

Le global en ses horizons: En finir avec le post-religieux et le post-sécularisme

Patrick Michel

Il tempo invecchia in fretta

— Antonio Tabucchi¹

La religion bénéficie d'évidence depuis plusieurs décennies d'une forte visibilité,² donnant crédit à l'idée de son "retour", de sa "revanche" (sinon, plus directement de celle de Dieu lui-même), ce qui revient à inscrire le monde sous le signe d'un "réenchantement".³ Si cette visibilité apparaît comme incontournable pour rendre compte des transformations du monde actuel,⁴ elle ne devrait toutefois pas faire illusion. Très souvent, lorsque la religion semble être en cause, ce n'est en réalité pas centralement d'elle que l'on parle.⁵ Il reste qu'il n'est pas neutre que ce soit à travers elle que l'on puisse parler d'*autre chose*.

Les processus contemporains de décomposition — recomposition que connaissent nos sociétés mettent en tout état de cause en évidence l'obsolescence d'un dispositif conceptuel articulé pour l'essentiel, en matière de religion, sur les théories de la sécularisation et — symétriquement plus que contrairement — sur les "productions religieuses" de la modernité,

¹ Antonio Tabucchi, *Le temps vieillit vite* (Paris: Gallimard, 2009).

² La révolution iranienne et Solidarité en Pologne, du fait du rôle qu'y joue le religieux, ou plus exactement l'utilisation du religieux — donc la fin des années 70 et le début des années 80 — constituant, entre autres, le point de départ du processus.

³ Voir entre autres Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris : Le Seuil, 1991); Peter L. Berger, *Le réenchantement du monde* (Paris: Bayart, 2001); Harvey Cox, *Retour de Dieu – Voyage en pays pentecôtiste* (Paris: Desclée de Brouwer, 1995); Régis Debray, *Dieu fin de siècle. Religion et politique* (Paris: Édition de l'Aube/Libération, 1994).

⁴ Clifford Geertz invitait ainsi à s'intéresser au réinvestissement, par les sciences sociales, du religieux comme mode de déchiffrement des transformations contemporaines. Il appelait par ailleurs à dépasser la perspective évolutionniste du paradigme sécularisant pour s'intéresser aux formes changeantes d'un religieux délocalisé, "déculturalisé", dans un monde en mouvement. Voir son intervention à la conférence "L'univers des savoirs", EHESS, Paris, 4-6 mai 2006. Des extraits de cette intervention ont été publiés dans le journal *Le Monde*: Clifford Geertz, "La religion, sujet d'avenir", *Le Monde* (5 mai 2006): 20.

⁵ Le conflit en Ulster se réduit-il à l'opposition entre catholiques et protestants? La violence au Nigéria à la tension entre chrétiens et musulmans? Ce qui se joue au Proche-Orient au face à face entre juifs et musulmans? Al Qaeda au seul islam radical? Et les débats en France sur le voile à l'école, le port de la burqa ou la "laïcité positive" à des prises de position concernant le religieux ?

qualifierait-on celle-ci de “post”. Il y aurait ainsi une “dimension religieuse de la mondialisation”.⁶ Cette dernière entraînerait des effets d’adaptation, d’ajustements ou aurait pour conséquence des transformations affectant la religion elle-même. Une telle approche participe d’une vision essentialisée du religieux, constitué dans l’analyse en un objet extérieur à des évolutions avec lesquelles ses relations seront dès lors étudiées.

Le propos sera ici, en un sens à l’inverse, de se saisir du religieux, tournant le dos aux théories indigènes des sociologies spécialisées, non *en tant que tel*, doté d’une pertinence qui lui serait propre,⁷ mais comme d’un indicateur qui, contextualisé, apparaît susceptible de constituer un analyseur, au demeurant remarquable, des recompositions du contemporain.

Ce qui est en cause n’est en effet jamais tant la religion que les utilisations simultanées et souvent contradictoires dont elle fait l’objet, i.e. la capacité d’acteurs à s’approprier des ressources symboliques rendues disponibles et à les mobiliser au service de stratégies concurrentes visant à habiter et orienter le mouvement contemporain. La question serait dès lors de savoir ce qui, dans ce jeu complexe d’instrumentalisations réciproques entre religieux et politique, religieux et idéologique, religieux et économique, est, en dernière instance, au service de quoi.

La réponse à cette question peut sembler découler du sens commun. Dans l’exemple du courant évangélique (la confession qui connaît la plus forte croissance mondiale), la diffusion du modèle à partir d’un centre émetteur (les États-Unis) viserait à servir les intérêts géopolitiques de ce même centre émetteur. Le problème est qu’il n’existe plus aujourd’hui un centre émetteur unique, mais une pluralité de lieux de production et de diffusion de ce protestantisme conservateur. Et c’est sans nul doute dans ces espaces distincts du centre émetteur premier que s’opèrent les synthèses les plus originales entre offre disponible, attentes des usagers et pratiques d’adaptation.

Les attendus sur lesquels se construisent les stratégies de l’offre sont sans doute d’intelligence immédiate: si la diffusion d’une influence, voire d’un modèle américain est aisément repérable, la justification de l’enrichissement individuel est, elle, nettement attestée. Et vaut partout: Patrick Haenni décrit ainsi l’émergence d’un “islam de marché”⁸ et la sociologue indienne Meera Nanda un “nouvel hindouisme”, où la *Bhagavad Gita* et les *Yoga Sutra* deviennent des manuels permettant d’apprendre à gagner de l’argent et à réussir en affaires.⁹ Igwara, évoquant quant à lui le cas du Nigeria, considère

⁶ Voir le dossier “Effervescences religieuses dans le monde”, *Esprit* 3-4 (2007).

⁷ Patrick Michel, “La “religion”, objet sociologique pertinent ?”, *Revue du Mauss* 22 (2003): 159-170.

⁸ Patrick Haenni, *L’Islam de marché - L’autre révolution conservatrice* (Paris: Seuil, 2005).

⁹ Meera Nanda, *The God market: How globalisation is making India more Hindu* (New York: Random House, 2009).

que la religion — toutes confessions confondues — est avant tout un grand *business*, la prolifération des Églises servant d'abord l'intérêt économique de leurs leaders.¹⁰

La mise en évidence des ressorts de l'offre n'épuise cependant en rien le sujet. Les recompositions induites par l'accélération du mouvement contemporain sont largement appréhendées et vécues par les acteurs sur le mode de la "crise", d'une tension entre des identités définies par des critères fictivement stables et une réalité où il est devenu impossible de faire croire en la stabilité des critères permettant de fonder l'identité.

De cette crise, les emplois et réemplois du religieux seraient tout autant un indicateur que les modalités d'une gestion d'autant plus difficile à cerner qu'elle est loin d'être univoque, en raison de la multiplication d'acteurs et de dispositifs religieux institutionnels poursuivant chacun des stratégies propres. Le recours au religieux comme répertoire privilégié d'énonciation des recompositions à l'œuvre et des repositionnements engendrés par ces recompositions constitue en fait *comme tel* un indicateur fort des évolutions contradictoires auquel les sociétés actuelles doivent faire face. Le religieux est ici ressource, à des fins de déchiffrement et d'approvisionnement d'une totalité éclatée, vécue comme en réorganisation: c'est l'ensemble des marqueurs qui hier encore fournissaient les repères stables permettant de penser les identités et dès lors les positions induites par celles-ci (pour fictive que cette stabilité ait sans doute pu être) qui apparaissent devoir être renégociés.

Les instrumentalisation politiques du religieux attesteraient donc non tant la force du politique (mesurée à sa capacité d'instrumentaliser) qu'au contraire sa faiblesse (évaluée à l'aune de ce qui pourrait être désigné comme une difficulté majeure à exister par lui-même). Par ailleurs, et concernant là l'idée que le religieux serait supposé se prêter plus que d'autres registres à l'instrumentalisation, soulignons simplement que, pour s'en tenir à un exemple, l'usage politique de l'islam n'est pas sans lien avec un processus où ont été vérifiées, les unes après les autres, les limites du recours à la croyance investie dans le nationalisme, l'anticolonialisme (le tiers-mondisme) et le socialisme.

Après la disqualification de l'utopie comme noyau de légitimation d'une entreprise politique, disqualification induite et attestée par l'effondrement du communisme,¹¹ la visibilité du religieux aurait au fond pour fonction première de souligner un déficit du politique si cruel qu'il lui manquerait les mots politiques pour s'exprimer. Registre d'articulation, en situation de flottement généralisé des repères et des marqueurs, il dirait

¹⁰ Obi Igwara, "Holy Nigerian Nationalism and Apocalyptic Visions of the Nation", *Nations and nationalism* 1, 3 (1995): 327-355.

¹¹ Sur cette problématique, voir Patrick Michel, *Politique et religion - La grande mutation* (Paris : Albin-Michel, 1994); et "Religion, nation et pluralisme – Une réflexion fin de siècle", *Critique internationale* 3 (1999): 79-97.

l'urgence et l'impossibilité simultanée de nouer un rapport renouvelé à une totalité. Et ce sur fond d'épuisement du croyable où plus encore sans doute que celle du religieux, c'est la crédibilité du politique qui est interrogée.

Deux remarques s'imposent à ce stade: en premier lieu, les contenus religieux propres n'ont ici qu'une signification toute relative. Le même contenu peut être mobilisé tant pour accompagner le mouvement que pour le contester, pour l'exalter ou le refuser, et bien souvent pour l'apprivoiser, c'est à dire pour traduire, au moins provisoirement, les catégories de ce mouvement dans un registre plus immédiatement accessible afin, le cas échéant, de pouvoir les présenter comme compatible avec la tradition, cette dernière serait-elle inventée au fur et à mesure que l'on prétendrait la retrouver et la défendre.

En second lieu, se dessinent à travers les réemplois du religieux les contours d'un nouveau rapport au politique (nouvelles attentes, nouveaux acteurs, nouveaux terrains, nouvelles limites, nouvelles modalités d'appréhension de la "crédibilité").

Le religieux intervient au premier chef comme une ressource mobilisable à des fins de réorganisation du rapport à ces méta-repères, bousculés par l'accélération ressentie du mouvement contemporain, que sont l'espace et le temps.

La question est là éminemment politique: l'émergence d'un "temps de la simultanéité", pour reprendre la formule de Marc Augé,¹² signe l'obsolescence du temps linéaire de l'État-nation, le temps mondial de la globalisation se substituant à lui. Dans la même perspective, marquée par l'indissolubilité, soulignée par Norbert Elias,¹³ du lien entre temps et espace, le passage de l'espace semi-ouvert de l'État moderne à un espace entièrement organisé par les circulations qui y règnent et le refaçonnent en permanence, conduit à repenser pêle-mêle la frontière et la nation, l'État et la souveraineté, les constructions politiques de l'identité et dès lors les énonciations possibles, sinon admises, de cette identité.

Ce processus se nourrit des logiques de fond induites par l'accélération ressentie de la globalisation, sous toutes ses formes, celles-ci ne s'épuisant pas dans le seul registre économique et technique, mais contraignant à définir un rapport nouveau avec un mouvement multiforme et dont l'évidence ne saurait être mise en doute (échanges commerciaux, mouvements de population, standardisation et dès lors relativisation).

La description de l'espace contemporain (ou des différents espaces constitutifs de ce qui cherche à se donner pour un espace tendant à l'homogène et dont les dimensions coïncideraient avec celles de la planète) ne saurait en conséquence procéder du repérage des seules positions occupées dans cet espace. Ce sont les circulations qui définissent les positions,

¹² Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (Paris: Flammarion, 1994): 149.

¹³ Norbert Elias, *Du temps* (Paris: Fayard, 1997).

toujours ponctuelles, le repérage de ces circulations ne pouvant se déduire des positions occupées.

Dans ce contexte, et dans un monde caractérisé par les mouvements de populations, les brassages qui s'ensuivent, et les réactions suscitées par ceux-ci, le rapport au territoire apparaît en proie à de profondes transformations. D'où, entre autres, le malaise exprimé par un Samuel Huntington face à la présence massive de latino-américains aux États-Unis et le sentiment éprouvé d'une sorte d'expropriation qui en résulte: une déliaison entre territoire et modalités culturelles d'occupation de celui-ci. Un malaise qui, débouchant sur l'interrogation (non exempte de pathos): "*Qui sommes-nous?*",¹⁴ n'est pas sans faire écho à l'ouverture, dans un pays comme la France, à l'initiative du pouvoir politique, d'un débat sur "l'identité nationale". On notera que, dans les deux cas, le religieux apparaît comme central. Il intervient, chez Huntington, comme marqueur incontournable de l'intégration à la société américaine, via la conversion des immigrants au protestantisme. Quant à la France, maints commentateurs ont souligné que, sous couvert de (re)définition de l'identité nationale, l'islam et les musulmans étaient susceptibles de se voir mis en cause.

Il n'est, en matière de gestion des transformations du rapport à la territorialité, pas anodin que le règne de Jean-Paul II ait été le théâtre d'une (là aussi) redéfinition des modalités d'administration d'une universalité de l'Église mise à mal par l'évidence du pluralisme, la réitération (incontournable du fait de la prétention de l'Église à la "catholicité") de la vérité centrale étant ajustée, par le biais du voyage, aux réalités locales. Le monde n'étant jamais plus qu'un diocèse étendu, les "visites pastorales" en deviennent un mode de gouvernement, et la circulation la manière même d'habiter et d'orienter ce monde.

Un autre exemple, articulant de façon originale niveaux micro et macro, peut être trouvé dans la relation nouée à l'espace par le néo-pentecôtisme, la "transterritorialité" constituant le gage de la croissance globale de la mouvance.¹⁵ Il s'ensuit une remise en question de ces catégories que sont le local, le national et l'international. Les Églises néo-pentecôtistes participent simultanément des trois niveaux, parvenant de ce fait à les transcender, les moyens de communication de masse, comme outil emblématique de la recomposition du contemporain, constituant, à travers cet acteur nouveau qu'est le télévangéliste, l'opérateur de cette réarticulation. Sans surprise, ce modèle du télévangéliste a trouvé son équivalent dans le monde musulman. Des "télécoranistes", le prédicateur Amr Khaled en étant

¹⁴ Samuel Huntington, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures* (Paris: Odile Jacob, 2004).

¹⁵ Voir Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, *Et Dieu sous-traite le salut au marché - Éléments pour une socio-anthropologie politique des mouvements évangéliques à partir du cas latino-américain* (Paris: Economica, à paraître en 2011).

un exemple, sont ainsi apparus, attestant la simultanéité de la redéfinition, partout, de la relation à l'espace et au temps. Dans l'émergence d'un "islam mondialisé", ce qui est majeur n'est pas tant de qualifier ainsi l'islam que de mettre en évidence un processus où la mondialisation, se déployant, le requiert doublement, comme vecteur de ce déploiement et attestation, à travers les résistances que la mobilisation de l'islam permet de lui opposer, de l'état d'avancement de ce déploiement. Le phénomène apparaît en tout état de cause se décliner sur un spectre très large, de la figure de l'islamiste radical, ennemi déterminé de l'Occident, à l'émergence d'un "islam de marché",¹⁶ en passant par la progressive mise en place d'un "islam européen", tendant à s'éprouver comme islam authentique dans l'environnement culturel où il se trouve plongé (donc au-delà du fait que cet environnement lui serait étranger).

Mais cette "mondialisation de l'islam" n'est jamais que l'une des facettes d'un processus large conduisant, via l'explosion de l'offre de croire, à la concurrence sévère qui règne aujourd'hui sur le marché des biens symboliques.

La pluralisation généralisée de l'offre religieuse, susceptible d'avoir un effet non négligeable sur l'évolution de la demande, entraîne aussi une inévitable relativisation des contenus donnés à croire. En fait, cette pluralisation de l'offre religieuse alimente, sur fond de transformation du rapport au symbolique (non plus organisé par la référence à une norme mais requis de fournir à l'individu les éléments dont il a besoin à des fins de construction individuelle - et individuellement validée - d'un rapport au sens, au monde, à l'autre, à soi), cette crise du croyable qu'évoquait Certeau : trop d'objets offerts à croire, incapacité de ce fait de ces objets de susciter de la croyance, faute de crédibilité, et dès lors mise en évidence du caractère limité de la capacité de croire en mesure d'investir les objets qui lui sont proposés. Cette crise du croyable n'affecte pas le seul religieux et n'est évidemment pas en rapport avec les seules évolutions de ce religieux. On peut même considérer qu'elle touche encore plus nettement le politique. De ce point de vue, l'effondrement du communisme (comme entreprise visant, on l'a souligné, à gager le rapport au politique sur la référence légitimante à l'utopie) a joué un rôle sans doute décisif¹⁷ (Hobsbawm a, dans cette perspective, certainement raison de faire s'achever le XX^e siècle en 1989 contre ceux qui ont, ultérieurement, cru pouvoir présenter le 11 septembre en événement tournant).

Elle n'est également pas sans effet sur la pertinence reconnue aux marqueurs mobilisés à des fins de construction des dispositifs identitaires, la dérégulation qui en découle se donnant à voir dans le questionnement des "identités" et dans la substitution de sociabilités horizontales, déterminées

¹⁶ Patrick Haenni, *L'islam de marché - L'autre révolution conservatrice* (Paris: Seuil, 2005).

¹⁷ Michel, *Politique et religion*.

par l'adhésion, aux sociabilités verticales structurées par l'appartenance. Aux premières correspond un "religieux-héritage", aux secondes un "religieux-option", auquel est étroitement associée la "conversion".¹⁸ Le religieux apparaît, en tout état de cause, ici, requis, et mobilisé, à différents niveaux, à des fins de gestion des effets déstabilisateurs induits par cette dérégulation.

Emplois et réemplois contemporains du religieux constituent, dans cette logique, autant d'éléments de mise en évidence du brouillage des repères qui permettaient de distinguer entre espace public et espace privé. Alors même que les mouvements fondamentalistes manifestent "la dimension éminemment privée et individuelle de la foi moderne" ces acteurs religieux, "en investissant l'arène publique pour se tourner vers les instances gouvernantes sur un mode revendicatif", signalent — souligne Camille Froidevaux-Metterie, reprenant la formule de José Casanova¹⁹ — un processus inédit de "dé-privatisation de la religion", dans des contextes pourtant "précisément définis par le cantonnement privé du religieux".²⁰ Les multiples débats ouverts dans divers pays européens sur les codes vestimentaires, et plus largement sur la visibilité du religieux (les "signes ostensibles") attestent cette évolution, comme d'ailleurs la réindifférenciation, dont elle résulte et qu'elle amplifie, des champs religieux et politique.

Le religieux constitue un espace où sont mis en lumière les redéploiements induits par l'accélération de processus allant au-delà de lui. Incarnant cette accélération, la globalisation, au principe d'une désarticulation des sociétés, représente, selon la formule de Pierre Bourdieu, "un mythe, au sens fort du terme, un discours puissant, une "idée force", une idée qui a de la force sociale, qui obtient la croyance. C'est - ajoutait-il - l'arme principale des luttes contre les acquis du *Welfare State*".²¹

De la formule de Bourdieu, on retiendra en premier lieu, l'importance accordée au mythe, où l'on retrouve la perspective qui était celle de Claude Lévi-Strauss, définissant celui-ci comme *une vigoureuse protestation contre l'absence de sens*. Il y a là émergence d'un paradigme nouveau, porteur d'un sens — dans la double acception du terme: orientation et signification — auquel tout un chacun est requis d'adhérer et supposé se plier.

En second lieu, l'accent mis sur le fait qu'au-delà de tout contenu, ce qui est d'abord engagé participe d'une relation au croire. C'est à dire que la

¹⁸ Patrick Michel, "Elements for a semiotics of 'conversion'", in *Conversion in the Age of Pluralism*, International Studies in Religion and Society (ISRS) 17, Giuseppe Giordan, ed. (Leiden: Brill, 2009): 73-89.

¹⁹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

²⁰ Camille Froidevaux-Metterie, "Comment l'esprit de religion défie l'esprit de laïcité", *Critique internationale* 44 (2009): 13.

²¹ Pierre Bourdieu, "Le mythe de la "mondialisation" et l'État social européen", Intervention à la Confédération générale des travailleurs grecs, (GSEE) à Athènes, en octobre 1996, *Contre-Feux* (1998): <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/contrefeu/mythe.html>

logique en cause ici renvoie à la capacité de prendre en compte une posture résultant d'un *besoin* de croire et de satisfaire les attentes qui en résultent.

En troisième lieu, le soulignement de la volonté d'en finir avec une certaine forme d'État, historiquement construite, non dans la perspective de l'abolir, mais d'en transformer profondément la nature. D'instance ultime, l'État devient, dans le cadre de la globalisation, un simple mécanisme d'un ensemble infiniment plus complexe. Pour rester dans la perspective de Bourdieu, la globalisation constitue une rhétorique visant à déposséder les États, en grande partie dépassés face aux transformations auxquelles ils sont confrontés, de leurs prérogatives classiques, et notamment du rôle auquel ils prétendaient en matière de production d'une "identité" et de contrôle de celle-ci.

Le religieux est bien évidemment convoqué ici. Dans le cas des Églises néo-pentecôtistes, la logique est poussée très loin puisque aussi bien ces Églises, en s'appropriant les valeurs de l'individualisme, du marché, de l'argent, du fonctionnement managérial, s'auto-attribuent une fonction d'articulation de l'économique, du social et du politique, ce qui revient à assigner au religieux une fonction fédératrice de l'ensemble des différents sous-systèmes.

L'utilisation du religieux sur terrain politique, sans qu'il soit nécessairement besoin de référer cette utilisation à une foi et à un contenu de croyance, induit du fait même des spécificités du registre utilisé, une manière de voir le monde, de se représenter l'autorité et d'exercer le pouvoir. Elle oriente les programmes politiques, prétend redéfinir la normativité et verrouiller, puisque s'adossant à un absolu non négociable les régimes de vérité. Mais si le discours est articulé à partir du religieux, la démarche s'inscrit clairement dans le registre du politique, s'assignant le pouvoir pour objectif et la transformation des sociétés comme programme.

Ce n'est en fait là pas le religieux qui passe au politique, mais le politique qui, transitant par le religieux et captant à son profit l'opérationnalité plus grande prêtée à ce qui se réfère par essence à une légitimité ultime, se transforme en religion pour se redéployer comme politique. La religion n'apparaît jamais là que comme un moyen²² et un alibi, au sens fort du terme: ce lieu autre convoqué à seule fin de fournir la justification dont le fondamentalisme politique a besoin.

Le problème est-il dès lors des risques que le religieux ferait courir au politique? De la façon dont les contenus et dynamiques propres au religieux, ou à un certain type de religieux, appliqués au politique, l'informerait, pèseraient sur ses redéploiements et le menaceraient de perversion? Ce que

²² Comme le souligne Neal Gabler: "la tolérance politique ne fait pas le poids face à la véhémence religieuse". Voir "Le conservatisme, une nouvelle religion", *Los Angeles Times*, repris in *Courrier International* (17 décembre 2009): 998-999.

l'on observe, notamment aux États-Unis,²³ semble précisément participer d'un processus inverse, à savoir une appropriation par le politique des logiques du religieux pour se déployer, comme politique et non comme religieux, sur la scène. Comme le note Neal Gabler, le conservatisme est ainsi passé, au terme d'une évolution résultant moins de l'alliance entre la droite et les protestants évangéliques que "d'une conviction si inébranlable qu'elle ne souffre aucune opposition politique ...d'un mouvement politique à une sorte de fondamentalisme religieux".²⁴

Ce fondamentalisme, contraire à l'idée même de concessions, de compromis, de respect des droits de la minorité, d'acceptation de se plier au vote de la majorité, repose — souligne l'auteur — "sur des vérités immuables qui ne peuvent être négociées, faire l'objet d'un compromis ou changées", de sorte qu'il est "diamétralement opposé à la démocratie libérale telle que nous l'avons pratiquée aux États-Unis". Et Gabler de conclure: "quand la politique devient religion, chaque décision politique devient une affaire de vie ou de mort", "toute bataille politique est une croisade, une guerre sainte, une question de bien et de mal".²⁵

Centre National de la Recherche Scientifique

²³ On notera d'ailleurs au passage que la sur-utilisation de la religion dans le discours politique et social aux États-Unis ne devrait pas faire illusion. Stephen L. Carter soulignait, dans *The Culture of Disbelief* (New York: Basicbooks, 1993): 44-45 ; combien la "religion" y était devenu un lieu commun, le sens même du mot, frappé de "trivialisation", posant problème: "que l'espace public soit saturé par la religion ne signifie pas que la religion soit prise au sérieux; et la présence de la rhétorique religieuse dans la vie publique n'implique pas que les citoyens à qui cette rhétorique s'adresse lui accordent le respect qu'elle serait susceptible de mériter". La religion devient un instrument de disqualification de "l'autre", dans une situation où 85% des Américains se pensent comme appartenant à une nation chrétienne: Carter relevait le silence fait autour des autres confessions, et surtout autour des juifs. Cette appréciation conduit à clairement poser la question de la diffusion du protestantisme conservateur dans le registre qui est le sien, à savoir le registre politique et idéologique.

²⁴ Gabler, *Courrier International*, 998-999.

²⁵ *Ibid.* 998-999.