



Richard John Neuhaus (1936-2009) : Du radicalisme de gauche au conservatisme intégral. Itinéraire intellectuel et spirituel d'un penseur majeur de la droite religieuse américaine

Blandine Chelini-Pont

► To cite this version:

Blandine Chelini-Pont. Richard John Neuhaus (1936-2009) : Du radicalisme de gauche au conservatisme intégral. Itinéraire intellectuel et spirituel d'un penseur majeur de la droite religieuse américaine. 2019. hal-02416284

HAL Id: hal-02416284

<https://amu.hal.science/hal-02416284>

Preprint submitted on 17 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Richard John Neuhaus (1936-2009) : Du radicalisme de gauche au conservatisme intégral. Itinéraire intellectuel et spirituel d'un penseur majeur de la droite religieuse américaine ¹

Blandine Chelini-Pont (2011)

Nulle part la pensée théo-conservatrice n'a autant mérité son nom que sous la plume souvent épique de Richard John Neuhaus (1936-2009). Cet esprit ardent et polémique, passe du radicalisme chrétien de gauche dans les années 1960, à la contestation chrétienne de droite dans les années 1970, puis de la foi luthérienne à la foi catholique dans les années 1980. Il commence sa vie politique avec le mouvement pour les droits civils et se forge à la lutte de terrain dans le mouvement anti-guerre au Vietnam. Quelque vingt ans plus tard, en 1984, il devient avec *The Naked Public Square : Religion and Democracy in America*, le penseur le plus incisif de la nouvelle mouvance théo-conservatrice. C'est lui qui impose, dans le débat politique américain, l'idée que la religion a été indûment et catastrophiquement exclue de la sphère publique, non pas tant sous l'effet d'une évolution libérale structurelle des institutions publiques, du droit et de la société américains, qu'à cause des manœuvres des 'élites sécularisées' contaminées par une modernité athée et « importée », coupées du Peuple et méprisant sa volonté. Personnalité déroutante, il apparaît marxiste dans son analyse des élites captatrices et monopolistiques, républicain et jacobin dans sa vision d'un Peuple souverain dépossédé de son droit d'expression religieuse (chrétienne), nationaliste dans sa certitude de l'exception (providentielle) de l'*American experiment*, populiste et révolutionnaire dans son appel (démocratique) à chasser les fossoyeurs de Dieu et du Peuple, qui font courir l'Amérique à sa perte et défigurent sa vocation. Frôlant l'autoritarisme, il se considère comme profondément démocrate. Frôlant la théocratie, il se considère comme le plus fervent défenseur des libertés américaines.

Sa vie spirituelle est le moteur de son combat et elle est également mouvementée. Neuhaus, pasteur luthérien marqué de méfiance envers le pouvoir des hommes, se convertit au catholicisme – en septembre 1990 et sera ordonné prêtre par l'archevêque de New-York exactement un an plus tard, en présence de ses amis conservateurs, dont Michael Novak, George Weigel et William Buckley.

¹ **Avertissement** : Cette recherche écrite fin 2011 **s'appuie principalement sur les éléments biographiques et les références données par Damon Linker tout au long de son essai politique** *The Theocons. Secular America Under Siege*, NY, Anchor Book, 2007, 280 p. Damon Linker a travaillé comme *Associate editor* puis *editor* de mai 1981 à février 2005 aux côtés de Richard John Neuhaus au sein de la revue *First Things*, créée par ce dernier. En 2015, une biographie plus complète -et plutôt hagiographique- a été rédigée par Randy Boyagoda, *Richard John Neuhaus. A Life in the Public Square*, en 2015 (NY, Penguin) à laquelle ce texte, écrit quatre ans plus tôt, ne fait pas référence.

Méfiant envers le pouvoir des élites intellectuelles, Neuhaus croit pourtant en la force des idées « vraies ». Il fonde le magazine mensuel *First Things* en 1992, diffusé depuis lors à 30 000 exemplaires.² *First Things* est devenue à la droite catholique ce que la vénérable revue jésuite *America* a été pour sa gauche modérée. Sur fond d'articles de haute tenue, en matière de politique, de théologie, de philosophie, de littérature et d'art, Neuhaus a consacré la fin de sa vie, à travers cette revue et sa propre production livresque, à recréer une conscience religieuse publique chrétienne, selon lui indispensable à la société occidentale dans un contexte trans- ou post-moderne.

Jeunesse

Neuhaus est né en mai 1936 dans une commune agricole de l'Ontario, au Canada, sixième des huit enfants d'un pasteur luthérien dont l'éducation et l'autorité semblent avoir été très strictes et pesantes. « L'affronter directement avait des répercussions directes » confessa-t-il plus tard.³ Une des décisions directes de ce père inflexible fut de l'envoyer dans un pensionnat luthérien du Nebraska, à plusieurs centaines de kilomètres de chez lui. A l'âge de seize ans, Richard est exclu de ce pensionnat et commence une vie itinérante, au cours de laquelle il prend la nationalité américaine, travaille au Texas comme épicier et pompiste, puis finit par reprendre ses études. Il entre au *Concordia College* luthérien d'Austin au Texas et suit également une formation théologique pour devenir pasteur luthérien au *Concordia Seminary* de Saint-Louis, dans le Missouri. Il est ordonné en 1960.

L'Amérique, inique Babylone⁴ : Les années 1960

Dès le début de son ministère, Neuhaus est politiquement en révolte. Il ne paraît pas vouloir endosser la tradition luthérienne de modération, de responsabilité et d'humilité face à une réalité humaine constamment faillible, idéalement incarnée par le grand Reinhold Niebuhr. Au contraire, Neuhaus se pose comme un radical qui entend secouer la théorie des deux royaumes bien étanches de Martin

² Disponible en ligne. ULR : <http://www.firstthings.com/> En 1994, sa diffusion était estimée à 25000 exemplaires, selon John Haas, « Conservative Catholics Periodicals » in *Being Right, Conservative Catholics in America*, sous la direction de R.Scott Appelby et Mary Jo Weaver, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 341. Cette revue comprenait dans son premier comité éditorial et son comité scientifique le sociologue Peter Berger, la juriste Mary Ann Glendon et l'historienne Gertrude Himmelfarb. En 2008, elle comprenait, entre autres et encore, Midge Decter, Gilbert Meilaender, David Novak, Michael Novak, George Weigel, Hadley Arkes, Robert P. George et George Mardsen, autant de figures de la droite néo-conservatrice et de la droite religieuse.

³ Richard John Neuhaus, "Like Father Like Son, Almost", *The Public Square, First Things*, août-septembre 1994, p. 70.

⁴ Titre paraphrasant un des derniers ouvrages de Neuhaus, paru l'année de sa mort : *American Babylon : Notes of a Christian Exile*, NY, Basic Books, 2009 (réédition 2011), 288 p.

Luther. Il prend le pli, qu'il va conserver à travers toute son évolution, de s'indigner des défaillances de l'autorité temporelle et de les dénoncer au nom d'une autorité divine bien plus puissante et immanquablement juste. Son tempérament rebelle va trouver dans le 'dévoiement' de la société américaine toute l'ardeur nécessaire pour en appeler à la désobéissance civile, voire à l'insurrection, voire à la rupture sans appel face aux péchés de la nouvelle Babylone : nous retrouvons ce même tempérament dans les années 1990, quand, il devient le visionnaire théo-conservateur.

En ce début des années 1960, Neuhaus a de quoi s'indigner de la situation sociale qu'il découvre dans sa nouvelle paroisse *St John The Evangelist* dans le quartier de Brooklyn à New-York. Les anciens habitants, des descendants d'immigrés allemands, ont fui l'endroit, remplacés par une population noire désespérément pauvre. Quand Neuhaus prend ses fonctions, il a deux douzaines de paroissiens. En quelques années, le jeune pasteur charismatique fait revivre sa paroisse et la transforme dans un même mouvement en un centre d'agitation en faveur des droits civils et contre la guerre du Vietnam⁵.

Qu'il se soit inquiété des affaires locales ou des affaires du pays et du monde, le prisme de Neuhaus est toujours l'expression d'une vision morale rapportée en Dieu. Ainsi, quand Johnson insinue à l'automne 1965 que l'opposition à sa politique militaire au Vietnam est proche de la trahison, Neuhaus signe avec le rabbin Abraham Joshua Heschel, le père Daniel Berrigan et le jeune radical catholique Michael Novak – qui vivra ensuite une évolution intellectuelle identique à celle de Neuhaus- une protestation véhémement défendant son droit religieux à s'engager contre cette guerre. Les semaines suivantes, les quatre hommes fondent le *Clergy Concerned About Vietnam* qui devient ensuite le *Clergy and Laity Concerned About Vietnam*, l'organisation religieuse la plus importante du moment contre la guerre.⁶ L'été suivant, Neuhaus transforme les festivités du Jour de l'Indépendance à New-York, en marche contre l'injustice de l'action américaine au Vietnam⁷. Peu après, il devient agent de liaison à New-York du révérend Martin Luther King pour développer le mouvement 'croisade pour la justice'⁸. Rien ne peut mieux définir sa personnalité, une combinaison de foi ardente, d'hostilité envers l'autorité politique et de révérence patriotique pour les idéaux de son pays, que sa décision de conduire ses paroissiens à une manifestation où les jeunes sont invités à abandonner leur carte d'enrôlement sur l'autel, en chantant « *America The Beautiful* »⁹.

⁵ Richard John Neuhaus, *America Against Itself: Moral Vision and The Public Order*, Notre-Dame, Ind., University of Notre-Dame Press, 1992, pp; 56-57

⁶ John Sibley, "Clergymen Defend Right to Protest Vietnam Policy", *New York Times*, 26 octobre 1965

⁷ "Three Clergymen Here Begin Protest Fast", *New York Times*, 4 juillet 1966

⁸ Philip Weiss, "Going to Extremes", *Harper's*, novembre 1983, p. 16

⁹ Richard John Neuhaus, "Again, God's Country", *Time*, 20 octobre 1975, p. 60 et *Time Toward Home : The American Experiment as Revelation*, New York, Seabury Press, 1975, p. 14

Avec l'avancée de la décennie 1960 et sa radicalisation, la rhétorique de Neuhaus s'enfle en proportion. Prenant à témoin l'injonction paulienne (*Epître aux Romains*) d'obéissance aux autorités civiles, Neuhaus défend la nécessité de construire « une sous-culture vitale et virile qui (...) jetterait dehors la mythologie de *Romains* 13 et son entière notion que (le pouvoir en place) sait mieux que nous quoi faire »¹⁰. Il affirme dans ses sermons que la guerre du Vietnam pourrait très être une punition divine pour les péchés collectifs des Etats-Unis, décrivant le peuple vietnamien comme « l'instrument de Dieu pour mettre l'Empire américain à genoux »¹¹. Au moment de la Convention démocrate de Chicago en 1968 - quelques semaines après l'assassinat de Robert Kennedy et de Martin Luther King - Neuhaus, comme beaucoup d'autres dans le mouvement anti-guerre, subit la répression policière. Il est arrêté par la police de Chicago durant une marche sur l'avenue Michigan. Durant les mois suivants, il est arrêté à plusieurs reprises dans les villes où il se rend pour manifester¹².

Durant cette période Neuhaus théorise son penchant naturel pour la révolte face à l'iniquité (paternelle ?) du pouvoir injuste ou immoral. Avec son ami le sociologue et alors gauchiste Peter Berger - présenté aujourd'hui par Gary Dorrien comme un auteur néoconservateur¹³ mais qui se qualifie personnellement de protestant libéral¹⁴ - il rédige un essai sur la révolte légitime, *Movement and Revolution* (1970)¹⁵. Berger se demande pourquoi, malgré l'injustice manifeste qui marque les relations de race et la guerre du Vietnam, les Etats-Unis ne sont pas au bord de la révolution, ni ne le seront probablement de sitôt. Neuhaus, par contraste, défend l'idée que la révolution n'a jamais été aussi proche. Il est d'accord avec Berger sur le fait que le pays n'est pas prêt à l'instant pour un coup d'Etat libérateur, mais il pense néanmoins que l'alternative révolutionnaire se justifierait amplement¹⁶. Et si cette alternative n'est pas souhaitable, c'est à cause du manque de recul éthique des apprentis révolutionnaires du 'Mouvement', comme il l'appelle. Tout en partageant les convictions de ses amis radicaux, Neuhaus est inquiet de leur inconscience devant la réalité sanglante d'un tel phénomène et les dilemmes moraux qu'ils auraient à affronter. Tout au plus, ses amis voyaient la révolution comme un « festival politisé à la Woodstock » et sans plus de profondeur « qu'un rassemblement de fumeurs

¹⁰ Philip Weiss, "Going to Extremes", *Harper's*, novembre 1983, p. 16

¹¹ Cité par Mitchell K. Hall, *Because of Their Faith : CALCAV and Religious Opposition to the Vietnam War*, New York, Columbia University Press, 1990, p. 81

¹² J. Anthony Lukas, « Thousands March », *New York Times*, 30 août 1968, et Richard John Neuhaus, *America Against Itself : Moral Vision and the Public Order*, p. 58

¹³ Auquel il consacre un chapitre dans sa recherche, *The Neo-conservative Mind, Politics, Culture and The War of Ideology*, Temple University Press, 1993.

¹⁴ Peter L. Berger, *Le réenchantement du monde*, Bayard, 2001, p. 19

¹⁵ *Movement and Revolution, Peter Berger and Richard J. Neuhaus on American Radicalism*, New York, Anchor Books Edition, 1970, 240 p

¹⁶ *Ibidem*, pp. 39-40

à Grant Park ou de naturistes sur les plages publiques »¹⁷. Dans sa contribution, intitulée *The Thorough Revolutionary*, Neuhaus cherche à clarifier les enjeux moraux d'une insurrection totale. Il veut rappeler aux jeunes contestataires que la révolution signifie propagande, subversion, guérilla, actes de terreur, y compris campagnes d'assassinats, kidnappings, actions d'intimidation. Cette réalité de la révolution - et du sort de ceux qui la tentent comme Che Guevara, dont l'échec à renverser le gouvernement bolivien a tenu selon Neuhaus à son refus d'utiliser le terrorisme¹⁸. Les apprentis révolutionnaires ne la connaissent pas et manquent de la virilité nécessaire pour savoir quelle action ou pas pourrait être décisive et même quelle action il fallait tenter¹⁹.

De ce fait, étant donné le coût humain absolument terrible de l'action révolutionnaire, Neuhaus conclut son essai par l'idée que le temps de la violence politique coordonnée n'est pas encore arrivé, malgré la certitude de beaucoup dans le Mouvement. Il maintient qu'il y a un droit à la révolution armée. Il pense aussi de manière pessimiste que la possibilité de bonnes réformes éloignant le spectre de cette solution est pour l'instant improbable dans son pays²⁰. Neuhaus voit la perspective d'une révolution populiste aux Etats-Unis avec un enthousiasme sincère, au nom de la tradition de justice chrétienne. Mais il reporte cette révolution à une cinquantaine d'années voire une centaine, considérant l'immaturité politique des futurs révolutionnaires américains²¹.

Outre la certitude de la légitimité morale de la révolution face aux iniquités, Neuhaus utilise un argument qu'il va conserver solidement tout au long de son parcours intellectuel. Reprenant l'idée du célèbre sociologue Charles Wright Mills d'une *power elite*, oligarchie économique, politique et militaire qui conduit les Etats-Unis sans avoir aucun compte démocratique à rendre²², Neuhaus affirme que son pays n'est pas contrôlé par un système impersonnel comme le soutiennent ses amis, mais par ce régime oligarchique. Le régime n'est pas coextensif à la société, il est plutôt un groupe fermé, détenant le pouvoir dans la société, « incluant non seulement ceux qui sont connus parce qu'ils obtiennent leur poste par les élections, mais aussi par exemple, les leaders du complexe militaro-industriel »²³. Cette élite agit si injustement et ce depuis tant d'années, qu'il allait falloir la déloger à un moment donné au nom du Peuple, « seule source légitime de l'autorité publique »²⁴.

¹⁷ *Ibidem*, p. 154

¹⁸ *Ibidem*, p. 220

¹⁹ *Ibidem*, p. 94-95

²⁰ *Ibidem*, p. 227, 240

²¹ *Ibidem*, p. 178

²² Charles Wright Mills, *The Power Elite and The State : How Policy is Made in America*, 1956, réédité en 2000 par Oxford University Press, 448 p.

²³ *Movement and Revolution*, pp. 166-168.

²⁴ *Ibidem*, pp. 227

Libérer le Peuple de Dieu trahi par ses élites : Les années 1970

A la fin de la décennie soixante, Neuhaus tente une candidature malheureuse au Congrès comme candidat libéral à Brooklyn et il continue son agitation dans les rues et en haut de sa chaire, tout à l'attente de la conflagration à venir. Entre 1970 et 1972, il opère néanmoins son premier glissement. Il ne le fait pas à cause de la libéralisation de l'avortement alors en cours de maturation. Il a pu écrire plus tard que sa désillusion face à la décision *Roe* l'avait dégoûté à jamais des excès de la contre-culture de la gauche américaine²⁵. Mais, selon Damon Linker, il n'y a pas de trace dans les mois et les années qui ont suivi *Roe*, que Neuhaus ait considéré l'avortement comme la question la plus urgente à laquelle le pays eût à faire face, même si c'est ce qu'il finira par écrire²⁶. Il a, dans les années 1960, signé une pétition pour que l'Eglise libéralise sa position sur la contraception et plus tard il se fait l'avocat de la contraception pour diminuer le nombre d'avortements dans le pays²⁷. Il écrit - comme Michael Novak à la même époque- que « la préoccupation éthique chrétienne sur le sexe (avait) eu un effet délétère inestimable quant à la crédibilité du témoignage de l'Eglise dans le monde »²⁸.

Son changement de perspective s'explique davantage par sa propre pensée révolutionnaire. En 1972 il fait le deuil du mouvement de contestation contre le Vietnam qu'il croyait être l'amorce d'un grand soulèvement révolutionnaire²⁹. Nixon a été élu depuis trois ans, il est en passe d'être réélu. Pour Neuhaus, le constat est sans appel. Le Mouvement a échoué. Et toute sa réflexion sur le comment et le pourquoi de cet échec, déplace sa vision des choses. Le radicalisme des années 1960 n'a pas porté de fruit, parce qu'il n'a pas obtenu la confiance de la majorité du peuple. La seule révolution moralement justifiable est celle qui a le soutien populaire le plus large. Elle doit être une révolution populaire. Et jamais la gauche américaine n'a eu ce soutien. L'indignation qui a secoué le pays dans les années 1960 est en train de s'éteindre sans que ses objectifs aient été atteints. Ceux qui continuent à

²⁵ Richard John Neuhaus, "Notes on the Culture Wars", *The Public Square*, *First Things*, janvier 1991, pp. 59-63

²⁶ La première position de Neuhaus dans "The Dangerous Assumptions", *Commonweal*, 30 juin 1967, pp. 408-13. Ses vues nuancées post *Roe* se retrouvent dans *Time Toward Home*, p. 215 ; enfin voir pp. 114-117 de son essai, *Christian Faith and Public Policy : Thinking and Acting in the Courage of Uncertainty*, Minneapolis, Augsburg Publishing, 1978 ; pp. 114-117

²⁷ Richard John Neuhaus, « The Loneliness of the Long-Distance Radical », *Christian Century*, 26 avril 1972, p. 481. Voir également ses commentaires peu amènes sur la nouvelle "fadeur" de la révolution culturelle dans *Movement and Revolution*, pp. 136, 207 ; « Pope's Aid Sought on Birth Control », *New York Times*, 26 novembre 1966 ; « Dangerous Assumptions », p. 412-413

²⁸ « Dangerous Assumptions », *Ibid.*

²⁹ "The Loneliness of the Long-Distance Radical", p. 477

vouloir de vrais changements dans la nation, doivent maintenant être plus que patients : « Les leaders sur lesquels nous pouvons compter pour les années 1970 connaissent la solitude d'une attitude radicale sur la durée, et doivent en dépasser la crainte³⁰ ».

Quant à lui-même, Neuhaus confesse que sa propre définition du radicalisme est devenue celle d'un radicalisme chrétien³¹. La forme emphatiquement chrétienne du radicalisme auquel Neuhaus se réfère dans son essai de 1972, *The Loneliness of the Long-Distance Radical*, prend de l'amplitude les années suivantes, à la faveur des développements politiques désastreux du Watergate, du désengagement vietnamien, de la 'guerre' raciale dans les banlieues urbaines et du début de la stagnation économique après la hausse du prix du pétrole de 1973. Neuhaus n'est pas le seul à l'époque à conclure que les Etats-Unis sont entrés dans une période de profonde incertitude et même de paralysie. Sa rancœur grandit vis-à-vis de la gauche américaine des années 1960, pour avoir échoué à guérir l'injustice, en laissant les responsables du pays la perpétuer et en étant incapables de redresser le Peuple américain³². Bientôt Neuhaus réalise que la raison de cet échec est bien que la gauche en question, avec son idéologie progressiste, fait partie de la *power elite*. Alors Neuhaus développe son deuxième argument -clef qu'il va également conserver dans l'évolution de sa pensée en lien avec celui de la *power elite* : les problèmes nombreux et récurrents de la société américaine ont une seule source, celle de la scission spirituelle de l'élite – qui a des idées progressistes et professe sa non-religion - provoquant une crise morale affectant tout le Peuple³³.

Construisant et radicalisant son portrait d'un pays conduit par un régime hostile et injuste, Neuhaus décrit la Nation américaine comme *prisonnière* d'une classe d'intellectuels décadents qui épousent le « libéralisme sécularisé coupé de ses racines religieuses, dont il vole la puissance pour asseoir son pouvoir ». Neuhaus emploie un argument proprement populiste, celui du Peuple trahi et manipulé par ses élites, mais dans un sens totalement inédit en contexte américain. La trahison des élites vient de ce qu'elle impose son absence de foi plutôt que sa tyrannie ou son monopole économique. Alors que la majorité des Américains a une manière « naturelle » de voir le monde en utilisant des concepts, des idées et des principes dérivés d'une « religion explicite », à savoir « une certaine forme de christianisme et de judaïsme », cette majorité est empêchée de « participer avec son sérieux religieux au processus politique », par des gens « religieusement émancipés », qui tiennent « un monopole virtuel » sur « le discours public respectable ». En résultat, des millions d'Américains sont aliénés de la

³⁰ *Ibidem*, p. 479

³¹ *Ibidem*, p. 480

³² En 1976, Neuhaus pensait encore que la radicale injustice de la décennie précédente était évidente : « Il y a des époques historiques où le mal est si clairement défini que tous les Chrétiens sont appelés à venir témoigner. Les années 1960 étaient une de ces époques », cité par Hall, *Because of Their Faith*, p. 170

³³ Neuhaus, « The Democratic Prospect », *Worldview*, juillet-août 1976, p. 13

vie publique de la Nation³⁴. C'est cette aliénation qui, au milieu des années 1970, a terni le sens moral du pays et sapé sa force spirituelle.

Détruire l'aliénation du Peuple américain devient l'urgence politique de Neuhaus. Echouer dans cette lutte conduirait le pays à un malaise encore plus profond et à terme à la perte de « toute cohésion morale sans laquelle une Nation s'effondre »³⁵. Neuhaus affirme et annonce que « sans assertion nouvelle et forte de la dimension religieuse de la démocratie libérale, (l'Amérique) ne survivra pas au siècle suivant »³⁶. A cause de l'influence des Etats-Unis sur le monde, l'implosion spirituelle des Etats-Unis pourrait initier un temps de ténèbres (*dark age*) général³⁷. La veine pessimiste et apocalyptique des conservateurs radicaux contempteurs de la décadence dans les années 1950 se met à couler dans les écrits de Neuhaus. Il suggère que le danger est si grand et le défi si élevé que le pays a le besoin urgent d'un « Marx chrétien », avec une vision théorique et pratique extraordinaire, capable de fournir une pensée faisant autorité, facile à assimiler par des millions de personnes. Seul un homme remarquablement doué pourrait donner aux Etats-Unis ce qui leur manquait cruellement, « une alternative au marxisme et au libéralisme sécularisé ». Cette alternative donnerait à la Nation « une définition de la réalité, une idéologie basée sur la religion judéo-chrétienne, qui serait créative, compréhensible, et aussi puissante que la définition marxiste de la réalité »³⁸.

Les écrits de Neuhaus, au milieu des années 1970 sont une première tentative pour remplir ce rôle - devenir le Marx chrétien de l'Amérique (ou son nouveau Moïse ?) et construire une idéologie religieuse compréhensible, capable de sortir l'Amérique de sa crise spirituelle. Au niveau le plus basique, cette pensée va être encore plus radicale et de consistance bien plus populiste que celle que prônait la Nouvelle gauche des années 1960. Au contraire des élites progressistes de la décennie précédente qui avaient décrété la révolution d'en haut et attendaient que la majorité américaine les suive, les intellectuels du présent et du futur devaient prendre l'approche exactement inverse, démêler, clarifier, et amplifier ce que la majorité croyait déjà. Contre des auteurs démocrates comme Richard Hofstadter et Daniel Bell critiquant la paranoïa volatile du populisme américain, Neuhaus écrit qu'il y a une « forme de persécution ressentie par beaucoup d'Américains ordinaires dans le dédain à peine voilé des intellectuels à leur égard »³⁹. Les intellectuels populistes dont l'Amérique avait besoin, devaient

³⁴ *Time Toward Home : The American Experiment as Revelation*, New York, Seabury Press, 1975, p. 154

³⁵ Neuhaus, « Again, God's Country », p. 60

³⁶ Neuhaus, "Democratic Prospect", p. 20

³⁷ *Ibidem*, p. 20

³⁸ *Ibidem*, p. 20

³⁹ Neuhaus, *Time Toward Home : The American Experiment as Revelation*, New York, Seabury Press, 1975, p.

dépasser les effets perniciox d'une telle persécution et d'un tel dédain, pour rendre le pouvoir au Peuple, politiquement et intellectuellement. Neuhaus proclame que sa proposition de fusion entre la volonté du Peuple et ses idées théologiques « va conduire à une pensée radicalement renouvelée du rôle de la religion dans l'espace public »⁴⁰.

Le Pacte de Libération

L'idée de cette refondation conceptuelle est encore une fois un renversement argumentaire. Il ne s'agit pas tant de « forcer la Nation à retourner à la religion » que de dénoncer ceux qui forcent la Nation à ne pas être ce qu'elle est profondément, à savoir une Nation chrétienne. Il s'agirait de « devenir plus honnête » comme l'écrit Neuhaus, « sur les dynamiques religieuses qui forment en fait notre vie publique »⁴¹. Reprenant la phrase du théologien Paul Tillich, Neuhaus affirme que « peu ou prou, partout, la politique est ultimement une fonction de la culture et la culture est ultimement une fonction de la religion »⁴². Le sort de la démocratie en Amérique est donc pour Neuhaus, inséparable du sort de sa religiosité populaire. Depuis plusieurs générations, les théories areligieuses à la mode n'ont pas tant éradiqué cette réalité qu'elles ont réussi à la cacher. Alors que des intellectuels sans religion (*secular*) et corrupteurs monopolisent le débat public dans le pays, les Américains ordinaires continuent à leur juste niveau à comprendre le rôle crucial de la religion dans la politique, de manière vibrante et salubre, à savoir que l'*American Experiment* requiert « un point de référence transcendant dont (ils) sont collectivement responsables (*corporately accountable*) »⁴³. Il est du devoir des intellectuels d'apprendre du Peuple et de commencer à construire les arguments pour consolider sa sagesse. Le Peuple a besoin d'être défendu par des intellectuels religieux.

Ceux -là, qui auront appris du Peuple qu'il était « légitime de faire des déclarations publiques de vérité religieuse, spécifiquement bibliques » pourront conduire (leur) tutorat national à un niveau supérieur, « en cherchant à transformer la manière dont les Américains pensent leur pays et son rôle dans l'histoire du monde »⁴⁴. A la place de la notion plate de contrat par la Loi entre citoyens égaux, que les intellectuels sans religion (*secular*) et les universitaires aient répandu parmi le peuple américain - comme si cette notion de contrat n'était pas un soubassement majeur de la fabrique constitutionnelle

⁴⁰ Neuhaus, « The Democratic Prospect », *Worldview*, juillet-août 1976, p. 20

⁴¹ Neuhaus, *Time Toward Home*, p. vii

⁴² Neuhaus, *Time Toward Home*, p. Vii et « Democratic Prospect », p. 19. Voir aussi l'éditorial du premier numéro de *First Things*, « First First Things », mars 1990 ; p. 7

⁴³ Neuhaus, *Time Toward Home*, pp. 46-47

⁴⁴ Neuhaus, « Democratic Prospect », p. 20

américaine - Neuhaus propose de retrouver le Pacte commun sous la guidance de Dieu (*communal covenant under God*)⁴⁵ qui serait à l'origine même des Etats-Unis. Les membres de la communauté d'alliance (*covenantal community*) pensent et agissent à la lumière d'un temps « où le jugement est rendu, le pardon accordé, le renouveau entamé, et l'expérience (experiment) défendue ou abandonnée »⁴⁶. Parler d'un pacte suppose une fin dernière des temps, au cours de laquelle les individus et les peuples seront jugés par leur Seigneur,⁴⁷ ce qui est exactement la perspective de Neuhaus. Il écrit : « En renouvelant notre compréhension religieuse de l'expérience américaine, le réveil de l'urgence eschatologique conduira le pays à l'unité et à la confiance dans un projet commun comme jamais auparavant – ou au moins pour la première fois depuis que le sécularisme implacable dans l'espace public a commencé à éviscérer la société américaine »⁴⁸.

Neuhaus affirme donc que c'est l'expulsion de la conscience eschatologique hors de la sphère publique qui est « malsaine, non naturelle et possiblement mortelle pour nos espoirs d'un projet commun comme peuple et (peut-être même) mortel pour nos espoirs de continuer à vivre ensemble »⁴⁹. En quelque sorte, la société américaine est en train de mourir des contradictions du libéralisme et elle ressuscitera dans l'ère religieuse qui va suivre l'implacable agonie du sécularisme. A ce niveau final, les Américains religieux seront suffisamment nombreux pour remplacer les rites séculiers par leur foi chrétienne et réclameront la fin de l'impiété publique tyrannique. Bien des années avant qu'on ne commence à parler de guerre culturelle (*culture war*) aux Etats-Unis, Neuhaus prophétise la désintégration de l'Amérique en deux lignes culturelles et religieuses, une ligne séculariste et une ligne croyante, menant leur chemin séparément ou pire, se battant entre elles. Dans sa vision, le camp gagnant est inéluctablement celui des croyants.

En 1976, la deuxième étape de l'évolution idéologique de Neuhaus est achevée. L'avocat de la Révolution légitime réclame l'extirpation (*overthrow*) de l'élite libérale au nom de la piété traditionnelle judéo-chrétienne, supposée être celle du Peuple américain. Malgré le radicalisme théologique de ce nouvel agenda, Neuhaus ne pousse pas très loin ses implications pratiques si jamais la Révolution religieuse advenait. Il déclare en 1975 qu'il n'a pas l'intention que sa « réaction » contre le sécularisme public soit « réactionnaire »⁵⁰. En effet, ses déclarations de politique publique de la mi-

⁴⁵ Neuhaus, *Time Toward Home*, pp. 46-47

⁴⁶ *Ibidem*, p. 66

⁴⁷ *Ibidem*, p. 64. Voir aussi "Again God's Country", p. 60 et également un texte plus récent, « Our American Babylon », *First Things*, décembre 2005, pp. 23-28.

⁴⁸ Neuhaus, *Time Toward Home*, pp. 66, 177

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 154-155

⁵⁰ *Ibidem*, p. 215

décennie 1970 montrent qu'il se pense comme un démocrate. Il veut « réanimer » l'esprit religieux de la démocratie américaine. En 1978, il explique que la revitalisation religieuse de son pays signifiera un engagement plus grand à combattre la faim dans le monde, à assurer un système général de sécurité sociale, à restreindre le droit de port d'armes et à favoriser des mesures progressistes⁵¹. Sitôt que Jimmy Carter reçoit l'investiture démocrate pour la présidence en 1976, son piétisme assumé provoque l'enthousiasme de Neuhaus. Carter est un démocrate « *faith-based* », espèce en voie de disparition dans les élites du parti, mais pas encore dans l'électorat. Comme Martin Luther King, autre grand héros de Neuhaus, Carter vient du Sud rural et met au défi l'*establishment* politique national au nom d'un idéal religieux et moral plus haut, ce qui rassure Neuhaus dans sa méfiance persistante pour l'autorité temporelle et soutient son désir de mettre la politique en conformité avec l'autorité divine. Il voit le candidat de Géorgie comme un sauveur prédestiné.

Dans son essai de 1976 sur Carter⁵², Neuhaus déclare que sa présidence va marquer une véritable ligne de partage dans l'histoire des Etats-Unis (*a real watershed*). Divisé entre le sécularisme de ses élites et les croyances profondément enracinées du Peuple, le pays va être réconcilié par Carter. Carter va combler le fossé. Il ne le fera pas en imposant une vision religieuse étrangère depuis le haut, ni en remplaçant la définition séculariste de l'Amérique par une définition religieuse, non, il rendra possible le mariage ou le remariage entre politique et religion alors en plein divorce. Neuhaus emploie cette image du mariage pour expliquer la tâche de Carter, rien moins que « la refondation des présents clichés sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat »⁵³.

Les conséquences de la présidence de Carter ne se limitent pas pour Neuhaus aux frontières des Etats-Unis. Dans un passage de large portée, Neuhaus détecte les signes d'un virage culturel majeur « non seulement dans la définition de l'expérience américaine, mais dans la compréhension culturelle occidentale de la modernité ». Allant plus loin, Neuhaus écrit que « l'ère Carter signale la fin de l'hégémonie publique des Lumières séculières (*secular*) sur le monde occidental »⁵⁴. Neuhaus passe de son espoir historique en la victoire de Carter à une attente parousiaque : « Combien il serait étrangement merveilleux qu'après deux siècles (de modernité), ce soit Jimmy Carter, de Géorgie, qui se lève pour montrer le chemin vers le renouvellement du contrat social américain », et même pour encourager la Nation à « se réengager elle-même dans le Pacte (*Covenant*) ». ⁵⁵ Ainsi et clairement, Neuhaus définit la modernité des Lumières comme une déviation du politique hors du pacte d'alliance.

⁵¹ Neuhaus, *Christian Faith and Public Policy*, pp. 97-101, 117-120, 144-145

⁵² Neuhaus, 'A Carter Presidency and The Real Watershed', *Worldview*, septembre 1976, p. 28-29

⁵³ *Ibidem*, pp. 29-30

⁵⁴ *Ibidem*, p. 29

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30

Neuhaus croit sincèrement – il aura la même attitude avec George Bush Jr- que Carter va être le parfait véhicule pour instituer le renouveau religieux de la vie publique américaine, et ce faisant, que le Président remplira les plans de Dieu pour l'Amérique et le monde. Las, la bonne volonté de Carter, que Neuhaus croit percevoir, ne résiste pas à la logique électorale. Au moment où Neuhaus pense voir réaliser ses objectifs, ceux-ci se dérobent sous ses pieds. En effet, après trois ans de soutien inconditionnel, Neuhaus est nommé par Carter au sein de la toute nouvelle Conférence pour la Famille en 1979. La décision paraissait couler de source. Trois ans plus tôt, Michael Novak a invité Neuhaus et son ami Peter Berger - qui a lui aussi quitté les rangs de la gauche radicale - à prononcer des conférences auprès de l'*American Enterprise Institute* de Washington, sur l'importance des institutions médiatrices comme la famille, l'entreprise et les Eglises pour la vitalité des sociétés civiles démocratiques. De ces rencontres, et du livre qui en a résulté, *To Empower People : The Role of Mediating Structures in Public Policy* (1977)⁵⁶, Berger et Neuhaus ont déduit que le rôle de l'Etat sur ces institutions devait rester minimal et que par exemple sur la question de la famille, les parents étaient vraiment les mieux placés pour décider de l'éducation de leurs enfants. Le seul bon rôle de l'Etat vis-à-vis des familles, était de favoriser la perpétuation de la structure familiale biparentale. Etant donné le conservatisme familial de Carter, Neuhaus avait toutes les raisons de penser que la Conférence pour la famille de la Maison Blanche suivrait ses suggestions. Mais sa confiance était mal placée. L'administration Carter met au pluriel l'intitulé de la Conférence qui devient la Conférence pour les Familles, changement qui pousse Neuhaus à la démission immédiate⁵⁷. Que le Président abandonne la famille traditionnelle que sa Conférence était censée renforcer, le convainc définitivement de ce que le parti démocrate est celui des élites sécularistes et qu'il doit le quitter.

The Naked Public Square : les années 1980

Comme la majeure partie des Evangéliques et une partie importante des catholiques au même moment, Neuhaus reporte son espoir politique sur Ronald Reagan⁵⁸. Cependant, Le basculement des Evangéliques vers Reagan retarde son rapprochement avec le Parti républicain. Certes, il appelle à voter pour Reagan, mais il ne le fait pas en étant à l'époque un héraut de la droite religieuse, qui voit

⁵⁶ Peter Berger, Richard John Neuhaus, *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy (Studies in Political and Social Processes)*, 1977, American Enterprise Institute Press, 45 p

⁵⁷ Voir le compte-rendu de cette démission dans Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1984, p. 96-97

⁵⁸ La première année de l'Administration Reagan, Neuhaus se limite à critiquer les libéraux de sur-réagir contre le Président dans Ph. Weiss, « Going to Extremes », p. 17

les catholiques ultras s'allier avec les protestants anti-libéraux. Il a du mal – selon Damon Linker- à ne pas être rebuté par la culture populaire évangélique⁵⁹. Il est persuadé que rien dans le comportement évangélique, fondé sur des expériences spirituelles hautement subjectives, ne peut fournir les bases d'une philosophie publique religieusement ordonnée, et que la réaction évangélique émotive, vis-à-vis de l'avortement et de la pornographie, comme vis-à-vis de la révolution féministe et des revendications homosexuelles, les rend contre-productifs auprès du reste de l'électorat à convaincre, ce qui a été le problème de *Moral Majority* ⁶⁰. En même temps, Neuhaus est obligé de constater que les Evangéliques, coalisés aux ultras catholiques, ont déterminé l'élection de Reagan et orienté les termes du débat vers une direction plus religieuse. Quand les coalisés recommencent à s'organiser pour les élections de 1984, Neuhaus conclut que la droite religieuse est un meilleur vecteur pour faire avancer sa cause que les néoconservateurs, avec qui il est pourtant en très bons termes.

Au milieu des années 1980, en effet, Michael Novak invite constamment Neuhaus à organiser des séminaires et des conférences à l'*American Enterprise Institute*. Neuhaus collabore au think tank *The Ethics and Public Policy Center*, fondé en 1976 par le Républicain Ernest W. Lefever, pressenti au poste de Sous-Secrétaire d'Etat en 1981 par Reagan, mais rejeté par le comité des Affaires étrangères du Sénat comme trop manichéen et peu sensible aux droits de l'homme⁶¹. Les magazines néoconservateurs ouvrent leurs colonnes aux textes de Neuhaus. En 1984, Irving Kristol l'approche pour lui demander de reprendre la direction du semestriel *This World* qu'il avait jusque-là dirigé et qu'il souhaitait laisser « à quelqu'un de la famille » ⁶². Mais l'inclinaison de Neuhaus, son civisme public mêlé à sa foi ardente le poussent à s'orienter vers le bord le plus religieux du conservatisme. Il pense que la droite religieuse, force en progression, doit être intellectuellement éduquée, « qu'elle doit, en coulisses, au niveau des idées et de l'idéologie, être conduite »⁶³. Si en 1970, Neuhaus aspirait à être le tuteur moral de la gauche révolutionnaire, en 1980 il entend devenir celui de la reconquête religieuse, en écho imprévu des idéaux auxquels il avait consacré sa jeunesse.

C'est ainsi que Neuhaus s'attèle à l'émergence d'un théo-conservatisme intellectuellement cohérent, avec l'ouvrage qui va donner une armature idéologique aux troupes de la droite religieuse. Cet ouvrage

⁵⁹ Laurie Goodstein, "How the Evangelicals and Catholics Joined Forces", *The Week in Review, New York Times*, 30 mai 2004

⁶⁰ Neuhaus, *The Naked Public Square*, p. 87

⁶¹ Les fonds de l'EPPC proviendraient des fondations Olin, Bradley Smith, Richardson et Scaife, que l'on retrouve associées à quasiment tous les *think tanks* néo-conservateurs. L'EPPC recevrait également des fonds des Fondations *Castle Rock* (Joseph Coors) et *Earhat* (White Star Oil). Les chercheurs et membres associés de l'EPPC ont fréquemment servi dans les administrations Bush, dont le fils d'Irving Kristol, membre de son *Advisory Board*

⁶² Damon Linker, *The Theocons*, p. 59

⁶³ *Ibidem*, p. 46

est surnommé le *Theocon Manifesto* par Damon Linker. *The Naked Public Square : Religion and Democracy in America*,⁶⁴ publié dans l'élan de la campagne présidentielle est effectivement un manifeste. Neuhaus avertit qu'une époque de ténèbres est à craindre –un temps de guerre civile et de totalitarisme imminent aux Etats-Unis- « à moins qu'une vision transcendante et religieuse, ne détourne la société de ce désastre et ne la conduise à l'accomplissement de sa destinée », à « son entreprise sacrée »⁶⁵. Reprenant et adaptant à son propre horizon les idées du philosophe écossais Alasdair MacIntyre (né en 1929) sur l'éthique de la vertu⁶⁶, Neuhaus taxe de barbares les 'élites sécularisées', lesquelles s'émancipent elles-mêmes des vérités religieuses et morales que toute société civilisée considère comme évidentes. Ces nouveaux barbares monopoliseraient la parole commune, produisant l'évidence de leur propre évidence. Ils étoufferaient tout ce qui n'est pas leur propre pensée du débat public⁶⁷. L'Amérique aura fini de se détruire, quand les sécularistes auront fini de créer un « espace public dénudé » (*the naked public square*), dépouillé de tous ses arguments religieusement fondés⁶⁸.

Dans ce livre fondateur, Neuhaus fait deux avancées.

Tout d'abord, il place les Eglises protestantes *mainstream* de la *National Council of Churches* dans le panier des sécularistes, reprenant de vieilles rancœurs déjà présentes en 1975, quand il signe *The Hartford Appeal for Theological Affirmation*, dénonçant la trahison de la NCC en faveur de l'élite culturelle blanche de classe moyenne⁶⁹. En 1981, il fonde l'*Institute on Religion and Democracy* de New-York, qui se spécialise dans la critique des théologiens et penseurs politiques libéraux du courant protestant modéré puis du catholicisme⁷⁰. Avec *The Naked Public Square*, Neuhaus traite les protestants *mainline* de *oldline* et il presse les chrétiens « traditionalistes » de rejoindre l'agenda théologique et politique des conservateurs. Ce faisant, il tend la main aux Evangéliques car son but est

⁶⁴ Voir par exemple Harvey Cox, "Putting God Back in Politics", *New York Times Book Review*, 26 août 1984; J-M Cameron "Meeting the Lord in the Air", *New York Review of Books*, 11 octobre 1984; Michael Scully, "Finding a Place for Religion in Public Life", *Wall Street Journal*, 30 juillet 1984; John Herbers, "Political and Religious Shifts Rekindle Church-State Issue", *New York Times*, 2 septembre 1984

⁶⁵ Neuhaus, *Naked Public Square*, p. 7, 79

⁶⁶ Selon MacIntyre, les personnes vertueuses en situation d'autorité pour juger jouent un rôle bien plus efficient, pour déterminer le bien du mal, que les canons moraux censés prétendre remplir cette fonction. Voir d'Emile Perreau-Saussine, « Une spiritualité démocratique ? Alasdair MacIntyre et Charles Taylor en conversation », *Revue française de science politique*, vol. 55 (2), avril 2005, pp. 299-315. Neuhaus cite MacIntyre plusieurs fois dans le *Naked Public Square*, p. 21, 99, 111 et 163

⁶⁷ Neuhaus, *Naked Public Square*, *op. cit.*, p. 87

⁶⁸ Neuhaus utilise aussi les travaux d'Emile Durkheim et les écrits de son ami Peter Berger. Il emprunte notamment à ce dernier son image de la « canopée sacrée » sous laquelle toutes les communautés humaines vivent et prospèrent

⁶⁹ Mitchell K. Hall, *Because of Their Faith : CALCAV and Religious Opposition to the Vietnam War*, p. 170

⁷⁰ Site web <https://theird.org/>

de rendre leur critique anti-séculariste intellectuellement respectable, en la relevant à la bonne hauteur, dans une approche argumentaire plus rigoureuse sur la place « traditionnelle » de la religion dans la vie publique des Etats-Unis.

L'autre avancée de Neuhaus avec ce livre, c'est son rapprochement avec les catholiques ultras, même s'il a de solides amitiés avec les néoconservateurs catholiques William Buckley, Michael Novak et George Weigel. Il est, à cette époque, inquiet que son projet pour l'Amérique ne soit identifié à celui des néo-cons, parce qu'il pense, comme les 'paléo-cons', que les néos, malgré leur chaleureux soutien à la religion publique, continuent à voir la religion comme des sociologues conservateurs pour qui la religion est une assurance de bonne santé sociale, au lieu de la voir comme des croyants engagés c'est-à-dire comme un enjeu de vérité. Neuhaus pense qu'il est 'appelé' à servir de pont entre le monde urbain des néoconservateurs à ses yeux plutôt juif et laïque et le groupe paléoconservateur dont le fond traditionaliste à la Russell Kirk, ou le fond rural agrarien sudiste à la Pat Buchanan, se concilie davantage avec son sens de la cité céleste. Or paléo et néoconservateurs sont à couteau tiré⁷¹. Tout l'art de Neuhaus sera de tenter la conciliation en faisant financer en 1985 par les néoconservatrices *Bradley et Scaife Foundations* son think tank *Center on Religion and Society*, sous les auspices du think tank paléoconservateur de l'Illinois, *The Rockford Institute*. Ledit Centre publie jusqu'en 1989 le semestriel *This World* dont Neuhaus est le rédacteur en chef, et une lettre mensuelle, *The Religion and Society Report*, entièrement écrite par lui. L'ensemble propose une vue idéologique tirée de son livre de 1984, argumentant sur deux points : 1. les folies et préjugés anti-religieux à peine cachés des élites laïques américaines. 2. la volonté des Pères fondateurs de construire une société chrétienne.

La Providence catholique

A son tour, déniait l'orientation laïque de la jurisprudence fédérale, Neuhaus conclut comme Weigel en la supériorité morale de la cité chrétienne américaine. Si Weigel s'appuie sur John Courtney Murray, Neuhaus s'appuie sur les juristes catholiques ou conservateurs qui peuplent la *Federalist Society*⁷². Il considère dans *The Naked Public Square*, que l'interprétation « récente » que la Cour Suprême fait du Premier amendement, sur l'interdiction d'établir une religion et sur le libre exercice des cultes, est

⁷¹ Notamment après la bronca néoconservatrice de 1981 à l'encontre du paléo-conservateur M.E. Bradford nommé par Reagan à la tête du *National Endowment for Humanities*.

⁷² En 2002, le constitutionnaliste Phillip Hamburger publiera une somme historique majeure, démontrant que la « Séparation » américaine n'était qu'une interprétation tardive de la jurisprudence fédérale, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2002, 528 p. C'est également le fond argumentaire des recherches du constitutionnaliste Daniel Dreibusch, dans *Thomas Jefferson, Wall of Separation, Church and State*, NYU Press, 2003, 294 p. ou de l'historien de l'Université Saint-Louis, James Hitchcock, dans ses deux volumes sur *The Supreme Court and Religion in American Life*, aux Presses de l'Université Princeton en 2004

fallacieuse. Cet amendement ne pose pas du tout selon lui, le fondement de la neutralité laïque de l'Etat (l'expression est dans son sens français). La position traditionnelle du gouvernement américain a toujours été l'accompagnement bienveillant de la spiritualité des Américains et absolument pas cet « établissement de la religion du sécularisme »⁷³. La tradition américaine a toujours fait montre d'un soutien actif de l'Etat envers la religiosité populaire, pour autant qu'il n'établisse pas de religion officielle, de religion d'Etat ou de religion publique. Le Premier amendement a pour but de fortifier les Eglises de la Nation, pas de les reléguer à la sphère privée. Seuls, des juges idéologiquement désorientés du milieu du XXème siècle ont pu penser la liberté religieuse comme le contraire de l'observance religieuse publique⁷⁴. Les juges des époques précédentes ont toujours composé avec la religiosité publique, ce qui avait été l'intention des Pères fondateurs.

Ces arguments peuvent se déployer tout aussi bien à l'attention des Evangéliques, que de tout croyant hostile « à la religion du sécularisme ». Ils permettent d'intégrer les questions sociétales brûlantes, comme l'avortement, l'éducation, le rôle des femmes dans la société, les droits des homosexuels et autres. Il est possible de construire une base interconfessionnelle solide sur eux. Mais, dans la vision de son Mouvement, Neuhaus comprend que l'œcuménisme des religieux conservateurs sur la religiosité « naturelle » de la société américaine sera insuffisant. Dire que les Pères fondateurs ne souhaitent pas un Etat laïque reste trop négatif. Il faut proposer des idées positives. La stratégie de Neuhaus -qui n'a finalement jamais perdu l'idéal révolutionnaire de sa jeunesse- se mêle à son enthousiasme messianique. Il lui faut prouver que les Pères fondateurs avaient en tête un ordre politique « chrétien ». Neuhaus est encore un pasteur luthérien, il n'a pas grande sympathie pour les *born again* et il pense détenir la clef de la Renaissance spirituelle de son pays. Il se sent appelé à réaliser le salut de son pays parce que ce dernier est intimement lié au sien, comme le but que Dieu lui a assigné. Dans un des passages les plus remarquables, selon Damon Linker, qu'il ait écrits à propos de sa vision d'un Pacte entre Dieu et le Peuple américain, il confesse qu'il espérait, quand il mourrait, se tenir face à son Créateur en tant qu'Américain : tout ce qu'il avait fait « était une justification de lui-même dans (sa) singularité historique et une justification de l'expérience américaine (*American Experiment*) dont il était une part »⁷⁵. Dieu, selon la foi de Neuhaus, regarde et juge tous les actes faits individuellement et collectivement et « il faut ordonner la vie publique à la lumière de Sa divine surveillance (*oversight*) ».

⁷³ Neuhaus, *The Naked Public Square*, p. 101-102. Voir aussi, "Contending For the Future: Overcoming the Pferrian Inversion", *The Journal of Law and Religion*, 8; n° 1, (1990)

⁷⁴ *Ibidem* p.102

⁷⁵ Neuhaus, *Time Towards Home*, p. 64. Cette déclaration sera reprise dans un article de décembre 2005, *First Things*, « Our American Babylon », pp. 23-28

Ce but si pressant nécessite la meilleure des stratégies. La contribution des Evangéliques pour façonner l'agenda politique est cruciale mais insuffisante. Jamais il n'y aurait assez de protestants conservateurs pour assurer la victoire du Mouvement. Avec 25 à 30 % de l'électorat, les Evangéliques pouvaient faire la différence, la victoire de Reagan l'avait montré. Mais Reagan a gagné en combinant le vote des Evangéliques avec le soutien d'autres groupes, comme les démocrates modérés ou la branche libertarienne du parti républicain qui n'étaient pas intéressés et même parfois franchement hostiles aux idées des théo-conservateurs. Pour injecter une religiosité vibrante dans la politique nationale, il était nécessaire de mobiliser la grande Eglise catholique elle-même. Neuhaus dégage ainsi la possibilité d'une alliance sainte entre catholicisme et théo-conservatisme dans les pages de conclusion de son *Naked Public Square*. Prenant en compte la place démographique des catholiques, la « riche tradition de théorie sociale et politique » de l'Eglise catholique, et « l'internationalisation théologique de Vatican II à propos de l'idée démocratique », il déclare que ceux-ci, bien davantage que les Evangéliques, sont les seuls fondés « à pouvoir porter la nouvelle proposition américaine » et qu'ils transformeront la fin du XXème siècle en une « ère catholique » (*Catholic moment*)⁷⁶.

A partir de 1985, Neuhaus réécrit toute sa pensée dans la foulée de cette intuition nouvelle, qui témoigne de ses contacts rapprochés avec les têtes pensantes du conservatisme catholique⁷⁷. Neuhaus, avec l'affirmation -renversante- du rétablissement de l'*American Covenant* par les catholiques, semble penser ces derniers comme prémunis de la modernité, et il va chercher, dans *The Naked Public Square*, la vieille veine théologico-politique de la pensée catholique. Elle pose que l'autorité politique procède de la volonté de Dieu. Elle n'est pas un pacte volontaire entre les citoyens. L'ordre politique est lié à un ordre transcendant, il n'est pas un acte souverain trouvant sa source dans l'acte politique lui-même ; il y a un ordre substantiel qui vient d'en haut et un ordre naturel des choses que la cité doit respecter. Le luthérien Neuhaus attend donc de l'Eglise catholique qu'elle rappelle César à son devoir spirituel d'obéissance au dessein divin, puisque César a oublié sa propre responsabilité comme comptable du salut de son Peuple.

Dans *The Catholic Moment* écrit en 1987⁷⁸, Neuhaus déclare que le temps est venu pour l'Eglise d'assumer « son droit légitime de façonner une philosophie publique religieusement fondée, digne de

⁷⁶ Ce qu'il affirme expressément dans *Naked Public Square*, quand il parle du catholicisme comme *potentially culture-forming influence*, p. 262

⁷⁷ cf les contributeurs du collectif d'hommage *The Naked Public Square reconsidered. Religion and Politics in the Twentieth-First Century*, édité par Christopher Wolfe, ISI Books 2009, 227 p : Gerard Bradley, Mary Ann Glendon, Joseph Weiler, Mickaël Pakaluk, John Finnis, Rogers Smith, William Galston, Hadley Arkes.

⁷⁸ Richard John Neuhaus, *The Catholic Moment, The Paradox of the Church in the Postmodern World*, Harper & Row, 1987, 292 p

l'expérience américaine en la liberté ordonnée »⁷⁹. L'Eglise catholique est devenue sous sa plume l'instrument providentiel du succès de la révolution spirituelle qu'il envisage. Si l'on suit la métaphore marxiste, la fin de l'histoire et l'avènement du communisme sont remplacés avec Neuhaus par la fin du péché séculariste et l'avènement d'un âge final catholique. Une fois cette prophétie assise, l'idée fixe de Neuhaus sera de détruire dans le catholicisme américain, ce qui fait que ce dernier est encore loin d'être la « force publique de façonnage culturel » (*public force of culture-forming influence*) nécessaire au salut des Etats-Unis et du monde. Il est caractérisé par sa fragmentation, sa diversité théologique et la propension de ses adeptes à ne plus se singulariser vis à vis des évolutions sociales de leur pays⁸⁰. Il faut donc -avec les catholiques les plus orthodoxes et le soutien de Rome considéré comme acquis - nettoyer l'Eglise américaine de sa contamination libérale. Face à la grande mission du catholicisme en Amérique, il faut rabattre l'attitude politique 'gauchisante' de l'épiscopat américain, ayant défendu dans deux lettres pastorales, l'immoralité de la guerre nucléaire et sa préférence pour la justice économique envers les pauvres⁸¹. L'amicale relation entre Reagan et Jean-Paul II, leur collaboration à propos de la situation polonaise, suivie de l'établissement de relations diplomatiques en 1984⁸², tout cela ne peut qu'apporter à Neuhaus l'espoir de voir se réduire, par le jeu des nominations épiscopales, le particularisme « socialiste » des évêques de son pays.

Le deuxième problème, plus ardu pour ce modèle néo-sacerdotaliste que réinvente Neuhaus, est l'attitude encore « séparatiste » des catholiques américains, alors aux antipodes de son projet de religion publique porté par l'Eglise catholique. Neuhaus entend donc abraser les 'dégâts' du siècle et demi de culture politique et publique (américaine ?) qui les caractérise. Il dénonce même la responsabilité des catholiques américains dans l'avènement du sécularisme public et démontre qu'en cela, ils n'auraient pas suivi leur propre doctrine. Il écrit dans *The Catholic Moment*, à la suite de Brent Bozell et de beaucoup d'autres, que dans les décennies précédentes, les catholiques américains auraient fait plus que n'importe quelle autre famille chrétienne, pour « dénuder » l'espace public de toute transcendance. John Kennedy et son discours de 1960 devant les pasteurs baptistes, les assurant qu'il ne prendrait jamais ses décisions morales et politiques depuis les conseils du Vatican, aurait quasiment tué selon Neuhaus – qui suit Bozell sur ce point- la religion publique américaine. Kennedy aurait conforté les catholiques américains dans leur modèle de privatisation de la foi. Ce qui avait été

⁷⁹ *Ibidem*, p. 284

⁸⁰ Neuhaus, *The Naked Public Square*, op. cit., p. 262. Il y avait approximativement 50 millions de catholiques aux Etats-Unis en 1984. En 2001 ils sont à peu près 60 millions

⁸¹ Jim Castelli, *The Bishops and The Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age*, Image Books, 1983, 283 p. Douglas Rasmussen, *The Catholic Bishops and The Economy: A Debate*, Transaction Publishers, 2006, 118 p

⁸² Marie Gayte, « Les Etats-Unis et le Vatican dans les années 1980 : au-delà de la "sainte-alliance", *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, n. 111, juillet-septembre 2011, pp. 105-117, « The Vatican and the Reagan Administration: A Cold War Alliance? », *Catholic Historical Review*, vol. 97, n°4, October 2011, pp. 713-736

déclaré à cette époque, n'était pas la vraie doctrine catholique en matière politique. Neuhaus consacre de longues pages de *Catholic Moment* à l'autorité ecclésiale suprême, représentée et défendue par Jean-Paul II et son Préfet pour la Congrégation de la foi, le cardinal Joseph Ratzinger⁸³. Si l'on admettait que l'Eglise avait toujours affirmé pour elle-même cette certitude d'avoir été établie par le Christ pour répandre le don de Son salut à travers le monde, et que cela la protégeait de tomber dans les erreurs fondamentales en matière de foi et de morale par l'intercession de l'Esprit Saint, alors, la dissidence à son enseignement suprême commencerait à ressembler à une rébellion active contre Dieu⁸⁴. L'alternative à la dissidence intérieure qu'aurait signifié le désengagement de Kennedy envers les vérités de sa foi en matière politique ou encore l'alternative à la posture critique des évêques américains par rapport à la licéité de l'usage atomique par leur pays, est bien de retrouver une « politique catholique » intégrale et de sauver *in fine* l'âme de l'Amérique⁸⁵.

First Things : les années 1990-2000

En novembre 1996, Neuhaus fait paraître tout un dossier dans *First Things* intitulé *The End of Democracy, The Judicial Usurpation of Democracy*⁸⁶. Il y explique que les cours de justice américaines, sur les questions de l'avortement, de l'euthanasie, des droits des homosexuels et autres, suivent l'agenda des élites libérales et continuent à usurper le droit des citoyens américains à se gouverner eux-mêmes selon les lois morales les plus fondamentales. Une telle provocation allait conduire, selon lui, à une révolte populaire : « La réponse à l'usurpation judiciaire de la démocratie par des juges sans foi ni moralité va passer de la non-complaisance à la résistance, de la résistance à la désobéissance, de la désobéissance à la révolution moralement justifiée ». Le dossier est paru sous forme de livre en 1997, avec des commentaires très critiques de ses amis néoconservateurs de l'époque, William Bennett (Secrétaire à l'Education sous Reagan), Gertrude Himmelfarb, William Kristol, Midge Decter (particulièrement furieuse), Norman Podhoretz et d'autres qui refuseront cette vision aussi dramatique des institutions américaines. Du côté des ultras et affiliés protestants qui penchent dans le collectif en faveur de l'ardeur sécessionniste de Neuhaus, on retrouve Charles Colson, ancien acolyte de Pat Buchanan dans les cabinets Nixon et qui a vécu des heures difficiles dans le sillage du *Watergate*,

⁸³ Neuhaus, "John Paul II and the New Advent", "Cardinal Ratzinger Reporting", dans *The Catholic Moment*, pp. 24-30, 105-110

⁸⁴ Neuhaus, *Catholic Moment*, pp. 242, 253, 286

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 248-250

⁸⁶ "The End of Democracy", introduction, *First Things*, novembre 1996, p. 10

le juriste Hadley Arkes, futur auteur du *Born-Alive Infants Protection Act* signé en 2002, le Professeur de droit Robert George, futur co-auteur du *Federal Marriage Amendment Act* bloqué en 2004 et le juge fédéral Robert Bork.

CONCLUSION

Avec *The Catholic Moment*, Neuhaus finit sa propre révolution intérieure et réussit à concilier en une théorie cohérente sa passion pour la réflexion politique et le besoin de racheter son pays de la grande chute spirituelle où il le trouve plongé. Comme George Weigel au même moment, Neuhaus propose sa solution catholique aux errements avérés de la Nation, errements moraux de ses habitants, errements de ses médias et entreprises de divertissement, errements de son droit et de sa jurisprudence constitutionnelle... La puissance de son écriture et la qualité du réseau intellectuel dont il s'est entouré les 20 dernières années de sa vie ont donné à cet homme singulier une audience décuplée, dont on commence à peine à mesurer l'impact.