effet marquer un tournant pour l'ensemble des communautés amish, puisqu'à l'issue d'une série de procès retentissants, la Cour Suprême des États-Unis décida d'exempter les amish du système scolaire en vigueur dans leur État.

La population du village où les nouveaux arrivants (au mode de vie peu conventionnel) espéraient fuir les problèmes liés au bouleversement du système de l'école publique⁴²⁷, s'inquiétait des conséquences de leur venue, et notamment de la future cohabitation avec une communauté connue pour son isolement et son austérité. L'appréhension des habitants était d'autant plus grande que la plupart des amish qui élurent domicile à New Glarus venaient de Hazelton, petite ville de l'Iowa, dont le nom était devenu célèbre depuis les nombreux conflits entre la communauté amish de l'ancien ordre et les autorités locales qui tentaient d'obliger les jeunes membres à monter dans les bus scolaires pour les emmener dans les écoles publiques (en 1966, la fameuse « controverse de Hazelton » évoquée dans la partie précédente en fut l'exemple le plus médiatisé). En effet, alors que les conflits entre la communauté amish de Hazelton et les représentants de l'État s'intensifiaient, plusieurs familles se résolurent à quitter l'Iowa pour ne

⁴²⁷ Avant l'affaire *Yoder*, le cas le plus célèbre impliquant un membre de la communauté amish dans le cadre de l'application du décret sur l'éducation fut probablement le cas Garber, jugé par la Cour Suprême du Kansas en 1967. La décision fut défavorable à Leroy Garber, un amish de l'ancien ordre, qui avait inscrit sa fille dans une école amish professionnelle non reconnue par l'État. Garber dut payer une amende et vit sa demande d'appel auprès de la Cour Suprême des États-Unis rejetée (nous y reviendrons). Bien que les relations entre certaines communautés amish et les représentants locaux chargés de l'application du nouveau système fussent assez tendues à cette période, il convient de préciser toutefois que dans de nombreux comtés, les autorités furent plutôt conciliantes avec les amish puisqu'elles acceptèrent de laisser leurs enfants aller dans les écoles créées par leurs communautés, même si certaines n'avaient pas obtenu l'accréditation de l'État pour les normes de recrutement du personnel enseignant.

pas risquer de voir leurs désaccords se régler au tribunal, elles mirent ainsi leurs propriétés aux enchères afin d'acheter des terrains ailleurs, mais aussi pour pouvoir payer les amendes qu'ils avaient reçues après avoir refusé d'envoyer leurs enfants à l'école⁴²⁸. Ainsi, le choix des familles amish qui souhaitaient un nouveau départ s'arrêta sur New Glarus: attirés par le prix des terrains dans le sud du Wisconsin, ils décidèrent de s'installer dans ce petit village, où la grande majorité des habitants étaient d'origine suisse, bien que non-amish. Ce fut notamment le cas de Adin Yutzzy, l'un des trois défendeurs dans l'affaire *Yoder*, qui dut en 1966 (en pleine controverse de Hazelton), vendre toutes ses terres pour s'acquitter des amendes qu'il avait accumulées et qui s'élevaient à la veille de son départ pour New Glarus à plus de cinq cents dollars⁴²⁹, une somme considérable à l'époque. Comme la plupart des familles qui avaient quitté Hazelton, il s'installa à New Glarus dès 1964, tandis que le maire du village s'efforçait de rassurer la population et de prendre les devants pour instaurer une entente durable avec les nouveaux venus. Il décida notamment de faire installer des poteaux dans le parking de la grand-place pour que ces derniers puissent y attacher les chevaux qui tirent leurs boguets et incita l'inspecteur chargé des écoles à s'entretenir avec eux pour leur signifier que leur coopération avec les autorités locales dans le cadre des nouvelles réglementations sur l'école était capitale. Harry Miller, le pasteur de la communauté fraîchement installée, déclara en réponse que les amish s'engageaient à respecter les lois et coutumes locales autant que le leur permettrait leur religion. Ainsi, les appréhensions qui furent celles de la population locale avant l'arrivée des amish se dissipèrent

⁴²⁸CROWLEY, William, K., "Old Order Amish Settlement: Diffusion and Growth", *Annals of Association of American Geographers*, Vol. 68, No. 2, juin 1978, p 149-164.

⁴²⁹PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003; p 16-17. Adin Yutzzy avait en effet été l'un des membres les plus actifs de sa communauté contre l'inscription des enfants amish dans les « nouvelles » écoles publiques, aussi avait-il reçu de nombreuses amendes au point qu'il préféra finalement partir en payant ses dettes plutôt que d'essayer d'obtenir une exemption.

rapidement. D'ailleurs, même si les nouveaux arrivants appartenaient à l'ancien ordre amish, et qu'ils n'utilisaient par conséquent aucun matériel électrique pour le travail des champs, ceux-ci acceptaient volontiers l'aide de leurs concitoyens non-amish (qu'ils appellent *English*), lesquels utilisaient tracteurs, grues et tractopelles pour éviter aux membres de la nouvelle communauté certaines tâches pénibles. La venue des amish fut également bénéfique à la vie économique du village puisque ces derniers achetaient et vendaient régulièrement des biens à l'extérieur de leur communauté. Les amish devinrent par ailleurs une véritable attraction touristique dans la région, où les visiteurs venus des quatre coins des États-Unis se pressaient pour apercevoir les membres, portant des vêtements d'une autre époque, circuler dans leurs célèbres boguets. Les échanges commerciaux et sociaux entre les amish et les autres habitants de New Glarus favorisa le développement de la communauté, qui comptait déjà plus d'une soixantaine de membres en 1965, et s'agrandit lorsque d'autres familles s'y installèrent entre 1966 et 1968⁴³⁰. Parmi elles, celles de Wallace Miller et Jonas Yoder (tous deux défenseurs dans l'affaire *Yoder*) étaient originaires de Plain City, dans l'Ohio. Jonas Yoder (qui fut le principal accusé dans l'affaire) avait quitté la région après la mort d'une de ses filles et acheté une ferme dans la communauté de New Glarus pour y faire de l'élevage.

Bien que les contacts entre la communauté et le reste du village demeuraient relativement limités, les relations entre les amish et leurs voisins étaient donc amicales et tout-à-fait paisibles. Les amish, bien qu'isolés, participaient (comme nous l'avons mentionné plus haut) à la vie économique et sociale du village, puisque leurs enfants fréquentaient l'école publique, se mêlant ainsi à la population non-amish. Cette situation, qui semblait idéale à la fois pour

⁴³⁰ PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

la communauté et pour les autres habitants de New Glarus, ne dura cependant que quelques mois, du moins pour ce qui fut de la coopération amish avec l'école du village. En effet, au cours de l'année 1966, l'incident qui allait donner lieu à l'affaire *Yoder* ne tarda pas à prendre une ampleur telle que les échanges d'abord cordiaux entre les parents amish et les représentants de l'école de New Glarus laissèrent rapidement place à une polémique qui mena le directeur du groupe scolaire à poursuivre en justice Jonas Yoder, Adin Yutzy, et Wallace Miller, démarche sur laquelle est centrée la sous-partie suivante.

3) Le conflit initial et la proposition de loi Merkel

Comme les enfants amish fréquentaient le même établissement scolaire que leurs camarades non-amish, et avaient par conséquent les mêmes cours et activités au sein de l'école, ils furent rapidement confrontés à une situation délicate lorsqu'ils durent se plier à un point du règlement intérieur de l'établissement particulièrement contraignant pour les filles amish. En effet, la tenue exigée pour les cours de sport, jugée trop courte et près du corps, par les parents amish ne correspondait pas, selon ces derniers, aux vêtements modestes et amples que devaient porter les membres de la communauté. La nécessité de respecter le « code vestimentaire » amish (qui exigeait des membres qu'ils portassent une tenue simple et discrète) fut ainsi ce qui incita Jonas Yoder à expliquer à ses deux filles qu'elles devaient cesser d'assister aux cours d'éducation physique dispensés dans leur école⁴³¹. De même, toujours dans le cadre du respect inconditionnel de l'esprit d'humilité et de discrétion prôné par la *Gellassheit*, Yoder jugea que l'obligation de se changer et de prendre une douche après chaque séance dans la même pièce que les autres filles était tout

⁴³¹ PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

simplement inacceptable. Après que ses filles eurent arrêté d'assister aux cours de sport, de nombreux membres de la congrégation se joignirent à Jonas Yoder pour envoyer une lettre à l'académie dont dépendait l'école fréquentée par leurs enfants, où ils expliquaient les raisons pour lesquelles Yoder avait interdit à ses filles de suivre les cours d'éducation physique. Ils y mentionnèrent notamment un passage de la Bible évoquant l'interdiction pour la femme de se vêtir d'une façon qui pourrait attirer le regard des hommes⁴³², et ajoutèrent que les tenues exigées pour les cours de sport étaient celles d'un monde qui ne correspondait pas au leur (*wordly*). Dans un premier temps, l'académie tenta de rester ferme sur sa position en décidant de maintenir l'obligation de porter la tenue exigée par le règlement. Toutefois, le différend finit par porter préjudice à la réputation de l'école, si bien que l'académie fut obligée de proposer un compromis autorisant les enfants amish à porter des tenues de sport plus amples et acceptèrent même que celles-ci fussent confectionnées par leurs parents.

Le différend sur la tenue de sport aurait pu en rester là si la question n'avait pas intéressé un représentant de l'assemblée législative de l'État du Wisconsin. Ainsi, en 1967, en réponse à la controverse provoquée par la lettre de Yoder, Kenneth Merkel⁴³³ et Frederick Kessler (également représentant du Wisconsin), proposèrent de présenter un projet de loi visant à permettre aux enfants de pas assister aux cours d'éducation physique dès lors qu'ils pouvaient prouver que ces cours allaient à l'encontre de leurs pratiques religieuses⁴³⁴. La

⁴³²Le passage cité était: « *une femme ne portera point un habillement d'homme* », Romain I 2: I-2, cf PETERS, Shawn Francis, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 23.

⁴³³Kenneth Merkel, représentant à l'assemblée législative du Wisconsin était également membre de la *John Birch Society*, association conservatrice américaine qui fut fondée en 1958. Avant tout anti-communiste, la *JBS* s'oppose à l'interventionnisme et à l'immigration illégale. Ceci qui explique, au moins en partie la détermination de Merkel à mener à bien un projet qui limiterait de fait le pouvoir de l'État sur la question de l'école en faveur d'un groupe chrétien.

⁴³⁴Ibid.

réaction de la direction de l'école du village ne se fit pas attendre: Kenneth Glewen (qui avait remplacé Ray Habeck à la tête de l'établissement), envoya une lettre à Merkel où il indiquait qu'une telle mesure ne ferait qu'ouvrir la porte aux demandes d'autres groupes qui exigeraient le droit de contester toutes les règles imposées par l'école sous prétexte qu'elles remettent en question leurs pratiques religieuses.

Face à la pression de l'académie qui avait soutenu Glewen, Merkel et Kessler décidèrent d'apporter quelques modifications au projet de loi initial afin qu'il reflêtât la spécificité de la demande d'exemption pour les amish, laquelle incluait désormais une clause qui devait permettre aux enfants amish et mennonites d'arrêter l'école dès la fin de la troisième (*eighth grade*). Cependant, malgré le soutien des membres de la communauté amish, la proposition de loi fut rejetée par l'assemblée, convaincue que l'exemption limiterait de fait le choix des enfants amish quant à la poursuite de leurs études, mais aussi, par extension, leur choix de rester ou non dans la communauté amish. Déçus par l'échec du projet de loi proposé par Merkel, et déterminés à veiller à ce que leurs enfants reçoivent une éducation qui corresponde à leurs valeurs, les amish décidèrent finalement de créer leur propres écoles⁴³⁵.

Pendant l'été 1968, la communauté forma ainsi le comité d'éducation de son futur établissement scolaire, et, après avoir consulté le ministère de l'enseignement public (*Department of Public Instruction*) pour prendre connaissance des éventuelles contraintes liées à un tel projet, ils annoncèrent que l'ouverture d'une école amish à New Glarus était prévue pour la rentrée scolaire suivante.

⁴³⁵ JOHNSON-WEINER, Karen, M., *Train Up a Child: Old Order Amish and Mennonite Schools*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

4) La création de l'école amish à New Glarus

Lorsqu'ils entreprirent de construire leur propre établissement scolaire pour échapper aux contraintes de l'école publique, les amish de New Glarus pensaient qu'il s'agissait là d'une formalité qui leur permettrait d'en finir une fois pour toute avec les problèmes qu'ils avaient rencontrés lorsque leurs enfants fréquentaient l'école publique du village. Ils avaient d'ailleurs, a priori, de bonnes raisons de le croire car à cette période de nombreuses communautés amish à travers tout le pays avaient déjà tenté l'expérience avec succès. En effet, si en 1965, les États-Unis comptaient cent cinquante écoles amish, des conflits similaires à ceux que connurent les amish de New Glarus (ou parfois simplement la crainte de l'éventualité de ces conflits) avaient déjà poussé plusieurs congrégations amish à créer leurs propres écoles; si bien qu'en 1970 (soit cinq années plus tard), le nombre de ces nouvelles écoles avait plus que doublé⁴³⁶. Ainsi, les trois cent trois établissements scolaires réservés aux enfants amish accueilleraient désormais environ dix mille élèves⁴³⁷. Bien qu'elles n'observassent pas toutes les règles imposées par les États en matière de calendrier scolaire ou de nombre d'années obligatoire par exemple, la plupart des communautés amish qui disposaient de leur propres écoles ne furent pas ennuyées par les autorités locales quant à l'application des lois et décrets sur l'éducation⁴³⁸. En effet, dans de nombreux comtés, les autorités locales décidèrent de fermer les yeux sur les

⁴³⁶ FERSTER, Herbert V., "The Development of the Amish School System", *Pennsylvania Mennonite Heritage*, Apr1983, Vol. 6 Issue 2, 7-14.

⁴³⁷PETERS, Shawn Francis, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 29.

⁴³⁸Il convient ici de souligner que cette tendance n'était cependant pas générale puisque de nombreuses communautés eurent, après l'ouverture de leurs écoles, des problèmes avec les autorités précisément à cause du non-respect de certains décrets dont l'application était jugée non négociable par les représentants du gouvernement dans certains comtés, ce fut notamment le cas à Hazelton, comme nous l'avons mentionné plus tôt.

« écarts » constatés dans certaines écoles amish par rapport à la législation en vigueur afin d'apaiser les tensions entre les communautés amish et les écoles publiques⁴³⁹.

C'est donc sur le modèle des écoles amish déjà établies dans les autres États que les membres de la communauté de New Glarus créèrent leur groupe scolaire: le *Pleasant View Parochial School District* vit en effet le jour dès la fin de l'été 1968, il comptait deux écoles qui se trouvaient respectivement dans la propriété d'un des membres nommé Roman Miller, dans la commune d'Exeter, et à Primrose, où un modeste édifice appartenant à un dénommé Willis Miller et comprenant une seule pièce devait servir de salle de classe. Conformément au calendrier scolaire imposé par la réglementation de l'État du Wisconsin, le comité de direction du nouveau groupe scolaire affirma que la période de cours s'étendait sur au moins 180 jours répartis sur l'année. Cependant, les niveaux proposés par les deux écoles furent une nouvelle fois insuffisants. Alors que la loi du Wisconsin obligeait les élèves à poursuivre leur scolarité jusqu'en première (*tenth grade*), soit jusqu'à l'âge de seize ans, le groupe scolaire formé par les deux nouvelles écoles amish du comté ne proposait guère de cours au-delà de la troisième (*eighth grade*), ce qui impliquait que la direction de ces écoles, et la communauté amish de manière générale, n'avaient pas l'intention d'inclure dans leur système scolaire les deux dernières années scolaires qu'ils jugeaient superflues, mais qui demeuraient néanmoins obligatoires selon la loi du Wisconsin.

Conscient des conséquences éventuelles de cette « entorse » aux lois sur l'éducation, le directeur de l'école publique de New Glarus, Kenneth Glewen, avait déjà pensé à proposer un « arrangement » destiné à contenter à la fois la

⁴³⁹ JOHNSON-WEINER, Karen, M., *Train Up a Child: Old Order Amish and Mennonite Schools*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

communauté amish et l'école publique, même si le compromis présentait surtout un intérêt pour son établissement puisqu'il risquait de perdre, selon les estimations de Glewen, environ 18 000 dollars d'aide de la part de l'État du Wisconsin si les enfants amish inscrits à l'école de New Glarus l'année précédente rejoignaient le groupe scolaire formé par leur communauté. Pour ne pas perdre cette entrée dans les caisses de son établissement, il déclara aux responsables des deux écoles amish qu'il comprenait et respectait leur décision de gérer leurs écoles puis il leur demanda d'inscrire leurs enfants temporairement à l'école publique pour la rentrée de l'année scolaire qui allait avoir lieu quelques semaines plus tard. Il s'agissait donc de ne commencer officiellement les cours dans les deux écoles amish qu'après le troisième vendredi du mois de septembre, jour du comptage officiel des élèves inscrits dans les écoles publiques. Ainsi, les trente élèves amish pourraient être comptabilisés par l'État du Wisconsin comme inscrits dans l'établissement public géré par Glewen, ce qui devait lui permettre de conserver l'aide financière accordée par l'État (et calculée en fonction du nombre d'élèves officiellement inscrits lors du comptage par les autorités chargées d'allouer les aides aux écoles publiques de l'État)⁴⁴⁰. La proposition de Glewen, basée selon ce dernier sur un marché « gagnant-gagnant », fut donc soumise à la direction des écoles amish du comté mais aussitôt (et sans grande surprise) rejetée par l'ensemble de la communauté amish, qui estima que la démarche de Glewen était tout à fait malhonnête.

Les parents refusèrent catégoriquement d'inscrire, même temporairement, leurs enfants à l'école publique, au risque de voir Glewen dénoncer les irrégularités du groupe scolaire amish auprès des autorités locales. Face à ce refus, Glewen annonça donc lors de la réunion du conseil scolaire, en septembre

⁴⁴⁰ PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

1968, qu'il se trouvait dans l'obligation de signaler aux autorités le fait que sept élèves amish âgés de moins de seize au moment des inscriptions pour l'année scolaire à venir, ne figuraient ni sur la liste d'inscriptions de l'école publique de New Glarus, ni sur celle d'une des écoles gérées par la communauté amish. Aussi considéra-t-il que ces enfants étaient, aux yeux de la loi du Wisconsin, absentéistes et que leurs parents, ainsi que le prévoyait la loi, devaient être poursuivis pour non-respect de l'obligation de veiller à ce que leurs enfants soient scolarisés au moins jusqu'à l'âge de seize ans.

Afin d'éviter d'avoir à alerter les autorités sur le cas de ces élèves, Glewen envoya plusieurs lettres d'avertissement aux familles des sept adolescents concernés, et rencontra certains des parents, dont Wallace Miller, qui lui expliqua que ce refus était strictement lié à des raisons religieuses. Miller insista notamment sur le fait que sa communauté estimait que les lois sur l'éducation violaient la liberté religieuse garantie par le Premier Amendement à la Constitution.

Il n'en fallut pas plus à Glewen pour décider d'entamer une procédure juridique contre trois des parents dont les enfants étaient désormais considérés comme absentéistes. Le 23 octobre 1968, il porta plainte contre Jonas Yoder, Adin Yutzy, et Wallace Miller pour violation de la Section 118.15 du décret du Wisconsin qui stipulait que:

A moins que l'enfant ait une excuse reconnue par la loi, toute personne ayant sous sa responsabilité un enfant âgé entre 7 et 16 ans doit s'assurer que cet enfant soit à l'école durant la totalité de la période scolaire, sauf pendant les vacances, et que l'école publique ou privée où ce dernier est inscrit est ouverte jusqu'à la

*fin du trimestre ou semestre de l'année scolaire au terme de laquelle il aura atteint l'âge de 16 ans.*⁴⁴¹

Freida Yoder, Barbara Miller, et Vernon Yutzky étant tous âgés de moins de seize ans au moment des périodes d'inscription, auraient ainsi dû figurer sur la liste d'un des établissements scolaires du comté avant la rentrée scolaire, comme Glewen le précisa lorsqu'il déposa sa plainte auprès du tribunal du comté de Green. Ainsi, à la mi-novembre, le juge Louis Koenig, chargé de l'instruction du dossier, lança donc les poursuites contre les trois pères des jeunes adolescents, rappelant que les parents concernés risquaient pour cette infraction une peine allant d'une amende de cinq dollars jusqu'à cinquante dollars d'amende assortis de trois mois de prison.

Les trois accusés réagirent très sereinement aux poursuites dont ils faisaient l'objet: ils déclarèrent que si la loi était cohérente avec le nouveau système imposé aux élèves non-amish, elle ne correspondait toutefois en aucun cas à l'éducation que la communauté amish préconisait pour ses enfants, puisque le contenu même des programmes de ces écoles dites modernes (et notamment les cours sur l'évolution) allait directement à l'encontre de leurs croyances. Interrogé par un journaliste qui lui demandait s'il comptait défendre sa position au tribunal, Jonas Yoder répondit que « *Nous verrons bien ce qu'il se passera.* »⁴⁴². Si au vu des principes de séparation d'avec « le monde » et celui du *Gelassenheit*, la réaction des trois pères semblaient tout-à-fait logique et ne laissait en rien présager le tourbillon juridique dans lequel ces derniers allaient être impliqués, les accusations dont ils faisaient désormais l'objet s'avérèrent être le point de départ d'une longue et laborieuse bataille dans les tribunaux non

⁴⁴¹ WIS. STAT. § 118.15. (1969) disponible sur <https://docs.legis.wisconsin.gov/statutes/statutes/118/15>

⁴⁴²PETERS, Shawn Francis, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 29.

seulement locaux mais aussi dans ceux de la plus haute instance juridique du pays. En effet, la stratégie des accusés, qui consistait d'abord à ne pas se défendre et accepter la peine qui devait leur être soumise, changea progressivement au point que la cause des amish fut finalement défendue par un comité constitué exclusivement pour permettre aux trois accusés mais aussi à la communauté amish en général d'obtenir une exemption des lois relatives à l'éducation⁴⁴³. Ce comité, dont les membres étaient tous extérieurs à la communauté amish, engagea l'un des avocats les plus réputés pour défendre les droits des amish à gérer l'éducation de leurs enfants indépendamment des lois et décrets des États dans lesquels ils vivaient. Comme nous le verrons dans la prochaine section de cette partie, la création même de ce groupe de soutien fut au moins aussi controversée que les procès de l'affaire *Yoder*.

B) De New Glarus à Washington : étude du procès des trois défendeurs dans l'affaire *Yoder*

1) La commission nationale pour la liberté religieuse des amish

Si les poursuites juridiques contre des parents amish n'étaient pas rares dans les divers comtés où les communautés s'étaient établies, il était toutefois bien moins courant de voir les amish défendre eux-mêmes leur position au tribunal. Le principe du *Gelassenheit*, qui s'oppose à une telle attitude comme nous l'avons précisé dans la première partie de ce chapitre, était en effet la ligne de conduite à adopter lorsqu'un tel cas se présentait. Ainsi, la plupart des amish poursuivis pour non-respect des lois sur l'éducation s'en tenaient généralement aux décisions du tribunal et s'efforçaient de payer les amendes qu'ils avaient

⁴⁴³ KRAYBILL, Donald, B., *The Amish and the State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

reçues⁴⁴⁴. Dans un souci d'humilité et de discrétion, il s'agissait donc de « faire profil bas » afin d'éviter que ces accusations n'entraînent des réactions de la part des habitants non amish ou de la presse.

Cependant, malgré les efforts des amish pour ne pas attirer l'attention des médias notamment, de nombreuses histoires relatant les tensions entre les communautés amish et les autorités locales furent relayées dans divers journaux nationaux au début des années soixante. Parmi ces histoires, il en est une qui fut particulièrement médiatisée en novembre 1965. Comme nous l'avons mentionné dans la section évoquant l'émergence des écoles amish dans le contexte du regroupement scolaire amorcé au début de la décennie, la « controverse de Hazelton » avait en effet marqué un tournant dans la polémique sur les changements que subissait le système scolaire états-unien, puisqu'outre le phénomène du regroupement des écoles publiques, qui impliquait que les enfants et les adolescents se retrouvaient dans des établissements bien plus grands et plus éloignés de chez eux, le contenu même des nouveaux programmes, et notamment les cours sur la théorie de l'évolution, avait provoqué la colère de bien des communautés religieuses qui s'insurgeaient contre un nouveau système dont les enseignements allaient à l'encontre de leurs croyances religieuses. C'est dans ce contexte mouvementé que la photographie prise par un journaliste le 5 novembre 1965 dans le petit bourg de Hazelton cristallisa la polémique des tensions entre, d'un côté, la communauté amish qui refusait catégoriquement d'envoyer ses enfants dans les nouvelles écoles au cœur des villes et de l'autre les autorités qui tentaient de faire appliquer les décret relatifs au regroupement scolaire de l'autre. L'impact de ce cliché fut tel (non seulement auprès de l'opinion publique, mais aussi et surtout auprès des responsables de divers

⁴⁴⁴HOSTETLER, John Andrew, *Amish society*, 4th edition, Baltimore, Johns Hopkins University, 1993.

groupes religieux ainsi que des universitaires) qu'en 1967, un pasteur luthérien nommé William Lindholm⁴⁴⁵ décida de créer une organisation destinée à défendre les droits des amish.

C'est en 1967, à l'occasion d'une conférence à l'université de Chicago que Lindholm décida de créer le comité qui allait représenter les intérêts des communautés amish devant les tribunaux. La rencontre, organisée par un professeur nommé Donald Erickson, qui s'intéressait à la polémique sur les écoles amish dans l'Iowa, portait sur les enjeux de la régulation des écoles privées par l'État. La question du droit des parents amish à éduquer leurs enfants selon leurs croyances en vertu de la clause du libre exercice fut longuement discutée lors des sessions. C'est d'ailleurs très probablement ce qui incita Lindholm à réunir autour d'un dîner organisé lors de cette rencontre universitaire quiconque souhaitait faire en sorte que les amish obtiennent une exemption sur les lois relatives à l'éducation. Ainsi, parmi les convives présents autour de la table ce soir-là (qui étaient tous non-amish, mis à part les représentants de communautés de l'Ohio, de l'Iowa et du Canada), on comptait de nombreux membres du clergé, des universitaires mais aussi et surtout des avocats. Ce fut donc une organisation composée exclusivement de membres non-amish qui convint des objectifs du nouveau comité, et élit Lindholm à la tête de celui-ci. La commission nationale pour la liberté religieuse des amish, ou *National Committee for Amish Religious Freedom* (NCARF), tel qu'il fut nommé, attira dans ses rangs de nombreux universitaires dont un certain John Hostetler, lui-même, élevé dans au sein d'une communauté appartenant à l'Ancien Ordre qu'il quitta après l'adolescence et qui faisait autorité en matière de connaissances de

⁴⁴⁵William Lindholm se trouvait également être le neveu du directeur d'une école publique en l'Iowa, Paul Johnston, qui était impliqué dans un conflit avec la communauté amish du comté de Buchanan. Lindholm était préoccupé par la façon dont les autorités traitaient les amish dans ce comté. Cf. WEAVER-ZERCHER, David, *The Amish in the American imagination*, The Johns Hopkins University, Baltimore and London, 2001.

la religion des amish⁴⁴⁶, et qui allait jouer un rôle déterminant lors du procès des accusés dans l'affaire *Yoder*.

Mais en 1967, le procès qui faisait grand bruit dans les communautés amish à travers le pays était celui de LeRoy Garber, un père amish qui avait été condamné à payer une amende pour avoir refusé d'inscrire sa fille, Sharon, âgée de quinze ans au moment de l'accusation, dans un lycée public. Lorsqu'en septembre 1965 la loi sur l'éducation votée par l'assemblée législative du Kansas entra en vigueur, la jeune femme avait terminé son année de troisième (*eighth grade*), cependant, elle n'avait pas encore atteint l'âge légal pour quitter l'école (soit seize ans comme le prévoyait la nouvelle loi). Bien que son père l'inscrivît dans le lycée professionnel (*vocational school*) de sa communauté, il fut poursuivi pour violation de la loi sur l'éducation au motif que le lycée de la communauté amish n'était pas reconnu par l'État car il ne respectait pas tous les critères imposés aux écoles dirigées par des congrégations religieuses⁴⁴⁷. Garber se trouvait par conséquent hors-la-loi aux yeux des autorités de l'État du Kansas et fut poursuivi en justice et condamné à une lourde amende. Si la décision de la cour n'était certes pas surprenante (des nombreuses affaires similaires s'étant soldées par des condamnations par les tribunaux), la demande d'appel déposée par l'avocat de Garber (et après consultation avec ce dernier) auprès de la Cour Suprême du Kansas créa la polémique non seulement au sein de la communauté dont LeRoy était membre, mais au sein de nombreuses congrégations amish du pays. Le seul fait qu'il se soit offert les services d'un avocat pour se défendre

⁴⁴⁶ HOSTETLER, John Andrew, *Amish society*, 1980, 4th edition, Baltimore, Johns Hopkins University, 1993.

⁴⁴⁷CASAD, Robert, C., "Compulsory High School Attendance and the Old Order Amish: a Commentary on *State v. Garber*", *Kansas Law Review*, 1967-1968, 423.

constituait aux yeux de certains un grave manquement aux principes fondamentaux de la communauté⁴⁴⁸.

Au moment où la décision fut confirmée par la Cour Suprême du Kansas, le NCARF, très intéressée par l'affaire envisageait déjà de proposer son soutien pour déposer un appel auprès de la Cour Suprême des États-Unis. William Lindholm avait en effet déjà pris contact avec William Ball, avocat très réputé pour son engagement dans les affaires de demandes de fonds publiques pour les écoles privées et paroissiales. Fervent catholique, Ball avait à de nombreuses reprises défendu les intérêts des écoles gérées par des communautés religieuses⁴⁴⁹ (et notamment ceux des écoles catholiques). William Lindholm espérait donc le voir reprendre le dossier Garber afin d'obtenir une exemption qui s'appliquerait à l'ensemble des communautés amish du pays auprès de la Cour Suprême des États-Unis. Bien que William Ball s'empressât d'étudier l'affaire, il se rendit rapidement compte qu'un second appel aurait très peu de chance d'aboutir car les éléments du dossier étaient selon lui trop faibles pour pouvoir le défendre devant la Cour Suprême. Il expliqua à Lindholm que les avocats de Garber n'avaient pas assez insisté sur l'importance des croyances amish lors du procès. Aussi, après avoir déposé la demande d'appel auprès de la Cour Suprême, confia-t-il qu'il ne s'attendait pas à une réponse positive de la part de la cour.

Comme Ball le redoutait, la cour rejeta l'appel quelques semaines plus tard, en octobre 1967, ce qui obligeait désormais le NCARF à trouver une autre affaire susceptible d'être entendue par la Cour Suprême du pays. La tâche s'annonçait

⁴⁴⁸ PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

⁴⁴⁹ Considéré comme l'un des meilleurs avocats de sa génération, William Bentley Ball a plaidé dans 24 autres affaires auprès de la Cour Suprême fédérale et 12 dans les Cours Suprêmes de divers États. Profondément influencé par son éducation catholique, il a notamment travaillé pour des groupes religieux anti avortement tels que l'Institut pour la famille américain (*American Family Institute*) et la fédération nationale pour la décence (*National Federation for Decency*).

particulièrement difficile compte tenu de la réticence des amish à défendre leurs droits dans une cour de justice. Le comité décida donc d'attendre qu'une affaire similaire à celle de Garber se présentât pour en faire une « affaire test » (*test case*). Ainsi, lorsque Lindholm entendu parler de l'affaire des amish de New Glarus, il s'adressa à la direction de l'école amish du village en proposant une aide juridique de la part du comité pour les procès de Yoder, Miller et Yutzy, qui allaient débiter en décembre 1968. Les responsables du groupe scolaire de New Glarus déclinèrent l'offre mais laissèrent entendre qu'ils pourraient solliciter l'aide du comité dans les mois qui suivraient si les choses venaient à se compliquer pour les trois accusés. Les choses s'étant effectivement compliquées à l'issue du premier procès (comme nous le verrons dans la prochaine sous-partie de ce chapitre), le NCARF réussit finalement à convaincre les trois défendeurs de l'affaire *Yoder* de signer un accord autorisant le comité à assurer leur défense⁴⁵⁰.

Cette décision ne fit pas l'unanimité au sein de la communauté amish du New Glarus, car pour certains membres, engager un groupe d'experts légaux pour sa défense lors d'un procès était aussi répréhensible que de lancer des poursuites pour obtenir justice. D'ailleurs, bien que cette première « victoire » du NCARF, qui avait consisté à obtenir l'accord des accusés en dépit de leurs réticences, fût soutenue par plusieurs leaders religieux et universitaires, elle fit très vite l'objet de nombreuses critiques, notamment de la part de certains journalistes et avocats⁴⁵¹. En effet, le comité n'avait pas caché ses intentions lorsqu'il proposa de défendre la cause des trois pères amish: l'exemption qu'ils souhaitaient obtenir pour la communauté amish était certes motivée par le

⁴⁵⁰Ce document, nommé *Understanding and Agreement*, fut signé quelques semaines avant l'audience qui faisait suite à l'appel de la décision rendue lors du premier procès, nous y reviendrons.

⁴⁵¹ KRAYBILL, Donald, B., *The Amish and the State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

sentiment que ce groupe religieux subissait une injustice en se voyant imposer des lois sur l'éducation qui allaient à l'encontre de leurs principes, mais il s'agissait surtout de faire en sorte que d'autres groupes religieux puissent à terme bénéficier de cette exemption. Certains journaux, parmi lesquels la revue évangélique *Christianity Today*, publièrent après la décision de la Cour Suprême des États-Unis des éditoriaux qui remettaient en question les intentions du comité (qu'ils qualifiaient parfois d'opportuniste) et notamment les raisons de son intérêt si vif pour une affaire qui ne présentait à priori aucun élément exceptionnel. Donald Kraybill, universitaire spécialiste de la religion amish, bien qu'il ne remit jamais en cause la sincérité de William Ball dans son engagement dans l'affaire *Yoder*, confia lui-même au sujet du NCARF que:

*Leur objectif était double. L'un était de réellement aider, accompagner et protéger les amish. Mais dans un deuxième temps, ils espéraient apporter leur contribution à une meilleure compréhension juridique par le biais d'un précédent en matière de rapports entre religion et État ainsi que les questions liées au Premier Amendement.*⁴⁵²

Comme de nombreux groupes d'intérêts, le NCARF s'était donc constitué un réseau d'experts légaux prêts à assurer la défense des amish tout en bénéficiant de la publicité qu'avait entraîné le battage médiatique autour du procès⁴⁵³. L'objectif était de faire entendre le cas par la Cour Suprême des États-Unis

⁴⁵²PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 64.

⁴⁵³Il convient ici de rappeler que ce système est assez courant aux États-Unis: en effet, de nombreux groupes d'intérêts offrent leur aide aux accusés dont les affaires correspondent aux objectifs du groupe, ce qui profite généralement aux deux parties puisque l'organisation qui prend la défense d'un individu se sert des procès pour exposer et promouvoir ses idées, tout en permettant à l'accusé de bénéficier gratuitement de la prise en charge de sa défense par des avocats renommés.

puisque les décisions de cette dernière font jurisprudence au niveau national, ce qui présentait un avantage considérable pour les autres groupes religieux en cas de victoire.

Malgré les difficultés et les critiques, le comité s'imposa donc comme le représentant légitime des défenseurs dans l'affaire *Yoder*, même s'il ne prit pas part aux débats lors du premier procès. En effet, c'est sans avocats que Yoder, Miller et Yutzy se rendirent au tribunal du comté de Green en décembre 1968, pour répondre des accusations que l'État du Wisconsin avait formulées à leur rencontre, comme nous allons le voir dans la section suivante.

2) Le procès des accusés devant la cour du comté de Green

C'est le matin du 2 avril 1969 que s'ouvrit le procès de Jonas Yoder, Adin Yutzy et Wallace Miller, dans le palais de justice du comté de Green à Monroe, dans le Wisconsin. A la demande de William Ball, il n'y eut aucun jury dans la salle, l'avocat de la défense ayant déclaré que les amish ne pouvaient pas bénéficier d'un jugement juste et neutre de la part de jurés car ces derniers ne connaissaient des amish que ce qu'ils en avaient lu dans la presse, sachant que cette dernière ne rendait pas justice aux croyances de la communauté du vieil ordre selon lui. La méfiance de Ball à l'égard de la presse n'avait cependant pas empêché les journalistes de la presse locale de faire le déplacement pour rejoindre les quelques membres de la communauté amish présents dans l'assistance.

Le procès commença donc en présence des deux parties et de leurs représentants respectifs, seul manquait à l'appel Adin Yutzy, dont l'absence justifiée par son déménagement dans le Missouri peu de temps après l'annonce officielle des poursuites, fut excusée par le juge Elmer, qui présidait l'audience. William Ball ouvrit les hostilités avec une motion visant à faire rejeter l'accusation. Pour justifier sa requête, il déclara que l'application de la loi du Wisconsin sur l'éducation privait les amish de leur droit constitutionnel de pratiquer librement leur religion, bien qu'il admît que la loi qui rendait l'école obligatoire jusqu'à l'âge de seize ans n'était pas anticonstitutionnelle en elle-même. C'était donc son application, selon Ball, qui était contestable d'un point de vue constitutionnel dans la mesure où elle se heurtait aux pratiques religieuses des accusés. En réponse à cet argument, l'avocat général Robert Martinson, rappela à la cour la jurisprudence relative à la loi citée par Ball en citant le précédent *State v. Garber*⁴⁵⁴ jugé par la Cour Suprême du Kansas deux ans plus tôt. Suivant l'avis de l'accusation, le juge Elmer rejeta la motion de Ball et invita l'avocat général à commencer sa plaidoirie. Ce dernier appela Glewen, le directeur de l'école publique de New Glarus, à la barre afin de lui faire décrire les faits qui l'avaient poussé à déposer une plainte contre les trois accusés. Lors du contre-interrogatoire, William Ball fit admettre à Glewen qu'avant de signaler au procureur le fait que les enfants des accusés n'eussent été inscrits dans aucune école approuvée par l'État, il avait proposé aux parents de ces élèves de n'inscrire leurs enfants dans son établissement que pour les trois premières semaines de l'année scolaire afin d'éviter de perdre l'aide de l'État qui s'élevait à environ 18 000 dollars. Soucieux de recentrer l'attention du juge sur le fait que la constitutionnalité de la loi du Wisconsin sur l'éducation avait été validée par la

⁴⁵⁴*State v. Garber*, 197 Kan. 567 (1966). L'affaire impliquait LeRoy Garber, membre de la communauté de l'Ancien Ordre amish, qui avait refusé d'envoyer sa fille âgée de quinze ans à l'école du comté de Reno au Kansas. La Cour Suprême avait alors confirmé les jugements précédents rejetant l'argument de la violation du libre exercice religieux.

Cour Suprême du Kansas, Martinson fit ensuite témoigner Fola Thacker, enseignante dans l'une des deux écoles amish, pour remettre en cause l'alternative proposée par les amish. En effet, l'école ne disposant pas du niveau supérieur à la quatrième (*fourth grade*), elle ne pouvait être approuvée par l'État, de sorte qu'en refusant d'inscrire leurs enfants à l'école de New Glarus, les accusés enfreignaient la loi, et devaient de ce fait, selon Martinson, être déclarés coupables.

Lorsqu'il reprit sa plaidoirie, William Ball décida de faire témoigner le Professeur John Hostetler⁴⁵⁵. Ce dernier décrivit, à la demande de l'avocat, le système de croyances des amish en insistant sur le principe fondamental de séparation de la communauté d'avec le monde extérieur. Le témoignage du professeur permit ainsi à Ball de souligner l'importance pour les amish de transmettre à leurs enfants les valeurs de leur communauté (et notamment la valeur du travail). Après s'être efforcé de mettre en évidence la dichotomie entre les valeurs enseignées par les amish à leurs enfants et celles prônées par le système scolaire appartenant au « monde extérieur » (et notamment la réussite personnelle), William Ball fit conclure au Professeur Hostetler que si les enfants amish étaient « *forcés d'aller à l'école en dépit de la religion the religion de la communauté et d'être confrontés de manière prolongée aux valeurs enseignées dans ces écoles et contraires à leurs croyances, cela pourrait entraîner des dommages psychologiques important chez ces enfants.* ».⁴⁵⁶

⁴⁵⁵Parmi les sources les plus détaillées utilisées pour l'étude du cas impliquant les amish, figurent les travaux du Pr. Hostetler. Ceux-ci s'interrogent notamment sur les rapports à la fois sociaux, politiques et juridiques des communautés amish avec le monde extérieur. Bien qu'une certaine sympathie de l'auteur envers ces communautés transparaisse à travers certains écrits, les recherches effectuées par Hostetler font autorité dans ce domaine d'étude et sont reconnues par l'ensemble des chercheurs qui s'intéressent aux communautés amish. C'est dans ce cadre que l'auteur utilise ici abondamment les ouvrages du Pr. Hostetler notamment dans les parties portant sur les croyances religieuses du groupe et leur vision du monde extérieur.

⁴⁵⁶*The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, Shawn Francis Peters, University Press of Kansas, 2003, p 92.

Cette déclaration, qui s'inscrivait dans la ligne de défense qu'avait choisie Ball, fut la première tentative de la part de la défense de lier directement le sort de l'ensemble de la communauté à l'application de la loi sur l'éducation. Elle donna d'ailleurs à l'audience une tournure plus polémique puisque les débats qui suivirent portèrent sur le but de l'éducation. Dans le cadre de son argumentation, l'avocat de l'accusation essaya de faire admettre au Pr. Hostetler que de manière générale les études ne pouvaient en aucun cas constituer un danger pour les enfants, amish ou pas. En réponse à cette affirmation, Ball réinterrogea le professeur en reformulant habilement la question: il lui demanda si le but de l'éducation était d'atteindre le paradis, ce qu' Hostetler confirma, en déclarant que la perception du « but ultime » de l'éducation était tout à fait différente chez les amish : « *une éducation qui n'aurait pas pour objectif de l'atteindre n'aurait rien d'une éducation selon les amish.* »⁴⁵⁷

L'argument du Pr. Hostetler visait donc à établir que contrairement à l'éducation proposée au sein de leur communauté, l'enseignement des lycées publics n'aidait pas les jeunes amish à atteindre leur objectif ultime, c'est-à-dire leur place au paradis. Pour étayer cet argument, Ball fit venir à la barre Freida Yoder, la fille d'un des accusés qui déclara que le fait d'aller étudier dans un lycée était tout à fait contraire à sa religion. Toujours à la demande de Ball, Wallace Miller, l'un des trois défenseurs, fut lui aussi appelé à la barre et compléta le témoignage apporté par la jeune femme en ajoutant que les *vocational schools* représentaient une alternative parfaitement viable dans la mesure où elles proposaient aux jeunes adolescents amish un apprentissage cohérent avec leur future vie d'adultes au sein de la communauté. En effet, les tâches que les élèves

⁴⁵⁷Ibid, p 93.

amish apprenaient dans ces écoles étaient celles qu'ils allaient effectuer tout au long de leur vie, comme la couture ou l'entretien d'un foyer pour les filles, et le travail des champs pour les garçons.

Avant de clore les débats, William Ball fit intervenir un second universitaire, le Pr. Donald Erickson qui avait été présent lors de la conférence de Chicago où fut créée le NCARF. Ce dernier s'attachait à démontrer que le fait d'imposer l'enseignement public aux jeunes amish était totalement contre-productif dans la mesure où leur communauté s'employait déjà à faire d'eux des adultes travailleurs et responsables grâce à un système d'éducation qu'il jugeait idéal car basé sur le principe du *learning by doing*, en d'autres termes, l'apprentissage par la pratique⁴⁵⁸.

Lorsque les audiences furent closes, le juge Elmer invita les deux parties à remettre un dossier dans lequel chacune d'elles devaient aborder les principaux enjeux liés au procès, et en présenter le contenu devant la cour le 13 juin 1969, soit environ deux mois plus tard. Il s'agissait en quelque sorte d'un plaidoyer différé où chacun résumerait les faits et les questions soulevées par ce cas afin d'avancer ses propres arguments. Les dossiers furent donc présentés à la cour du comté de Green à la date convenue: William Ball avait remis son plaidoyer pour la défense et c'est le procureur du comté, un dénommé Louis Koenig qui s'était chargé de rédiger le contenu du dossier pour l'accusation⁴⁵⁹. Dans ce dernier, le procureur résuma de manière assez brève la position de l'État, qu'il représentait, dans cette affaire: il s'agissait avant toute chose de rappeler la distinction entre liberté religieuse, dans le sens « liberté de croire », et liberté de pratiquer une

⁴⁵⁸ OKAWARA, Mami Hiraïke, "A School Controversy: the Amish vs. American Educational Authorities: The Yoder Case", *Journal of American & Canadian Studies*, 1995, Issue 13, p 63-83, 21p.

⁴⁵⁹ PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, University Press of Kansas, 2003.

religion lorsque celle-ci dicte une conduite contraire aux lois de l'État. Pour l'accusation, si la première était effectivement garantie par la Constitution, ainsi que l'avait soutenu la défense lors du procès, la seconde, à savoir la liberté d'agir en vertu de ses croyances ne pouvait, en l'occurrence, être absolue dès lors que les pratiques en question étaient illégales.

Lorsqu'il présenta ses arguments, William Ball expliqua que selon lui, l'enjeu central du procès *Yoder* était le fait que l'application de la loi sur l'éducation n'était pas compatible avec la liberté religieuse des amish, ce qui impliquait que la question du droit constitutionnel de ces derniers était au cœur des enjeux du procès, contrairement à ce qu'avait affirmé l'accusation, qui rejetait l'argument constitutionnel⁴⁶⁰. Les croyances et le mode de vie (et notamment l'éducation) étant indiscutablement liés. Ainsi, appliquer la loi sur l'école publique revenait selon Ball à remettre en question les fondements même de la communauté amish et la condamnerait, à terme, à disparaître, d'où l'importance et la légitimité de l'argument de liberté religieuse.

Lorsqu'il rendit sa décision, le juge Elmer déclara qu'il estimait que les convictions religieuses des amish étaient sincères et que leur moralité était exceptionnelle. Il conclut cependant que le fait que leur éducation n'allât pas au-delà de la troisième (*eighth grade*) pouvait présenter un handicap pour les jeunes amish qui décideraient, une fois adultes, de quitter la communauté pour aller vivre dans le « monde extérieur »⁴⁶¹. Il justifia son argument par le fait que les écoles amish n'avaient pas pour but de développer leur esprit critique et ne leur donnaient pas les outils qui leur permettraient de s'adapter à une vie en dehors

⁴⁶⁰ GORDON, James D., "Wisconsin v. Yoder and Religious Liberty", 74 *Texas Law Review* 1237 (1995-1996).

⁴⁶¹ OKAWARA, Mami Hiraike, "A School Controversy: the Amish vs. American Educational Authorities: The Yoder Case", *Journal of American & Canadian Studies*, 1995, Issue 13, p 63-83, 21p.

de la communauté. Si selon le juge, le cas présenté devant la cour du comté de Green impliquait un questionnement sur la constitutionnalité du décret sur l'école obligatoire au vue du rapport incontestable entre croyances religieuses et mode de vie chez les amish en ce qui concerne l'éducation, ce dernier souligna cependant que de telles questions devaient être débattues dans une cour d'appel, et ajouta que la loi en question concernait en premier lieu les enfants, si bien que même s'il y avait effectivement violation de la clause du libre exercice, le rôle de l'État était de veiller à ce que les enfants, amish ou non, bénéficient d'une éducation élémentaire jugée satisfaisante.

Ainsi, en vertu de la décision du juge Elmer, les trois accusés furent condamnés à verser une amende symbolique de cinq dollars. L'avocat de la défense, William Ball, ne fut guère surpris par cette décision car il savait qu'à ce niveau du système juridique, un juge de comté n'avait pas autorité pour déclarer une loi (ou du moins son application à une communauté religieuse) anticonstitutionnelle. La seule solution qui se présentait à la défense était donc de demander un procès *de novo*, c'est-à-dire un nouveau procès, puisqu'il s'agissait d'un verdict dans une affaire de délit, aussi la partie qui avait perdu le procès ne pouvait-elle faire directement appel à la Cour Suprême de l'État. Le procès *de novo* eut donc lieu en octobre 1969, et le juge Arthur Luebke, qui présida le nouveau procès, confirma la décision du juge Elmer, même si contrairement à ce dernier, il affirma que la séparation des amish d'avec le monde extérieur et l'obligation de l'État à appliquer la loi sur l'éducation n'étaient pas incompatibles.

Le seul recours qui s'offrit désormais à William Ball et les trois pères amish qu'il représentait fut donc l'appel à la Cour Suprême du Wisconsin. C'est l'option que choisit l'avocat de la défense, déterminé à faire du procès *Yoder* un nouveau précédent dans la jurisprudence sur la liberté religieuse, ainsi que nous l'observerons dans la partie suivante.

3) De la Cour Suprême du Wisconsin à la Cour fédérale

Dans les mois qui suivirent l'appel déposé par William Ball, la Cour Suprême de l'État du Wisconsin accepta d'entendre les deux parties, et fixa l'audience pour sa session d'été, en août 1970. Conscientes des enjeux que représentait l'affaire *Yoder* à ce stade, de nombreuses organisations religieuses, dont l'Église catholique, décidèrent de manifester leur soutien aux trois défendeurs amish en rédigeant un *amicus curiae* qui fut joint au dossier remis à la cour par William Ball. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur les arguments développés dans ce document que l'avocat de la défense insista sur l'importance de renverser la décision prise par la cour du comté de Green. Lors du premier jour d'audience, le 1er décembre 1970, Ball expliqua qu'au-delà de la liberté religieuse des trois accusés, le véritable enjeu du procès était l'avenir même de l'ensemble des communautés amish installées dans le Wisconsin.

Pour la partie adverse, c'est à John Calhoun, le substitut de l'avocat général du Wisconsin, qu'il revint de représenter l'État devant la cour. Tout comme son prédécesseur Robert Martinson, Calhoun s'efforça de rappeler que même si la culture amish était tout à fait admirable, elle ne pouvait, d'un point de vue légal, être dispensée de se conformer aux lois de l'État dans lequel les communautés résidaient. Aussi l'État, comme il le souligna, se devait-il de faire appliquer les lois à tous les citoyens, amish ou pas, dans la mesure où celles-ci régulent les comportements et non les croyances des personnes. Il déclara à la cour que « *le droit de penser n'a pas de restriction, en revanche, ce n'est pas le cas en ce qui concerne le droit d'agir* »⁴⁶², rappelant ainsi la célèbre distinction entre croyances et pratiques religieuses qui avait été retenue par les juges de la Cour

⁴⁶²PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, Shawn Francis Peters, University Press of Kansas, 2003, p 106.

Suprême lors de l'affaire Reynolds près d'un siècle plus tôt. Pour justifier son argument, Calhoun cita la clause d'établissement du Premier Amendement à la Constitution, qui, affirma-t-il, devait garantir la neutralité de l'État envers tous les groupes religieux. Ainsi selon Calhoun, accorder aux amish l'exemption sur la loi sur l'éducation revenait tout simplement à favoriser cette communauté par rapport aux autres groupes religieux présents dans le pays. Si le raisonnement de l'accusation s'appuyait sur un précédent de la Cour Suprême fédérale qui devait faire autorité sur la question des clauses du Premier Amendement, la plaidoirie du substitut ne sembla pourtant pas convaincre les juges, puisque ceux-ci n'hésitèrent pas à l'interrompre⁴⁶³ pour remettre en question ses arguments. C'est en effet le juge E. Harold Hallows qui le premier interrogea Calhoun lorsque ce dernier évoqua la clause du Premier Amendement. Il lui commença par lui demander comment l'État pouvait « établir » une religion lorsqu'il reconnaissait les croyances personnelles d'un individu, et fit référence à un certain nombre de décrets qui comprenaient des exemptions pour motif religieux sans pour autant violer la clause d'établissement. Calhoun fut ensuite interrogé par un autre juge, Horace Wilkie, sur l'effet qu'avait eu la « perte » des élèves amish non-inscrits au lycée public de New Glarus à la rentrée, peu avant que le directeur de l'établissement eut décidé de demander au procureur qu'il lance les poursuites. Cette question, qui semblait clairement indiquer que l'argument de Ball selon lequel l'école était prête à nier le principe de liberté religieuse pour protéger ses intérêts financiers avait trouvé un écho chez les juges, déstabilisa quelque peu le substitut du procureur, bien que celui-ci tentât non sans peine de maintenir que

⁴⁶³Lors d'audiences à la Cour Suprême, qu'il s'agisse d'une cour d'État ou de la cour fédérale, les juges peuvent interrompre les plaidoiries à tout moment pour demander des précisions ou poser des questions qu'ils jugent pertinentes dans le cadre du procès. C'est d'ailleurs une pratique très courante et qui ne reflète pas forcément l'opinion des juges. Dans le cas présenté ici, certains juges semblaient cependant clairement adopter l'argument de Ball pour remettre en cause le raisonnement de l'accusation.

les accusations n'avaient rien à voir avec l'aide financière qu'aurait reçue l'école⁴⁶⁴.

Lorsque les juges se réunirent quelques jours après l'audience pour s'entretenir sur les dossiers présentés par les deux parties, l'impression de soutien en faveur de William Ball durant les plaidoiries sembla se confirmer puisque seul le juge Heffernan voulut maintenir le verdict rendu par les cours inférieures. Tous les autres juges indiquèrent en effet qu'ils souhaitaient renverser la condamnation des trois accusés amish. Dans l'opinion qu'il rédigea, E. Harlod Hallows, le président de la cour, s'appuya essentiellement sur les arguments développés par Ball pendant l'audience ainsi que sur un mémorandum écrit par à sa demande par un jeune avocat nommé John Hein, et dans lequel figuraient tous les faits et les questions constitutionnelles soulevées par l'affaire. Après avoir étudié les arguments de l'accusation sur l'intérêt qu'avait l'État à imposer la loi sur l'éducation aux amish, sachant qu'elle représentait un obstacle à la liberté religieuse de ces derniers, le juge conclut que la clause du libre exercice protégeait la liberté religieuse des amish, mais aussi leur pratique liée à l'éducation dans la mesure où celle-ci était un principe religieux à part entière. Il déclara que pour les amish, « *la durée pendant laquelle un enfant devrait aller à l'école publique est une question qui relève de la religion* »⁴⁶⁵, et rejeta ainsi l'argument sur la clause d'établissement présenté par l'État lors de l'audience. Hallows déclara également que le *compelling interest* fourni par l'État n'était pas justifié puisque, d'après ses conclusions, l'application du décret sur l'éducation menaçait à terme l'ensemble de la communauté amish (comme l'avait affirmé Ball) dans la mesure où celle-ci avait un système éducatif fondé sur ses valeurs religieuses: « *Obliger tous les enfants amish à recevoir une éducation*

⁴⁶⁴ OKAWARA, Mami Hiraike, "A School Controversy: the Amish vs. American Educational Authorities: The Yoder Case", *Journal of American & Canadian Studies*; 1995, Issue 13, p 63-83, 21p.

⁴⁶⁵Ibid.

« extérieure », sachant que la majorité de ces enfants n'en n'éprouvent ni le besoin ni l'envie, dans le but de conférer un bénéfice douteux aux quelques membres qui risqueraient dans l'avenir de rejeter leur religion n'est pas un intérêt impérieux. »⁴⁶⁶

Le juge Hallows évoqua ensuite certains des cas similaires à celui des accusés dans le cas présenté devant la cour et qui tous impliquaient des contentieux entre des membres d'une communauté amish et les autorités locales, en rappelant que la Cour Suprême du Wisconsin n'était pas la première à aborder les questions soulevées par l'affaire *Yoder*. Parmi ces cas, dont aucun n'avait été favorable aux amish, il s'arrêta sur celui de Leroy Garber⁴⁶⁷, et remit en question la décision de la Cour Suprême du Kansas, qui s'appuyait selon lui sur une « séparation mécanique » entre liberté et pratique religieuse et traduisait « la lecture étroite de la portée de cette protection [pratique religieuse] garantie par la clause du libre exercice. »⁴⁶⁸. Ainsi, il conclut que le décret du Wisconsin sur l'éducation, tel qu'il était appliqué aux défendeurs, était anticonstitutionnel et que leur condamnation devait être annulée.

Si l'opinion rédigée par le juge Hallows semble suivre un raisonnement similaire à celui de la défense, il paraît cependant légitime de s'interroger sur certains des arguments avancés par William Ball, et notamment le lien direct qu'il a établi d'emblée entre l'application du décret et la disparition potentielle de la communauté amish. Comme l'ensemble de ses confrères (à l'exception du juge Heffernan), Hallows ne semble pas avoir envisagé la possibilité pour les amish

⁴⁶⁶Ibid.

⁴⁶⁷*State v. Garber*, 197 Kans. 597 (1966). Cf. note explicative sur l'affaire dans la sous-partie présentant le procès de Yoder devant la cour du comté de Green.

⁴⁶⁸ *State v. Yoder*, 49 Wis. 2D 430 (1971).

de maintenir la séparation d'avec le monde tout en respectant le décret qui permettait aux congrégations d'avoir leurs propres écoles à condition de respecter les directives liées au personnel enseignant ainsi qu'aux normes de sécurité et d'hygiène des établissements scolaires. Plusieurs communautés amish avaient en effet créé des « écoles professionnelles » (*vocational schools*)⁴⁶⁹ qui étaient adaptées à leur mode de vie, ce qui permettait de scolariser les élèves jusqu'à l'âge de seize ans comme l'exigeait la loi. A cet égard, la question de la neutralité de l'État aurait également pu être examinée plus longuement car si l'alternative des écoles amish était tout à fait viable dans d'autres États, la liberté religieuse des accusés n'était par conséquent pas directement menacée par l'application du décret, et l'exemption pourrait être considérée comme un avantage accordé à la communauté amish (et dont les autres communautés religieuses ne pourraient pas bénéficier). Le respect de la clause d'établissement pourrait donc de ce point de vue être remis en question puisque l'État semblerait techniquement favoriser un groupe religieux en particulier (même si celui-ci a la possibilité de se conformer à la loi).

En outre, l'opinion, quasi-unanime, et exceptionnelle en ce qu'elle donnait raison pour la première fois aux amish, fut rédigée et présentée dans des délais étonnamment brefs. En effet, bien que dans les années soixante et soixante-dix les décisions étaient de manière générale rendues assez rapidement par la Cour Suprême (en moyenne les deux parties pouvaient entendre l'opinion de la cour environ un mois après les plaidoiries), le président fut très prompt à remettre la décision. Après l'audience du 1er décembre, il fit rédiger le mémorandum qu'il

⁴⁶⁹Les écoles professionnelles, ou *vocational schools* représentaient une alternative tout à fait légale à l'éducation en lycée public. Dans ces écoles, les garçons apprenaient les travaux des champs et les filles effectuaient des tâches domestiques. Ainsi, les jeunes membres de la communauté suivaient un « enseignement » certes pratique mais qui convenait à la fois à leurs principes (et notamment au principe de séparation) et aux autorités locales. C'est d'ailleurs ce que furent de nombreuses communautés pour éviter d'envoyer leurs jeunes membres dans les lycées publics.

reçut dix jours plus tard et le 7 janvier il informa les autres juges qu'il voulait annoncer la décision le lendemain, ce qui leur laissait une journée pour lire l'arrêt et émettre des suggestions ou commentaires⁴⁷⁰. Le plus surpris fut le juge Nathan Heffernan, qui ne disposait que de vingt-quatre heures pour rédiger l'opinion dissidente. Mais au-delà de l'effet de surprise, Heffernan commença à avoir des doutes sur les raisons pour lesquelles le juge Hallows avait précipité l'annonce de la décision de la cour. D'ailleurs, plusieurs années après qu'il eut pris sa retraite, Heffernan confia que certains des juges de la cour avaient également soupçonné Hallows de ne pas leur avoir laissé le temps de modifier l'opinion afin de créer un précédent pour un cas que la cour du Wisconsin était appelée à examiner quelques années plus tard. L'affaire en question⁴⁷¹ impliquait un programme d'aide de l'État du Wisconsin à une université catholique (dans la ville de Marquette), université où le juge Heffernan avait étudié puis enseigné quelques années plus tôt. Ce dernier soutenait ce programme même s'il savait qu'il allait être remis en question auprès de la Cour Suprême de l'État pour violation de la clause d'établissement, d'autant que l'université de Marquette avait déposé sa demande de subvention (qui s'élevait à plus d'un million de dollars) auprès de l'assemblée législative du Wisconsin en décembre 1970, alors que la cour entendait les deux parties dans l'affaire *Yoder*.

⁴⁷⁰Les juges furent tellement agacés par la démarche du juge Hallows qu'ils surnommèrent sa tactique le *Amishing* et établirent de nouvelles procédures pour empêcher qu'une opinion soit donnée aux juges pour lecture dans des délais aussi courts. Cf. PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, Shawn Francis Peters, University Press of Kansas, 2003.

⁴⁷¹Cf. *State ex rel. Warren v. Nusbaum* (1974) disponible sur: http://wi.findacase.com/research/wfmDocViewer.aspx/xq/fac.19740628_0030.WI.htm/qx

La décision de la Cour Suprême du Wisconsin fut cependant défavorable à l'université. On notera que le juge Hallows émit une opinion dissidente pour manifester son soutien au programme d'aide à cet établissement. L'arrêt qui fut unanimement soutenu par les autres juges, déclarait le programme anticonstitutionnel au vu de la clause d'établissement du Premier Amendement.

Mais au-delà de la question de la clause d'établissement, Heffernan souhaitait surtout mettre en lumière le droit des enfants, qui selon lui avait été totalement négligé par les deux parties dans le dossier *Yoder*. Le juge considérait en effet que les jeunes écoliers amish étaient après tout les premiers concernés dans cette affaire. Aussi, méritaient-ils à ce titre, d'être représentés par des avocats tout comme leurs parents, puisque si la liberté religieuse des parents pouvait être menacée d'un point de vue constitutionnel, le droit des enfants à avoir une éducation qui leur permette de découvrir d'autres conceptions du monde n'en était pas moins important⁴⁷². Ainsi, c'est sur la vie de ces enfants que la décision de la cour allait avoir un impact majeur, plus sur celle des parents, d'autant que ces derniers, comme le souligna Heffernan, pouvaient parfaitement envoyer leurs enfants dans des écoles privées, y compris religieuses, tout en respectant le décret sur l'éducation, contrairement à ce qu'avait soutenu le juge Hallows dans l'opinion de la cour. Lorsqu'il insista sur l'importance de la protection des droits des enfants, Heffernan dénonça la décision du président de la cour, qui donnait la priorité aux droits parentaux au détriment des libertés des enfants. Le juge répondit ensuite à l'argument de William Ball (qui avait été validé par Hallows dans la décision des juges) sur l'absence d'intérêt impérieux de l'État dans l'éducation des enfants amish jusqu'à l'âge de seize ans en se référant à la décision *Brown v. Board of Education* (1954) dans laquelle la Cour Suprême des États-Unis avait établi que: « *l'éducation est peut-être le rôle le plus important des gouvernements locaux et fédéraux. Les lois concernant l'école obligatoire et les dépenses conséquentes en faveur de l'éducation démontrent notre reconnaissance de l'importance de l'éducation pour notre société démocratique.* »⁴⁷³

⁴⁷² Opinion dissidente du juge Heffernan, *State v. Yoder*, 49 Wis. 2D 430 (1971).

⁴⁷³ Cf *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954). Dans cet arrêt, la Cour Suprême déclare anticonstitutionnelles les lois des états fédérés autorisant la séparation entre les noirs et les blancs dans les écoles publiques, mettant ainsi fin, d'un point de vue juridique, à la

Si le juge Heffernan rejetait l'argument de Ball, il n'en soutenait pas moins la position de l'État du Wisconsin qui avait poursuivi les trois accusés, et notamment la démarche peu glorieuse de Glewen qui semblait d'après lui être davantage motivée par l'argent que par le souci de faire valoir le rôle de l'État dans l'éducation des enfants. Heffernan conclut son opinion en insistant sur le compromis comme solution au contentieux dans l'affaire *Yoder* et cita notamment en exemple les *vocational schools* de certaines communautés amish installées en Pennsylvanie. Après avoir rédigé l'opinion dissidente à la hâte, le juge la fit circuler dans la matinée, ayant obtenu du juge Hallows que la décision de la cour ne fût annoncée que dans l'après-midi. Mais Heffernan ne fut pas le seul à travailler dans la précipitation puisque dans les heures qui suivirent la remise de l'opinion dissidente aux autres juges, c'est Connor Hansen, également juge à la Cour Suprême du Wisconsin, qui décida de rédiger une opinion concordante. Dans cette dernière, il soutint l'opinion du juge Hallows seulement dans la mesure où: « *les enfants des membres de la religion des amish de l'Ancien Ordre ou de l'Église conservatrice mennonite, vivant comme des membres de la communauté amish, ne devraient pas se voir imposer l'obligation de fréquenter des établissements scolaires conformes aux lois de l'État au-delà de la troisième.* »⁴⁷⁴

La réserve de Hansen semble indiquer qu'en dépit de son soutien à la décision de la cour, il s'inquiétait des conséquences du précédent ainsi créé, puisque celui-ci pouvait encourager d'autres groupes religieux à demander des exemptions. Enfin, pour clore son opinion dissidente, Heffernan expliqua qu'il

ségrégation institutionnalisée (notamment par le biais de la célèbre formule « séparés mais égaux ») aux États-Unis.

⁴⁷⁴*State v. Yoder*, 49 Wis. 2D 430 (1971).

aurait souhaité que les condamnations des trois accusées fussent abandonnées. Quatre autres juges de la cour (Horace Wilkie, Bruce Beilfuss, Leo Hanley et Robert Hansen) se joignirent à Hansen pour signer cette opinion.

La période qui suivit l'annonce de la décision de la cour fut au moins aussi confuse que celle où se succédèrent les différentes opinions rédigées par les juges, tout du moins pour les premiers concernés à savoir les accusés, puisque William Lindholm, président du NCARF avait lui-même mal compris la décision de la cour et appela dans un premier temps Jonas Yoder pour lui dire que la cour avait maintenu la validité de l'application du décret sur l'éducation, ce qui signifiait qu'ils avaient perdu. De même, William Ball avait cru que la cour avait refusé l'exemption et commençait déjà à envisager le recours à la Cour Suprême des États-Unis lorsqu'il fut finalement informé que la décision de la cour était en fait en faveur des amish. Ainsi, d'abord anéanti par la mauvaise nouvelle, bien qu'elle fût erronée, Yoder, Lindholm, et Ball furent très heureux de la décision, que l'avocat de la défense qualifia de « *tournant en faveur de la liberté religieuse* ». ⁴⁷⁵

Si de leur côté les accusés et leur comité de soutien se réjouissaient de l'opinion annoncée par la cour, c'est avec peu d'enthousiasme que les journaux locaux accueillirent la nouvelle ⁴⁷⁶. Dans un éditorial du *Capital Times* de Madison, qui avait pour titre « *La décision concernant les écoles amish n'est pas raisonnable* », un journaliste émit de vives critiques et dénonça le fait qu'à cause de la décision de la cour, « *les jeunes amish du Wisconsin ne bénéficieront peut-être malheureusement pas d'une éducation adaptée* » ⁴⁷⁷. Alors que les avis assez

⁴⁷⁵PETERS, Shawn Francis *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 119.

⁴⁷⁶Le *Wisconsin State Journal* fut en effet un des seuls à soutenir la décision de la cour, il qualifia le verdict de « tournant ».

⁴⁷⁷Ibid, p 120.

négatifs relayés par la presse refaisaient le procès *Yoder*, l'accusation commençait à réfléchir à la possibilité de déposer un recours, cette fois auprès de la Cour Suprême des États-Unis. Dans les jours qui suivirent l'annonce de la décision, le directeur de l'école publique de New Glarus fit publiquement savoir qu'il souhaitait que le procureur fit appel de la décision devant la Cour Suprême du pays.

L'affaire *Yoder* examinée par la Cour Suprême des États-Unis

Lorsqu'il déposa sa requête pour un *certiorari* auprès de la Cour Suprême du pays, le procureur de l'État du Wisconsin Robert Warren déclara que l'affaire *Yoder* et les questions qu'elle impliquait représentaient un enjeu considérable au niveau national dans la mesure où l'exemption accordée aux amish remettait sérieusement en cause l'application des lois sur l'éducation. Prévenue de la démarche du procureur, la défense prépara également un dossier dans le cadre de recours afin de présenter sa position à la cour, en rappelant ses principaux arguments. Le dossier constitué par William Ball fut comme les fois précédentes complété par des *amicus curiae* rédigés par divers groupes religieux. L'essentiel des éléments de l'affaire furent ensuite résumés par l'un des greffiers de la Cour Suprême⁴⁷⁸ avant d'être examiné par les juges, qui décidèrent d'écouter les deux parties lors de leur prochaine session.

L'audience eut donc lieu le 8 décembre 1971, devant seulement sept des neuf juges de la Cour Suprême (Harry Blackmun, William Brennan, William

⁴⁷⁸Il semble que ce soit le fait que le greffier ait mentionné que des différends similaires entre les communautés amish et les autorités locales étaient de plus en plus nombreux à travers le pays (les amish étant présents dans dix-neuf États) qui a convaincu les juges de retenir l'affaire. En effet, la cour refusait généralement d'entendre les affaires dont la décision se limitait à une seule juridiction.

Douglas, Thurgood Marshall, Potter Stewart, et Byron White), les juges Hugo Black et John Marshall Harlan ayant pris leur retraite, et leurs successeurs Lewis Powell et William Rehnquist n'ayant pas été confirmés. Le ton fut rapidement donné lorsque Calhoun fut interrompu dès le début de sa plaidoirie par le juge Blackmun qui lui demanda : « *M. Calhoun, y avait-il un quelconque élément de représaille dans ce dossier?* »⁴⁷⁹.

L'argument de William Ball selon lequel les poursuites à l'encontre des trois accusés étaient un moyen de « punir » ces derniers de ne pas avoir accepté le marché proposé par Glewen n'avait, semble-t-il, pas laissé les juges indifférents. Cependant le procureur décida de ne pas s'épancher sur la question et déclara simplement que l'affaire n'avait rien à voir avec l'argent ou un quelconque désir de vengeance de la part du directeur de l'école. Il tenta d'attirer l'attention des juges sur la question, selon lui centrale, soulevée par l'affaire *Yoder* : la cour pouvait-elle affirmer que les parents amish avaient le droit, d'un point de vue constitutionnel, de s'opposer à l'éducation de leurs enfants en les empêchant d'aller à l'école au-delà d'un certain niveau? Pour étayer la réponse négative qui découlait, selon l'accusation, des deux clauses du Premier Amendement, Calhoun fit référence à plusieurs précédents qui faisaient jurisprudence dans les questions de liberté religieuse: il commença par citer le cas Reynolds, dans lequel la cour avait établi que seule la liberté de croire était protégée par le Premier Amendement, non la liberté d'agir selon lesdites croyances lorsque les actions qui en découlent sont en contradiction avec les lois en vigueur. Calhoun évoqua ensuite *Gillette v. United States* (1971) et *Walz v.*

⁴⁷⁹Nous avons pu retracer les différentes phases des plaidoiries procès grâce aux enregistrements disponibles sur le lien suivant : <https://www.oyez.org/cases/1971/70-110> (de nombreuses audiences sont archivées sur ce site de l'université de droit de Chicago). Il s'agit ici de notre traduction à partir de la retranscription simultanée proposée par le site.

Tax Commission of the City of New York (1969). Dans le premier cas, la Cour Suprême avait déclaré que les exemptions accordées pour des lois applicables à tous les citoyens ne pouvaient être accordées que dans une perspective séculière, en d'autres termes, les exemptions ne devaient pas favoriser un groupe religieux, auquel cas elles seraient en contradiction avec la clause d'établissement. L'arrêt *Walz* avait établi, quant à lui, et toujours selon les opinions rédigées par la cour, que de telles exemptions ne devaient causer ou résulter d'un « degré excessif de rapprochement de la part du gouvernement »⁴⁸⁰ avec un groupe religieux.

Ce fut ensuite au tour de William Ball de prendre la parole pour présenter la plaidoirie de la défense. Sans surprise, il commença par évoquer l'origine selon lui peu louable des accusations et insista, comme il l'avait fait lors des audiences dans les cours inférieures, sur l'importance du principe de séparation dans la religion amish et notamment sur le fait, qui découlait de ce principe, que le maintien de l'application du décret sur l'éducation pouvait à terme mener à l'éclatement de la communauté de New Glarus. Il poursuivit en évoquant l'incapacité de l'État à démontrer son « intérêt » dans l'application du décret (le célèbre *compelling state interest*) et surtout l'imposition des deux années scolaires supplémentaires qui posaient problème aux amish. Pour étayer cet

⁴⁸⁰Cf *Waltz v. Tax Commission of the City of New York*, 397 U.S. 664 (1970). Si Calhoun cherchait, grâce à ce précédent, à rappeler que la clause d'établissement empêchait le gouvernement de favoriser un groupe religieux, il convient de mentionner ici que la décision prise par la cour, favorable à Frederick Waltz (qui avait engagé les poursuites), indiquait que le gouvernement devait certes limiter ses rapports avec les organisations religieuses du pays, mais qu'en refusant de leur accorder l'exemption fiscale, le niveau d'interaction serait plus important car l'État percevrait de l'argent de ces organisations, s'engageant ainsi dans ce que la cour appela un « rapprochement excessif » qui serait inacceptable d'un point de vue constitutionnel. Aussi l'exemption était-elle préférable car elle permettait au moins à l'État de ne pas tirer de bénéfices économiques de la part d'organisations religieuses, même si l'option de l'exemption impliquait nécessairement que ces bénéfices économiques non perçus représentaient un avantage pour ces groupes. Cf. HOWARD, Vincent, K., "Constitutional Law: Tax Exemption and Religious Freedom", *Marquette Law Review*, vol. 54, n°3, été 1971. Par conséquent, il semble que l'argument du procureur ne soit pertinent ici que si l'on admet son interprétation de l'expression « rapprochement excessif », et non si l'on se réfère au raisonnement de la cour lors du jugement de l'affaire.

argument, Ball mentionna la série de conditions mise en place lors de l'affaire *Sherbert* jugée par la Cour Suprême en 1963, où apparaissait entre autre l'obligation pour l'État de justifier l'application d'une loi remise en cause pour raison religieuse⁴⁸¹. L'accusation, d'après Ball, n'avait pas été en mesure de fournir une justification satisfaisante pour imposer aux amish la scolarisation de leurs enfants jusqu'à l'âge de seize ans.

Deux jours après l'audience, les sept juges se réunirent pour voter le maintien ou l'annulation de la décision rendue par la Cour Suprême du Wisconsin. La décision fut unanime: les juges décidèrent de maintenir le jugement précédent et c'est le président de la cour, Warren Burger, qui se chargea de rédiger l'opinion. Il commença par résumer les faits ainsi que les différents arguments avancés par les deux parties et les décisions des cours inférieures. Le juge se lança ensuite dans une analyse détaillée de l'histoire du mouvement amish, en insistant sur leurs croyances et l'importance des pratiques qui en découlent, il s'appuya notamment sur les témoignages du professeur Hostetler, interrogé lors du premier procès. Aussi évoqua-t-il, comme l'universitaire l'avait fait deux années plus tôt, les contraintes que représentait l'application de la loi sur l'éducation pour la communauté de New Glarus. Le juge poursuivit le raisonnement de la cour par la fameuse question de l'intérêt impérieux de l'État, qui certes, affirma-t-il, donnait à l'État le pouvoir d'imposer des lois raisonnables mais était limité dans certains cas, notamment lorsqu'il remettait en cause les droits fondamentaux protégés par le Premier Amendement. Il en conclut que l'application du décret du Wisconsin « *mettrait gravement en danger voire détruirait le libre exercice des croyances religieuses des défendeurs*⁴⁸² ». La dernière partie de l'opinion de la cour fut consacrée à la question des droits parentaux: s'appuyant sur l'affaire *Pierce v. Society of Sisters* jugé en 1925, le

⁴⁸¹ Extrait de l'audience (<https://www.oyez.org/cases/1971/70-110>).

⁴⁸² *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

juge Burger affirma que: « *le devoir de préparer l'enfant à des «obligations supplémentaires», [...] doit être envisagé comme impliquant le fait d'inculquer des standards moraux, des croyances religieuses et des éléments de bonne citoyenneté* »⁴⁸³. Par conséquent, les parents avaient parfaitement le droit de transmettre à leurs enfants leurs propres principes religieux et de faire en sorte que ces derniers soient respectés.

Le président de la cour conclut son opinion par un éloge de la culture amish, en soulignant notamment le fait qu'il s'agissait d'une religion ancienne qui proposait un ensemble de valeurs louables et un mode de vie stable, puisqu'aucun membre de la communauté amish n'a jamais commis de crime ou un quelconque délit. Il suggéra ainsi que la communauté amish était parfaitement à même d'éduquer ses jeunes membres pour en faire de bon citoyens américains : « *Quelques que soient leurs singularités telles qu'elles sont perçues par la majorité, ce dossier montre clairement que la communauté amish a toujours été un groupe social très prospère au sein de notre société, bien qu'à la marge du courant « conventionnel ».* »⁴⁸⁴

Le raisonnement de la cour rédigé par le juge Burger laissa toutefois certains de ses pairs assez perplexes, notamment lorsque celui-ci évoqua la priorité absolue du droit des parents à éduquer leurs enfants. C'est probablement ce qui encouragea le juge Douglas à écrire une opinion partiellement dissidente (*partial dissent*) dans laquelle il s'attacha à montrer que l'affaire relevait au moins autant des droits des enfants des accusés et de leurs intérêts que de la liberté religieuse de leurs parents. Il rappela notamment que parmi les trois adolescents, qui étaient les premiers concernés par la décision de la cour, seule la fille de Yoder avait témoigné lors du procès, si bien que la liberté religieuse et l'opinion

⁴⁸³Ibid.

⁴⁸⁴ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

des enfants amish avaient tout simplement été ignorés, or les enfants, affirmait-il, sont légalement considérés comme des personnes au même titre que les adultes, et bénéficient des mêmes droits légaux et constitutionnels. Aussi les enfants ne devraient-ils pas être privés du droit de recevoir une éducation qui pourrait développer leur sens critique, au risque de voir à terme certains de ces enfants quitter leur communauté⁴⁸⁵. Le juge Douglas conclut son opinion dissidente par une mise en garde qu'il estima nécessaire au vu d'un argument développé par le juge Burger: dans les affaires qui relevaient de liberté religieuse, la cour ne devait en aucun cas émettre et encore moins prendre en compte dans sa décision son propre avis sur les croyances du groupe religieux. Le caractère « sage » ou noble des valeurs amish ne saurait donc, selon le juge, justifier, même en partie, la décision de la cour, pas plus que le fait que les amish aient été des citoyens modèles d'un point de vue légal ne pouvaient entrer en considération dans l'opinion des juges.

En réponse au premier point abordé par le juge Douglas dans son opinion partiellement dissidente, le président de la cour décida d'apporter une petite modification au paragraphe de l'opinion de la cour qui portait sur le droit des parents. Il précisa notamment que les enfants n'étaient pas des parties dans cette affaire, et que seuls les parents étaient poursuivis par l'État du Wisconsin, non leurs enfants, il ajouta que les désaccords potentiels entre parents et enfants sur le plan religieux ne relevait pas de l'État ni de la justice. Pour compléter l'opinion rédigée par le juge Burger (et pour y apporter quelques nuances), les juges White et Stewart joignirent au dossier final des opinions concordantes (*concurring opinion*) où le juge White expliqua notamment que la décision prise par la cour respectait la clause d'établissement dans la mesure où la survie même du groupe religieux en question dépendait de l'obtention de l'exemption accordée par la

⁴⁸⁵ Opinion dissidente du juge Douglas, *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

cour. Comme nous allons le voir dans la section suivante, l'arrêt *Yoder* marqua un tournant non seulement dans la vie de la communauté des défenseurs, mais également dans la jurisprudence sur la primauté des droits parentaux en matière de liberté religieuse⁴⁸⁶.

4) L' « après *Yoder* »: analyse critique des enjeux et des conséquences de la décision de la Cour Suprême :

Au lendemain de l'annonce du jugement, M. Calhoun, le substitut du procureur, se dit très déçu par le jugement de la cour. Interrogé par la presse, il se contenta de déclarer qu'il ferait un commentaire plus complet lorsqu'il aurait analysé l'opinion. L'avocat de la défense, quant à lui, laissa déjà entendre que l'opinion rédigée par le juge Burger, qu'il qualifia de « *grande victoire pour la liberté religieuse* », allait sûrement bénéficier non seulement aux amish mais aussi à des millions de parents qui souhaitaient obtenir une exemption en vertu de la clause du libre exercice.

La couverture médiatique de l'affaire *Yoder*, dans le Wisconsin mais également à l'échelle nationale, fut assez mal perçue par de nombreux membres de la communauté, à commencer par les deux anciens défenseurs eux-mêmes. Bien que ce ne fût pas tant le contenu des articles qui valut à *Yoder* des reproches de ses certains amish que le fait même que le procès eut provoqué un tel battage médiatique, il convient ici de noter que la presse locale était plutôt mitigée dans l'ensemble: alors que certains journaux et revues comme le *Sheboygan Press* et

⁴⁸⁶ GORDON, James D., "Wisconsin v. Yoder and Religious Liberty", 74 *Texas Law Review* 1237 (1995-1996).

le *Wisconsin State Journal* saluaient la décision de la cour, d'autres émirent de vives critiques. Les éditoriaux du *Capital Times* de Madison, et de la *Green Bay Press-Gazette* dénoncèrent respectivement le fait que la cour s'était laissée influencer par une vision sentimentaliste de la communauté amish pour leur accorder le privilège de contourner la loi sur l'éducation, et le raisonnement du juge Burger qui, selon la gazette de *Green Bay*, semblait suggérer que « l'ancienneté d'un mouvement religieux détermine son acceptation et qu'il n'y a une hiérarchie que dans les chiffres. [...] Ceci rejoint de manière assez alarmante un point de vue remontant à des temps anciens, le Premier Amendement a d'ailleurs été rédigé précisément dans le but de s'en protéger. »⁴⁸⁷. Comme le juge Douglas l'avait fait dans son opinion dissidente, le journal insista sur la mise en garde contre le danger pour la cour d'aller à l'encontre de la clause d'établissement. Si les journaux locaux semblaient être assez partagés sur la décision, la presse nationale fut quant à elle, plutôt favorable à l'opinion: même si le *New York Times* émit quelques réserves sur le fait que la cour ait négligé la question du droit des enfants, le *Washington Post* ou encore le *Chicago Tribune* publièrent des éditoriaux dans lesquels la victoire des amish était présentée comme le symbole de l'attachement des États-Unis à la liberté religieuse.

Lorsque les journalistes se rendirent dans le petit village de New Glarus, pour interroger deux des anciens défenseurs, Jonas Yoder et Wallace Miller⁴⁸⁸, qui tentaient de reprendre tant bien que mal le cours de leur vie au sein de la

⁴⁸⁷PETERS, Shawn Francis, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 163.

⁴⁸⁸Le troisième défendeur, Adin Yutzy, avait quitté New Glarus peu de temps après que les poursuites furent lancées par le procureur du comté de Green. Il s'était installé dans le Missouri pour échapper au tourbillon juridique et médiatique de l'affaire.

communauté, ils constatèrent que les deux hommes étaient certes soulagés par la décision, mais qui semblaient accueillir la nouvelle avec beaucoup moins d'enthousiasme que leur avocat. Yoder déclara aux journalistes qui s'étaient pressés devant sa ferme: « *Je suis vraiment content d'en avoir fini. Ce fut une longue lutte.* », puis ajouta un peu plus tard: « *j'aurais préféré que cela concerne une autre personne que moi* »⁴⁸⁹. En effet, même si dans l'ensemble les habitants non-amish de New Glarus, se réjouissaient du verdict, Yoder et Miller, dépassés par les événements et surpris par l'ampleur qu'avait pris le procès, avaient été particulièrement contrariés par le tourbillon médiatique dans lequel ils furent plongés malgré eux⁴⁹⁰. La réaction des deux anciens défenseurs fut donc, on le comprend aisément, partagée entre le soulagement d'avoir obtenu l'exemption qui mettait fin à une série de conflits entre la communauté et les autorités du Wisconsin d'une part, et le sentiment d'avoir, sans le vouloir, failli au respect du principe du *Gelassenheit* d'autre part, dans la mesure où la petite communauté amish de New Glarus faisait à présent les gros titres des journaux nationaux, alors que ce principe prônait un comportement discret et interdisait aux membres de la communauté d'utiliser la force ou tout autre moyen de coercition, y compris juridique, pour défendre leurs intérêts⁴⁹¹. D'ailleurs, certains membres de la communauté amish du village, mais également d'autres communautés du Vieil Ordre à travers le pays, reprochèrent à Yoder d'être allé aussi loin dans la défense de sa position (nous y reviendrons à la fin de ce chapitre).

⁴⁸⁹PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 158.

⁴⁹⁰ZIMMERMAN UMBLE Diane, WEAVER-ZERCHER David L., *The Amish and the Media*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.

⁴⁹¹On notera que selon ce même principe, les amish doivent préférer respecter les lois divines avant de respecter les lois humaines lorsque ces dernières sont en contradiction avec les pratiques liées à la religion amish. Il semble donc que les accusés aient été dans une position assez délicate puisqu'ils devaient trouver un moyen de contourner la loi sur l'éducation tout en évitant de régler la question dans un tribunal.

Il semble donc que les jours qui suivirent le jugement de l'affaire *Yoder* laissèrent peu de répit aux anciens accusés eux-mêmes, pas plus qu'à l'ensemble des habitants de New Glarus: l'agitation médiatique dont la communauté avait fait l'objet fut particulièrement pénible au point que la victoire au procès commençait à avoir un goût amer. D'ailleurs, les conséquences à long terme pour la communauté furent, de manière assez ironique, plutôt négatives. En effet, l'obtention de l'exemption, demandée par William Ball plus de deux ans plus tôt, au motif que l'existence même de la communauté amish de New Glarus se trouverait menacée si les juges obligeaient les membres à respecter le décret sur l'éducation, ne semblait pas avoir renforcé l'harmonie déjà sérieusement menacée au début du premier procès. En effet, lors des trois années qui suivirent la victoire de Yoder, Yutzy et Miller, plusieurs familles amish, dont celle de Wallace Miller, mirent aux enchères leurs biens et décidèrent de quitter la communauté de New Glarus pour aller s'installer dans le Missouri, l'Indiana ou encore l'Ohio, si bien qu'en 1976, plus des deux tiers des familles qui étaient venues s'installer dans le petit village du Wisconsin en 1964 étaient partis. Cette vague de départs ne passa pas inaperçue, et c'est encore la presse locale qui tenta d'expliquer ce phénomène en interrogeant notamment un des « patriarches » de la communauté, Jona Hershberger. Celui-ci soutint que les amish qui avaient quitté la communauté de New Glarus avaient justifié leur départ par le fait que les terres du village étaient trop pentues, aussi préféraient-ils s'installer dans les États voisins où le sol était plus plat donc plus cultivable. D'autres membres de la communauté affirmèrent que des tensions étaient apparues lorsque des amish dits « progressistes » s'étaient installés à New Glarus, alors que les premières familles étaient plus conservatrices. Ces dernières, plus traditionalistes que leurs confrères progressistes, refusaient catégoriquement l'usage de machines modernes, qu'elles furent électriques ou à essence. Cela n'empêcha pas les amish

progressistes d'utiliser des tracteurs dans leurs fermes pour faciliter le travail des champs⁴⁹². Les tensions entre les deux « branches » de la communauté furent exacerbées par un malheureux incident qui eut lieu en 1973, alors que plusieurs familles avaient déjà fait leurs valises. Dan Miller, amish progressiste, fut écrasé par un chariot industriel alors que son fils se servait de la machine pour ranger des palettes. Certains membres conservateurs déclarèrent que l'accident était une punition divine qui prouvait que Dan Miller avait eu tort d'utiliser une machine du « monde moderne » et qu'il avait été rappelé à Dieu pour sa faute. Les traditionalistes restèrent sur leur position, tout comme leurs confrères progressistes, si bien que ces derniers finirent par quitter la communauté.

Cependant, si les points de désaccords entre amish progressistes et traditionalistes portaient principalement sur l'utilisation de produits modernes, la question du tourbillon juridique dans lequel leur confrère Jonas Yoder s'était retrouvé avait également fait l'objet de vives discussions au sein de la communauté. En effet, même si plusieurs facteurs furent évoqués pour expliquer cet exode, nous pouvons supposer que contrairement à ce qu'avait affirmé William Ball, le procès long et laborieux qui permit d'obtenir l'exemption, ainsi que le battage médiatique autour de ce procès ont sûrement sinon provoqué, du moins participé à l'éclatement de la communauté amish de New Glarus. Jonas Yoder avait d'ailleurs confié qu'en dépit du soutien de certains membres de la communauté, nombreux furent ceux qui lui reprochèrent d'avoir laissé le NCARF représenter ses intérêts pendant le procès, au lieu de se contenter d'assurer sa propre défense en expliquant les raisons pour lesquelles il avait refusé de laisser ses enfants aller dans un lycée public. Selon ses confrères traditionalistes, Yoder n'avait pas agi selon les principes de la religion amish en

⁴⁹² HOSTETLER, John, "Persistence and Change Patterns in Amish Society", *Ethnology*, Vol.3, No.2, pp. 185-198, April 1964.

cherchant à obtenir gain de cause dans un tribunal. Les amish conservateurs de New Glarus ne furent pas les seuls à critiquer la position de Yoder : la couverture médiatique qui suivit la décision de la Cour Suprême convainquit de nombreux amish de communautés installées dans tout le pays que la communauté de New Glarus n'était pas un modèle, Yoder déclara à ce propos que: « *Nous sommes devenus une sorte de gens à part dans la communauté, [...]. Ils nous regardent tous* »⁴⁹³. Aussi, peu de temps après l'annonce de la décision, Jonas Yoder et sa famille quittèrent New Glarus.

Si la victoire des accusés eut des conséquences assez inattendues au sein de la communauté, il semble pourtant incontestable que le maintien de la décision de la Cour Suprême du Wisconsin ait marqué un tournant dans la jurisprudence du pays, surtout si l'on considère que l'affaire *Reynolds* jugée un siècle plus tôt, qui reflète en la matière une approche de la liberté religieuse et de ses limites, avec son principe de distinction entre liberté de croire et liberté d'agir selon ses croyances. A cet égard, l'on pourrait s'interroger sur certains des arguments développés dans la version finale de l'opinion rendue par la cour. En effet, pour accorder l'exemption demandée par les accusés, le juge Burger et ses pairs (excepté les juges Douglas, Stewart et White) semblent s'être appuyé, tout du moins en partie, sur le fait que les valeurs amish et leur culture de manière générale ne présentait aucun danger pour la société et qu'ils étaient même tout à fait louables⁴⁹⁴. Leur mode de vie, tel que Burger le décrivit dans l'opinion, était comparable à l'idéal du hallebardier vigoureux (*sturdy yeoman*) imaginé par Thomas Jefferson qui est à la base d'une société démocratique idéale. Les

⁴⁹³PETERS, Shawn Francis, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 170.

⁴⁹⁴GORDON, James D., "Wisconsin v. Yoder and Religious Liberty", *74 Texas Law Review* 1237 (1995-1996).

comparaisons furent d'ailleurs aussi nombreuses qu'élogieuses: ainsi, le principe de séparation observé par les amish reflétaient dans une certaine mesure selon le juge, l'isolement de Thoreau dans la nature (même s'il s'agissait plus pour l'écrivain d'un isolement philosophique et spirituel que religieux). L'analyse des valeurs fondamentales du groupe religieux auquel appartenaient les accusés semble pourtant poser problème d'un point de vue constitutionnel car si la décision, comme le soutient le juge White dans son opinion concordante, respecte la clause d'établissement il convient de rappeler que la cour n'est pas censée juger les croyances de ces groupes. En effet, seule la sincérité des accusés, qui doivent prouver leur bonne foi lorsqu'ils demandent une exemption dans un tribunal, doit être évaluée par les juges⁴⁹⁵. Ainsi, le fait que la communauté amish semblait parfaitement incarner les vertus chrétiennes à une époque où la société américaine perdait son attachement à la religion, a probablement rendu le juge Burger (qui était connu pour ses positions conservatrices)⁴⁹⁶ et ses pairs plus réceptifs à la demande d'exemption exprimée par les accusés. Outre les valeurs morales des amish, le président de la cour a également semblé suggérer que l'ancienneté de la religion amish pouvait être un argument valide pour accorder l'exemption à une communauté qui avait su montrer, de par son passé et son mode de vie quasi-autarcique, qu'elle pouvait faire de ses membres de bons citoyens en dépit du fait qu'elle ne respectait pas la loi sur l'éducation imposée par l'État:

⁴⁹⁵Ce critère fut mis en place par la Cour Suprême des États-Unis une trentaine d'années avant l'affaire *Yoder* dans *United States v. Ballard*, 322 U.S. 78, 64 S. Ct. 882, 88 L. 1148 (1944).

⁴⁹⁶Bien que le juge Burger fût conservateur, il convient de mentionner qu'il a maintenu la direction plutôt libérale que son prédécesseur, le juge Earl Warren, avait adoptée dans les années 1950 et 1960. Deux années après le jugement de l'affaire *Yoder*, il prit part à la célèbre décision *Roe v. Wade* qui autorisa l'avortement aux États-Unis en vertu du XIV^e Amendement.

*L'alternative à l'éducation dans le secondaire proposée par les amish leur a permis de [...] survivre et de prospérer dans la société contemporaine en tant que communauté séparée, clairement identifiable et totalement autarcique depuis plus de deux cents ans dans ce pays. Ce seul fait prouve de manière incontestable qu'ils sont capables d'assumer leurs responsabilités politique et sociale en tant que citoyens sans l'obligation de poursuivre l'école au-delà de la troisième au prix de mettre en péril le libre exercice de leur croyance religieuse.*⁴⁹⁷

Les nombreuses références au passé de la communauté et surtout à sa longue présence dans le pays (« *une période approchant les trois siècles et plus de deux cents ans dans ce pays* »⁴⁹⁸) sont particulièrement intéressantes car elles semblent légitimer l'argument du « caractère unique » de ce groupe religieux. Si le passé du mouvement religieux en question semble entrer en considération dans le jugement de l'affaire, l'on peut alors se demander si un groupe plus récent aurait pu bénéficier de la même exemption. C'est ce que soutint un certain nombre de juristes et universitaires, dont un qui écrivit au sujet de l'affaire *Yoder* que: « *le caractère unique de la culture amish rend très faible la probabilité qu'une autre culture puisse posséder les caractéristiques qui encouragent la Cour à accorder une exemption dans l'affaire Yoder.* »⁴⁹⁹.

Par ailleurs, le fait que la nature même de la demande d'exemption diffère de celle de l'affaire *Reynolds* par exemple, pourrait expliquer, au moins en partie, la décision de la cour de ne pas retenir la distinction établie près d'un siècle plus tôt entre liberté de croire et liberté d'agir illégalement en vertu des pratiques qui

⁴⁹⁷ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

⁴⁹⁸ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

⁴⁹⁹ Education and the Law: State Interests and Individual Rights, *Michigan Law Review*, Vol. 74, No. 7 (juin 1976), p 1398.

découlent de ces croyances. En effet, la cour, plutôt habituée à entendre des demandes beaucoup moins ordinaires (comme la polygamie pour le cas des mormons au XIXe siècle ou encore l'autorisation de la prise de peyotl dans l'affaire *Employment Division of Oregon v. Smith* en 1990), était probablement plus disposée à entendre la vision amish de l'éducation.

Enfin, au-delà de l'aspect religieux de l'affaire *Yoder*, il importe de revenir sur un point soulevé par le juge Douglas dans son opinion dissidente: la question du droit des enfants (même si ces derniers ne constituaient pas des parties lors du procès), semble en effet avoir été largement éludée par la cour. En partant du principe que les intérêts des parents (à savoir leur liberté d'élever leurs enfants selon leurs principes religieux) et ceux des enfants étaient les mêmes, les juges ont présenté les enjeux du cas *Yoder* comme étant une question de liberté religieuse des parents d'une part, et d'intérêt de l'État à leur imposer l'application du décret sur l'éducation d'autre part. Ainsi, si la liberté religieuse des parents est d'emblée considérée comme le principal enjeu du procès, il convient de s'interroger sur la place de la liberté religieuse des enfants, car comme le rappelait le juge Douglas dans son opinion dissidente, ce sont eux qui sont directement concernés par la décision de la Cour:

C'est l'avenir de l'écolier, non celui des parents qui est mis en péril par le jugement d'aujourd'hui. Si un parent tient à maintenir son enfant hors du système scolaire, alors l'enfant en question se verra à jamais fermer les portes du monde nouveau et plein de diversité qui est le nôtre aujourd'hui. Cet enfant pourrait décider que c'est là la meilleure voie qui s'offre à lui ou bien il pourrait se rebeller. C'est le jugement de l'enfant et non celui de ses parents qui est essentiel si nous souhaitons donner tout son sens à ce que nous avons dit sur la Déclaration des Droits et sur le droit des écoliers des maîtres de leur propre destin. S'il est cadenassé au mode de vie amish à cause de ses responsables

*légaux et si son éducation est incomplète, sa vie entière peut être bouleversée.*⁵⁰⁰

Bien que l'argument du juge Douglas n'ait pas eu d'impact sur le jugement de la cour, il est ici indiscutablement pertinent dans la mesure où il permet de s'interroger sur le statut juridique de l'enfant et notamment sur sa capacité à exprimer mais aussi à défendre ses intérêts. Ainsi l'enfant, qui est rarement considéré comme un être autonome dans les tribunaux, se voit soumis à l'autorité parentale du fait même de sa dépendance envers eux. C'est ce qu'explique l'universitaire Rob Reich dans son étude des enjeux de l'affaire *Yoder* plus de trente ans après la célèbre décision de la Cour Suprême:

Ainsi, les mécanismes légaux qui établissent les intérêts des parents comme des substituts infaillibles à ceux de leurs enfants ignore le statut moral des enfants en tant que personnes à part entière et indépendantes. Bien entendu, la raison pour laquelle les intérêts des enfants sont relégués derrière ceux de leurs parents est que les enfants sont dépendants; ils ne sont pas encore capables d'exprimer clairement leurs intérêts et de les défendre.
501

La question de l'autonomie de l'enfant est donc très complexe, en particulier lorsqu'il s'agit d'évaluer leur indépendance d'un point de vue moral ou religieux. Les témoignages de Freida Yoder et Barbara Miller, qui furent interrogés par la presse après l'annonce de la décision, reflètent l'influence

⁵⁰⁰Opinion dissidente du juge Douglas, *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

⁵⁰¹ REICH, Rob, "Opting Out of Education: *Yoder*, *Mozert*, and the Autonomy of Children", *Educational Theory*, 2002, p 454.

parentale, certes, tout à fait légitime, mais qui présente parfois quelques limites. A cet égard, l'influence parentale semble être d'autant plus importante lorsque les parents font partie d'un groupe religieux. C'est particulièrement le cas au sein de la communauté amish du fait du principe de la *Gelassenheit*, qui implique le respect et la soumission à l'autorité, ici ce sont les enfants qui doivent obéissance à leurs parents. Ainsi, lorsqu'au lendemain de l'annonce de la décision la fille de Wallace exprima sa position à la presse, elle déclara que: « *Mon père a décidé que cela serait mieux si je n'allais pas au lycée. Je lui ai fait confiance et je pensais que c'était la bonne décision* »⁵⁰².

C) Éducation et droits parentaux : le cas spécifique d'une autre communauté séparatiste, les Douze Tribus

1) Histoire et développement des Douze Tribus aux États-Unis

Ce fut Elbert Eugene (« Gene ») Spriggs qui en 1972 fonda avec son épouse Marsha ce qui allait devenir les douze tribus. Dès 1971, en Californie, il s'impliqua dans *le Jesus Movement*, ou les *Jesus People*⁵⁰³, par l'entremise d'une communauté chrétienne, Marineth Chapel, et d'un centre de théâtre, Center Theater, de Glendale au nord d'Hollywood. Un jour sur la plage, Spriggs eut l'intuition profonde qu'il devait obéir à Dieu et enseigner son message s'il voulait que sa vie ait un sens. Sur le chemin du retour vers l'Est, il rencontra Marsha, une jeune femme athée qu'il convertit au Christ ; il l'épousa et revint

⁵⁰²PETERS, Francis Shawn, *The Yoder Case, Religious Freedom, Education, and Parental Rights*, University Press of Kansas, 2003, p 158.

⁵⁰³ Né au sein de la contre-culture des années soixante et soixante-dix essentiellement aux États-Unis, le mouvement du « peuple de Jésus » regroupe des communautés hippies dont le but était de vivre comme les premiers chrétiens mais qui bien souvent suivaient surtout la culture hédoniste et psychédélique californienne.

avec elle au Tennessee. Le couple fit de sa maison du quartier d'East Ridge à Chattanooga un havre pour les jeunes en quête de spiritualité. Gene Spriggs voulait communiquer le message de Jésus aux jeunes et il organisait des rap sessions où il parlait de la Bible. Au cours des mois, plusieurs jeunes restèrent dans la maison du couple, partageant toutes leurs possessions et formant ainsi spontanément une petite communauté⁵⁰⁴.

Pendant quelque temps ils continuèrent à fréquenter les églises du voisinage, mais ils finirent par trouver incongru et peu chrétien que les fidèles ne se préoccupent guère de la misère du monde et de l'obéissance aux commandements bibliques, et qu'en outre, ils méprisent les hippies qu'ils étaient. Lorsqu'un dimanche le service religieux fut annulé pour que les paroissiens puissent regarder le Super Bowl, les amis de Gene Spriggs décidèrent de se tenir éloignés de toute forme d'institutionnalisation de la religion et ils élaborèrent leurs propres pratiques pour rester fidèles au texte biblique. Afin de pouvoir travailler tous ensemble, ils ouvrirent une sandwicherie bio, le *Yellow Deli*, acte fondateur si cher à leurs yeux qu'il les pousse à en ouvrir de semblables aussi souvent que possible dans leurs diverses communautés. Les Douze Tribus développèrent donc un certain nombre de petites communautés à travers tout le pays (dont la plus grande est celle d'Island Pond, dans le Vermont, qui compte environ quatre cents membres). Cependant, dès 1979, des accusations de maltraitance des enfants vivant dans la communauté obligèrent le groupe à s'installer dans le Vermont, à Island Pond, pour y rejoindre une communauté amie. D'autres communautés s'implantèrent à l'étranger, et notamment en France, près de Pau, et en Allemagne, où le groupe a également subi l'intervention des forces de police récemment (durant l'été 2015, des dizaines

⁵⁰⁴ RIGAL-CELLARD, Bernadette, *Les Douze Tribus : la Tribu de Ruben, communauté religieuse à Sus*, manuscrit en cours de publication, Paris, Dervy, 2017.

d'enfants ont été retirés à leurs parents pour des accusations de maltraitance⁵⁰⁵). L'image négative du groupe, et les accusations répétées de mauvais traitements sur leurs enfants, dues à la pratique du groupe qui les « corrige » à coups de baguette dans le cadre de leur éducation⁵⁰⁶, a entraîné une série d'actions juridiques et des interventions menées directement dans les communautés concernées. La première affaire fut celle impliquant Charles Wiseman, qui avait rejoint les Douze Tribus en 1974 et dut répondre de graves accusations.

2) *Wiseman v. State* (1983) et le raid de 1984

Bien qu'il débouchât sur un rejet des accusations au terme de deux ans de poursuites, le cas Wiseman est particulièrement intéressant car il a non seulement contribué à véhiculer une image très négative des Douze tribus, mais il a également servi de point de départ au dossier que l'État constituait contre le groupe. En effet, entre 1983 et 1984, l'État du Vermont s'employa à collecter des témoignages à charge dans le cadre de sa requête d'intervention des services de police dans la communauté de Northeast Kingdom en juin 1984⁵⁰⁷.

En 1983, Charles Wiseman (appelé Eddie), membre proéminent du groupe et prêcheur respecté dans la communauté, fut ainsi poursuivi pour voies de fait sur Darlynn Church, une adolescente vivant dans la communauté⁵⁰⁸. Le

⁵⁰⁵ « Béarn : interpellations à la secte Tabitha's Place », article disponible sur <http://www.sudouest.fr/2015/06/16/bearn-interpellations-a-la-secte-tabitha-s-place-1953201-4321.php>

⁵⁰⁶ FRISK, Liselotte, “Twelve Tribes: Parenting and Discipline of Children, Doctrine and Practice”, Communication présentée à Baylor University, Waco (Texas), 6 juin 2014, disponible sur <http://www.cesnur.org/2014/12tribes.htm>.

⁵⁰⁷ SWANTKO, Jean, “An Issue of Control: Conflict between the Church in Island Pond and State Government”, 1988, disponible sur <http://twelvetribe.org/controversies/issue-control-conflict-between-church-and-state-government>, consulté le 24/02/2015.

⁵⁰⁸ D'après les témoignages que nous avons recueillis auprès des membres de la communauté, c'est le père qui aurait demandé à Charles Wiseman de « corriger » sa fille après que celle-ci lui eut désobéi. C'est pour cette raison que la famille Church aurait refusé d'engager des poursuites à l'encontre de Wiseman.

témoignage de la jeune fille fut recueilli par Galen Kelly⁵⁰⁹, un détective privé et « déprogrammateur » qui s'était fait connaître grâce à ses interventions consistant à faire sortir des membres de divers groupes religieux dont les familles pensaient qu'ils avaient été endoctrinés. Kelly a effectué une grande partie de ses opérations en lien avec le « Réseau de vigilance sur les sectes » (*Cult Awareness Network*⁵¹⁰), particulièrement actif dans les années 1980 et 1990.

Une fois la déposition présentée au procureur, l'État engagea donc des poursuites à l'encontre de Wiseman mais ne parvint pas pour autant à obtenir une confirmation des accusations par Darlynn Church et sa famille, qui étaient tous témoins dans cette affaire. Sachant qu'ils seraient appelés à réitérer leurs témoignages à la barre, le procureur devait absolument les convaincre d'être à la disposition du juge. Cependant, aucun membre de la famille Church ne donna de nouvelles au bureau du procureur durant les semaines qui suivirent l'interpellation de Wiseman. Les fondements des accusations furent rapidement mis en doute par l'accusé qui assura sa défense avec la collaboration de Jean Swantko, avocate extérieure au groupe à l'époque mais qui finit par l'intégrer et épousa Wiseman quelques années plus tard.

⁵⁰⁹ Notons que les activités des « déprogrammateurs » demeurent illégales dans la mesure où elles constituent un délit grave, puisque dans la majorité des cas, les interventions de force visant à faire sortir les membres jugés enrôlés sont aux yeux de la loi considérés comme des kidnappings. Ainsi, en 1992 Galen Kelly fut poursuivi pour l'enlèvement de Debra Dobkowski, dirigeante d'une branche locale du mouvement appelé le « Cercle des amis » (*Circle of Friends*) à Washington, alors qu'il pensait faire sortir Beth Bruckert. Kelly fut d'abord condamné à sept ans de prison mais la Cour d'appels fédérale du Quatrième Circuit renversa la décision du tribunal qui avait jugé l'affaire et ordonna la remise en liberté de Kelly après les seize mois de détention qu'il avait effectué. Galen Kelly et ses deux associés soupçonnèrent Dobkowski d'avoir volontairement échangé sa place avec celle de Beth Bruckert (les deux femmes dormant dans la même pièce le jour de l'enlèvement) afin de les piéger, mais Kelly ne put prouver sa conviction lors de son premier procès.

⁵¹⁰ Depuis sa création en 1978, le Réseau de vigilance sur les sectes s'est toujours défendu de soutenir ou de mandater les opérations de « déprogrammation ».

Ainsi, deux mois à peine après la plainte déposée par le procureur, Wiseman demanda à ce que l'affaire fût classée car il estima que le tourbillon médiatique en sa défaveur enfreignait son droit à un procès équitable. Il fut entendu en janvier de l'année suivante mais vit ses requêtes rejetées. Pour répondre à la demande de Wiseman de bénéficier d'un procès dans un bref délai, l'État déclara qu'il avait besoin d'être prévenu du procès au moins trois semaines à l'avance afin de pouvoir localiser la famille Church. Les requêtes de la part de Wiseman se multiplièrent à mesure que celui-ci se rendait compte du fait l'État n'allât probablement pas parvenir à faire témoigner les Church puisque ces derniers étaient finalement retournés s'installer dans la communauté en août de la même année⁵¹¹. Roland Church, le père de la victime présumée, tint une conférence de presse peu de temps après le retour des Church dans le Vermont pendant laquelle il déclara qu'il avait menti et exagéré les faits lors de sa déposition, et ajouta qu'il se tenait désormais à disposition de la justice pour témoigner.

L'État n'ayant plus aucun élément, Wiseman demanda au juge en charge de l'affaire de fixer une date pour le procès le plus rapidement possible, toujours conformément à son droit constitutionnel à un procès rapide et équitable. Pour appuyer sa demande, il rappela les propos de Roland Church, suggérant que l'argument de l'État consistant à dire que les témoins n'étaient pas joignables n'était désormais plus valide. Lors du procès qui s'ouvrit le 20 août, l'État tenta donc de soutenir les accusations tant bien que mal, les Church ne s'étant pas présentés à l'audience. La cour statua en faveur de Wiseman, et justifia sa décision en trois points : le juge considéra que l'État n'avait pas employé tous les moyens « raisonnables » pour faire intervenir ses témoins, Wiseman n'avait pas eu l'occasion de mener un contre-interrogatoire des témoins, et les

⁵¹¹ SWANTKO, Jean, "The Twelve Tribes' Communities, the Anti-Cult Movement, and Government's Response", *Social Justice Research* 12 (4), p 341–364, 2000.

dépositions sur lesquelles le dossier de l'accusation reposait n'étaient pas recevables car elles n'avaient pas été signées par les témoins⁵¹².

Après un bref passage par la Cour Suprême du Vermont, le procureur ayant fait appel de la décision, l'affaire fut renvoyée au tribunal inférieur pour déterminer si les témoins étaient localisables ou non. Wiseman accusa l'État de vouloir gagner du temps dans l'optique de compléter son dossier, mais l'accusation se défendit en affirmant qu'elle essayait simplement retrouver les témoins⁵¹³. Constatant que les témoins étaient localisables, la Cour Suprême de l'État rejeta l'appel, permettant à la cour inférieure de maintenir la date du procès fixé au 17 juin 1985. Cependant, lors de l'audience préliminaire, le juge F. Ray Keyser, en charge de l'affaire, accorda finalement la requête de Wiseman demandant l'annulation des charges contre lui pour absence de procès rapide et équitable, classant ainsi l'affaire avant même le début du procès.

Dans l'arrêt qu'il rédigea, le juge expliqua que pour évaluer la requête de Wiseman, il s'était basé sur les critères mis en place par la Cour Suprême des États-Unis lors de l'affaire *Barker v. Wingo* 407 U.S. 514 jugée en 1972⁵¹⁴. Ainsi, la longueur et la raison du report du procès, mais aussi l'affirmation de l'accusé de son droit constitutionnel et le préjudice porté par le report constituent les quatre points à prendre en compte dans le cadre du jugement de demande d'annulation des charges pour ce motif. Concernant la longueur du délai raisonnable, le juge estima que les quinze mois de report du procès permettaient

⁵¹² PALMER, Susan J, "Apostates and Their Role in the Construction of Grievance Claims Against the Northeast Kingdom/Messianic Communities", in BROMLEY, David G., *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport, CT, Praeger Publishers, 1998.

⁵¹³ SWANTKO, Jean, "An Issue of Control: Conflict between the Church in Island Pond and State Government", 1988, disponible sur <http://twelvetribe.org/controversies/issue-control-conflict-between-church-and-state-government>, consulté le 24/02/2015.

⁵¹⁴ L'affaire impliquait deux hommes accusés de meurtre et soulevait la question du droit constitutionnel (VIe Amendement) à un procès rapide, la Cour avait répondu favorablement à la demande de l'accusé et établi une liste de quatre critères permettant de déterminer si l'accusé avait bénéficié ou non de ce droit.

de demander un examen des trois autres critères⁵¹⁵. La raison invoquée par Wiseman fut également retenue par le juge dans la mesure où les reports demandés par l'État reposaient sur une stratégie de sa part (consistant à chercher d'autres éléments à défaut de pouvoir compter sur la présence de la famille Church). Il conclut que :

*Les témoins étaient potentiellement « disponibles » dans le Vermont dès le mois d'avril 1984. Mais l'État a choisi de maintenir son appel plutôt que d'amener l'accusé au procès, en dépit du fait que l'État eût affirmé lors de l'audience en appel interlocutoire qu'il « essayait de récupérer les témoins » afin de les faire intervenir. Le retard de près de quinze mois de report dans cette affaire, qui suivit le traitement des requêtes précédant le procès, ne fut pas causé par l'accusé. Les reports sont dus uniquement aux décisions tactiques de l'État et doivent peser contre le gouvernement dans le processus de pondération.*⁵¹⁶

La démarche de l'accusation fut donc sanctionnée puisqu'elle avait en somme lancé les poursuites en se basant exclusivement sur les dépositions, par ailleurs non signées, des témoins et tentait de compléter son dossier en utilisant les recours juridiques nécessaires afin de prolonger la période précédant le procès. Cette stratégie était donc à la limite de la légalité puisqu'elle contrevenait au droit constitutionnel de l'accusé à bénéficier d'un procès rapide afin de limiter le préjudice lié à une action en justice. En outre, l'accusé avait fait valoir son droit à un procès rapide à quatre reprises avant de déposer la requête étudiée, conformément au troisième critère. Le dernier point étudié par la cour fut le

⁵¹⁵ Cf *State v. Snide*, 144 Vt. 436, 441 (1984) cité par le juge. Dans cette affaire, relevant également du droit à un procès rapide, la Cour Suprême de l'État du Vermont avait rejeté la requête de l'avocat de l'accusé qui estimait subir un préjudice du fait des reports successifs demandés par le procureur général.

⁵¹⁶ *State of Vermont v. Charles « Eddie » Wiseman*, District Court of Vermont Unit no. 3, Essex Circuit, Docket no. 91-7-83 Ecr. (1983).

préjudice porté à Wiseman par les reports successifs de son procès : l'accusé déclara que les deux années de procédure l'avait mis en difficulté sur le plan financier mais aussi sur le plan émotionnel. Il affirma avoir reçu des menaces écrites et orales et insista sur le fait que les charges qui pesaient contre lui avaient en partie servi à obtenir l'autorisation d'intervention des services de police lors du raid de 1984, durant lequel ses enfants furent emmenés et interrogés⁵¹⁷. La cour considéra que le préjudice justifiait également la requête de Wiseman et qu'au vu des quatre critères étudiés ensemble, les charges devaient être annulées.

Bien que l'issue de l'affaire eût été favorable à Charles Wiseman, les conséquences de son accusation furent particulièrement néfastes dans la mesure où elle provoqua un véritable engrenage médiatique autour des témoignages contre l'accusé et alimenta les controverses liées aux Douze Tribus. Les poursuites lancées à l'encontre de Wiseman marquèrent également le point de départ de l'assaut juridique auquel les membres du Réseau de vigilance sur les sectes s'étaient engagés à livrer contre le groupe. Mais l'événement culminant de cette lutte eut lieu quelques mois seulement avant l'annulation des charges contre Wiseman, des témoignages supplémentaires ayant été présentés à un juge pour une demande d'intervention directement à l'intérieur de la communauté. Ainsi, le raid effectué en juin 1984 dans la congrégation de Northeast Kingdom dans le Vermont (sur laquelle est centrée la rubrique suivante) fit les gros titres de la presse nationale durant des semaines, contribuant ainsi à maintenir une image très négative des Douze Tribus et de leurs pratiques auprès du reste de la société américaine.

⁵¹⁷ PALMER, Susan J., BOZEMAN, John M., "The Northeast Kingdom Community Church of Island Pond, Vermont: Raising Up a People for Yahshua's Return", *Journal of Contemporary Religion* 12 (2): 181–190, May 1997.

Bien qu'il fût en difficulté dans le dossier Wiseman, l'État décida de poursuivre ses démarches contre les Douze Tribus en présentant une requête d'opération au sein même de la communauté de Northeast Kingdom installée dans le Vermont. Avec le concours des services sociaux, le procureur avait insisté sur la nécessité d'une intervention en soumettant les témoignages recueillis par Galen Kelly l'année précédente. Convaincu par les arguments du substitut, le juge accorda la demande et autorisa les agents de police à amener au tribunal du District tous les enfants âgés de moins de 18 ans, mais également à saisir tous les éléments qui pourraient constituer des preuves de maltraitance des jeunes membres de la communauté, à savoir :

Toutes les baguettes ;

Tous les dispositifs médicaux révélateurs d'une activité médicale illégale ;

Toutes les photographies montrant des actes de discipline et/ou de pratiques médicales illégales ;

*Toutes les lettres, toutes les cassettes, tous les écrits ou enregistrements impliquant des actes de discipline physique sur les enfants, l'éducation des enfants et/ou des pratiques médicales illégales.*⁵¹⁸

Il est intéressant de noter que la formulation du mandat demeure relativement évasive pour une intervention de cette envergure puisqu'il ne contenait aucun nom d'enfant ni de parents ayant perpétré des actes de maltraitance d'après l'accusation. En effet, sachant que quatre-vingt-dix policiers et cinquante agents des services sociaux avaient été déployés lors du raid, et que les accusations portant sur les membres de la communauté étaient

⁵¹⁸ Cf le mandat de perquisition délivré par le juge Wolchik aux agents de police de l'État du Vermont participant à l'opération, signé à Burlington le 21 juin 1984.

particulièrement graves, la mesure accordée par le juge semble assez exceptionnelle au vu des éléments du dossier initial qui ne contenait que des témoignages d'anciens membres recueillis par un membre du Réseau de vigilance sur les sectes⁵¹⁹.

Le 22 juin 1984 à l'aube, ce sont donc des dizaines d'officiers de police et une cinquantaine d'agents des services sociaux qui s'introduisirent dans les dix-neuf foyers et bâtiments appartenant à la communauté (et dont l'adresse avait été fournie aux autorités par un citoyen extérieur au groupe) afin d'y saisir tous les objets mentionnés dans le mandat. Conformément aux ordres du mandat, les policiers saisirent donc les baguettes qui servaient à « discipliner » les enfants mais ne trouvèrent aucun des autres objets décrits par le juge. Tout en procédant aux fouilles des bâtiments, les agents firent évacuer l'ensemble des enfants qui se trouvaient dans la communauté, soit cent douze enfants au total, puis les emmenèrent avec leurs parents au tribunal du comté afin qu'ils y soient interrogés par le juge. Malgré la surprise, les membres de la communauté n'opposèrent aucune résistance et suivirent les autorités jusqu'aux bus qui les attendaient à l'extérieur. Le cortège s'effectua dans le calme mais sous une horde de caméras puisque des journalistes de la presse locale et nationales avaient été dépêchés pour couvrir l'événement.

Le magistrat en charge de l'affaire, le juge Frank Mahady qui s'était vu confié l'affaire par son confrère et prédécesseur le juge Thomas Hayes, interrogea quarante des enfants présents au tribunal afin de déterminer s'ils étaient ou non victimes de maltraitance. Au terme de plusieurs heures d'interrogatoire, et après s'être entretenu par téléphone avec le bureau du

⁵¹⁹ Interrogé par un journal local trois ans après le raid, le juge Wolchik déplora l'opération en la décrivant comme « *une véritable tragédie pour l'État du Vermont* » et concéda qu'il s'était peut-être basé sur des informations erronées lorsqu'il délivra le mandat. Cf « *Le juge qui avait ordonné le raid remet en cause les informations dont il disposait* » *Caledonian Record*, 11 février 1987.

procureur afin qu'il lui soumette des preuves justifiant l'intervention sur chacun des enfants, il conclut qu'aucun élément ne venait confirmer les accusations de l'État. Malgré la demande de l'État qui souhaitait maintenir les membres en détention soixante-douze heures afin que les enfants se fissent examiner par les médecins, psychiatres et assistants sociaux qu'il avait à disposition, le juge ordonna de faire raccompagner tous les parents et leurs enfants chez eux⁵²⁰.

Lorsqu'il rendit son verdict quelques jours plus tard, le juge Mahady insista longuement sur l'absence d'éléments dans le dossier de l'accusation et indiqua qu'en espérant obtenir une détention lui servant à rassembler des preuves qui justifieraient l'intervention de la police, l'État avait « *mis la charrue avant les bœufs* »⁵²¹ et rappela que dans le système judiciaire américain, l'État se devait de disposer d'une base de faits solides au lieu de compter sur une opération qui visait à collecter des éléments à charge. Il cita la loi du Vermont qu'il estima très claire à ce sujet :

Le pouvoir... alloué à l'État [dans les cas impliquant des enfants] est immense en effet...

*En conséquence, à chaque fois que l'État essaie d'interférer avec les droits des parents sur la présomption générale que les enfants ont besoin de soins médicaux et de surveillance, il doit en premier lieu produire des preuves suffisantes afin de démontrer que les directives légales permettant une telle intervention sont entièrement respectées.*⁵²²

⁵²⁰ PALMER, Susan J., BOZEMAN, John M., "The Northeast Kingdom Community Church of Island Pond, Vermont: Raising Up a People for Yahshua's Return", *Journal of Contemporary Religion* 12 (2): 181–190, May 1997.

⁵²¹ Annexe 4 p4 de l'opinion du juge Mahady, *In Re: Certain Children*, District Court of Vermont, Unit no. 3, Orleans Circuit, août 1984.

⁵²² *In re N.H.*, 135 Vt. 230, 235 (1977) [Hill, J.]; *In re J.M.*, 131 Vt. 604, 607 (1973).

Selon le juge, le manquement de l'État à son obligation légale remet donc en cause la validité même du dossier dans la mesure où les éléments collectés n'avaient pas été vérifiés par le bureau du procureur. En effet, les bases sur lesquelles reposait la requête présentée au juge Wolchik étaient nulles car trop confuses, puisqu'aucun nom n'avait été clairement mentionné dans le mandat, de même qu'aucune preuve n'avait été présentée avant le raid. Ainsi, pour le juge Mahady, l'intervention menée à Northeast Kingdom n'était donc qu'une « *pêche aux preuves* » :

*Etant donné les présomptions générales sur lesquelles l'État se repose, et étant donné le fait que l'État ait admis qu'il n'avait aucune preuve spécifique d'abus, d'absentéisme ou de manque de soins médicaux adaptés sur les parents ni sur les enfants, il n'est pas surprenant qu'aucun procureur d'État n'ait voulu faire figurer sa signature dans une déclaration vérifiée qui prétendait que ne serait-ce qu'un seul de ces enfants, eût besoin de soins et d'une surveillance.*⁵²³

Le manque d'éléments précis justifiant l'intervention des forces de police joua donc en la défaveur de l'État, si bien que ce dernier finit par baser son argumentation sur une logique assez surprenante : l'accusation soutint en effet que même si elle ne disposait pas de preuves d'abus sur des enfants en particulier, l'environnement même dans lequel évoluaient les jeunes membres représentait un danger dans la mesure où l'une des pratiques majeures du groupe consistait à discipliner les enfants à coups de baguette. Mais loin de convaincre le juge, la « théorie associative » avancée par l'État fut considérée comme maladroite puisqu'elle semblait faire un lien de cause à effet entre des croyances religieuses

⁵²³ Ibid, Annexe 4, p3.

et des délits, ce qui selon le magistrat « *contrevenait à la fois à la logique la plus basique et aux Premier et Cinquième Amendements à la Constitution des États-Unis* ».

Outre les bases infondées des accusations menant au raid, le juge pointa dans son opinion la formulation très générale du mandat qui tendait selon lui à conforter l'argument d'absence de preuves avant l'intervention. Il affirma que les quatre directives, concernant respectivement les enfants, les bâtiments, les photographies et les lettres ou enregistrements montrant une maltraitance, « *créaient un mandat d'une portée plus générale qu'aucun que cette cour ait pu trouver* », ajoutant non sans ironie qu'il constituait un record du monde en la matière, puisqu'assurément « *aucun (autre) prétendant à ce titre douteux ne s'était fait connaître* »⁵²⁴. La Convention Constitutionnelle du Vermont de 1977 vint étayer l'explication du juge, puisqu'elle stipulait que les citoyens ayant le droit de disposer de leurs biens et de leur propriété sans se voir saisir de manière abusive et arbitraire, les mandats visant à effectuer des saisies devaient comporter la mention de bien « *décrits de manière particulière* »⁵²⁵, ce qui rendait le mandat délivré par le juge Wolchik anticonstitutionnel.

Ainsi, l'opération conjointe des agents de police et des services sociaux ne fut pas une réussite pour l'État, qui espérait obtenir des preuves de maltraitance sur les enfants de la communauté de Northeast Kingdom. Cependant, bien que l'issue eût été favorable aux membres du groupe, les conséquences du raid furent particulièrement malheureuses puisqu'au-delà des dommages psychologiques et moraux causés par l'intervention, l'événement fit les gros titres à travers tout le pays, contribuant ainsi à répandre une image très négative des douze tribus, qui furent rapidement qualifiées de secte aux mœurs douteuses.

⁵²⁴ Ibid, Annexe 5, 10.

⁵²⁵ VT. CONST. Ch. I, Art. 11.

3) Les accusations de travail illégal des enfants

Parmi les controverses qui ont contribué à alimenter les critiques sur les Douze Tribus, celle du travail des enfants fut l'une des plus médiatisée. Au début des années 2000, une série d'articles particulièrement virulents publiés par le *New York Post* déclencha une nouvelle polémique qui enflamma la sphère médiatique durant plusieurs semaines. Le quotidien fit en effet part de propos recueillis auprès d'anciens membres du groupe qui dénonçaient la maltraitance dont ils avaient été victimes au sein de la communauté, ainsi que le mode d'éducation des enfants qui impliquait le travail manuel dès leur plus jeune âge, dans les locaux de production artisanale du groupe⁵²⁶.

Avant la parution des articles et sous l'impulsion des éditorialistes du *Post*, le ministère du travail de l'État de New York avait décidé d'ouvrir une enquête dès le début de l'année 2001 afin de déterminer si les conditions de production des communautés soupçonnées par le journal de faire travailler illégalement leurs jeunes membres respectaient les lois en vigueur dans l'État. Des agents furent envoyés dans deux communautés fabriquant des produits pour des entreprises extérieures. Ainsi, le 8 février 2001, les agents du ministère du Travail procédèrent à une inspection « surprise » dans le site de production de la communauté de Cambridge, appelé *Common Sense Natural Soap & Body Care*, qui se spécialisait dans la fabrication de savons et autres produits de toilette bio. L'entreprise artisanale, entièrement gérée par la communauté, avait un contrat

⁵²⁶ Comme nous l'a précisé Jean Swanto, les Douze Tribus bénéficient du statut de groupe religieux mais elles possèdent également des industries artisanales où ils fabriquent des produits pour diverses entreprises extérieures à la communauté.

avec *Estée Lauder*, géant mondial de l'industrie cosmétique depuis des années. Elle s'occupait de fabriquer les produits de la gamme *Origines* de la marque. Lors de la visite, les agents remarquèrent la présence de deux enfants âgés de quatorze ans qui semblaient participer à la production. Robert Racine, membre des douze tribus, expliqua qu'ils aidaient simplement leurs parents en ouvrant les cartons destinés à stocker les produits pour les scotcher après les avoir remplis.

Le code new-yorkais du travail interdisant le travail des enfants de moins de quatorze ans, y compris dans le cadre d'entreprises familiales, et la présence d'enfants âgés de moins de seize ans sur un site de production⁵²⁷, les conditions de production de la communauté étaient illégales et passibles d'amende. Notons que l'activité des jeunes membres aurait pu être légale dans le cadre de contrats d'apprentissage en lien mis en place par des lycées reconnus par l'État, cependant, dans la mesure où le groupe avait son propre système d'éducation, aucun des jeunes membres n'était officiellement inscrit dans un établissement scolaire du comté. La logique séparatiste des Douze Tribus, qui en ce sens rejoint celle des amish puisqu'elle prend en charge l'éducation de ses enfants et n'a ainsi pas de programmes proposant des apprentissages tels qu'ils sont définis par l'État, mène le groupe dans une impasse lorsqu'un aspect de son mode de vie entre en conflit avec une loi particulière, ici la loi sur le travail qui autorise les jeunes adolescents à travailler uniquement dans le cadre d'un contrat d'apprentissage. En effet, même si les agents remettaient la présence des jeunes membres sur le site de production dans le contexte des valeurs prônées par le groupe et de son mode d'éducation, seule la dérogation au code du travail importe d'un point de vue juridique.

⁵²⁷ Le code du travail de l'État de New York est disponible sur : <http://www.labor.ny.gov/workerprotection/laborstandards/workprot/schlattd.shtm>, consulté le 12/03/2015.

Bien qu'aucune poursuite ne fût finalement engagée par l'État, l'impact de l'inspection fut particulièrement négatif pour la communauté. En effet, au-delà de la couverture médiatique virulente à l'égard du groupe, la compagnie *Estée Lauder* mit rapidement fin au contrat avec l'entreprise artisanale *Common Sense*⁵²⁸ en déclarant aux journalistes qu'elle pensait que le groupe était légalement considéré comme un entreprise puisqu'il leur avait fourni des documents dans lesquels il affirmait respecter toutes les lois en vigueur, y compris le code du travail⁵²⁹. Les conséquences économiques furent ainsi très importantes pour les Douze Tribus car leur production pour *Estée Lauder* représentait la quasi-totalité de leurs activités.

Dans le même temps, le ministère poursuivit son enquête en effectuant deux autres visites à quelques dizaines de kilomètres de la communauté de Cambridge. Le premier groupe messianique, installé au nord-est d'Albany, produisait des meubles en bois, notamment pour une entreprise de vente par correspondance créée par l'acteur Robert Redford en 1989 qui se nommait *Sundance Catalogue*. Dans la même perspective que *Common Sense*, la ligne de production *Common Wealth* était gérée par la communauté et constituait une ressource financière majeure. Lors de la visite des agents de l'État, un jeune membre âgé de quinze ans fut surpris à aider à la production d'articles destinés à la vente. A quelques kilomètres de là, dans une autre entreprise de la communauté, qui elle se spécialisait dans la production de bougies, les audits remarquèrent la présence d'un autre adolescent, également âgé de quinze ans sur le site de production. Après un rappel à l'ordre des autorités sur les lois régulant

⁵²⁸ Notons qu'avant le « scandale » provoqué par le battage médiatique autour de l'inspection de la communauté de Cambridge, le groupe *Estée Lauder* avait d'excellentes relations avec *Common Sense* puisqu'il leur avait confié la production de sa gamme « bio » depuis de nombreuses années. En 1998, la multinationale avait même aidé la communauté en lui accordant un prêt sans intérêt de 500 000 dollars afin qu'elle puisse démarrer son activité commerciale.

⁵²⁹ MACINTOSH, Jeane, "State Probes Cult in Child-Labor Scandal-Acting on Heels of Post Report", *New York Post*, 9 avril 2001.

le travail, l'État décida de donner une amende de mille dollars à chacune des entreprises pour non-respect de la réglementation interdisant le travail des mineurs⁵³⁰.

L'affaire impliquant le local de fabrication des produits revendus à la compagnie de Robert Redford fit également les gros titres de la presse locale et nationale, mais aussi internationale puisqu'elle fut rapportée dans le *South China Post* qui titra « *Redford en plein scandale de main-d'œuvre enfantine* »⁵³¹, insistant sur l'aspect sensationnaliste de l'événement qui impliquait une célébrité mondialement connue. L'article qualifia les Douze Tribus de « *secte raciste et séparatiste* » et affirma que dans leur logique de châtement corporel qu'elle imposait à ses jeunes membres, elle forçait tous les enfants de la communauté à travailler aux côtés de leurs parents dans les différentes affaires qu'elle possédait. La réaction de l'acteur fut d'ailleurs similaire à celle du groupe *Estée Lauder* puisqu'il annonça que tous les articles produits dans la communauté ne figureraient désormais plus dans son catalogue.

Au lendemain des deux affaires, le *New York Post* publia ainsi une série d'articles rédigés par l'éditorialiste Jean MacIntosh, qui critiqua vivement les pratiques des Douze Tribus, qu'elle décrivit comme une « *secte étrange [...] qui utilise des enfants sans les payer pour fabriquer des produits* »⁵³². La journaliste insista notamment sur la maltraitance présumée des enfants de la communauté, qu'elle étaya par des témoignages de membres qui avaient quitté le groupe

⁵³⁰SWANTKO, Jean, "An Issue of Control: Conflict between the Church in Island Pond and State Government", 1988, disponible sur <http://twelvetribe.org/controversies/issue-control-conflict-between-church-and-state-government>, consulté le 24/02/2015.

⁵³¹ MARKHAM-SMITH, Ian, "Redford in Child Labor Storm", *South China Morning Post*, 1^{er} mai 2001.

⁵³² MACINTOSH, Jeane, "State Probes Cult in Child-Labor Scandal-Acting on Heels of Post Report", *New York Post*, 9 avril 2001.

qu'elle qualifia de « *secte religieuse marginale et dominatrice* »⁵³³. Dans cet article, mettant en évidence des actes de violence qui auraient été perpétrés par les adultes de la communauté de manière régulière sur leurs enfants dès l'âge de deux ou trois ans, MacIntosh s'appuya sur le témoignage d'une jeune femme qui se rappelait les coups de fouet qu'elle avait subis lorsqu'elle était encore membre de groupe. Les accusations de maltraitance furent particulièrement virulentes, décrivant les préceptes d'Elbert Eugene Spriggs qui selon l'ancien membre prônaient les coups de fouet sur les enfants en cas de désobéissance, y compris sur les bébés de moins de huit mois.

Dans un autre article paru à peine une semaine après le premier, Jean MacIntosh relata les inspections qui avaient mené aux amendes pour présence illégale de mineurs sur un site de production, et consacra la moitié de son article (qu'elle cosigna avec son collègue Kenneth Lovett) à des témoignages d'anciens membres déclarant qu'ils avaient été forcés de travailler dans les locaux de production de la communauté lorsqu'ils étaient plus jeunes. Les deux auteurs conclurent l'éditorial en rappelant les enseignements « anti-Noirs » du fondateur du groupe, et précisèrent que les enquêtes sur les Douze Tribus concernant la main-d'œuvre enfantine avaient été ouvertes sur la base des rapports rédigés par le quotidien. Consciente de l'impact des éditoriaux publiés par le journal, la communauté décida de réagir, ainsi que nous allons le voir dans la section suivante.

⁵³³ MACINTOSH, Jeane, "Sect Children Are Used to Abuse", *New York Post*, 8 avril 2001.

4) la stratégie d'ouverture de la communauté

Les accusations formulées par le *New York Post* furent particulièrement dommageables aux Douze Tribus dans la mesure où elles donnèrent une image extrêmement négative du groupe, en le décrivant comme une secte aux mœurs dangereuses (en particulier en ce qui concerne le traitement des enfants), qui vit en marge de la société américaine afin de pouvoir pratiquer librement les préceptes sévères prônés par Eugene Spriggs dans l'illégalité la plus totale. En réponse à la série d'articles de Jean MacIntosh, et à ses accusations qu'il qualifia de « *fausses, infondées et calomnieuses* »⁵³⁴, le groupe décida d'inviter les médias locaux et nationaux à une conférence de presse suivie d'une visite de la communauté, dans le but de présenter le groupe, ses pratiques et ses enseignements, mais surtout de redonner une image plus juste des Douze Tribus, qui avaient déjà subi un premier battage médiatique préjudiciable lors du raid de 1984, et qui devait à présent faire face à des accusations d'exploitation de mineurs.

La conférence eut lieu au sein même de la communauté de Cambridge, où se trouvaient les locaux de production de leur entreprise artisanale *Common Sense*, quelques jours seulement après la parution des articles du *Post*. L'avocate du groupe, Jean Swantko, mit un point d'honneur à indiquer que les Douze Tribus n'avaient jamais violé les lois sur la main-d'œuvre infantile dans aucune de leurs entreprises, en précisant que le cas de l'enfant de quatorze ans qui se trouvait sur le site de production était un « cas isolé »⁵³⁵, contrairement à ce que le *New York Post* avait affirmé. Selon l'avocate, l'incident fut tout à fait rare et exceptionnel puisque l'entreprise devait terminer dans l'urgence une commande

⁵³⁴ Discours prononcé par Jean Swantko lors de la conférence de presse.

⁵³⁵ Ibid.

pour la firme *Estée Lauder*, et qu'afin d'honorer la commande, et parce que l'enseignant qui devait faire cours le matin de l'inspection se trouvait être absent, certains parents suggérèrent que l'aide de leurs enfants leur permettrait d'atteindre leur objectif. La pression de la date butoir et l'absence de cours ce jour-là pour les jeunes membres furent donc les seules raisons qui expliquèrent la participation exceptionnelle de certains enfants à la production. Le travail des enfants n'avait ainsi rien d'une pratique d'exploitation, comme l'avait souligné la série d'articles du journal qui était à l'origine des inspections. Pour étayer ses propos, Jean Swantko rappela que des audits de l'entreprise *Estée Lauder* avaient effectué une vingtaine de visite du site de *Common Sense* sans jamais avoir constaté le moindre manquement aux réglementations concernant le travail.

Bien qu'elle rejetât les accusations d'exploitation de mineurs, Swantko conclut sa conférence de presse en rappelant que dans le cadre de l'éducation ses jeunes membres, la communauté envoyait les enfants assister leurs parents au travail pendant leur temps libre afin qu'ils apprécient la valeur de l'effort du travail. Elle expliqua que :

*Comme dans n'importe quelle entreprise familiale, les enfants aident leurs parents. Nous croyons en cela et ne présentons aucune excuse. Nous croyons qu'il s'agit du meilleur environnement dans lequel un enfant puisse être occupé avec ses parents, sans gaspiller son temps libre dans des distractions vaines et la dispersion, qui ne conduisent qu'à un mauvais comportement. Le fait d'être ensemble favorise les liens avec leurs parents et leur épargne d'être souillé par les dérapages de la vie d'adolescent et des effets dangereux de la pression de groupe.*⁵³⁶

⁵³⁶ www.twelvetribe.com

Selon l'avocate du groupe, la valorisation du travail à travers un apprentissage encadré par les parents, et uniquement sur le temps libre des jeunes membres n'avait donc rien à voir avec l'exploitation des enfants de la communauté puisqu'elle qui fait partie intégrante de leur éducation. En outre, cette activité ne représentait qu'une aide ponctuelle des parents dans une entreprise artisanale de petite taille et ne pouvait en aucun cas être considéré comme de la main-d'œuvre infantine.

Au-delà des arguments avancés par le groupe, il est intéressant de noter ici les efforts de communication et d'ouverture sur la société extérieure, ce qui peut surprendre étant donné que les Douze Tribus sont une communauté séparatiste. Cette ouverture s'est traduite par l'organisation de la conférence de presse mais elle avait déjà commencé en 1994 lorsque le groupe avait convié le public et les autorités lors du dixième anniversaire du raid de la communauté de Northeast Kingdom. En outre, le groupe a organisé de nombreux forums (souvent suivis de visites) ouverts au public au sein de leurs communautés afin de répondre aux questions des personnes extérieures à la communauté ainsi qu'aux journalistes⁵³⁷. Mais l'exemple le plus flagrant reflétant la volonté de communiquer et d'échanger avec la société extérieure est probablement le site des Douze Tribus qui est régulièrement mis à jour et publie des réponses à des commentaires ou questions.

⁵³⁷ "Island Pond Journal; Trip Home to Stand Up For Their Community", *New York Times*, disponible sur <http://www.nytimes.com/2000/06/19/us/island-pond-journal-trip-home-to-stand-up-for-their-community.html?pagewanted=1>, publié le 19/06/2000, mis à jour le 10/01/2010, et consulté le 12/03/2015.

Conclusion

Si la décision de la Cour Suprême dans l'affaire *Yoder* marque un tournant dans la jurisprudence sur la liberté religieuse, de nombreux observateurs (dont Shaw Francis Peters, qui a publié une étude de ce cas en 2003, ou encore Randall P. Bezanson) s'accordent à dire que la spécificité même du groupe religieux que sont les amish et l'image d'une communauté pieuse et modèle qu'ils renvoyaient à une société américaine qui semblaient à l'époque s'éloigner des valeurs chrétiennes, a été un critère majeur dans la décision prise par les juges. Malgré l'éclatement de la communauté de New Glarus dû à des divergences doctrinales entre les membres progressistes et traditionalistes, et notamment à l'implication très médiatisée des trois accusés (et surtout de Jonas Yoder) dans le procès qui leur permit finalement d'obtenir l'exemption, certaines familles amish ont choisi de créer une nouvelle communauté dans le Wisconsin, de sorte qu'aujourd'hui l'État compte plus d'une vingtaine de communautés amish, notamment dans les comtés de Clark et celui de Vernon. D'ailleurs, dans les années 1980 et 1990, les amish vivant dans ces communautés ont continué à s'efforcer de protéger leurs pratiques religieuses.

Ce fut notamment le cas en 1996, lorsque l'État du Wisconsin tenta de faire appliquer une loi qui obligeait les amish, par mesure de sécurité, à mettre un triangle rouge à l'arrière de leurs boguets afin qu'ils puissent être visibles par les automobilistes. Les amish, qui considéraient que le triangle était un objet « du monde extérieur » (*wordly thing*) demandèrent une exemption en vertu du Premier Amendement, ils citèrent d'ailleurs l'arrêt *Yoder* comme précédent et obtinrent gain de cause auprès de la Cour Suprême du Wisconsin (*Wisconsin v. Miller* 538 N.W. 2d 573, Wisc. 1995.). William Ball a également, quant à lui, pu

remporter un certain nombre de procès en citant l'affaire *Yoder* dont il fut le «héros» dans des affaires impliquant des parents et enseignants d'écoles appartenant à des groupes chrétiens fondamentalistes.

Cependant, le précédent que constituait désormais le cas *Yoder* dans la jurisprudence nord-américaine avait ses limites. Ainsi, une quinzaine d'années auparavant, un de leurs confrères de Pennsylvanie s'était vu refuser par la Cour Suprême des États-Unis l'exemption (pourtant accordée par la Cour Suprême de Pennsylvanie) qu'il avait demandée à l'État pour éviter de payer des taxes destinées à la caisse de Sécurité Sociale. Il avait déclaré que la religion amish lui interdisait de bénéficier du système de sécurité sociale du pays ou de payer des taxes qui permettent d'alimenter la caisse de Sécurité sociale au nom du principe de séparation de la communauté d'avec le monde extérieur, les amish s'occupant eux-mêmes de leurs malades et de leurs personnes âgées.

On notera que c'est justement le juge Burger qui rédigea l'arrêt de la cour, expliquant que la demande d'exemption ne pouvait être accordée car plusieurs groupes religieux pourraient demander à être exemptés en utilisant le même argument, ce qui remettrait en cause non seulement le fonctionnement mais aussi la légitimité même du système de Sécurité sociale du pays. Le précédent *Yoder* ne fut donc pas toujours pour les amish, un gage de victoire dans les demandes d'exemption pour motif religieux. Il conviendrait même de dire que contrairement à ce qu'avaient craint certains, l'arrêt *Yoder* ne constitua en rien une tendance dans la jurisprudence de la Cour Suprême des États-Unis

Wisconsin v. Yoder a donc marqué l'histoire de la jurisprudence liée au Premier Amendement par bien des aspects. En effet, la décision, qu'elle fût considérée comme un symbole de garantie de la liberté religieuse ou comme une entorse à la clause d'établissement (qui de surcroît avait largement négligé la question du droits des enfants), est encore cité comme précédent (avec plus ou

moins de succès) dans certains cas impliquant des demandes d'exemption pour motif religieux, même si la Cour Suprême semble avoir pris une autre perspective sur la question de la protection de la liberté religieuse. Toujours est-il qu'après l'obtention de l'exemption sur la loi sur l'éducation, les amish n'ont plus eu de contacts avec l'organisation qui les avaient représentés lors du procès par le biais de William Ball, et préfèrent aujourd'hui s'en remettre au *Amish Steering Committee* pour négocier avec les autorités locales, l'engrenage juridique dans lequel Jonas Yoder, Adin Yutzy et Wallace Miller furent entraînés, ayant eu l'effet d'une arme à double tranchant dans la communauté.

Concernant les Douze Tribus, nous avons pu observer que Ainsi, même si les membres de la communauté vivent à l'écart de la société, leur séparatisme n'est pas radical puisqu'il présente une certaine perméabilité, non seulement à travers leurs activités commerciales avec le « monde extérieur », mais surtout grâce à la communication par et sur le groupe qui vise à expliquer les pratiques souvent décriées par les médias et l'opinion publique. On peut ici se demander si cette ouverture a été subie, c'est-à-dire dictée par la nécessité d'expliquer ses pratiques et ses croyances dans le but de se défendre des critiques, ou si ce paradoxe est naît de la volonté de partager ou de diffuser le mode de vie du groupe. Il semble néanmoins que la pression médiatique et l'image négative dressée par les médias ayant couvert voire initié des conflits juridiques impliquant le groupe soit à l'origine de cette adaptation à la société extérieure.

En France, les Douze Tribus ont une communauté nommée Tabitha's Place dans la commune de Sus, près de Pau. Depuis le début des années 2000, le groupe connaît les mêmes problèmes avec la justice française. Les accusations et soupçons de « maltraitance » sur les enfants avaient mené à une première intervention des autorités au sein de la communauté en mars 2002. Cet évènement mena à la condamnation de dix-neuf membres du groupe par la cour

d'appel de Pau pour refus de scolarisation et de vaccination de leurs enfants⁵³⁸. Quatre ans plus tard, les membres d'une commission parlementaire chargée d'effectuer des contrôles afin de s'assurer du sort des mineurs dans les sectes avaient été reçus par la communauté mais elle dut s'expliquer sur le fait que quatre des dix-huit enfants rencontrés ce jour-là n'avaient pas été déclarés. Cependant, les poursuites juridiques les plus importantes auxquelles le groupe a été exposé sont celles qui furent engagées en 2015 par le procureur de Pau⁵³⁹ à l'issue d'une autre intervention (le 14 juin) au sein du « manoir de sus » où résident les membres. Les accusations portées par le procureur étaient les mêmes que celles faites aux Douze Tribus du Vermont : violences sur mineurs et travail dissimulé.

Confrontés à des obligations émanant du monde extérieur dont ils ont choisi de vivre séparés, les amish et les Douze Tribus ont donc dû précisément utiliser les outils de ce système, loin de leur mode vie, pour défendre leurs pratiques religieuses et la spécificité de leurs principes d'éducation. Bien que les contextes soient différents, les deux groupes ont donc tenté de se faire accepter tout en revendiquant leur séparatisme religieux (qui se traduit par une enclave physique puisqu'ils vivent littéralement à la marge de la société). L'étude de ces cas semble montrer qu'il n'existe pas de solution générale pour faire valoir la liberté religieuse de ces communautés et leur droit à élever leurs enfants selon leurs propres principes religieux. Si le conflit juridique a mené les amish à obtenir gain de cause, les Douze Tribus luttent encore pour défendre leurs pratiques

⁵³⁸ « La secte Tabitha's Place de nouveau dans le viseur », 17 juin 2015, Lepoint.fr, consulté le 22 juin 2015, disponible sur http://www.lepoint.fr/societe/la-secte-tabitha-s-place-de-nouveau-dans-le-viseur-17-06-2015-1937299_23.php.

⁵³⁹ Le procureur a expliqué qu'une information judiciaire avait été ouverte depuis mars 2014 sur les témoignages d'un ancien adepte. Cf. « Opération de gendarmerie contre la secte Tabitha's Place », LeMonde.fr, 17 juin 2015, consulté le 22 juin 2015, disponible sur http://www.lemonde.fr/police-justice/article/2015/06/17/operation-de-gendarmerie-contre-la-secte-tabitha-s-place_4655748_1653578.html

religieuses (ici celle de la discipline par la baguette) et éviter les raids dans leurs communautés.

Conclusion de la troisième partie

Dans cette troisième partie, nous avons tenté d'explorer la question complexe des droits parentaux dans le cadre de l'éducation religieuse de certains MRM. Qu'il s'agisse de la santé (avec la guérison par la prière dans la science chrétienne) ou de l'éducation (au sens strict avec les écoles amish ou au sens large avec la punition chez les Douze Tribus), les limites légitimes de la liberté religieuse sont particulièrement difficiles à déterminer (sans juger les pratiques elles-mêmes) lorsqu'elles concernent des enfants.

Dans les études de cas que nous avons abordées, le droit des parents à imposer leurs pratiques religieuses à leurs enfants n'a prévalu que dans l'affaire *Yoder*, où les juges ont considéré que l'éducation des jeunes membres n'était pas menacée par le mode de vie au sein de la communauté. Dans les affaires portant sur le décès d'enfants dont les parents, membres de la science chrétienne, ont appliqué leurs propres principes religieux, les tribunaux ont au contraire posé la limite du droit parental au commencement de celle de la protection de la santé des enfants. L'affaire *Twitchell* a ainsi permis de pointer les ambiguïtés des accommodations législatifs en faveur du groupe et la difficile question de la primauté des intérêts. Enfin, les controverses liées aux Douze Tribus ont permis d'explorer la question de la perception des groupes vivant en communautés. Elles ont également mis en évidence la perméabilité de ces communautés avec le monde extérieur, d'un autre point de vue que celui abordé dans le même chapitre (portant sur les amish). En effet, la stratégie d'ouverture à travers diverses interventions lors de conférences et invitations, notamment des médias, au sein du groupe reflète une volonté d'échanger pour être mieux accepté. Comme nous l'avons observé au fil de l'étude des cas proposés, les conflits impliquant des enfants soulèvent donc de nombreuses questions et se révèlent être encore plus délicats que ceux concernant des adeptes adultes.

Conclusion générale

Constamment redéfinis dans le cadre légal et juridique américain, les contours de la liberté religieuse n'ont eu de cesse d'évoluer. Depuis des siècles, cette notion subjective anime et ravive les débats politiques et publics autour de la place de la religion dans les sociétés laïques. Si la trajectoire historique des rapports entre l'Église et l'État a mis en évidence les enjeux complexes qui y sont liés, elle a surtout reflété les transformations profondes de la société américaine. Au fil des décisions juridiques et des négociations auprès des divers groupes religieux revendiquant ce droit constitutionnel, les lectures faites par les magistrats et les législateurs ont permis tour à tour de repousser les frontières de la liberté religieuse ou de les réduire, établissant ainsi une jurisprudence très ambivalente, elle-même reflet des défis et des dilemmes que pose la gestion du fait religieux dans un contexte américain résolument laïque, mais où la sacro-sainte liberté de conscience a une signification particulière.

Il semble néanmoins que les conflits juridiques relevant de la clause du libre exercice impliquent davantage les mouvements religieux minoritaires que les diverses religions dites « traditionnelles ». Cette spécificité a été observée par certains sociologues des religions. L'un d'entre eux, James Richardson, précise que la « judiciarisation »⁵⁴⁰ de la liberté religieuse affecte particulièrement les groupes religieux moins importants en nombre et en moyens. La multiplication des litiges les impliquant peut renforcer leur position, lorsqu'ils obtiennent par

⁵⁴⁰ Le sociologue emploie très justement ce terme pour exprimer ce phénomène, en expliquant que la liberté religieuse, concept issu d'une « construction sociale » et qui demeure controversé car subjectif, fait l'objet d'une perpétuelle redéfinition dans les tribunaux depuis des années. Cf son article «Managing Religion and the Judicialization of Religious Freedom», *Journal for the Scientific Study of Religion*, n°54, 1-19, 2015.

exemple le statut d'Église ou d'organisation religieuse, et les nombreux avantages fiscaux qui y sont liés. Elle peut en revanche les mener à leur disparition ou du moins à des difficultés financières et légales. En effet, bien que les religions « dominantes » aient également été confrontées à des poursuites juridiques, notamment dans la première moitié du XXe siècle, leur insertion dans la société n'a pas posé de problème majeur (nous l'avons observé par exemple avec les citoyens juifs demandant des arrangements à leur employeur afin de respecter leur jour de repos, le shabbat). L'une de nos hypothèses est que les mouvements religieux minoritaires sont davantage sujets à des poursuites juridiques car leurs pratiques ne sont pas toujours en osmose avec la culture dominante. Le caractère « déviant » de certaines pratiques religieuses comme la guérison par la prière ou la polygamie a pu surprendre tant elles sont dissonantes dans la société américaine. Au demeurant, parce que ces mouvements sont nombreux et leurs pratiques très diverses, les litiges les impliquant sont naturellement légion.

Pour répondre aux demandes spécifiques de groupes minoritaires d'origines diverses et désamorcer les tensions nées de l'inévitable confrontation entre obligation religieuse d'une part et devoir civique d'observer les lois neutres à portée universelle de l'autre, l'État a dû trouver des solutions pragmatiques. Si l'influence du *Protestant Establishment* a longtemps restreint l'octroi d'accommodements et d'exemptions en faveur des groupes concernés, ces outils de régulation de la pluralité religieuse se sont imposés comme les principaux recours menant à une reconnaissance des mouvements religieux minoritaires et permettant leur intégration au sein de la société américaine. Ces ajustements légaux et/ou juridiques, déjà présents dans le système colonial mais largement étendus dans le cadre de la diversification de la mosaïque religieuse du pays, ont ainsi jeté les bases du modèle contemporain de séparation aux États-Unis, mais c'est principalement par la voie des tribunaux que ces recours s'obtiennent, bien souvent au prix de longs et onéreux procès.

Même si certains facteurs comme la perception du groupe, son importance en termes de membres et de moyens ou encore la nature des pratiques revendiquées, peuvent influencer sur la tournure de ses relations avec l'État et de sa reconnaissance légale, le litige semble faire partie intégrante du processus d'inclusion dans le cadre à la fois légal et social américain. En effet, tous les groupes étudiés, comme la grande majorité des Églises et autres groupes religieux dont les pratiques religieuses contreviennent à la loi, ont dû dans un premier temps s'opposer à l'État pour ensuite trouver un terrain d'entente à travers des négociations (c'est le cas de l'UDV qui a finalement obtenu gain de cause en signant l'accord proposé par la DEA), ou s'adapter à la société et à ses lois, en d'autres termes « plier », comme l'ont fait par exemple les mormons en renonçant à la polygamie, pourtant considérée comme une obligation religieuse fondamentale au XIXe siècle, ou bien encore créer des précédents en remportant le conflit juridique (comme l'ont fait les amish dans l'affaire *Yoder*).

Les problématiques spécifiques des groupes religieux de notre corpus nous ont permis de constater que les enjeux liés aux revendications de protection de la liberté religieuse exigent un examen particulier et semblent être difficilement compatibles avec une « logique des précédents » (sur laquelle repose pourtant le droit commun étatsunien) permettant d'en « fixer » les limites. Dans des contextes historique, politique et social souvent très différents, les juges de la Cour Suprême ont dû évaluer les intérêts des groupes concernés au regard de leur droit constitutionnel et ceux de l'État dans le cadre de l'application des lois. Malgré les outils que la Cour a créés et parfois supprimés au fil des nouveaux cas qu'elle a acceptés de traiter, la question de la primauté d'un intérêt sur l'autre a été, comme nous l'avons observé dans les affaires étudiées, souvent difficile à déterminer, et les raisonnements proposés par les juges des Cours Suprêmes étatiques et fédérale parfois surprenants (cf. *Smith* ou encore l'affaire *Buswell* impliquant un praticien de la science chrétienne au XIXe siècle, voir chapitre V).

Entre résistance, adaptation et compromis, les rapports (de force) entre l'État et les religions minoritaires luttant pour une reconnaissance de leurs pratiques en vertu du Premier Amendement à la Constitution permettent de mettre en évidence le rôle prépondérant, voire déterminant du juridique dans la gestion de ces conflits. En effet, le rôle des tribunaux est primordial car ce sont les arrêts rendus par les juges des cours étatiques et fédérales qui ont parfois permis la « normalisation » d'un groupe religieux (comme les mormons ou les amish), c'est-à-dire son intégration au sein de la société étatsunienne. Dans d'autres cas, elle a au contraire contribué à maintenir le groupe concerné dans une certaine marginalité (comme cela s'est produit avec les Douze Tribus).

L'importance de la branche juridique dans la perpétuelle redéfinition des contours de la liberté religieuse se manifeste également dans l'impact de certains jugements sur le plan législatif, menant parfois à la modification d'une loi ou au vote d'une nouvelle loi. Les exemples illustrant ces cas de figures ne manquent pas : comme nous l'avons observé, la loi concernant la négligence parentale (Chapitre V) a subi des reformulations dans certains États, la section exemptant les parents appartenant à la science chrétienne a même été tout simplement abrogée par d'autres. De même, au lendemain de l'affaire *Reynolds* impliquant un mormon polygame, le gouvernement a fait voter la loi *Morrill* précisément dans le but de faire appliquer et d'étendre le jugement rendu par la Cour Suprême fédérale. L'exemple le plus récent, et probablement le plus important dans la mesure où ses implications ont déjà commencé à donner une tournure inédite au débat sur les limites légitimes de la liberté religieuse, reste la célèbre loi rétablissant la liberté religieuse, appelée RFRA (*Religious Freedom Restoration Act*) et votée en 1993 par un Congrès passablement contrarié par la décision de la Cour Suprême et désireux de réaffirmer son autorité en matière de gestion du fait religieux.

En effet, malgré la restriction de son application au seul niveau fédéral, cette loi, régulièrement invoquée depuis l'affaire *Boerne* comme base pour promouvoir la protection du libre exercice religieux (Cf. Chapitre IV), semble désormais s'être imposée comme l'argument clé des groupes religieux souhaitant faire valoir leurs droits devant un tribunal. Dans les affaires récentes portant sur la liberté religieuse d'un individu ou d'une Église estimant que son libre exercice religieux est violé par une loi (Cf. Chapitre IV), le raisonnement développé par les avocats des groupes concernés repose dorénavant davantage sur le RFRA que sur la clause du libre exercice du Premier Amendement, qui a pourtant été depuis le XIXe siècle la base des arguments de tout procès impliquant la remise en cause d'une loi au motif qu'elle allait à l'encontre d'une obligation religieuse. Il convient alors de se demander si le RFRA ne deviendra pas le nouveau « Premier Amendement » dans ces affaires, surtout s'il semble s'avérer plus efficace que la clause constitutionnelle. En effet, la tendance à utiliser la loi de 1993 peut s'expliquer par le fait que contrairement à la clause définissant le libre exercice, qui de par sa formulation très vague ouvre depuis des siècles la voie à des interprétations toujours plus diverses, le RFRA impose de fait à l'État un « fardeau juridique » beaucoup plus important car il l'oblige à démontrer que l'application de la loi est le moyen le moins contraignant dans la poursuite de son intérêt. Bien que cette tendance observée principalement sur des cas ayant atteint la Cour Suprême demande à être confirmée, il semble que la loi de 1993 soit devenue une référence incontournable dans les débats sur les limites légitimes de la liberté religieuse et sur la place et le rôle de la religion de manière plus générale.

Comme nous l'avons observé dans cette étude, et dans la mesure où c'est en grande partie dans les tribunaux que les bases, les termes et les contours de la notion de liberté religieuse et de son application se « renégocient » constamment, la jurisprudence récente de la cour fédérale, présidée par le juge Roberts depuis 2005, peut à ce titre annoncer une nouvelle approche, relativement favorable aux

demandes exprimées par les mouvements religieux minoritaires invoquant le RFRA (Chapitre IV) et donnant ainsi à la religion une place inédite dans la sphère publique américaine⁵⁴¹.

Notons à ce sujet que ce qui pourrait être une tendance bienveillante de la Cour Roberts à l'égard de la religion est déjà considéré par quelques observateurs comme une démarche dangereuse, qui dans certains cas frôle la violation de la clause d'établissement. En effet, dans l'affaire *Hein v. Freedom From Religion Foundation* jugée en 2008, opposant l'État à une association laïque dénonçant le fonds créé par le président Bush et destiné financer à des initiatives menées par des Églises, la cour avait décidé que le contribuable n'avait pas le droit de remettre en cause la légitimité de ces dépenses fédérales.

Le chercheur Erwin Chemerinsky, spécialiste de la Constitution et Marci Hamilton, célèbre avocat qui avait d'ailleurs plaidé devant la Cour Suprême quelques années auparavant dans l'affaire *Boerne* (1997), considèrent que cette décision frôle la violation de la clause d'Établissement, et remet donc en question le principe de neutralité de l'État. Inquiet des implications d'une telle approche, qui donne à la religion une place particulière dans la sphère publique et politique américaine, Chemerinsky note que « *je pense qu'à présent nous avons ici cinq votes-ceux de Roberts, Scalia, Kennedy, Thomas et Alito- pour permettre davantage d'aide de la part du gouvernement en faveur de la religion, pour permettre davantage d'engagement religieux au sein du gouvernement, et pour renverser le test qui régulaît la clause d'établissement depuis 1971.* ».

En proposant par le biais du texte du RFRA une nouvelle définition des contours de la liberté religieuse, *a priori* immuable sauf en cas d'amendement ou de décision juridique de la Cour Suprême (ce qui a été le cas puisque les neuf juges

⁵⁴¹ Cité dans RICHARDSON, James, T, BELLANGER François (eds.), *Legal Cases, New religious Movements and Minority Farnham, Ashgate*, coll. "Ashgate Inform Series on Minority Religions and Spiritual Movements", 2014, p 81.

ont déjà établi qu'elle ne s'appliquait qu'au niveau fédéral), le Congrès a donc renforcé le « mur » destiné à séparer l'Église et l'État. Le « tournant *Smith* » de 1990, qui aurait « précipité » la démarche du gouvernement a également mis en lumière la dissonance entre les pouvoirs juridique et législatif en matière de régulation du religieux. Au-delà des désaccords et des visions divergentes des deux branches à une période donnée, le « bras de fer » opposant le Congrès et la Cour fédérale semble refléter une certaine confusion des rôles de chacun dans un domaine central de la sphère publique aux États-Unis.

Mais si l'État entend maintenir l'équilibre entre le renforcement de sa neutralité envers l'ensemble des minorités religieuses et son ambition pluraliste qui fait la spécificité des États-Unis en matière de religion, il apparaît que les nouvelles frontières, particulièrement étendues, données à la liberté religieuse par le gouvernement montrent quelques paradoxes, comme le confirment les polémiques récentes autour des implications des versions étatiques du RFRA, qui pourraient permettre certaines formes de discrimination, notamment envers les homosexuels au nom des croyances religieuses (comme nous l'avons observé dans l'introduction de travail).

Si certains États se sont décidés à adopter des clauses interdisant explicitement ces dérives, la question continue de faire polémique outre-Atlantique, et semble déjà pointer les dangers d'une « toute puissance » de la liberté religieuse. En outre, malgré les implications indéniables du RFRA, c'est encore une fois à la Cour Suprême qu'il reviendra de définir les limites constitutionnelles de l'application de la loi et par extension celles de la liberté religieuse dans les cas qu'elle acceptera d'entendre.

Après le décès en février 2016 du juge Scalia⁵⁴², la reconfiguration de la cour pourrait également « changer la donne » dans la jurisprudence sur la liberté religieuse. Son successeur nommé par le Président Obama, le juge Merrick Garland, qui n'a toujours pas été confirmé par un Sénat républicain peu coopératif, pourrait contribuer à poursuivre la trajectoire de ses futurs confrères ou au contraire la réduire en s'opposant aux raisonnements prônant une interprétation large et bienveillante de la liberté religieuse. Ces derniers développements illustrent la complexité des conflits liés à la notion de liberté religieuse, et démontrent qu'il n'existe pas aux États-Unis de modèle fixe et idéal de laïcité qui permette de baliser de manière claire et définitive les limites légitimes de cette liberté pourtant inscrite au fondement de la nation américaine.

⁵⁴² Figure emblématique de la Cour Suprême depuis sa nomination en 1986, le juge Antonin Scalia a souvent surpris par ses prises de position libérales dans de nombreuses affaires malgré un conservatisme affiché.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie rassemble les références d'ouvrages et d'articles que nous avons utilisés pour l'élaboration de la thèse. Elle s'articule autour de quatre rubriques dont certaines contiennent elles-mêmes des parties plus spécifiques liées aux thèmes abordés. Nous avons ainsi regroupé dans une première section les sources primaires (les lois et arrêts cités dans le corpus) (1). Dans une deuxième rubrique, nous avons classé les ressources portant sur le concept de liberté religieuse d'un point de vue juridique. Elle comprend des références sur le Premier Amendement (origines, interprétations, débats publics...), la question des rapports Eglise-Etat, ainsi que des ouvrages généraux sur la Cour Suprême, le système judiciaire étatsunien, et la jurisprudence sur la question du libre exercice (2). Nous avons ensuite rassemblé les items se rapportant aux mouvements religieux minoritaires aux États-Unis (3). Nous y avons fait figurer les ouvrages généraux sur les MRM (A), les divers ouvrages et articles sur les controverses liées aux MRM en général (lavage de cerveau, déprogrammation) (C), et les études spécifiques sur les groupes étudiés dans le cadre de cette thèse (B). Elle fournit enfin une liste alphabétique de sources numériques (4) dont les sites Internet spécialisés que nous avons consultés, ainsi que les principales revues et périodiques anglophones (5).

1. Sources primaires

Arrêts cités (classés par ordre alphabétique)

Commonwealth v. Wolf, 3 Serg. & R. 48, 1817.

Updegraph v. Commonwealth, 11 Serg. & R 394 Pa, 1824.

Commonwealth of Massachusetts v. Abner Kneeland, Opinion majoritaire, 1838.

Reynolds v. U.S., 98 U.S. 145, 1878.

Clawson v. United States, 113 U.S. 143, 1885.

Late Corporation of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints v. United States, 136 U.S. 1, 1890.

State v. Buswell, 40 Neb. 158, 166, 58 N.W. 728, 731, 1894.

State v. Mylod, 20 R.I. 632, 40 Atl. 753, 1898.

State v. Marble, 72 Ohio St. 21, 33, 73 N.E. 1063, 1065, 1905.

Prince v. Massachusetts, 321 U.S. 158, 170, 1944.

United States v. Ballard, 322 U.S. 78, 64 S. Ct. 882, 88 L. 1148, 1944.

Chatwin v. United States, 326 U.S. 455, 1946.

Cleveland v. United States, 329 U.S. 14, 1946.

Musser v. Utah, 333 U.S. 95, 1948.

Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398, 1963.

Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205, 1972.

Santosky v. Kramer, 455 U.S. 745, 1982.

Employment Div. v. Smith, 485 U.S. 660, 1988.

Kropinsky v. World Plan Executive Council -us, et al., Appellants, 853 F.2d 948, (D.C. Circuit.), 1988.

Walker v. Superior Court, 763 P.2d 852, 856 5Cal. 1988.

Employment Div., Or. Dept. of Human Res. v. Smith, 494 U.S. 872, 1990.

Hermanson v. State, 570 So. 2D 322 Fa. 2D DCA, 1990.

State v. McKown, 475 N.W. 2D 63, 67 Minn. 1991.

Hermanson v. State, 604 So. 2D 775, 782 Fla. 1992.

Commonwealth v. Twitchell, 617 N.E.2d 609, Mass., 1993.

United States v. Meyers, 95 F.3d 1475 (10th Circ.), 1996.

City of Boerne v. Flores, Archbishop of San Antonio and United States, 521 U.S. 507, 1997.

United States v. Bauer, 84 F.3d 1549, 1997.

Abridged Judgement, District Court Of Amsterdam, Case n. 13/067455-99, 2001.

O Centro Esperita Beneficente. v. Ashcroft, 342 F.3d 1170 (10th Circ.), 2003.

Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal, 546 U.S. 418, 2006.

Hein v. Freedom From Religion, 551 U.S. 587, 2007.

Church of the Holy Light of the Queen et al. v. Mukasey et al, 615 F.Supp.2d 1210, 2009.

Burwell v. Hobby Lobby, 573 U.S, 2014.

Lois et projets de loi cités (classés par ordre chronologique)

A Bill establishing a provision for Teachers of the Christian Religion, Journal of the House of Delegates of the Commonwealth of Virginia; Begun and Held at the Capitol, in the City of Williamsburg, 1784.

A Bill to establish the office of surveyor general of Utah, to grant donations to actual settlers therein, and for other purposes, HR 317, 33d Cong., 1st sess. (May 4, 1854), *Congressional Globe*, 33d Cong., 1st sess., 1854.

A Bill to punish and prevent the practice of polygamy in the Territories of the United States, and other places, 34th Cong., 1st sess. (1856), *Congressional Globe*, 34th Cong., 1st sess., 1856.

An Act to punish and prevent the Practice of Polygamy in the Territories of the United States and other Places, and disapproving and annulling certain Acts of the Legislative Assembly of the Territory of Utah, 37th United States Congress, 1862.

Neb. Enabling Act, sec. 4, 13 Stat. 47 (1864).

An Act in relation to courts and judicial officers in the Territory of Utah, 43rd United States Congress, 1874.

California Penal Code § 270 (First edition, 1872).

An Act to amend section fifty-three hundred and fifty-two of the Revised Statutes of the United States, in reference to bigamy, and for other purposes, 47th United States Congress, 1882.

An Act to amend an act entitled "An act to amend section fifty-three hundred and fifty-two of the Revised Statutes of the United States, in reference to bigamy, and for other purposes," approved March twenty-second, eighteen hundred and eighty-two, 49th United States Congress, 1887.

CAPTA. § 1340. 3-5, 1975.

American Indian Religious Freedom Act, Public Law No. 95-341, 92 Stat. 469, August, 11th, 1978.

Commentary on the UN Convention Against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances, 54, &3.17, 1988.

MASS. GEN. LAWS. ANN. ch. 273, § 1 West 1992.

Religious Freedom Restoration Act, An Act to protect the free exercise of religion, 103rd United States Congress, November 16th, 1993.

Patient for Protection and Affordable Care Act, 2010.

2. Le concept de liberté religieuse d'un point de vue juridique

Ouvrages généraux

ALLEY, Robert S., *The Constitution & Religion: Leading Supreme Court Cases on Church and State*. Amherst, New York Prometheus Books, 1999.

AHLSTROM, Sydney E., *A Religious History of the American People*, Yale: Yale University Press, 1972.

BARB, Amandine, *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de Doctorat sous la direction de Denis Lacorne, Paris, Institut d'études politiques.

BERG, Thomas C., *The Free Exercise of Religion Clause, Its Constitutional History and the Contemporary Debate*, New York: Prometheus Books, 2008.

CHELINI-PONT, Blandine, GUNN, Jeremy, *Dieu en France et aux États-Unis. Quand les mythes font foi*, Paris, Berg International Éditeurs, 2005.

CLINTON Robert Lowry, *Marbury v. Madison and Judicial Review*, Lawrence: University Press of Kansas, 1989.

CURRY, Thomas J. *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, New York: Oxford University Press, 1987.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, 1835, Paris : Flammarion, édition 2010.

DEYSINE Anne, *La Cour Suprême des États-Unis, Droit, politique et démocratie*, collection « Les Sens du Droit, Essais », Editions Dalloz, 2015.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

GEDICKS, Frederick, M., *The Rhetoric of Church and State, A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence*, Durham and London, Duke University Press, 1995.

GILL Anthony, *The Political Origins of Religious Liberty*, New York : Cambridge University Press, 2007.

GREEN, Steven K. *The Second Establishment. Church and State in 19th Century America*. New York: Oxford University Press, 2010.

HITCHCOCK, James, *The Supreme Court and Religion in American life. Vol I: The odyssey of the religion clauses*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

HITCHCOCK, James, *The Supreme Court and Religion in American Life. Vol II: From Higher Law To Sectarian Scruples*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

IRONS, Peter, *A People's History of the Supreme Court: The Men and Women Whose Cases and Decisions Have Shaped Our Constitution*, Westminster: Penguin Book, 2006.

JACOBY, Susan, *Freethinkers: A History of American Secularism*, New York: Metropolitan Books, 2004.

JEFFERSON Thomas, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, 1785.

KAYDOR, Thomas, *Liberian Democracy: A Critique of Checks and Balances*, Bloomington: Authorhouse, 2014.

LEGENDRE, Pierre, MAYALI, Laurent, *Le façonnage juridique du marché des religions aux États-Unis*, Paris : Éditions Mille et une nuits, 2002.

LERAT, Christian, *La Cour Suprême des Etats-Unis : pouvoirs et évolution historique*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1995.

LOCKE John, *A Letter Concerning Toleration*, 1689, Merchant Books, 2011.

MACLURE, Jocelyn, TAYLOR, Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, 2010.

MADISON, James, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, section 1, 1785.

McCLOSKEY, G., Robert, *The American Supreme Court*, Chicago: The University of Chicago Press, 5th edition, 2010.

MEYER KALLEN Horace, *Cultural Pluralism and The American Idea: An Essay In Social Philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1956.

MOSKOS, Charles C., *The New Conscientious Objection: From Sacred to Secular Resistance*, New York: Oxford University Press, 1993.

MUNOZ, Vincent Philip, *God and the Founding Fathers*, New York: Cambridge University Press, 2009.

NOVIT EVANS, Bette. *Interpreting The Free Exercise of Religion: The Constitutional and American Pluralism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997, 222.

PATRICK, John, J., LONG, Gerald, P., *Constitutional Debates on Freedom of Religion: a Documentary History*, Westport: Greenwood Publishers, 1999.

REHNQUIST, William, *The Supreme Court*, New York: Vintage Books Edition, 2002.

RESNIKOFF, Charles, *Louis Marshall, Champion of Liberty: Selected Papers and Addresses*, 2: 923-928, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1957.

WOOD, James, E., Jr., *The First Freedom: Religion and The Bill Of Rights*, Waco, Texas, J.M. Dawson Institute of Church and State Studies, Baylor University, 1990.

ZOLLER, Elizabeth, *La conception américaine de la laïcité*, édition Dalloz, Actes du colloque, Paris, 2005.

Articles et chapitres d'ouvrages

BEATTIE, James. E. Jr., "Taking Liberalism and Religious Liberty Seriously: Shifting Our Notion of Toleration from Locke to Mill", 43 *Cath. Law*. 367-408, 2004.

BYBEE, Jay, S., "Substantive Due Process and Free Exercise of Religion: Meyer, Pierce and the Origins of Wisconsin v. Yoder", 25 *Capital University Law Review* 887-931 (1996).

CARTER, Steven, L., "The Resurrection of Religious Freedom?", 107 *Harvard Law Review*, 118, 1993.

GEDICKS, Frederick, M., "The Normalized Free Exercise Clause: Three Abnormalities?", 75 *Indiana Law Journal*, 77, 2000.

HAEFELI, Evan, "The Origins of Anglo-American Tolerance: An Intellectual, Legal, and Religious History", disponible sur <http://projetbalion.free.fr/Haefeli072012.pdf>

IGNAGNI, JA., "U.S. Supreme Court Decision-Making and the Free Exercise Clause", *Review of Politics*. 55, 3, 511, 1993.

LAYCOCK, Douglas, "The Remnants of the Free Exercise Clause", *The Supreme Court Review*, 1-68, 1990.

LHERM, Adrien, « Religion et laïcité aux États-Unis », communication donnée lors du séminaire « *Du modèle américain à la superpuissance ?* » organisé par la direction générale de l'Enseignement scolaire et par l'Inspection générale de l'Éducation nationale le 25 mai 2005.

Mc CONNELL, Michael, W., "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion", in BERG, Thomas C., *The Free Exercise of Religion Clause, Its Constitutional History and the Contemporary Debate*, New York: Prometheus Books, 2008.

MOUANNES, Hiam, « Les limites du phénomène religieux à travers la jurisprudence du Conseil d'Etat », communication présentée lors du colloque *Le sens de la laïcité : le vrai défi de la démocratie*, Institut Maurice Hauriou, Montauban, 13 avril 2016.

MUNOZ, Vincent Philip, "James Madison's Principle of Religious Liberty", *The American Political Science Review*, Février 2003, Vol. 97, No. 1, pp. 17-32.

MUNOZ, Vincent Philip, "The Original Meaning of the Free Exercise Clause: the Evidence from the First Congress", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, Vol. 31, N°3, 1083-1120, 2008.

PEW RESEARCH CENTER, "Mormons in America", January 12th, 2012.

PEW RESEARCH CENTER, "Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities", February, 26th, 2015.

PFEFFER Leo, "Amici in Church-State Litigation", *Law and Contemporary Problems*, vol.44, No. 2, 83-110, Spring 1981.

RICHARDSON, James, T., "Managing Religion and the Judicialization of Religious Freedom", *Journal for the Scientific Study of Religion*, n°54, January, 19th, 2015.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, « La Cour Suprême des États-Unis, organe de régulation de la séparation entre l'Église et l'État : étude des arrêts sur la présence des Dix Commandements dans les lieux publics » in Singaravelou, *Laïcité : enjeux et pratiques*, Pessac: PUB, 2007.

ROSE Winfield H., "Marbury v. Madison: How John Marshall Changed History by Misquoting the Constitution", *Political Science and Politics*, Avril 2003.

STORY, Joseph, "Christianity a part of the Common Law", *The American Jurist and Law Magazine*, April 1833, 346-348.

VAN ALSTYNE William W., "A Critical Guide to Marbury v. Madison", *Duke Law Journal*, January 1969, n°1.

3. Les mouvements religieux minoritaires aux Etats-Unis

A. Ouvrages généraux

ANTHONY, Dick, ROBBINS, Thomas, *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, Piscataway: Transaction Publishers, 1990.

BELLINGER, Gerhard, J., *Encyclopédie des religions*, Paris : Librairie Générale Française, 2000.

BRADEN, Charles, S., *These Also Believe: a Study of Modern American Cults & Minority Religious Movements*, New York: Macmillan, 1949.

COWAN, Douglas, E., *Cults and New Religions: A Brief History*, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007.

GALLAGHER, Eugene, B., *The New Religious Movements Experience in America*, Westport, Greenwood Press, 2004.

JENKINS, Philip, *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*, New York: Oxford University Press, 2000.

MELTON, J. Gordon, *New Age Encyclopedia*, London: Routledge, 1995.

MOORE, Laurence R., *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York: Oxford University Press, 1986.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, LERAT, Christian (Dir.) *Les mutations transatlantiques des religions*, Pessac : PUB, 2000.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, (Dir.) *Sectes, Églises, Mystiques: échanges, conquêtes, métamorphoses*, Bordeaux : Pleine Page, 2004. 447 p. Index.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, (Dir.) *Religions et mondialisation: exils, expansions, résistances*, Pessac : PUB, 2009. 422 p. Index.

STEIN, Stephen J., *Alternative American Religions*, New York: Oxford University Press, 2000.

Articles ou chapitres d'ouvrages

BARKER, Eileen, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking! ", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34, No. 3, 287–310, 1995.

BAUBEROT Jean, ARKOUM Mohammed, DECONCHY Jean-Pierre, and LECERF Yves, « Contrôle et production des mouvements religieux », *Archives des sciences sociales des religions* 50:1: 129-141, 1980.

BUCHARD, John D., MALCARNE, Vanessa L., "Investigation of Child abuse/Neglect in Religious Cults", *Behavioral Sciences and the Law* 10: 75–88, 1992.

CHAMPION, Françoise, « Nouveaux mouvements religieux et conflits de sociétés (1965-1985) », *Revue d'histoire*, n°19, 43-53, juillet-septembre 1988.

GREENWALD David, "Cult Deprogrammer Ted Patrick Will Not Have to Pay...", 16 juillet 1984, Archives UPI.com.

JOHNSON, Benton, "On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements", *Sociology of Religion*, n°53, 1992.

MELTON, J. Gordon, "Brainwashing and the Cults : The rise and fall of a Theory", mars 1999, disponible sur <http://www.cesnur.org/testi/melton.htm>.

MELTON, Gordon. J, "The Fate of NRMs and their Detractors in Twenty-first Century America", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 4, No. 2, 241-248, avril 2001.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, « Du syncrétisme dans les nouveaux mouvements religieux, entre fusion dynamisante et bricolage hétéroclite: le cas de la Church Universal and Triumphant », *Annales du CRAA. L'hétérogène et l'hétéroclite dans la littérature, les arts et les sociétés d'Amérique du Nord*, Pessac : MSHA, 2001. 26:115-137.

ROBBINS, Thomas; ANTHONY, Dick, "The Limits of "Coercive Persuasion" as an Explanation for Conversion to Authoritarian Sects", *Political Psychology*, Vol. 2, No. 2, pp. 22-37, 1980.

SINGER, Margaret; LALICH, Janja, "The Process of Brainwashing, Psychological Coercion, and Thought Reform" de son célèbre ouvrage *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*, Jossey-Bass Ed., 1995.

WRIGHT, Stuart A., "Media Coverage of Unconventional Religion: Any "Good News" for Minority Faiths?", *Review of Religious Research* 39 (2): 101–115, December 1997.

B. Ouvrages sur les controverses liées aux MRM

ANTHONY, Dick ; INTROVIGNE, Massimo, *Le lavage de cerveau : mythe ou réalité?*, Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Paris : L'Harmattan, 2006.

BARKER, Eileen, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Oxford : Blackwell Publishers, 1984.

BROMLEY, David; G., RICHARDSON, James, T., *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal, and Historical Perspectives*, New York: E. Mellen Press, 1983.

CHIDESTER, David, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

DERICQUEBOURG, Régis, *Croire et guérir. Quatre religions de guérison*, Paris :Dervy, 2001.

HUNTER, Edward, *Brain-washing in Red China: the Calculated Destruction of Men's Minds*. New York: Vanguard Press, 1951.

KRAKAUER, Jon, *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith.*, New York: Doubleday, 2003.

MELTON Gordon, *Peoples Temple and Jim Jones: Broadening our Perspective*, New York: Garland Pub, 1990.

PALMER, Susan J., *Children in New Religions*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999.

RICHARDSON, James, T., BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York: Routledge, 2014.

ROBBINS, Thomas, LUCAS, Phillip Charles, *New Religious Movements in the Twenty-first Century: Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*, Routledge, New York, 2004.

WEIGHTMAN, J.M, *Making Sense of the Jonestown Suicides: A Sociological History of Peoples Temple*, New York: Edwin Mellen Press, 1984.

WINN, Denise, *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning, and Indoctrination*, Los Altos: Malor Books, 1983.

C. Étude spécifique des groupes étudiés

Ouvrages

ALLEN, Anna, H., *Christian Science; Where Science And Religion Meet*, 1930, Berkeley: Calif.

BAKER EDDY, Mary, *Science and Health with Key to the Scriptures*, Boston: The Christian Science Board of Directors, 2008 (First edition: 1875).

BISTLINE, Benjamin G., *The Polygamists: A History of Colorado City, Arizona, Scottsdale*, Arizona: Agreka Publishing, 2004.

BOWMAN, Matthew, *The Mormon People: The Making of an American Faith*, New York: Random House, 2012.

BRINGHURST, Newell G.; HAMER, John C., *Scattering of the Saints: Schism within Mormonism*. Independence, Missouri: John Whitmer Books, 2007.

BUSHMAN, Richard L., *Mormonism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2008.

CANNON, George, Q., *A Review of the Decisions of the Supreme Court of the United States in the Case of Geo. Reynolds v. the United States*, Salt Lake City, 1879.

CHARLES, Carter, *L'intégration politique des mormons aux États-Unis : de Reed Smoot à Mitt Romney*, thèse de Doctorat sous la direction de Bernadette Rigal-Cellard, soutenue le 12 décembre 2013, Université de Bordeaux Montaigne.

COMMITTEE ON PUBLICATION, The First Church of Christ, Scientist, *An Empirical Analysis of Medical Evidence in Christian Science Testimonies of Healing*, Boston, Massachusetts, 1989.

CLAWSON, Rudger, *Prisoner for Polygamy, the Memoirs and Letters of Rudger Clawson at the Utah Territorial Penitentiary 1884-87*, Champaign: University Press of Illinois, 1993.

DEWALT, Mark W., *Amish education in the United States and Canada*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

DOBKIN DE RIOS, Marlene; RUMRILL, Roger, *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy, Ayahuasca in the Amazon and the United States*, Wesport: Connecticut, Praeger Publishers, 2008.

- DRESSER, Horatio Willis, *A History of the New Thought Movement*, T.Y. Crowell Company, 1919.
- FIRMAGE, Edwin B., MANGRUM, Richard C., *Zion in the Courts: A Legal History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. 1830–1900*. Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- GILL, Gillian, *Mary Baker Eddy*, Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1998.
- GOTTSCHALK, Stephen, *The Emergence of Christian Science in American Religious Life*, Berkeley: University of California Press, 1973.
- HALES, Brian, C. "*I Love to Hear Him Talk and Rehearse': The Life and Teachings of Lorin C. Woolley*", Mormon History Association, 2006.
- HANEGRAAFF, Wouter J, *New Age Religion and Western Culture*, New York: Suny Press, 1998.
- HARDY B. Carmon, *Solemn Covenant: The Mormon Polygamous Passage*, Urbana: University of Illinois Press, 1992.
- HOSTETLER, John A., *Children in Amish Society: Socialization and Community Education*, New York: Holt Editions, 1971.
- HOSTETLER, John Andrew, *Amish society*, Baltimore: Johns Hopkins University, 4th edition, 1993(First edition 1980).
- JOHNSON-WEINER, Karen, M., *Train Up a Child: Old Order Amish and Mennonite Schools*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
- KRAYBILL, Donald, B., OLSHAN, Marc, A., *The Amish struggle with modernity*, Hanover and London: University Press of New England, 1994.
- KRAYBILL, Donald B., BOWMAN, Carl D., *On the Backroad to Heaven: Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- KRAYBILL, Donald, B., *The Riddle of Amish Culture*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- MACKINNON, William, P., "*Kingdom in the West: The Mormons and the American Frontier.*", vol. 2, Norman: University of Oklahoma Press, 2008.
- MAUSS, Armand, *The Angel and the Beehive: The Mormon Struggle with Assimilation*, Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1994.

- NOLT, Steven M., *A History of the Amish*, Revised and updated edition: Intercourse, Pa.: Good Books, 2003.
- NOLT, Steven M., MYERS, Thomas, J., *Plain Diversity: Amish Cultures and Identities*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- PEEL, Robert, *Health and Medicine in the Christian Science Tradition: Principle, Practice, and Challenge*, New York: Crossroad, 1988.
- PEEL, Robert, *Christian Science: Its Encounter with American Culture*, New York: Robert, H. Sommer Publisher, 1958.
- PERSUITTE, David, *Joseph Smith and the Origins of The Book of Mormon*, 2nd. Ed., Jefferson, McFarland, 2000.
- PETERS, Shawn, F., *The Yoder Case: Religious Freedom, Education, and Parental Right*, Lawrence: University Press of Kansas, 2003.
- RIGAL-CELLARD, Bernadette, *La religion des mormons*, Paris : Albin Michel, 2012.
- RIGAL-CELLARD, Bernadette, *Les Douze Tribus : la Tribu de Ruben, communauté religieuse à Sus*, manuscrit en cours de publication, Paris : Dervy, 2017.
- SCHLABACH, Theron F., *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America*, Scottsdale, PA: Herald Press, 1988.
- SHIPPS, Jan, *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*, Chicago: University of Illinois Press, 1985.
- STEVICK, Richard A., *Growing Up Amish: the Teenage Years*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- VAN ORDEN, Bruce, A., *Prisoner for Conscience' Sake*, Salt Lake City: Deseret Book Company, 1992.
- WAGONER, Richard, S., *Mormon Polygamy, A History*, Signature Book, 1989.
- WEAVER-ZERCHER, David, *The Amish in the American imagination*, Baltimore and London: Johns Hopkins University, 2001.
- ZIMMERMAN UMBLE Diane, WEAVER-ZERCHER David L., *The Amish and the Media*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.

Articles et chapitres d'ouvrages

BAKER, JR., "A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States by Marlene Dobkin de Rios and Roger Rummell. *Anthropology of Consciousness*", 21, 1, 109-111, March 2010.

BARRINGER GORDON, Sarah, "The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America.", *Journal of Supreme Court History*, vol.28, num.1, March 2003, p.14-29.

BULLIS, RK. "The Vine of the Soul vs. The Controlled Substances Act: Implications of the Hoasca Case", *Journal of Psychoactive Drugs*. 40, 2, 193-199, June 2008.

CHRISTIAN SCIENCE BOARD OF DIRECTORS, "A Special Message from the Board of Directors, Christian Scientists and the Practice of Spiritual Healing", *Christian Science Sentinel*, Vol. 93, No. 40, 7 October 1991.

CLAYTON, James, L., "The Supreme Court, Polygamy and the Enforcement of Morals in Nineteenth Century America: An Analysis of Reynolds v. United States", in *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 1979.

CLINTON William J., "Remarks on Signing the Religious Freedom Restoration Act of 1993", 16th November 1993.

CONG, Dachang, "The Roots of Amish Popularity in Contemporary U.S.A.", *Journal of American Culture* (01911813); Spring 94, Vol. 17 Issue 1, p59, 8p.

CROWLEY, William, K., "Old Order Amish Settlement: Diffusion and Growth", *Annals of Association of American Geographers*, Vol. 68, No. 2, June 1978, 249-164.

DE RIOS, MD; GROB, CS. Interview with Jeffrey Bronfman, Representative Mestre for the União do Vegetal Church in the United States, *Journal of Psychoactive Drugs*, 37, 2, 189-191, June 2005.

DEWALT, Mark, W., "The Growth of Amish Schools in the United States", Winthrop University, *Journal of Research in Rural Education*, Fall 2001, Vol. 17, No.2, 122-124.

DICKEY, Edward W., "Christian Science and Religious Liberty", *Michigan Law Review*, Vol. 4, No. 4, February 1906, pp. 261-268.

DRIGGS, Ken, "Who Shall Raise the Children? Vera Black and the Rights of Polygamous Utah Parents", *Utah Historical Quarterly* 60 (1): 27-46, 1990.

DRIGGS, Ken, "Twentieth-Century Polygamy and Fundamentalist Mormons in Southern Utah", *Juanita Brooks Lecture Series*, Dixie College, Saint George, Utah, 1991.

- FERSTER, Herbert V., "The Development of the Amish School System, *Pennsylvania Mennonite Heritage*; April 1983, Vol. 6 Issue 2, 7-14.
- FOREMAN, V., "Illegal Sacraments: The Impact of Gonzalez v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal on Religious Free Exercise in the United States" *Conference Papers -- Law & Society*, 2007.
- FRISK, Liselotte, "Twelve Tribes: Parenting and Discipline of Children, Doctrine and Practice", Communication présentée à Baylor University, Waco (Texas), 6 juin 2014. <http://www.cesnur.org/2014/12tribes.htm>.
- GORDON, James D., "Wisconsin v. Yoder and Religious Liberty", *74 Texas Law Review* 1237 (1995-1996).
- HARRIS, R; GUREL, L., "A Study of Ayahuasca Use in North America", *Journal of Psychoactive Drugs*. 44, 3, 209-215, July 2012.
- HOSTETLER, John, "Persistence and Change Patterns in Amish Society", *Ethnology*, Vol.3, No.2, pp. 185-198, April 1964.
- HOSTETLER, John, A., "Socialization and Adaptations to Public Schooling: The Hutterian Brethren and the Old Order Amish", *Sociological Quarterly*, Vol. 11 Issue 2, p194-205, Spring 1970.
- HOWARD, Vincent, K., "Constitutional Law: Tax Exemption and Religious Freedom", *Marquette Law Review*, vol. 54, n°3, Summer 1971
- LABATE CAIUBY, Beatriz, "Paradoxes of Ayahuasca Expansion: The UDV-DEA Agreement and the Limits of Freedom of Religion", *Drugs, Education, Prevention and Policy*, Vol. 19, N°1, February 2012.
- LABATE, BC; FEENEY, K., "Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges", *International Journal of Drug Policy*. 23, 2, 154-161, March 2012.
- MADERA, LM., "Visions of Christ in the Amazon: The Gospel According to Ayahuasca and Santo Daimé", *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 3, 1, 66-98, March 2009.
- MARTHA SONNTAG Bradley, "Polygamy-Practicing Mormons", in METLON, J. Gordon, BAUMANN Martin (eds.), *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia* 3:1023-24, 2002.
- McKENNA Dennis, "The Scientific Investigation of Ayahuasca – A Review of Past and Current Research", 8th April 2008, disponible sur ayahuasca.com.

MELTON, J. Gordon, "The Children of God, "The Family""", *Studies in Contemporary Religion* vol. 7, 2004.

OKAWARA, Mami Hiraike, "A School Controversy: the Amish vs. American Educational Authorities: The Yoder Case", *Journal of American & Canadian Studies*; 1995, Issue 13, p 63-83, 21p.

PALMER, Susan J., BOZEMAN, John M., "The Northeast Kingdom Community Church of Island Pond, Vermont: Raising Up a People for Yahshua's Return", *Journal of Contemporary Religion* 12 (2): 181–190, May 1997.

PALMER, Susan J, "Apostates and Their Role in the Construction of Grievance Claims Against the Northeast Kingdom/Messianic Communities", in BROMLEY, David G., *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport: CT, Praeger Publishers, 1998.

PRENTISS, Craig R., "Sickness, Death and Illusion in Christian Science", in MCDANELL, Colleen (ed.), *Religions of the United States in Practice*, Vol. 1, Princeton: Princeton University Press, 2001.

QUINN, D. Michael, "Plural Marriage and Mormon Fundamentalism", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 31 (2): 1–68; 1998.

RANDHAXE, Fabienne, « Temporalités en regard: le Vieil Ordre amish entre « slow » et « fast time » », *Annales Histoire Sciences Sociales*, 57e Année, No.2, mars-avril 2002, pp 251-274.

RANDAXHE, Fabienne, « Entre particularisme et appartenance citoyenne : les amish ou le communautarisme apaisé », *Materiaux pour l'Histoire de Notre Temps*; juillet 2004, n° 75, p 50-56.

REICH, Rob, "Opting Out of Education: *Yoder, Mozert*, and the Autonomy of Children", *Educational Theory*, 2002.

RICHARDSON, James T., DEWITT, John, "Christian Science Spiritual Healing, the Law, and Public Opinion", *Journal of Church and State*, Vol. 34, No. 3, Summer 1992, pp. 549-561.

RICHARDSON, James, T., SHOEMAKER, Jennifer, "The Resurrection of Religion in the united States? "Sacred Tea" Cases, the Religious Freedom Restoration Act, and the War on Drugs", in RICHARDSON, James, T., BELLANGER, François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, New York, Routledge, 2014.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, "The Peyote Way Church of God: Native Americans v. New Religions v. the Law", *European Review of Native American Studies* (Frankfurt). Vol. 9, no 1, 1995, pp 35-43.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, « Utopies gardiennes de la Prophétie : Les communautés mormones polygames des Provinces de l'Ouest », in *Prophéties et utopies religieuses au Canada*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2011.

ROBINSON, Shelli, D., "Commonwealth v. Twitchell: Who Owns the Child?", *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, Vol. 7, N°1, Art. 23, 1991.

SCHLABACH, Theron F., "The Historiography of Mennonites and Amish in America: Reflections on Past and Future", *Mennonite Quarterly Review*; Jan2007, Vol. 81 Issue 1, p 49-68.

SIMMONS, John K., "Christian Science and American Culture", in MILLER, Timothy (ed.), *America's Alternative Religions*, New York: State University of New York Press, 1995.

STARK, Rodney, "The Rise and Fall of Christian Science", *Journal of Contemporary Religion*, 13(2), 1998, pp. 189–214.

SWANTKO, Jean, "The Twelve Tribes' Communities, the Anti-Cult Movement, and Government's Response", *Social Justice Research* 12 (4): 341–364, 2000.

TUPPER, KW., "Ayahuasca Healing beyond the Amazon: the Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice", *Global Networks*. 9, 1, 117-136, January 2009.

TWELVE TRIBES, "Our Twelve Tribes: a Manifesto", *The Voice: Call to Restoration Parchment Press*, Summer 2004.

WILSON, Bryan R., "Christian Science", in *Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians*, Berkeley: University of California Press, 1961 (pp. 121–215).

Articles de presse

ADAMS, Brooke, "FLDS town's mayor arrested", *The Salt Lake Tribune*, May, 27th, 2006.

ANTHONY, "Authorities Enter Elodrado-area Temple", *San Angelo Standard-Times*, April, 5th, 2008.

- BORGER, Julian, “The lost boys, thrown out of US sect so that older men can marry more wives”, *The Guardian*, June, 14th, 2005.
- BRAUN, Bill. “Jury Gives Mother Prison Time in Death Case”, *Tulsa World*, May, 27th, 2012.
- CANNON II, Kenneth, “After the Manifesto: Mormon Polygamy, 1890–1906”, *Sunstone*, January–April 1983.
- CARDOSO Fernando Henrique, GAVIRIA César, ZEDILLO Ernesto, “The War on Drug is a Failure”, *Wall Street Journal*, February, 23rd, 2009.
- CHOKSHI Niraj, “Human Rights Campaign hopes to fight Arkansas’ religious freedom bill by scaring away Silicon Valley”, *The Washington Post*, March, 26th, 2015.
- CHRISTIAN SCIENCE BOARD OF DIRECTORS, “Effective and Sustainable Health Care”, *The Christian Science Journal*, June 2013.
- COOK Tony, “Indiana religious freedom bills fraught with rhetoric”, *Indystar*, February, 9th 2015, disponible sur: <http://www.indystar.com/story/news/politics/2015/02/07/indiana-religious-freedom-bills-fraught-rhetoric/23042389/>
- DEMASTERS, Tiffany, “BREAKING NEWS: Officials shut down Hildale public safety department”, *St. George Daily Spectrum*, April, 6th, 2010.
- GONZALEZ Gabby, “Supporters and opponents of religious freedom bill rally at statehouse”, *Fox 59*, March, 16th, 2015.
- GUERRA, Kristine, “A Look at ‘Religious Freedom’ Laws by State”, *Indy Star*, April, 2nd, 2015.
- GRAHAM, Matthew, “Faith Healing Parents Sentenced to 16 Months in Prison, Juge says sentence was necessary as deterrant to other church members”, *The Clackamas Review*, Oregon, March, 8th, 2010.
- KELLY, David, “Polygamy's 'Lost Boys' expelled from only life they knew”, *The Los Angeles Times*, September, 6th, 2005.
- KELLY, David; COHN, Gary, “Insider accounts put sect leader on the run”, *The Seattle Times*, May, 16th, 2006.
- MANN, Theodore R., “Religious Liberty Threatened by Court Decision”, *The New York Times*, May 21st, 1990.

- MARGOLICK, David, “In Child Deaths, a Test for Christian Science”, *The New York Times*, August, 6th, 1990.
- MICKEY, Joohn, H., McLELLAN, Archibald, “Legislation”, *Christian Science Sentinel*, April, 8th, 1905.
- NEWALL Mike, “Faith Healing Parents Charged with Murder in Death of Infant”, *The Philadelphia Inquirer*, May, 22nd, 2013.
- NEWELL, Ruth, “Beyond Cult Controversy: The Mate Peddlers of the Twelve Tribes.” *San Diego Reader*, March, 10th, 2012.
- NICKERSON, Colin, “Island Pond Case: How Much Latitude Does the Church have? ”, *Boston Globe*, July, 25th, 1989.
- REAVY, Pat, “Texas seeks to seize YFZ Ranch from FLDS Church”, *Deseret News*, November, 28th, 2012.
- SANDBERG, Lisa; ELLIOTT, Janet, “Affidavit: Girl reports beatings, rape at polygamist ranch”, *Houston Chronicle*, April, 8th, 2008.
- SHIN, Ian, “Scoot – Smoot – Scoot: The Seating Trial of Senator Reed Smoot”, *Gaines Junction*, Spring 2005.
- SIMON Dan, TOWNSEND Amanda Townsend, “Warren Jeffs' 'lost boys' find themselves in strange world”, *CNN*, September, 2nd, 2007: <http://edition.cnn.com/2007/US/09/07/lost.boys/index.html>.
- WALLGREN, Christine, “A festival of peace Twelve Tribes opens its Plymouth home to curious neighbors”, *The Boston Globe* (Globe Newspaper Company), pp. 1–3, July, 3rd, 2006.
- WHITEHURST, Lindsay, “Warren Jeffs gets life in prison for sex with underage girls”, *Salt Lake Tribune*, August, 11th, 2011.
- WINSLOW, Ben, “FLDS-raid timeline”, *Deseret News*, April, 13th, 2008.

4. Sources numériques

Centres de recherche

J.M. Dawson Institute of Church and State Studies (Waco, Texas, Etats-Unis)
CESNUR, *Center for Studies on New Religions* (Turin, Italie)
INFORM, *Information Network Focus on Religious Movements* (Londres, Angleterre)
Observatoire Européen des Religions et de la Laïcité (Anvers, Belgique)
Pew Research Center : *Religion and Public Life* (Washington DC, Etats-Unis)

Revue spécialisée

Cornell Law Review, Ithaca, New York, <http://cornelllawreview.org/>
Harvard Law Review, Cambridge, Massachusetts, <http://harvardlawreview.org/>
Journal for the Scientific Study of Religion, Hoboken, New Jersey, [http://online.library.wiley.com/journal/10.1111/\(ISSN\)1468-5906](http://online.library.wiley.com/journal/10.1111/(ISSN)1468-5906)
Journal of Contemporary Religion, Coventry, England, <http://www.tandfonline.com/toc/cjcr20/current>
Journal of Supreme Court History, Washington D.C., http://supremecourthis-tory.org/pub_journal_toc.html
Nova Religio, Oakland, California, <http://nr.ucpress.edu/>
The Supreme Court Review, Chicago, Illinois, <http://www.journals.uchicago.edu/toc/scr/current>

Sites internet

<https://www.oyez.org/>
<https://www.supremecourt.gov/>
wwwrn.org/
www.worldreligionnews.com/
<https://www.usa.gov/laws-and-regs>

5. Presse anglophone

Christian Science Sentinel

Herald Tribune

The Boston Globe

The New York Times

The Washington Post

Annexe

L'émergence du concept de manipulation comme argument juridique dans les litiges impliquant les mouvements religieux minoritaires

Avec la naissance et le développement de centaines de mouvements religieux à partir du XIXe siècle et tout au long du XXe siècle, le débat sur la place de la religion dans la société américaine et les limites légitimes de la liberté religieuse des individus devient fondamental, tandis que le nombre de conflits liés à la confrontation entre des pratiques religieuses toujours plus diverses⁵⁴³ et les lois ne cessent de se multiplier. Ainsi, même si l'ensemble des membres affiliés à des religions minoritaires ne représentent que moins de neuf pourcent de la population américaine⁵⁴⁴, les minorités religieuses et spirituelles sont les premières concernées par la question des tensions entre devoirs religieux et respect des lois civiles. Comme le précise James T. Richardson, spécialiste des conflits juridiques concernant les groupes religieux minoritaires, ces derniers sont davantage susceptibles d'être impliqués dans des litiges que les religions dites traditionnelles⁵⁴⁵. A l'image des mouvements religieux apparus à la fin du XIXe

⁵⁴³ En 2004, on estime à environ 1200 le nombre de groupes religieux aux États-Unis, cf. BEATTIE, James. E. Jr., « Taking Liberalism and Religious Liberty Seriously: Shifting Our Notion of Toleration from Locke to Mill. », 43 Cath. Law. 367-408, 2004. Cf également l'ouvrage de l'éminent spécialiste des religions aux États-Unis Gordon Melton qui en dénombre plus de mille: MELTON, Gordon J., *Encyclopedia of American Religions*, Detroit: Gale. 4ème édition, 1993.

⁵⁴⁴ L'étude « America's Changing Religious Landscape. » publiée le 12 mai 2015 par Pew Forum, centre américain de recherches sur le fait religieux, note un déclin de la population qui se dit affiliée à une Église chrétienne au profit des groupes religieux dits minoritaires entre 2007 et 2014. Disponible sur <http://www.pewforum.org/files/2015/05/RLS-05-08-full-report.pdf>. Consulté le 12/02/2015.

⁵⁴⁵ RICHARDSON, James. T, BELLANGER François, *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, London and New York, Ashgate, 2014.

siècle, les religions fondées dans la période d'après-guerre et surtout celles nées dans le contexte de la contre-culture, ont été généralement mal perçues par la société. Les croyances et pratiques parfois très conversées de certains de ces groupes, ont suscité des polémiques et donné lieu à de nombreux procès largement médiatisés. Dans les années 1970 et 1980, les accusations retentissantes de lavage de cerveau et les opérations de « déprogrammation » forcée de membres de groupes considérés comme endoctrinés par les organisations antisectes et les familles des membres, ont largement contribué à l'image négative de ces groupes. De même, les tragédies de Waco et de Jonestown (que nous aborderons plus loin dans ce chapitre) ont marqué l'opinion publique et fait persister la méfiance générale à l'égard des religions non conventionnelles qui ont été assimilées à des groupes manipulateurs et dangereux. Au-delà des procès intentés par d'anciens adeptes de mouvements religieux invoquant la manipulation mentale, les batailles juridiques entre l'État et les groupes religieux minoritaires dont les pratiques entrent en conflit avec les lois se multiplient et obligent les pouvoirs juridiques et législatifs à adopter une gestion au cas par cas, qui implique rapidement certaines incohérences et une redéfinition perpétuelle des limites légitimes de la liberté religieuse au regard des clauses constitutionnelles. La dissonance entre les deux pouvoirs, qui peuvent accorder des dérogations en les intégrant dans la loi ou par décision juridique, démontre la complexité des enjeux liés à chaque cas et la difficulté de trouver un compromis définitif et applicable de manière générale.

L'émergence des nouveaux mouvements religieux et la multiplication des conflits juridiques

Bien qu'elles soient, pour la grande majorité, de tradition chrétienne, les Églises fondées au XIXe siècle rencontrent rapidement des difficultés à faire accepter certaines de leurs croyances et pratiques qui remettent en cause l'ordre moral protestant tel qu'il existe dans la plupart des dénominations protestante et par extension, dans la société américaine. Ainsi, de nombreux groupes tels que la science chrétienne qui a recours exclusivement à la prière pour se soigner, les témoins de Jéhovah qui refusent de saluer le drapeau national et se méfient du gouvernement civil qu'ils considèrent comme un instrument de Satan, ou encore les adventistes du septième jour qui observent le shabbat ainsi que nous l'avons vu et les mormons qui pratiquent le mariage pluriel, se retrouvent confrontés à l'hostilité de la majorité et aux contraintes légales qui régissent la société. Avec les diverses confessions issues des vagues d'immigration, ces nouvelles minorités religieuses sont les premières à subir les poursuites juridiques et les battages médiatiques liés à leurs pratiques (comme nous le verrons dans les chapitres sur les mormons et la science chrétienne). Cependant, malgré leurs tourments des premières décennies, ces groupes ont fini par surpasser le handicap de la nouveauté pour s'intégrer, dans le paysage religieux américain, comme des confessions légitimes.

Les dizaines de groupes qui font florès, notamment au lendemain de la seconde guerre mondiale, se retrouvent à leur tour confrontés à des conflits juridiques liés à leurs pratiques religieuses. Parmi les facteurs qui expliquent l'essor de ces groupes, certains chercheurs suivant Anthony F. C. Wallace et sa théorie de la « revitalisation » de la spiritualité, avancent l'argument selon lequel

l'émergence des nouvelles religions répond à une demande spécifique en comblant le vide créé par le désenchantement provoqué notamment par les guerres (la seconde guerre mondiale et la guerre du Viêt-Nam) et les angoisses post-modernes qui y sont liées⁵⁴⁶. Selon Wallace, les mouvements de revitalisation permettent aux membres d'une société de se construire un environnement plus satisfaisant. Dans le cas spécifique de la religion, cela se traduit par la création de nouvelles prophéties qui entraînent un rééquilibrage sociétal, et permettent d'éviter une plus grande révolution.

En outre, l'intensification de l'individualisme si caractéristique de l'Occident depuis la fin du Moyen-Âge peut également expliquer l'émergence de ces nouvelles spiritualités. Comme le note Bernadette Rigal-Cellard, les sociétés qui ont connu l'essor du capitalisme d'après-guerre sont « *enfin parvenu(es) à rejeter les valeurs anciennes (frugalité, moralité, obéissance à l'autorité...) afin de déculpabiliser l'individu* »⁵⁴⁷. Ainsi, de nombreux nouveaux mouvements religieux encouragent fortement la recherche de la gratification personnelle ici-bas. La période d'après-guerre représente à cet égard le berceau idéal du foisonnement des nouvelles religions.

Une seconde interprétation qui ne diverge pas tant de la première qu'elle ne la complète, évoque des facteurs principalement économiques et donc pragmatiques. La mondialisation accélérée à partir des années 1950 et 1960 a permis une intensification des échanges commerciaux au-delà du « monde chrétien »,

⁵⁴⁶ HERVIEU-LEGER Danièle, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999 ; LASSALETTE-CARASSOU, Anne-Marie, *Sorciers, sorcières et néo-païens dans l'Amérique d'aujourd'hui*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008 ; WALLACE, Anthony, F.C., "Revitalization Movements," *American Anthropologist*, N.58, 264-281, 1956.

⁵⁴⁷ RIGAL-CELLARD, Bernadette, cours « Les nouvelles religions, Nouveaux Mouvements Religieux (NMRs) ou religions minoritaires », donné dans le cadre du séminaire « Religions anciennes, indigènes et minoritaires », Master 2, Religion et Sociétés, Université Bordeaux-Montaigne, janvier 2016.

notamment avec les pays du Pacifique, dont les produits ont été exportés en très grande quantité. Basée sur le modèle du marché économique, et dopée par les flux migratoires qui ont suivi l'abrogation des lois sur les quotas, l'implantation de ces nouveaux mouvements religieux apparaît comme une conséquence logique de ces échanges reposant sur l'offre et la demande. Le « marché religieux » propose donc une variété de groupes qui correspond aux nouveaux goûts. Ainsi, les mouvements religieux venus d'Asie, qui transposent leurs croyances et pratiques sans les changer, attirent les occidentaux à la recherche d'exotisme, tandis que les mouvements syncrétiques ou traditionnels, auront du succès auprès d'autres adeptes. Cette théorie, développée notamment par Gordon Melton, et Rodney Stark⁵⁴⁸, expliquerait donc l'expansion de ces groupes et par extension la diversification du paysage religieux occidental. Ainsi, parallèlement à la multiplication de ces groupes, les accusations et critiques à leur égard sont virulentes et les actions en justice à leur rencontre nombreuses.

L'essor des nouvelles religions à partir des années 1960 :

Alors qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale le pays semble retrouver une certaine harmonie sociale et culturelle, la jeunesse issue de la génération « baby-boom » inspirée par les idées artistiques et littéraires développées

⁵⁴⁸ MELTON, Gordon, "American Religion's Mega-Trends: Gleanings from Forty Years of Research", *The Association of Religion Data Archives*, disponible sur <http://www.thearda.com/rh/papers/guidingpapers/melton.pdf>, consulté le 20 mars 2015.
STARK, Rodney, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, HARPER Collins, 1996. Dans cet ouvrage, Stark explique comment le développement des échanges commerciaux a favorisé l'expansion du christianisme dans l'Empire romain puis en dehors de celui-ci. Voir également FINKE, Roger, STARK, Rodney *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

par la *Beat Generation*⁵⁴⁹, commence progressivement à remettre en question les mœurs et des valeurs traditionnelles héritées de leurs parents. La contestation prend rapidement la forme d'une critique globale de la société américaine et de ses institutions. Outre les nouvelles pratiques artistiques et sociales qui apparaissent à cette période (dont la musique rock, les bandes dessinées etc.), le bouleversement s'opère également sur le plan religieux, où il reflète le désarroi de la jeunesse face à une culture religieuse protestante qui représente les valeurs de l'Amérique *mainstream*.

La formation des groupes religieux et spirituels émergeant dans ce contexte apparaît donc comme un rejet du renouveau religieux tel qu'il se manifestait lors des Grands Réveils aux XVIII^e et XIX^e siècles et qui proposait un schisme sectaire et une « *revitalisation-purification des croyances sclérosées des Églises* »⁵⁵⁰. En effet, comme l'explique Françoise Champion, pour les mouvements religieux issus de la mouvance contre-culturelle et « psychédélique », « *l'accès à la réalité fondamentale ne se fait pas à travers les catégories spatiales et temporelles usuelles mais à travers des expériences d' « expansion de conscience* » »⁵⁵¹. Ainsi, l'importante demande d'une « nouvelle conscience religieuse », alimentée notamment par les tensions générationnelles et le désir de s'éloigner des religions « conventionnelles », se manifeste par un intérêt profond pour les philosophies orientales. Cet intérêt était déjà présent depuis des décen-

⁵⁴⁹ Le terme « Beat Generation » est employé pour la première fois par Jack Kerouac en 1948 pour décrire son cercle d'amis écrivains. Le mouvement littéraire et artistique « bouscule » les mœurs de l'Amérique traditionnelle avec notamment le mode de vie de ses jeunes membres qui prônent la libération sexuelle et ébranlent la société américaine dans ses certitudes. Cf. CHARTERS, Ann, *Beat Down to Your Soul: What was the Beat Generation?* Penguin Book, 2001.

⁵⁵⁰ CHAMPION, Françoise, « Nouveaux mouvements religieux et conflits de sociétés (1965-1985). », *Revue d'histoire*, n°19, 43-53, juillet-septembre 1988.

⁵⁵¹ Ibid.

nies, il s'est notamment manifesté par la tenue du Parlement mondial des religions à Chicago en 1893, qui fut la première tentative de nouer un dialogue interconfessionnel sur le plan international et qui vit surtout pour la première un rassemblement considérable de représentants de religions orientales, asiatiques et occidentales. De même, le Transcendentalisme, apparu au milieu du XIX^e siècle fut et dont les figures principales furent Ralph Waldo Emerson et Henry Thoreau en réaction à l'État général de la culture et de la société de l'époque et plus particulièrement au mouvement unitarien enseigné par des théologiens à Harvard.

Mais l'attrait pour les nouvelles religions n'avait pas survécu aux législations du XIX^e siècle limitant l'immigration des populations venues d'Asie, entraîne l'arrivée massive de gourous de mouvements religieux outre-Atlantique. A la fin du XIX^e siècle, face à la réaction hostile de la population devant l'afflux d'immigrés, le Congrès américain décide de suspendre l'Immigration aux États-Unis et vote la Loi d'exclusion des Chinois (*Chinese Exclusion Act*) en 1882. La loi fédérale, fermement appliquée dès sa promulgation, interdit l'entrée de ressortissants chinois sur le territoire américain et élargit cette interdiction aux Japonais en 1892. En 1943, la loi Magnuson régule l'immigration par un quota national de 105 immigrés chinois par an. Ce n'est qu'à partir de 1965, avec le passage de la loi sur l'immigration, qui met fin à la politique des quotas, que l'immigration chinoise reprend à grande échelle. L'abrogation du célèbre Oriental Exclusion Act marque un tournant dans l'implantation des religions venues d'Asie car il a permis à de nombreux gourous d'obtenir des visas de résidence et non plus de simples visas touristiques. Ce fut par exemple le cas du fondateur de la « conscience pour Krishna », qui s'expatria la même année, comme nous allons le voir dans les paragraphes qui suivent.

Outre la base spirituelle et religieuse qu'elles apportent à leurs jeunes membres, ces communautés offrent à la génération des *babyboomers* un cadre

social et économique stable, qui correspond aux attentes des adhérents, puisque ces derniers recherchent une structure extérieure à la société conventionnelle, dont ils rejettent les valeurs et les institutions⁵⁵². Parmi ces groupes, les dévots de Krishna, repérables à leurs célèbres toges oranges et bien connus pour leur prosélytisme actif, notamment dans les aéroports et dans les rues où ils déambulent en chantant le mantra « Hare Krishna », ont marqué la période de la contre-culture. Le succès du groupe dans les années 1970 et 1980 aux États-Unis et en Grande Bretagne est représentatif des nombreux mouvements religieux inspirés des traditions religieuses d'Asie qui se multiplient à cette période (*Soka Gakkai, Sathya Sai Organization, Divine Light Mission, Transcendental Meditation Movement...*).

Parallèlement à ces groupes issus des religions bouddhistes et hindouistes, une nouvelle famille de groupes spirituels, appelée dans les années 1970 et 1980 *New Age*, émerge et prend la forme d'un vaste courant à la fois religieux, spirituel, philosophique et artistique. Moins structurés et dogmatiques que les mouvements hindouistes et bouddhistes, les groupes y appartenant⁵⁵³ rassemblent des tendances très diverses (les croyances en l'astrologie, l'hindouisme, les traditions gnostiques, le spiritualisme, le taoïsme, la théosophie, les groupes Wicca et autres tradition néo païennes), même s'ils partagent quelques caractéristiques comme le panthéisme, la croyance en la réincarnation, le sens de l'écologie, et

⁵⁵² MELTON, Gordon. J, "The Fate of NRMs and their Detractors in Twenty-first Century America", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 4, No. 2, 241-248, avril 2001.

⁵⁵³ De nombreux ouvrages tentent de donner une définition de ce courant, qui rassemble selon les auteurs divers groupes partageant une forme de spiritualité prônant la paix et la recherche de l'harmonie ainsi que la croyance en l'avènement proche de l'âge du verseau. Voir notamment MELTON, J. Gordon, *New Age Encyclopedia*, Routledge, 1995, et HANEGRAAFF, Wouter J, *New Age Religion and Western Culture*, Suny, 1998. Notons que si l'attrait pour ces mouvements religieux a été considérable dans les années 1960 et 1970, le courant du New Age de manière générale a connu un certain déclin dans les années 1990 comme l'indique Massimo Introvigne, qui parle de « Next Age » pour définir cette période. Cf. INTROVIGNE, Massimo, *Le New Age des origines à nos jours, courants, mouvements, personnalités*, Paris, Editions Dervy, 2005.

surtout la certitude que le monde est entré dans un nouvel âge qui devrait voir la fin des maux dont souffrent les humains (les guerres, la maladie, la pauvreté etc.).

Qu'ils proposent une interprétation inédite de la Bible ou un retour à un christianisme primitif, ces groupes se présentent comme des "concurrents" légitimes sur le marché religieux, et parviennent à attirer des membres non seulement aux États-Unis mais également à l'étranger où s'installent des congrégations de type « communautés ». Le phénomène du « *Mouvement pour Jésus* » (*Jesus Movement*), qui désigne désormais ces groupes, apparaît alors comme une réponse au mouvement hippie en général dont il est pourtant issu. Le terme péjoratif « *Jesus freak* » (en français « groupie de Jésus »), est fièrement utilisé par les jeunes adultes désenchantés par les promesses du mouvement hippie, qui finissent par rejoindre ces groupes.

Ces communautés chrétiennes se frayent un chemin dans le terrain de jeu des nouvelles spiritualités, et recrutent sur place de nouveaux adeptes, on songe aux célèbres *Enfants de Dieu*⁵⁵⁴, aujourd'hui connus sous le nom de *La Famille*. C'est également le cas des douze tribus, groupe communautaire fondé en 1972 par Gene Spriggs, qui accueille à l'origine des jeunes venus de tous horizons pour parler de Jésus et dont nous étudierons ici les problèmes juridiques. Spriggs et sa femme à l'époque, Marsha, tiennent un *coffee house* et proposent à leurs jeunes invités de s'installer sous leur toit et de participer aux tâches quotidiennes. La petite communauté, qui s'identifie comme proche de l'Église presbytérienne dont elle se sépare à l'occasion de l'annulation d'un service du dimanche lors de la diffusion du « Super Bowl », ouvre un restaurant, le *Yellow Deli*, qui prospère

⁵⁵⁴ Ce groupe religieux fondé par David Berg en 1968 à Huntington Beach en Californie, était considéré comme une secte dangereuse en raison de mode de recrutement, le fondateur encourageant les jeunes femmes de la communauté à user de leurs charmes pour attirer d'éventuels adeptes. Voir MELTON, J. Gordon, « The Children of God, "The Family" », *Studies in Contemporary Religion* vol. 7, 2004.

et commence à se développer dans plusieurs États, notamment en Géorgie, en Alabama ou encore dans le Tennessee.

Comme nous allons le voir dans la sous-partie suivante, l'essor des nouvelles religions, qui redessine le paysage religieux et spirituel de la nation, va donner lieu à une série de conflits juridiques basée sur un nouveau concept, celui de manipulation mentale, développé comme argument principal pendant près de deux décennies dans les tribunaux de nombreux pays. Le battage médiatique autour des procès de leaders ou d'anciens membres de groupes religieux minoritaires, renforce la perception négative de ces groupes.

La polémique sur le « lavage de cerveau »

La grande majorité des conflits impliquant ces mouvements découlent de l'hostilité des parents de jeunes convertis. Cette méfiance s'explique notamment par leur incompréhension, voire leur déception face à l'intérêt de leurs enfants, pourtant élevés dans la tradition religieuse chrétienne et qui avaient donc pour la majorité toujours fréquenté leurs Églises, pour ces groupes venus d'Asie ou nés sous l'impulsion d'un « gourou hippie » donc peu recommandable. Désespérés face au choix de leurs enfants, lorsque ces derniers décident de rejoindre des groupes religieux ou spirituels dont les obligations sont particulièrement chronophages et les contraintes nombreuses, les parents de la « génération hippie » commencent à exprimer leurs inquiétudes et leurs doutes sur la légitimité du caractère religieux revendiqué par ces groupes. Effrayés par l'éloignement soudain de leurs progénitures, qui ne donnent que peu de nouvelles et ne sont plus disponibles dans le cadre de leur vie communautaire (lorsque les groupes prônent

une coupure avec la famille), ces parents manifestent dans un premier temps leur désarroi dans le cercle familial, mais finissent par se réunir et tentent d'obtenir de l'aide auprès de professionnels de santé, notamment des psychologues, ainsi que diverses agences fédérales, dont les services du bureau du procureur, afin que ces derniers interviennent dans le processus de conversion des jeunes adeptes. Cependant, ni les services de police ni les magistrats ne peuvent répondre favorablement aux demandes des parents d'empêcher les recrues de rejoindre les groupes en question.

Ainsi, vers la fin de la décennie et alors que les parents des jeunes membres de nouveaux groupes religieux cherchent désespérément à récupérer leurs enfants partis vivre dans des communautés fermées, des organisations, souvent fondées par des parents dont les enfants se sont convertis à des religions méconnues, commencent à élaborer des stratégies visant à faire sortir les jeunes adeptes de leur communauté.

L'événement déclencheur de la création de ce groupe, qui prendra la forme d'une association antisecte menant des opérations de « sauvetage » des nouveaux convertis, eut lieu en novembre 1978, et fit aussitôt les gros titres de la presse internationale. Il s'agit de ce qui fut appelé le « suicide collectif » des 908 membres de la communauté du Temple du Peuple de Jonestown mais qui fut en réalité un meurtre à grande échelle puisque la majorité des membres qui avaient suivi le leader Jim Jones furent obligés d'ingérer un mélange contenant une dose mortelle de cyanure. Quelques heures avant cette tragédie, Jones et une partie de ses fidèles avaient ouvert le feu et tué le représentant Leo Ryan et de reporters de NBC et du Time, venus des États-Unis officiellement enquêter sur les pratiques du groupe⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ Le choc fut très fort partout en Occident, notamment en Europe, si bien que l'on estime qu'il est à l'origine en France de l'intensification de la lutte contre les sectes. Pour une étude des événements liés à cette tragédie, voir GUTWIRTH Jacques, *Le suicide-massacre de Guyana et son contexte, Archives de sciences sociales des religions*, 167-187, 1979. Voir également:

Cet événement a rapidement posé la question de la dangerosité potentielle des groupes religieux marginaux⁵⁵⁶. Le groupe de Jim Jones est donc devenu l'archétype de la secte dangereuse et manipulatrice, et ravive les craintes des parents dont les enfants ont rejoint des religions non conventionnelles. Le massacre de Jonestown illustre les risques liés à certains nouveaux mouvements religieux en montrant notamment les dérives destructrices d'un groupe jusqu'alors considéré comme une religion minoritaire, la théorie du « lavage de cerveau », comme technique de conversion apparaît comme une explication logique au changement de style de vie des adeptes.

La seconde tragédie qui a alimenté le débat sur la manipulation mentale des adeptes de ces mouvements fut celle de Waco, au Texas. Elle eut lieu dans la communauté des « Branch Davidians » dirigée par David Koresh le 19 avril 1993 après plus de cinquante jours de siège par les forces de police. L'assaut lancé par les agents fédéraux entraîna des échanges de tirs puis un incendie dans lequel périrent la plupart des 82 victimes, adeptes du groupe, dont vingt-et-un enfants. La confrontation des thèses sur la gestion de conflit a provoqué de longs débats sur la responsabilité du gouvernement dans cette tragédie, mais cet événement demeure un surtout un exemple-type des groupes manipulateurs et dangereux.

Ce concept apparaît pour la première fois dans le contexte de la guerre de Corée ; il désigne alors la méthode de « rééducation idéologique » qui aurait été utilisée par les forces militaires chinoises et nord-coréennes sur les prisonniers

FITCHTER, Joseph. H, "People's Temple and Jonestown: a Corrective Comparison and critique", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.19, 239-255, 1980.

⁵⁵⁶ Parmi les études tentant d'apporter un éclairage sur la théologie et le fonctionnement du Temple du Peuple, voir WEIGHTMAN, J.M, *Making sense of the Jonestown suicides: A sociological history of peoples temple*, New York : Edwin Mellen Press, 1984. ; et CHIDESTER, David, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Indiana University Press, 1991, et MELTON Gordon, *Peoples Temple and Jim Jones: Broadening our Perspective*, New York: Garland Pub, 1990.

américains afin de « reconditionner » leur cerveau et de les faire adhérer aux idéaux communistes. Au lendemain de la guerre, les accusations du gouvernement américain à l'encontre de la Chine sont largement soutenues par la population qui est surprise d'entendre les témoignages « anti-américains » des soldats ayant séjourné dans les prisons communistes, d'autant que certains d'entre eux avaient même décidé de rester enfermés après la fin du conflit⁵⁵⁷. L'expression « lavage de cerveau » se « popularise » lorsqu' Edward Hunter, un journaliste qui se révélera être un agent de la CIA sous couverture et un anti-communiste reconnu, publie une série d'ouvrages détaillant ce qu'il présente comme le nouveau processus d'endoctrinement mis au point par les Chinois, une méthode qu'il décrit comme une manipulation mentale intense permettant de reconditionner le libre arbitre d'un individu⁵⁵⁸. Après la signature de l'armistice, les États-Unis envoient une équipe de psychologues et de psychiatres en Corée afin d'interroger les anciens prisonniers. Cependant, les conclusions auxquelles arrive le groupe sur place, mené par Robert J. Lifton et Edgar Schein, ne semblent pas confirmer les théories de Hunter. En effet, le confinement des prisonniers dans les camps

⁵⁵⁷ Il convient de rappeler qu'une autre controverse, aux enjeux diplomatiques encore plus importants, émerge également au lendemain de la fin du conflit : un certain nombre de soldats américains commencent à faire des déclarations détaillées sur des stratégies utilisées par leurs forces armées et affirment avoir pris part à des actes de guerre bactériologique sur les populations chinoise et coréenne pendant le conflit. Certains observateurs considèrent ainsi les accusations du gouvernement américain comme une tentative d'étouffer les confessions faites par leurs recrues au lendemain de la guerre. Pour se défendre de l'éventuel scandale lié à cette affaire, le commandant général Mark W. Clark, cité dans un article du *New York Times*, déclare que « *La question de savoir si ces propos ont effectivement été prononcés de la bouche de ces malheureux soldats est douteux. S'ils les ont tenus cependant, les méthodes d'anéantissement mental de ces communistes dans le but d'extirper les mots qu'ils veulent entendre, ne sont que trop familières. Ce n'est pas ces hommes qu'il faut blâmer, et ils ont ma profonde sympathie pour avoir été utilisés d'une manière aussi abominable.* ». « Clark Denounces Germ War Charges », *New York Times*, 24 février 1953.

⁵⁵⁸ HUNTER, Edward, *Brain-washing in Red China: the calculated destruction of men's minds*. New York: Vanguard Press, 1951. Voir aussi INTROVIGNE, Massimo, « "Brainwashing": career of a myth in the United States and Europe », communication présentée à la conférence du CESNUR tenue à Marburg, en Allemagne en 1998. Disponible sur : <http://www.cesnur.org/conferences/BrainWash.htm>, site consulté le 17/11/2014.

communistes ainsi que les conditions de détention relevaient davantage, selon Lifton et Schein, d'une collaboration par nécessité (avec à la clé l'amélioration des conditions de vie dans la prison) que d'une tentative de « conversion » forcée au communisme.

Mais quelques années plus tard, alors que des civils occidentaux, retenus sur le territoire chinois pendant la guerre avaient été fermement « encouragés » à intégrer les programmes nationaux de « réforme de la pensée » (en d'autres termes, la propagande visant à faire adhérer la population aux idéaux politiques du régime en place), déclarent qu'ils étaient des anciens espions américains et donc méritaient la prison, certains psychologues et psychiatres finissent par soutenir la théorie de Hunter. Lifton et Schein, eux, maintiennent que la persuasion coercitive (ou manipulation mentale) implique un ensemble de pressions sociales, psychologiques et physiques dans le but de changer la perception ou les croyances et idéaux d'un individu, mais affirment que le confinement physique était un facteur clé dans ce processus, or, la plupart des civils, qu'ils fussent docteurs, étudiants ou professeurs à l'époque de la guerre, n'avaient subi aucune période de détention. Cependant, malgré les observations de Lifton et Schein sur la théorie développée par Hunter, le concept de lavage de cerveau était désormais ancré dans la conscience collective américaine.

Ainsi, dans le contexte des jeunes adultes rejoignant des mouvements religieux, la théorie du lavage de cerveau commence à s'imposer comme l'explication principale du phénomène de conversion des nouveaux membres, et de leur investissement inconditionnel dans leur communauté. De nombreux universi-

taires, dont le psychiatre et professeur à UCLA Louis J. West, ou encore le docteur John Gordon Clark⁵⁵⁹, vont donc appliquer ce concept à l'adhésion religieuse impliquant un changement radical dans la vie des convertis et contribuer à donner un caractère scientifique à cet argument. Mais c'est surtout Margaret Thaler Singer, psychologue dans une clinique de Berkeley en Californie, qui va défendre la théorie de la manipulation mentale devant les tribunaux et s'attacher à en faire un argument valide et scientifique dans les cours de justice américaines pendant de nombreuses années. Bien que l'expression « lavage de cerveau » ne soit devenue populaire qu'après la publication de ses ouvrages et articles, Singer s'inspire en réalité des études menées par Lifton et Schein et l'applique aux NMR, en soutenant que les sectes religieuses utilisent des techniques identiques à celles qui auraient été employées pendant la guerre de Corée par les gouvernements chinois et nord-coréen. Faisant abstraction du confinement physique avec privation de sommeil et/ou de nourriture qui constituait le facteur fondamental de la méthode de « reconditionnement de l'esprit » selon les deux psychiatres, elle affirme qu'à l'image de la « rééducation politique » menée dans le contexte communiste chinois, les sectes tentent dans un premier temps d'annihiler toute capacité de jugement de la part de l'individu afin de pouvoir ensuite lui faire intégrer les valeurs du groupe⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ Diplômé d'Harvard et élu « psychiatre de l'année » en 1991 par le *Psychiatric Times*, John Clark consacre une grande partie de ses travaux à l'étude des conséquences du lavage de cerveau dans le contexte de la conversion aux religions minoritaires, voir notamment son ouvrage *On the Further Study of Destructive Cultism*. In Halperin (ed.), 1983. Il a également été la cible de l'Église de Scientologie durant des années après avoir témoigné contre elle lors d'une session parlementaire de l'Assemblée du Vermont en 1976.

⁵⁶⁰ Cf le chapitre "The Process of Brainwashing, Psychological Coercion, and Thought Reform" de son célèbre ouvrage *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*, Jossey-Bass Ed., 1995.

Au moment où les théories de Margaret Singer connaissent un grand succès auprès des organisations antisectes, qui espèrent pouvoir les utiliser pour tenter des actions juridiques à l'encontre de divers groupes religieux, elle est sollicitée en 1983 par l'Association américaine de psychologie (*American Psychological Association*) pour présider une commission spéciale appelée cellule de travail sur le *DIMPAC* (*Task Force on Deceptive and Indirect Techniques of Persuasion and Control*) destinée à déterminer si le lavage de cerveau, ou la « persuasion coercitive » joue un rôle dans le processus de recrutement des nouveaux mouvements religieux. Mais lorsqu'en 1987 le comité de responsabilité sociale et éthique de l'association se réunit, il rejette le rapport soumis par Singer et son équipe, estimant que les éléments recueillis ne reflètent pas suffisamment « la rigueur scientifique et l'approche critique nuancée requise pour une publication du comité », et conclut qu' « après un minutieux examen [du rapport], le *BSERP* ne croit pas que nous disposions d'un nombre d'informations assez important pour nous guider dans la prise d'une position sur cette question. »⁵⁶¹.

Malgré le rejet de son rapport, Singer finit par publier la version retravaillée des conclusions auxquelles ses collègues psychologues et elle-même étaient arrivés en 1987. Dans le monde universitaire et scientifique, sa perspective divise et entraîne un vif débat dans lequel s'expriment les avis contradictoires de psychologues, mais également de sociologues des religions et d'experts juridiques. En effet, si un certain nombre de psychologues (dont notamment Philip Zimbardo, célèbre psychologue new-yorkais qui a notamment dirigé des études sur les effets psychologiques de l'univers carcéral) adoptent la théorie du lavage

⁵⁶¹ Mémoire du *American Psychological Association Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology (BSERP)*, 11 mai 1987.

de cerveau dans le cadre de la conversion aux religions minoritaires, une majorité d'observateurs (dont notamment Eileen Barker⁵⁶², Thomas Robbins ou encore Dick Anthony⁵⁶³) remettent en question la validité scientifique et légale de la thèse de Singer. Si le débat se poursuit dans les années 1980 et 1990, le concept de lavage de cerveau comme argument juridique valide fait son chemin dans les cours de justice américaines. Parmi les nombreux procès où cette théorie a été entendue par les juges, celui de l'affaire *George v. ISKON* en 1983 a largement contribué à médiatiser mais aussi à populariser l'idée de manipulation mentale comme technique de recrutement chez les NMR.

Invitée à témoigner en faveur du plaignant, ex membre des Hare Krishna, et dont la famille réclamait des dommages pour mauvais traitements, enfermement et pression psychologique, Singer développe sa théorie sur les procédés qu'aurait alors utilisés le groupe sur ses membres. A l'issue du procès, Robin George obtient alors près de dix millions de dollars de dommages et intérêts, mais l'appel des avocats des Hare Krishna, et auquel contribue largement Dick Anthony quatre ans plus tard, renverse le verdict, annulant ainsi la validation des arguments de l'accusation. Peu à peu, les affaires impliquant le principe de manipu-

⁵⁶² BARKER, Eileen, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34, No. 3, 287-310, 1995.

⁵⁶³ ROBBINS, Thomas, ANTHONY, Dick, "The Limits of "Coercive Persuasion" as an Explanation for Conversion to Authoritarian Sects.", *Political Psychology*, Vol. 2, No. 2, pp. 22-37, 1980. Il s'agit du premier article remettant ouvertement en question les théories de Singer concernant les méthodes présumées de recrutement des nouveaux mouvements religieux et de leurs effets. S'ils conviennent du fait que de telles méthodes radicales peuvent exister chez un nombre très restreint de sectes, les deux auteurs expliquent que cette observation ne peut justifier le recours à des opérations de « déprogrammation » (qui sont des enlèvements des adeptes à leur groupe religieux comme nous le verrons plus en détail dans la sous-partie suivante), et tend à répandre une approche réductrice dans l'étude des nouveaux mouvements religieux dans la mesure où elle ne tient pas compte de la diversité et du caractère unique de ces groupes.

lation mentale se heurtent aux appels des universitaires qui critiquent les témoignages de Singer et mettent en évidence l'absence de validation de sa théorie par la communauté scientifique⁵⁶⁴.

Ainsi, c'est en 1990, à l'occasion du procès de Steven Fishman (*U.S. v. Fishman*) ancien membre de l'Église de Scientologie, que les tribunaux américains rejettent définitivement la théorie du lavage de cerveau comme argument juridique. Dans cette affaire, l'accusé était poursuivi pour avoir volé à ses employeurs des actions lui permettant de détourner près d'un million de dollars, dont il utilisa une partie en faveur de l'Église de Scientologie. Plaidant la manipulation mentale pour justifier ses fraudes, il fit témoigner Margaret Singer et le Dr. Richard Ofshe, psychologue adepte des concepts développés par Singer, en précisant qu'à l'époque de ces fraudes il avait non seulement été poussé à commettre ces vols de documents, mais que la scientologie avait également essayé de le contraindre à tuer son propre psychologue pour ensuite se suicider⁵⁶⁵.

Toutefois, contrairement aux précédentes affaires où le Dr. Singer avait témoigné, les juges ont conclu que le manque de reconnaissance des arguments des deux experts par la communauté scientifique ne permettait pas à la cour de prendre en compte les théories avancées par les témoins. Le jugement a donc fait jurisprudence à l'échelle fédérale comme au niveau des cours locales, mettant ainsi un point final au débat sur la validité ou non du concept de manipulation mentale dans le cadre du recrutement des adeptes. Cependant, si l'annulation de ces principes d'un point de vue juridique a été définitive depuis 1990, la perception de l'opinion publique à ce sujet semble être toujours largement influencée

⁵⁶⁴ Cf *Kropinsky v. World Plan Executive Council* (D.C. Circuit.), 1988, impliquant un ancien membre de la Méditation Transcendantale qui remporte son procès en première instance mais voit son argumentaire sur le présumé lavage de cerveau annulé par la Cour après l'appel formulé par le groupe, qui gagne finalement le litige.

⁵⁶⁵ BEHAR, Richard, "The Thriving Cult of Greed and Power", *Time*, 18 mai 2008.

par l'argument de Margaret Singer, comme l'explique Gordon Melton⁵⁶⁶. En effet, les jugements rejetant la validité scientifique de la théorie du lavage de cerveau dans les groupes religieux ayant été assez peu médiatisés, ce sont surtout les témoignages d'anciens adeptes et articles rédigés par des journalistes utilisant les arguments des organisations antisectes qui semblent s'imposer et font persister cette vision.

Par ailleurs, en réponse à la présumée manipulation des adeptes, une nouvelle méthode radicale va se développer et créer autant de controverses autour des nouveaux mouvements religieux et de leurs modes de recrutement.

Ted Patrick et la « déprogrammation »

Les parents des jeunes adeptes qui rejoignent ces groupes vont demander à ce que leurs enfants soient « soignés » de l'endoctrinement qu'ils auraient subi. Ils vont notamment trouver du soutien auprès d'organisations antisectes, qui commencent à émerger. Ce nouveau phénomène entraîne une autre forme de litiges, impliquant cette fois les personnes et organisations présumées responsables d'enlèvements visant à ramener les jeunes adeptes à leur famille.

Dès le début des années 1980, de nombreux parents font appel au *Réseau de Vigilance des Sectes*, une organisation fondée en 1978⁵⁶⁷ au lendemain des évé-

⁵⁶⁶ MELTON, J. Gordon, « Brainwashing and the Cults : The rise and fall of a Theory. », disponible sur <http://www.cesnur.org/testi/melton.htm>, site consulté le 03/11/2015. Voir également ANTHONY, Dick, INTRVIGNE, Massimo, *Le lavage de cerveau : mythe ou réalité ?*, Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Paris, L'Harmattan, 2006.

⁵⁶⁷ L'association existait en réalité depuis plusieurs années, Ted Patrick l'avait successivement nommée *FREECOG* puis la *Fondation pour la liberté des citoyens (Citizens' Freedom Foudation)* en 1971. Sept ans plus tard, le groupe s'associe avec une autre association anti-sectes et forme le « Réseau de Vigilance sur les Sectes » (*Cult Awareness Network, CAN*). En 1976, il

nements de Jonestown pour lutter contre les dérives sectaires, et tenter de « récupérer » les personnes devenues membres de groupes méconnus. L'association est créée par Théodore Roosevelt Patrick, ou « Ted Patrick » comme son nom apparaissait dans les médias. Considéré comme le père de la « déprogrammation », technique extrêmement controversée et qui vaudra plus tard à son fondateur une condamnation à de la prison ferme, Ted Patrick vient en aide à des centaines de familles en ayant recours à des opérations d'« extraction » des adeptes. Cependant, si elle satisfait les nombreuses familles qui ont fait appel à ses services, la méthode radicale de Ted Patrick alerte rapidement les agences fédérales. En effet, les opérations visant à faire en sorte que la jeune recrue quitte la communauté qu'elle a rejointe consistent littéralement à enlever la personne pour ensuite lui faire prendre conscience de son endoctrinement grâce à des séances avec un psychologue censées lui faire retrouver un jugement critique, cette nouvelle manipulation constitue un acte illégal.

Dès 1971, année où il infiltre les Enfants de Dieu, groupe qu'avait rejoint son fils Michael, et tout au long des années 1980, Ted Patrick mènera des kidnappings dans plusieurs communautés religieuses et spirituelles à la demande des familles. A partir de 1976, il fera ainsi l'objet de nombreuses poursuites par les groupes religieux voire parfois par les membres ayant subi un « retrait forcé », poursuites qui donneront lieu pour certaines à des condamnations. En 1980, il est par exemple condamné à un an de prison ainsi qu'à une amende de cinq mille dollars pour avoir kidnappé et tenté de déprogrammer Roberta McElphish, une jeune femme de 26 ans qui avait rejoint un groupe appelé la « Famille Thomas ». Quatre ans plus tard, le 11 juin 1984, une cour fédérale l'oblige à payer sept mille dollars de dommages et intérêts à Paula Dain, membre de

publie un ouvrage appelé *“Let Our Children Go !”* dans lequel il décrit notamment quelques-unes des déprogrammations qu'il a menées et insiste sur la nécessité des moyens employés, notamment sur le kidnapping, qui selon lui ne constitue qu'une partie du processus.

Nawal Issaoui - « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien : étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours »

l'Église de Scientologie. En dépit de ses condamnations et de la polémique autour de ses activités, Ted Patrick attise la sympathie de certains juges, qui reconnaissent par exemple dans le cas Paula Dains, que même s'il avait « entravé la liberté religieuse » de la plaignante ainsi que ses « droits civiques », il n'avait pas agi « avec de mauvaises intentions » ni sous l'impulsion d'un « dangereux mépris à l'égard de la sécurité de Madame Dains⁵⁶⁸ ».

Personnage emblématique de la période des déprogrammations, redouté par de nombreux groupes religieux, Ted Patrick aurait officiellement arrêté la pratique de l'enlèvement et la réclusion des membres dans les années 1980⁵⁶⁹. Mais au-delà des procès retentissants de l'activiste, le battage médiatique autour de ses opérations tout au long de la décennie a incontestablement permis de donner une visibilité aux plaintes désespérées des familles des adeptes, ravivant ainsi le débat public autour des l'explosion des « nouvelles religions » et des questions soulevées par leur succès notamment auprès des jeunes.

⁵⁶⁸ GREENWALD David, « Cult Deprogrammer Ted Patrick Will Not Have to Pay... », 16 juillet 1984, Archives UPI.com.

⁵⁶⁹ Après des années à l'ombre des médias, Ted Patrick a récemment fait l'objet d'articles dans la presse à l'occasion d'un documentaire nommé « Deprogrammed », réalisé par Mia Donovan et sorti en 2015. Le film retrace les années de déprogrammation, en manifestant une bienveillance à l'égard de l'objectif initial de Ted Patrick et de ses opérations dans le contexte de l'expansion des nouveaux groupes religieux, en particulier sur la côte est des États-Unis dans les années 1970 et 1980.

