



HAL
open science

L'Eglise congrégationaliste et la contestation de l'ordre établi.

Isabelle Sicard

► **To cite this version:**

Isabelle Sicard. L'Eglise congrégationaliste et la contestation de l'ordre établi.. Jérôme GROSCLAUDE. Religion et contestation, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2016, 978-2-84516-741-4. hal-03641446

HAL Id: hal-03641446

<https://hal.science/hal-03641446>

Submitted on 25 Apr 2022

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.



L'Église congrégationaliste et la contestation de l'ordre établi

Isabelle Sicard

La nature des rapports entre Église et État est une question qui intéresse dissidents religieux, philosophes et hommes politiques dès les premières implantations européennes sur le continent américain. Plusieurs colonies (au premier rang desquelles Plymouth, la Massachusetts Bay Colony, le Maryland et la Pennsylvanie) sont ainsi fondées par des dissidents de l'Église d'Angleterre, ce qui les amène à définir les liens que Église et État doivent entretenir. L'historiographie concernant la relation entre pouvoir spirituel et temporel est en conséquence abondante.

Alors que plusieurs colonies anglaises instaurent l'Église anglicane comme Église d'État, la colonie de la Baie du Massachusetts voit se multiplier les Églises autonomes. Ces Églises reposent sur un engagement entre les membres («*covenant*»). Jusqu'en 1662, ne peuvent devenir membres de l'Église congrégationaliste que ceux dont la narration de l'expérience de conversion paraît suffisamment convaincante aux autres membres. Ces Églises sont donc exclusives. Ce sont elles, et elles seules — l'Église anglicane comprise — à

qui l'impôt pour le culte est reversé. Comme dans toutes les autres colonies à l'exception du Rhode Island, le système mis en place va perdurer jusqu'à la Révolution. Dans la plupart des ex-colonies, le courant libéral, le poids grandissant des dissidents (au premier rang desquels les baptistes) et l'assimilation de l'Église d'Angleterre au joug britannique ont raison du lien entre Église et État. Dans le Massachusetts au contraire, l'Église congrégationaliste s'est associée au message révolutionnaire. En conséquence, sa position hégémonique n'est que marginalement remise en cause lors de l'élaboration de la nouvelle constitution. D'Église bénéficiant d'un statut privilégié, comment en vient-elle à contester ce statut au début du XIX^e siècle?

Nous verrons dans un premier temps que l'Église qui s'installe dans le Massachusetts devient source de contestation : de faction puritaine, elle s'organise sur le continent américain sur les bases du séparatisme malgré ses déclarations d'appartenance à l'Église d'Angleterre. Elle devient en cela force de contestation à l'égard de la mère patrie. C'est ainsi que l'Assemblée Générale du Massachusetts adopte des lois qui apportent un soutien, notamment financier, à cette Église organisée selon le modèle congrégationaliste. Elle reste donc dans ce domaine très proche du système anglais. Du fait de son institutionnalisation, l'Église congrégationaliste, de force contestatrice en Angleterre, devient cependant conservatrice sur le Nouveau Continent ; elle reproduit le mode de fonctionnement qui prévaut non seulement en Angleterre, mais plus généralement en Europe. Les pasteurs, dans leurs homélies, apparaissent comme un relais du pouvoir.

Néanmoins, les habitants du *Commonwealth* ne sont pas tous membres de cette Église et n'adhèrent pas uniformément à ses doctrines ou à son mode d'organisation ; ceux qui n'en font pas partie subissent outrages, pressions, souffrent d'incapacités (civiles et civiques), s'exposent à la pendaison. Ils vont en conséquence s'opposer à ce lien puissant entre l'Église congrégationaliste et la colonie puis l'État du Massachusetts. L'objet de notre seconde partie portera donc sur la tension entre des Églises dissidentes qui se mobilisent

et la position réactionnaire adoptée par l'Église congrégationaliste à l'époque de la Révolution américaine. Enfin, nous concluons sur le lent changement de position de l'Église congrégationaliste après la Révolution. Elle reste attachée au principe d'Église établie, c'est-à-dire soutenue par l'État du Massachusetts, alors que ce principe a été remis en cause dans tous les autres États. Toutefois, en raison de fortes dissensions internes et de l'implosion de cette Église en factions opposées, les demandes de séparation se multiplient à partir de 1821 et conduisent finalement à une révision constitutionnelle.

Une colonie fondée par une Église : les fondations ecclésiales de la colonie

Réforme ou contestation ?

La fondation des colonies de la Nouvelle-Angleterre s'inscrit dans une dynamique de réforme voire de contestation de la structure ecclésiastique anglaise. De nombreux historiens, comme S. Foster dans son ouvrage *The Long Argument*, expliquent que la Nouvelle-Angleterre a été peuplée par des hommes souhaitant poursuivre la réforme de l'Église d'Angleterre — l'immigration se justifiant par l'échec de cette campagne sur le sol anglais : « *The reason for creating a New England at all was yet another setback in the continuing campaign to reshape English life on English soil* » (Foster, S., 1991 : p. 3). Toutefois, ceux qui émigrent sont mus par des raisons diverses. Il convient de distinguer les candidats à l'immigration voulant se détacher de l'Église d'Angleterre et aspirant à fonder des Églises indépendantes (encore appelés « Séparatistes ») de ceux qui se considèrent comme membres de l'Église d'Angleterre et veulent lui servir de modèle. Les premiers, initialement partis pour la Virginie, s'implantent à Plymouth (Nouvelle-Angleterre) à la fin de l'année 1620. Quant aux puritains¹ non séparatistes, ils

1. Pour Foster, le puritanisme est un mouvement qui s'inscrit dans la continuité de la réforme de l'Église d'Angleterre, et non en rupture avec celle-ci : « *Their [the Puritans] England was, in their eyes, «but halfly reformed», yet most Puritans were thoroughly committed to that half. [...] As*

avaient commencé leur œuvre de réforme notamment au sein du Parlement mais l'arrivée de William Laud comme évêque de Londres en 1628 aboutit à l'expulsion des puritains du corps législatif par la dissolution du Parlement en 1629. Le premier départ des membres de la Massachusetts Bay pour la Nouvelle-Angleterre a lieu la même année. Ces deux groupes forment les premiers foyers de peuplement permanent de la Nouvelle-Angleterre.

*L'implantation effective de ces premiers foyers
de peuplement : de la réforme à la séparation*

Comme nous l'avons vu, le Mayflower, bateau qui transportait notamment les puritains séparatistes de Plymouth, devait accoster au nord de la Virginie (une patente — qui n'a pas survécu — avait été obtenue en 1620 auprès de la Virginia Company of London par un groupe d'hommes d'affaires puritains). Il jette finalement l'ancre à Provincetown Harbor². Se pose dès lors le problème du type de gouvernement à mettre en place — les colons n'ayant pas de lettre patente pour cet endroit et donc aucune contrainte organisationnelle. Nous verrons les difficultés à qualifier le régime adopté ; mais rappelons dès à présent que seul un tiers des passagers du

*often as not, such distinctive Puritan traits as did emerge were the product of the movement's continuing existence rather than a contributing cause of its separate identity», p. 5,6 ; Martin retrace l'origine de la désignation et son évolution : « si en un premier temps il désigne exclusivement ceux qui, de l'intérieur, espèrent modifier l'Église d'Angleterre, voient dans l'existence de celle-ci une étape nécessaire et non négligeable vers une réforme plus radicale, en acceptent les rites et le *Livre de la prière commune*, il inclut à partir de 1610 aux côtés de ces « conformistes » tous ceux pour lesquels l'anglicanisme n'est qu'une copie honteuse du papisme : séparatistes donc ... », p. 72*

2. J. P. Martin rapporte les deux hypothèses justificatives, à savoir des vents contraires — raison par ailleurs véhiculée par William Bradford, gouverneur de la Plantation réélu trente fois — et un « pot de vin » versé au capitaine, idée insinuée à l'époque, p. 31.

Mayflower était des puritains et que le pasteur de la congrégation était resté sur le Vieux Continent, en compagnie de l'autre partie de la communauté.

En ce qui concerne la Baie du Massachusetts, Martin souligne l'ambiguïté entre le discours tenu en Angleterre et la réalité des faits. Si l'un des objectifs avant l'immigration est «la propagation de l'Évangile de Jésus Christ et le bien particulier des différents actionnaires» (Martin, JP, 1989: p. 37), ces puritains non séparatistes à la tête de l'association ambitionnent de s'inscrire dans l'Église d'Angleterre. Pour ce faire, deux pasteurs anglicans font partie des premières vagues de migrants. Mais JP Martin (p. 38) comme JS Clark (p. 7) insistent sur le paradoxe entre le discours et les faits, puisque la première église fondée au sein de la Baie du Massachusetts repose sur les bases mêmes du séparatisme³. Ainsi, non seulement les membres élisent un pasteur et l'ordonnent eux-mêmes, mais encore ils excluent ceux qui refusent de renoncer au *Livre de la prière commune* (*Book of Common Prayer*). Et tous ratifient le document fondateur de cette église indépendante de Salem (fondée le 6 août 1629), à savoir la *Confession of Faith and Covenant*. Ainsi, si l'objectif initial était de conduire une réforme au sein même de l'Église d'Angleterre, la traversée de l'Atlantique aboutit à la fondation d'Églises indépendantes de la mère patrie. L'adhésion à la Cambridge Platform, lors du synode de Cambridge (Massachusetts) en 1648, scelle toutefois un lien entre l'Angleterre et la Nouvelle-Angleterre dans la mesure où les Églises de la Baie du Massachusetts (y compris les Églises baptistes) adoptent la *Confession of Faith* de l'Assemblée de Westminster.

3. Notons que ces Églises congrégationalistes de la Baie reposent sur les bases du séparatisme — comme expliqué ci-après — mais que le terme d'Église séparatiste est réservé aux Églises de Plymouth puis aux Églises baptistes du Premier Grand Réveil.

Séparation des Églises, formation d'un système
congrégationaliste et redéfinition des liens
entre Église et État

Par conséquent, non seulement le mode d'organisation des Églises est différent de celui, très hiérarchique et centralisé, de l'Église d'Angleterre, mais le régime politique est également atypique. L'histoire de la fondation de ces deux premiers foyers de peuplement de la Nouvelle-Angleterre a été érigée en mythe. Depuis la période post-révolutionnaire américaine, nombre d'historiens ont fait l'apologie de ces régimes puritains comme source d'inspiration pour la démocratie américaine, thèse défendue entre autres par JS Clark : « *Our great republic owes its origin, not to Greece nor Rome, nor to the immortal George Washington, even; it sprang up spontaneously from that system of church polity which our New England fathers deduced from the Bible; and was in practical operation, so far as colonial dependence would allow, a hundred and fifty years before the name itself was announced to the world* », (Clark, JS, 1858 : p. 13). Dans le même temps et tout à fait paradoxalement, la terminologie de « théocratie » a été en vogue pour caractériser les liens entre Église et État. Une étude minutieuse permet de relever les différents courants d'appellation.

Il nous semble que l'expression d'aristocratie puritaine serait appropriée et permettrait de souligner l'étroitesse des relations entre l'Église, nécessairement congrégationaliste puisque les Églises qui s'implantent au fur et à mesure résultent de l'association d'hommes qui élisent puis ordonnent leur pasteur et ratifient un *covenant*⁴, et l'État ou le gouvernement de la communauté ainsi formée. Ainsi, les « meilleurs » (selon la traduction du grec *aristoi*) sont les membres de l'Église congrégationaliste : dès 1631, ne pouvaient être citoyens (*freemen*) que les hommes prouvant leur appartenance à l'Église congrégationaliste : « *A Freeman of this colony was a member of the body politic and as such entitled to exercise the right of suffrage and to hold office. As early as 1631, in order to*

4. Processus scrupuleusement examiné par J. S. Clark pour la fondation des premières villes du Massachusetts, p. 5 à 18.

become a freeman, it was required that the applicant produce evidence that he was a member of the Congregational church», (Andrews, H.F., 1906: p. 9). Seuls les «Saints», c'est-à-dire les hommes ayant fait part de leur expérience de conversion et reconnus comme exemplaires par l'Église, peuvent donc prétendre être citoyens, électeurs et élus.

Le Massachusetts et son Église congrégationaliste, à contre-courant du libéralisme de la période révolutionnaire

*La naissance d'une force conservatrice :
réactions face aux dissidents*

Les puritains non séparatistes, qui formaient en Angleterre un mouvement réformateur, deviennent une force conservatrice lors de leur installation dans la Baie du Massachusetts. Diverses lois vont interdire, comme nous l'avons vu, le droit de vote à tous ceux qui ne sont pas membres de l'Église congrégationaliste. Le pouvoir ecclésiastique reposant entre les mains de l'*Ecclesia* — ses membres — et en conséquence ne relevant pas d'un quelconque organe hiérarchique, il est nécessaire que les fidèles parviennent à définir ensemble ce qu'est la loi de Dieu. Ceci est arrêté dans le *Massachusetts Body of Liberties*, adopté en 1641 : l'article 95 et sa sous-section 2 sont particulièrement révélatrices de la nécessité d'un accord à trouver au sein de chaque Église : «*Every Church hath full liberty to exercise all the ordinances of God, according to the rules of scripture*». Les divergences doctrinaires sont dangereuses dans la mesure où elles introduisent une brèche et entraînent donc un risque de scission au sein de la communauté — qu'elle soit ecclésiastique ou civile. Lauric Hennenon souligne ainsi que l'admission de nouveaux villageois comme de nouveaux résidents au sein de la colonie repose elle aussi sur leur adhésion aux valeurs du lieu (Hennenon, L., 2009: 479). Il insiste sur les menaces d'implosion que représentent Roger Williams, Anne Hutchinson, Samuel Groton («ultra-anabaptiste») et

les *quakers*. Pour chacun de ces cas, il montre les dangers encourus par la société ecclésiastique : Williams qui cherche à convaincre les membres de son Église de Salem de se séparer des Églises du reste de la colonie «pleines de pollutions antichrétiennes» (Henneton, L., 2009 : 494); Anne Hutchinson qui qualifie les pasteurs du Massachusetts, à l'exception de deux, d'impies proches de l'arminianisme (Henneton, L., 2009 : p. 499); Groton qui critique la «culture du livre et de l'érudition», attaquant ainsi «l'ensemble du corps clérical» (Henneton, L., 2009 : 509); et enfin les *quakers* qui «croyaient en une lumière intérieure qui remettait en cause toute la pratique religieuse traditionnelle, fondée sur la Bible» (Henneton, L., 2009 : 516). Mais chacune de ces figures, avec le groupe qu'elle fédère, présente également une menace pour la société civile. Williams, qui dénonce l'Église d'Angleterre comme étant «antichrétienne» et qualifie le roi de «menteur» (Henneton, L., 2009 : 493-494), risque d'attirer les foudres de la mère patrie sur la colonie. Au sein même de la Baie, son incitation à refuser de reconnaître l'autorité du magistrat qui n'a pas reçu la «grâce divine» et à «conteste[r] la validité de la Charte de 1629, qui était considérée comme la «*fondation*», la pierre angulaire, du gouvernement de la colonie du Massachusetts» (Henneton, L., 2009 : 494-495) sont des positions subversives et séditeuses, susceptibles de gangréner tout le corps.

Ainsi toute tolérance est dangereuse car potentiellement mortelle. Il en va de même pour le «péril antinomien» et la crise liée à Anne Hutchinson. Il en résulte une réelle menace d'implosion de la colonie, Boston s'étant aliénée le reste du Massachusetts : «À plusieurs reprises, elle [la colonie] parut au bord de l'implosion, notamment à la *General Court* de mai [1637], où des coups furent échangés. À tout moment, on pouvait craindre un embrasement et des conséquences néfastes, surtout en pleine guerre indienne», (Henneton, L., 2009 : p. 501). Le même tableau pourrait être dressé pour Groton et les *quakers*, ces deux groupes faisant eux aussi courir le risque d'anarchie au sein de la colonie. L'intervention de la

Couronne en 1689 (par la Loi de Tolérance) puis en 1691 (par l'octroi d'une seconde charte) ne marquera qu'un assouplissement théorique de la nature des liens entre Église et État⁵.

La mobilisation baptiste

Les baptistes, par le biais notamment de leur chef de file, le pasteur Isaac Backus⁶, luttent contre l'intervention du gouvernement civil en matière religieuse, en protestant particulièrement contre le prélèvement de l'impôt au bénéfice de l'Église dominante (c'est-à-dire congrégationaliste). À partir de 1727 pour les Anglicans et 1728 pour les baptistes et les *quakers*, des lois sont régulièrement votées exemptant ces dissidents de l'impôt au bénéfice du culte. Mais pour ce faire, il faut que les baptistes notamment présentent des certificats prouvant leur appartenance à cette Église. Les exemptions ne sont pas pour autant systématiques : les habitants des villes dans lesquelles se trouvent des églises baptistes s'opposent à cette exemption car elle les oblige à une contribution plus élevée afin de subvenir aux besoins du pasteur et de financer les travaux de construction ou d'entretien de l'église congrégationaliste. Backus cite régulièrement dans ses écrits des exemples de brimades, d'actes de violences physiques ou verbales, d'exactions perpétrées à l'encontre des baptistes. Il donne les noms des personnes qui subissent ces méfaits ainsi que leur lieu d'habitation, afin, dit-il, de convaincre les habitants du Massachusetts de la véracité de sa plainte. Cependant, les congrégationalistes écrivent dans les journaux que les baptistes se plaignent sans fondement (nous pouvons citer le pamphlet — anonyme mais qui lui est attribué : *Letter to a Gentleman in the Massachusetts General Assembly, concerning taxes to support religious worship*. 1771, dans lequel il donne plusieurs exemples d'exaction, et insère notamment le témoignage

5. La charte de 1691 redéfinit la citoyenneté selon des critères fonciers — et non plus religieux — et réaffirme que la tolérance est octroyée à tous les Chrétiens, Catholiques exceptés.

6. Dans une lettre de 1779, *Policy as well as honesty, forbids the use of secular force in religious affairs*, il se présente comme le porte-parole des baptistes : «*Isaac Backus, Agent for the Baptists in this State*», p. 26.

d'Ebenezer Smith, pasteur baptiste d'Ashfield, qui subit à partir de 1763 la vente d'une partie de ses terres, la dégradation de sa propriété etc.). Parce qu'il échappe de peu à un séjour en prison en 1748/1749, Backus décide d'envoyer une pétition au pouvoir législatif du Commonwealth au nom des baptistes («*Separates*») du Massachusetts. Selon McLoughlin, qui a écrit une monographie sur ce personnage, cet événement fait naître une conscience de groupe: «*Separates everywhere [...] faced the same problem as Backus and his congregation. They now [1749] began to think of themselves as a united body, a denomination*», (McLoughlin, W., 1967 : 55). La création de la Warren Baptist Association, en 1767, renforce la cohésion entre Églises baptistes. L'un de ses principaux organes, le *Grievance Committee*, a pour but de centraliser les plaintes pour exactions («*Two years after its founding, in 1769, the association voted to create a Grievance Committee charged with the immediate task of petitioning the legislature for religious liberty*»), (McLoughlin, W., 1967 : 109). Backus en est l'une des figures majeures et multiplie, à partir de là, ses pamphlets. Rappelons que le Massachusetts est alors secoué par de multiples mouvements d'opposition à la Couronne britannique, notamment à partir des lois de 1765 (*Stamp Act*). À force d'arguments de nature variée (tant philosophiques⁷ que bibliques⁸ ou civiques⁹), Backus établit notamment dans ses écrits une puissante analogie entre joug britannique (dénoncé

7. Dans ses lettres de 1770, *Seasonable plea for liberty of conscience: against some late oppressive proceedings particularly in the towns of Berwick, in the county of York* et de 1771, *Letter to a gentleman in the Massachusetts General Assembly concerning taxes to support religious worship*. Backus cite des écrits de John Locke, et notamment sa lettre sur la Tolérance.

8. Les exemples sont très nombreux, l'auteur faisant référence notamment aux épîtres de saint Pierre et de saint Paul dans sa lettre de 1773, *An appeal to the public for religious liberty against the oppression of the present day*.

9. Il met notamment en avant l'absence d'entrave baptiste à la paix civile dans sa lettre de 1771 : «*then if any of our People should interrupt the civil Peace of the Neighbours, or of the Province, let them be complained of and welcome, and punished too according to the demerit of their Crimes: But until that is done, all the Smoke of News-papers can never make us insensible of what we feel*», p. 13-14.

par les révolutionnaires au moyen du slogan «*no taxation without representation*») et joug congrégationaliste d'autant plus insupportable que la charte même du Massachusetts prétend garantir la liberté de conscience. Il parvient à démontrer que la position baptiste est tout à fait similaire à celle de l'Église congrégationaliste lorsque cette dernière réagit face à l'Église d'Angleterre. Ainsi, cite-t-il le Dr Charles Chauncy, pasteur congrégationaliste de la *First Church* de Boston qui écrit, en 1769, lors de la décision anglaise très controversée d'envoyer un évêque anglican en Amérique, «*We are, in principle, against all civil establishment in religion. - It does not appear to us that God has entrusted the state with a right to make religious establishments*»¹⁰. De plus, les *Sons of Liberty* de la période révolutionnaire font de la liberté (comme leur nom l'indique) leur cheval de bataille. D'où le lancement d'une campagne de désobéissance civile à l'encontre de l'impôt prélevé par l'État au bénéfice des congrégationalistes. Dans *An appeal to the public for religious liberty against the oppression of the present day*, 1773, Backus appelle ses co-religionnaires à cesser de fournir les certificats religieux annuels. Il revient sur ce mouvement dans une lettre de 1778, *Government and liberty described; and ecclesiastical tyranny exposed*, qu'il justifie par le fait que fournir des certificats est une reconnaissance implicite d'un pouvoir que l'homme détiendrait, alors qu'il n'appartient qu'à Dieu: «*Many of the baptists in this State, have long been convinced, that a giving in the annual certificates required by the ruling party, as the condition of our exemption from taxes to their ministers, contains an implicit acknowledgement of a power affirmed by man, which in reality belongs only to*

10. *Government and liberty described; and ecclesiastical tyranny exposed*, p. 4; phrase également citée dans sa lettre de 1781, *Truth is great, and will prevail*; cette comparaison reste pertinente pour Backus après la mise en place d'une nouvelle constitution — et donc d'un nouvel ordre: «*Yet the spiritual tyranny, which came from Rome and England, is continued in several of the United States of America. For when the freemen of the Massachusetts elected Delegates to frame a new constitution of government for us, they empowered the majority in each corporation to force the rest to support such religious teachers as they were pleased to choose*», *Infinite importance of the obedience of faith and of a separation from the world, opened demonstrated*, p. 26-27.

God», (Backus, I, 1778: 15) ; il reparle du bien-fondé de cette campagne dans sa lettre de 1781, en donnant cinq arguments, civils, justifiant celle-ci.

En outre, cette contestation baptiste s'opère à plusieurs niveaux. Nous venons d'examiner la mobilisation baptiste au sein du Massachusetts et sa plainte adressée à l'Assemblée générale, l'organe législatif. Des recours sont également envisagés puis entrepris auprès du roi, qui reste l'instance suprême jusqu'à la signature du traité de Paris en 1783. Celui-ci intervient dans le conflit par exemple en 1771 en abrogeant l'obligation pour les dissidents de payer l'impôt. Toutefois, cet appel au roi ne peut qu'être temporaire ; il conduit les baptistes à être perçus comme des traîtres au moment de la Révolution américaine. Leur demande d'arbitrage auprès du Congrès Continental de Philadelphie en 1774 aboutit aux mêmes conclusions :

As we knew that our former sufferings would have been greater than they were, if it had not been for restraints from Britain, when we saw that the Congress was likely to have the highest place of civil power over us, we sent our agent to Philadelphia, to endeavour to procure some influence from thence in our favour [...]. Yet we have since been accused repeatedly of acting the part of enemies of our country, only for being in earnest to have that liberty established (Government and liberty described; and ecclesiastical tyranny exposed, 1778: 14)

Backus revient sur cette accusation dans une lettre de 1781 : «*In the fall of 1774, our churches were accused of an inimical design towards their country, because of their sending me to Philadelphia*», (Backus, Isaac, annexe à la lettre de 1781: 3-4). Leur force d'opposition est locale — elle se cantonne à la mobilisation et la défense de leurs Églises au sein du Massachusetts. Pourtant un mouvement similaire existe dans l'autre colonie dont le rôle est décisif au moment de la Révolution, à savoir la Virginie.

La mobilisation baptiste, que ce soit dans le Massachusetts ou en Virginie, est particulièrement dynamique au lendemain de la Révolution, lorsqu'il s'agit de rédiger les lois et constitutions qui vont régir les nouveaux États. Dans le Massachusetts, les baptistes poursuivent leur lutte :

When a new plan of government was formed for the Massachusetts State, which took in their old taxing laws for religious teachers, I was called to meet our committee at Boston upon it, in February, 1778. And finding that said plan was to be established or set aside by our next General Court, we drew up a petition, directed to them, that it might be fixed, "as a fundamental principle of our constitution, that religious ministers shall be supported only by Christ's authority, and not at all by assessment and secular force" (Backus, I., 1781 : 9).

En Virginie, le mouvement n'est cependant pas limité à une dénomination mais est composé à la fois des baptistes et de membres de l'Église d'Angleterre, donc membres de l'Église établie (l'Église d'Angleterre conserve ce statut jusqu'en 1786), convaincus de la nécessité de séparer les deux sphères civile et religieuse. Cependant, les débats sur la séparation entre Église et État sont essentiellement locaux, c'est-à-dire internes à chaque État («*The events in New England, along with New York, Maryland, Virginia and the Deep South, illustrate the very idea of disestablishment as a state-by-state process*», Esbeck, C., 2004 : 1524). Les baptistes, qui jouent un rôle de premier plan à la fois dans le Massachusetts et en Virginie ne semblent ni s'associer ni adopter des textes communs pour lutter contre un système qu'ils n'approuvent pas. La seule circulation au sein de ces colonies, mais nous y reviendrons, est celle d'individus.

*Le Massachusetts,
un État réactionnaire au sein de la nouvelle nation*

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, il semble difficile de ne pas englober tous les congrégationalistes du Massachusetts dans un même groupe, tant les écrits présentant des positions divergentes sont rares. Le pasteur congrégationaliste Elisha Williams fait pour cette raison figure d'exception, dans la mesure où il s'affranchit de la position dominante en affirmant, dès 1744¹¹, la nécessité de séparer Église et État.

11. Dans son *Essential Rights and Liberties of Protestants : a seasonable plea for the liberty of conscience, and the right of private judgment in matters of religion, without any controul from human authority*.

Remarquons toutefois que cette lettre de Williams est publiée sous un pseudonyme, Philalethes, l'auteur ne mentionnant pas même son appartenance au clergé congrégationaliste. Cependant, contrairement au théocentrisme caractéristique du siècle précédent, Williams revendique ici une autonomie du religieux face au politique. Il préfigure en cela la controverse sur les liens entre Église et État au sein du clergé congrégationaliste. Son influence dépasse le cercle strictement dénominationnel comme le montre l'historien contemporain Carl Esbeck qui souligne la reprise d'arguments d'Elisha Williams par John Leland, figure de proue du mouvement baptiste en Virginie puis dans le Massachusetts : «*Echoes of Elisha Williams and Isaac Backus can be heard in these reasons [Backus, The Rights of Conscience Inalienable, 1791], as well in most of Leland's writings*», (Esbeck, C, 2004 : 1503).

Cependant, il convient de nuancer la thèse d'Esbeck, à savoir que la séparation entre Église et État dans le Massachusetts et plus généralement en Nouvelle-Angleterre résulte du militantisme des dissidents pendant plus d'un siècle¹² : «*While early efforts produced little movement, the cumulative effect of over a century of dissent was the fall of New England's Standing Order. [...] For Massachusetts, the little-known writings of the banished Roger Williams would feed the passions of Isaac Backus, which in turn supplied the momentum for John Leland and like dissenters to finish the task*», (Esbeck, C, 2004 : 1524). En effet, si les données chiffrées montrent que la proportion de dissidents dans le Massachusetts est sans cesse croissante, atteignant 49,47 % en 1831¹³ (alors qu'elle ne s'élevait qu'à 21,2 % en

12. Cette thèse est battue en brèche par Steven Green, juriste. L'auteur y explique que ni l'augmentation du nombre de dissidents, ni l'ascension du parti républicain, qui se présente comme défenseurs des libertés, y compris religieuses, ne sont les facteurs principaux de la séparation entre Église et État ; selon lui, la judiciarisation constante des conflits au sein de l'Église congrégationaliste en est la cause principale — ceci fera l'objet de notre dernière partie.

13. Calcul effectué à partir de la liste de toutes les Églises du Commonwealth : *The Massachusetts Register and United States Calendar for the Year of Our Lord 1831*, p. 111-123.

1776 — Clark, JS., 1858: 218), la révision constitutionnelle de 1820 n'aboutit pas à la suppression de l'impôt au bénéfice de l'Église congrégationaliste.

L'Église congrégationaliste, artisan de la remise en cause de l'ordre établi

Par conséquent, nous avons vu que les Églises qui sont formées dans la Baie du Massachusetts au XVII^e siècle sont fidèles aux doctrines chrétiennes instaurées lors des cinq premiers conciles œcuméniques (Conkin, P, 1995: 4) et s'inscrivent donc dans la lignée de l'Église d'Angleterre (Conkin insiste à ce titre sur le côté conservateur de Luther — «*[Luther] wanted to be conservative and traditional*», (Conkin, P, 1995: 29) — et plus généralement de la Réforme). Toutefois, en matière d'organisation des Églises, il y a rupture avec le modèle anglican, hiérarchique et centralisé. La traversée de l'Atlantique aboutit ainsi à une redéfinition des rapports entre les différentes Églises. Néanmoins, les liens entre Église et État sont tout aussi étroits dans la Baie qu'en Europe, puisque seuls les membres de l'Église congrégationaliste peuvent être citoyens (restriction levée lors du changement de charte en 1693) et que toute dissidence y est sévèrement réprimée. L'adhésion à ce mode de fonctionnement n'est toutefois pas uniforme, les *quakers* (qui font leur première apparition dans la Baie en 1656 — Walker, W, 1893: III; Bremer, F, 1994: XIX) puis les baptistes (Clark, JS, 1858: 108-109, note la présence de deux églises baptistes à la fin du XVII^e siècle) remettant en cause la nature des liens entre Église et État. Comme précédemment mentionné, ce rapport n'est que marginalement contesté par les membres de l'Église congrégationaliste. Bien au contraire, la ratification de la Constitution en 1780 et en particulier son troisième article permet de renforcer le lien entre ces deux instances. Cet article introduit dans la Constitution le paiement d'un impôt au bénéfice des pasteurs pour tous les habitants du Massachusetts à l'exception des Bostoniens et les oblige à se rendre au culte. Il est jugé réactionnaire notamment par

les baptistes du Massachusetts (qui forment la minorité dissidente la plus nombreuse en 1776, représentant 68 des 89 églises dissidentes — par rapport aux 330 églises congrégationalistes : Clark, JS, 1858 : 218) car il rétablit le principe d'un impôt obligatoire pour tous, pratique qui avait été suspendue par différentes lois depuis 1727. Mais on assiste également à une levée de boucliers des défenseurs de la liberté de culte et d'une stricte séparation entre Église et État, comme en témoignent une série d'articles dans la presse (*The Independent Chronicle* publie des débats particulièrement virulents entre partisans et opposants à cette provision constitutionnelle, qui cristallise la grande majorité des réactions par rapport à la constitution).

Si les baptistes n'ont cessé de contester cet article, la position de l'Église congrégationaliste évolue au cours du premier tiers du XIX^e siècle. La remise en cause de l'ordre établi ne procède pas d'arguments portant sur la nécessité de séparer ces deux sphères, mais résulte plutôt de conflits internes et de l'implosion de cette Église en factions opposées (unitariens contre trinitaires).

*La controverse entre unitariens/trinitaires
et la contestation du lien entre Église et État*

Les origines de la controverse entre unitariens et trinitaires font l'objet de nombreux travaux historiques, car elle est communément perçue comme facteur d'accélération de la révision constitutionnelle concernant les liens entre Église et État. Meyer conclut ainsi son ouvrage : « *The Baptists deserve the most credit for popularizing the voluntary system for the period after 1740, but without the theological division in the ranks of the Congregational church it would probably not have come as early as 1833* » (Meyer, JC, 1930 : 233). Les unitariens rejettent la divinité du Christ — et donc la croyance en la Trinité, c'est-à-dire que Dieu est Père, Fils et Saint Esprit. Pour Conkin, les unitariens sont en cela héritiers des chrétiens Juifs des premiers siècles, ceux-ci croyant que Jésus est le fils de Joseph (Jésus est donc un homme — Conkin, P, 1995 : 4). Ils s'opposent notamment sur ce point aux trinitaires, encore appelés

orthodoxes — car gardiens des dogmes établis dès l'origine du Massachusetts et plus généralement à tous les chrétiens, protestants ou catholiques. Mais outre les questions dogmatiques, dont l'incidence sur le conflit divise les historiens¹⁴, l'influence sociale et politique du premier système de partis qui émerge à l'échelon fédéral est communément reconnue. Les Démocrates-républicains, partisans de Jefferson dans le conflit qui naît entre le secrétaire d'État de Washington et Hamilton, le secrétaire au trésor, restent minoritaires dans le Massachusetts jusqu'en 1803, obtenant tout au plus 44,1 % des suffrages en 1801, lors de l'élection de Jefferson à la présidence des États-Unis (Formisano, R., 1983: 348).

1803 est également l'année au cours de laquelle la controverse d'Harvard débute. Les historiens admettent que si des prémices de dissension existent avant la fin du XVIII^e siècle, le conflit qui met le feu aux poudres est la controverse d'Harvard. Les décès, en 1803, du professeur détenant le poste le plus prestigieux d'Harvard, *Hollis Professor of Divinity*, puis en 1804 de son président, nécessitent la désignation de remplaçants au sommet d'une institution théologique qui est également le lieu de formation des Fédéralistes. Pour Arkin, l'enjeu est politique: la victoire des unitariens, associés à l'élite financière et politique de Boston (par des liens conjugaux entre diplômés d'Harvard et filles de marchands bostoniens; par l'adhésion à des sociétés savantes très fermées etc.), permettrait de maintenir Harvard comme lieu de formation de l'élite fédéraliste. Jedidiah Morse, tête de file des orthodoxes dans la controverse, est diplômé de Yale et ne fait pas partie de l'élite

14. Field défend l'idée que ce sont les intérêts personnels des deux factions qui sont leurs moteurs — «*The heart of this work details the collapse of the Standing Order of Congregational ministers in eastern Massachusetts. While never a monolith, the Standing Order managed to remain united until the beginning of the nineteenth century. Common interests, near universal membership in the Federalist Party, and a long-standing history of public prestige all tended to keep the clergy together*», *op. cit.*, p. 7 — cette lecture étant décriée par Grasso comme fort réductrice — tandis qu'Arkin y voit la domination du parti fédéraliste et la préservation de son pré carré.

de Boston. Même s'il est Fédéraliste, il n'appartient pas à cette coterie politique. Cette controverse se termine en 1806 avec l'élection de Samuel Webber (libéral en matière théologique) comme président de l'université, un an après la nomination d'Henry Ware, unitarien, au poste de *Hollis Professor*.

Cette controverse a créé de fortes dissensions au sein de l'Église congrégationaliste et a ouvert une faille qui ne cesse de se creuser. En effet, les critiques échangées entre unitariens et trinitaires gagnent la sphère publique (les deux factions utilisant les journaux — et notamment le *Centinental*, fédéraliste — Arkin, M., 2002: 587). Le conflit va croissant, lors de ce que Meyer appelle la « guerre des pamphlets » (Meyer, J.C., 1930: 168), et atteint son paroxysme avec la multiplication des procès entre paroissiens unitariens et membres des Églises (orthodoxes). Toutefois, en dépit de ces profondes divisions, les congrégationalistes font front commun lors de la première révision constitutionnelle du Massachusetts. Celle-ci a lieu en 1820 et résulte de la volonté du Maine de prendre son indépendance. Les Fédéralistes y sont favorables, le Maine étant dominé par les Démocrates-républicains. De nouveau, Arkin explique cette alliance entre unitariens et trinitaires en termes d'allégeance politique (l'union pour préserver le parti fédéraliste l'emporte sur les conflits théologiques). Selon lui, les Fédéralistes du Massachusetts restent unis afin de garder le contrôle du gouvernement de l'État — contrôle qu'ils garderont en effet jusqu'au revers électoral du candidat Harrison Gray Otis au poste de gouverneur en 1823. Voilà pourquoi, lors de la Convention constitutionnelle de 1820, les unitariens comme les orthodoxes préservent le *statu quo*.

*Les trinitaires et la suppression du troisième article
à la Déclaration des Droits*

Ainsi, la Convention Constitutionnelle de 1820 ne marque-t-elle qu'une trêve dans les relations tumultueuses entre orthodoxes et unitariens. Nous avons précédemment évoqué la judiciarisation des conflits. La controverse de Dedham en fournit un bel exemple. Les conflits, comme c'est le cas de celui qui éclate dans l'église de Dedham en 1818, naissent de

l'opposition entre les fidèles, membres de l'Église qui ont fait part de leur expérience de conversion, et la paroisse, terme qui désigne une surface géographique recouvrant souvent celle de la ville¹⁵. Les premiers sont majoritairement orthodoxes tandis que les seconds, dans les villes où il y a division, sont dominés par les unitariens. Depuis 1693 et le changement de charte du Commonwealth, l'élection du pasteur est une prérogative de l'Église mais doit être ratifiée par la paroisse. La scission entre orthodoxes et unitariens engendre dans plusieurs villes une séparation entre Église et paroisse, chaque faction choisissant son pasteur et revendiquant le statut d'Église légitime. Cet enjeu — la légitimité du corps — est crucial car c'est l'Église légitime qui reçoit, conformément au III^e article de la Constitution, le fruit de l'impôt prélevé par l'État. C'est également elle qui conserve la propriété du lieu de culte et ses biens adjacents. Les différentes factions font ainsi appel au pouvoir judiciaire afin qu'il arbitre les débats. Celui-ci, dominé par les unitariens (le président de la Cour suprême du Massachusetts, Theophilus Parsons, étant unitarien), tranche régulièrement en faveur de la paroisse.

La décision de Dedham, rendue en 1820, marque un tournant dans la mesure où elle entérine le verdict rendu huit ans plus tôt par le *Chief Justice* Parsons: il est une fois de plus confirmé que le pouvoir d'élection du pasteur est détenu par la paroisse. Le verdict de Dedham ajoute que les membres de l'Église ne sont que les administrateurs («*trustees*») de la propriété ecclésiastique. Celle-ci appartient à la paroisse («*The court held that not only did the town have the authority to select the settled minister, but also that church members held title to the church property only as trustees for the parish*»), (Green, S., 2010: 141). Pour les congrégationalistes trinitariens qui représentent la majorité

15. *Massachusetts Historical Society, Proceedings, 1916-1917*, Volume L, la définition de paroisse (*parish*) dans le Massachusetts est «(1) a territorial unit, usually coterminous with the township though many large township were divided into two or more parishes, which in this case were often called precincts; (2) a corporation consisting of all those who lived within the territorial limits of the parish or precinct, except those who formally joined a Baptist, Episcopal, or other dissenting church», p. 370, note 1.

des membres de l'Église, cette décision est d'autant plus préjudiciable en cas de litige avec une paroisse unitarienne qu'ils n'ont pas le droit, selon Green, de demander à ce que l'impôt soit versé à leur pasteur congrégationaliste trinitaire comme c'est le cas pour les autres dissidents. Sa thèse nous semble convaincante: nous pouvons supposer que les trinitaires ne sont pas reconnus comme dissidents car l'Église congrégationaliste ne connaît pas de séparation officielle entre unitariens et trinitaires, les unitariens refusant la séparation malgré les pressions et récriminations des trinitaires. L'arrivée du pasteur orthodoxe Lyman Beecher, qui vit dans un premier temps la séparation entre Église et État dans le Connecticut en 1818 comme un désastre «*great depression and suffering*» (cité par Green, S., 2010: p. 130) avant d'en devenir l'un de ses plus fervents partisans dans le Massachusetts, a également une influence considérable sur ses co-religionnaires. Pour P. S. Field, il s'impose rapidement comme le chef de file des orthodoxes, les convaincant que le système de contribution volontaire est un avantage pour l'Église et non une source de danger («*Voluntarism had not ruined orthodoxy in Connecticut. Quite the contrary: "it was the best thing that ever happened to the State of Connecticut"*»), Field, P. S., 1998: 231).

Enfin, les trinitaires, en souhaitant l'abrogation du système d'Église établie, rejoignent les dissidents, au premier rang desquels figurent les baptistes et universalistes¹⁶. Ils deviennent à leur tour partisans d'une remise en cause de l'ordre établi par la constitution — et du système mis en place depuis le XVII^e siècle en Nouvelle-Angleterre.

16. La première église universaliste américaine est fondée par John Murray à Gloucester, Massachusetts, en 1779. Disciple de Whitefield, il se convertit à la thèse du prédicateur gallois James Reilly, qui interprète la venue du Christ comme apportant le salut à tous les hommes. Cette question doctrinale du salut n'a jamais fait l'objet d'un consensus entre chrétiens, comme le note Conkin p. 16. Luther et Calvin s'appuient notamment sur les épîtres de Paul pour affirmer que seul Dieu choisit ceux qu'Il sauve.

*Le mouvement citoyen,
prolongement de l'action des Églises*

Par conséquent, aucun changement majeur dans les relations entre Église et État n'est entériné lors de la première convention constitutionnelle du Massachusetts, notamment parce que l'Église congrégationaliste fait front commun. En 1820, sur les 698 Églises que compte le Massachusetts, 373 sont congrégationalistes (Meyer, J. C., 1930: 187). Comme nous l'avons suggéré, ce n'est pas une proportion relativement égale entre dissidents et congrégationalistes qui a raison de l'*Establishment* mais la conversion d'un nombre grandissant de congrégationalistes aux avantages de la séparation entre Église et État. Un travail dans les archives du Massachusetts, dans le registre *Senate unpassed* sans balisage chronologique et «*House unpassed*», sur la période 1808-1836 ne permet de trouver qu'une seule pétition relative aux liens entre Église et État avant 1829. Celle-ci, écrite en avril 1811 et adressée à l'organe législatif, se cantonne à demander le respect de la constitution (en matière d'égalité entre Églises). Les pétitionnaires, en l'occurrence des membres de deux Églises dissidentes d'une même ville (baptistes et méthodistes, le nom de la ville, écrit à la plume, est illisible), ne revendiquent pas la séparation.

Ce n'est que la conjonction des demandes des différentes Églises du Massachusetts et le militantisme politique qui finit par avoir raison du système établi. Le parti démocrate-républicain (encore appelé «républicain»), qui gagne la majorité à la *General Court* du Massachusetts est en mesure de faire adopter dès 1800 des lois assouplissant les rapports entre Églises et État, notamment en faveur des dissidents («*An Act respecting Public Worship and Religious Freedom*», en 1811, modifié en 1824); il se proclame régulièrement le parti des libertés — dont la liberté religieuse. Nous pouvons citer à ce propos les valeurs défendues par les Républicains à leur convention de 1829: «*to resist whatever may tend to abridge the enjoyment of civil & religious liberty*», (*The Pittsfield Sun*, numéro du 2 avril 1829: 1). Cette même année, la toute première pétition demandant la modification du III^e article arrive à la Chambre des Représentants du Massachusetts. Les pétitionnaires ne

se réclament d'aucun parti politique ni d'aucune Église. Ils se désignent simplement comme «*your petitioners*» et signent leur document de Westminster. Ce qu'il est crucial de souligner est qu'ils font parvenir leur pétition par l'un des deux Représentants de Westminster, Charles Hudson. Celui-ci est *National Republican*, qui est le parti héritier des Fédéralistes; surtout, Hudson est pasteur Universaliste. Cette pétition est à l'origine d'une véritable campagne. Cinq pétitions sont rédigées en 1830; trois demandent, comme pour celle de 1829, la mise en place d'un système de contribution volontaire tandis que deux autres sont plus vagues et ne souhaitent que la «*liberté de culte*». Ce mouvement prend davantage d'ampleur l'année suivante, avec l'envoi de treize pétitions qui proviennent de trois comtés différents. Ce qui est absolument novateur est qu'un modèle circule: sur les treize pétitions, six sont identiques. Elles sont toutes signées par des habitants du comté de Middlesex. Après Hudson, qui présente une nouvelle pétition en 1831 pour sa ville, une nouvelle figure émerge: Thomas Whittemore, l'un des Représentants de Cambridge, Middlesex; il est lui aussi *National Republican* et pasteur Universaliste, et apporte en 1831 deux de ces pétitions à la Chambre, l'une pour sa ville, Cambridge, l'autre pour Carlisle (qui n'a pas de Représentant élu). Dans la mesure où il n'y a pas d'Église universaliste à Carlisle, il semble que le mouvement de circulation ne soit pas limité à l'Église universaliste. Par ailleurs, une pétition est confiée à Levi Bigelow, le représentant de Marlborough, Middlesex; celui-ci est certainement unitarien (d'après les recherches de l'archiviste de Marlborough). Le mouvement n'est donc pas cantonné à une Église. En outre, en 1832, 176 pétitions parviennent à la Chambre, apportées par des Représentants appartenant aux trois partis du Massachusetts (*National Republicans*, *Democrats*, *Anti-Masonic*) et par des représentants aussi bien épiscopaliens, universalistes, trinitaires, unitariens que *quakers* (il y a probablement également des baptistes — mais seules les affiliations religieuses des Représentants les plus actifs ont fait l'objet d'une étude). Toutefois, excepté pour six des 176 pétitions (une en 1831 et cinq en 1832), les pétitionnaires ne se

présentent pas en tant que membres d'une même Église / d'une même dénomination. Le mouvement est ainsi présenté comme émanant des citoyens, sans appartenance politique ni affiliation religieuse. C'est la force de cette mobilisation citoyenne qui permet l'adoption du onzième amendement supprimant l'intervention de l'État dans le prélèvement de l'impôt en 1833.

En somme, l'Église congrégationaliste du Massachusetts oscille entre force conservatrice et force contestataire. D'institution juridiquement liée au pouvoir, elle n'a revendiqué sa séparation des institutions de l'État qu'en raison de dissensions internes. La faction contestataire née en son sein ne résulte pas tant de la conviction des bienfaits de la séparation mais plutôt de l'implosion de l'Église congrégationaliste. Une partie de ses membres se rallie aux positions des Églises contestataires (au premier rang desquelles les baptistes et universalistes figurent) et cette coalition finit par avoir raison d'un système jugé anachronique en 1833.

Bibliographie

Sources primaires

- The Charter of Massachusetts Bay: 1629, *http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass03.asp*
- THE MASSACHUSETTS BODY OF LIBERTIES, 1641, *http://www.winthropociety.com/liberties.php*
- LIST OF FREEMEN, *Massachusetts Bay Colony, from 1630 to 1691*, Andrews, N. F. (ed.), Exira : Exira Printing Company, 1906.
- BACKUS, Isaac, *Seasonable plea for liberty of conscience: against some late oppressive proceedings particularly in the towns of Berwick, in the county of York*, 1770, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- BACKUS, Isaac, *Letter to a gentleman in the Massachusetts General Assembly concerning taxes to support religious worship*. 1771, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.

- BACKUS, Isaac, *An appeal to the public for religious liberty against the oppression of the present day*, 1773, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- BACKUS, Isaac, *Government and liberty described and ecclesiastical tyranny exposed*, Boston, 1778, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- BACKUS, Isaac, *Policy as well as honesty, forbids the use of secular force in religious affairs*, 1779, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- BACKUS, Isaac, *Truth is great, and will prevail*, Sold by Philip Freeman, in Union-Street, Boston. 1781, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- BACKUS, Isaac, *The Infinite Importance of the Obedience of Faith, and of a Separation from the World, opened and demonstrated*, 1791, 2^e édition, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- BACKUS, Isaac, *An appeal to the public for religious liberty against the oppression of the present day*, 1773, microfiche détenue par la *Massachusetts Historical Society*.
- WILLIAMS, Elisha, *Essential Rights and Liberties of Protestants: a seasonable plea for the liberty of conscience, and the right of private judgment in matters of religion, without any controul from human authority*, Boston: Kneeland and Green, 1744, microfiche de la *Massachusetts Historical Society*.
- The Massachusetts Register and United States Calendar for the Year of Our Lord 1831*, Boston, Published by James Loring.
- WOODS, Leonard, D.D. Abbot Prof. Of Christian Theology in Theol. Sem., *A reply to Dr Ware's Letters to Trinitarians and Calvinists*, Andover. Andover, published by Flagg and Gould, 1821.

Sources secondaires

- ARKIN, Marc M., «*The Force of Ancient Manners: Federalist Politics and the Unitarian Controversy Revisited*», in *Journal of the Early Republic*, Vol. 22, issue n° 4, Hiver 2002, p. 575-610.

- BREMER, Francis J., *Shaping New Englands, Puritan Clergymen in Seventeenth-Century England and New England*, Cowell, P. (ed.), New York: Twayne Publishers, 1994.
- CLARK, Joseph Sylvester, *A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts*, Boston: Congregational Board of Publication, 1858.
- CONKIN, Paul, *The Uneasy Center: Reformed Christianity in Antebellum America*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995.
- CRÉTÉ, Liliane, «Le Puritanisme: John Cotton et la théologie de l'Alliance», in *Évangile et Liberté*, n° 238, avril 2010, <http://www.Évangile-et-liberte.net/2014/03/le-puritanisme-john-cotton-et-la-theologie-de-lalliance/>.
- ESBECK, Carl H., «Dissent and Disestablishment: the Church-State settlement in the Early American Republic», in *BUY Law Review*, Volume 2004, n° 4, article 6, p. 1384-1592, <http://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2211&context=lawreview>.
- FORMISANO, Ronald P., *The Transformation of Political Culture, Massachusetts Parties, 1790s-1840s*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- FOSTER, Stephen, *The Long Argument, English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1991
- GRASSO, Christopher, «The Fall of the Massachusetts Standing Order and the Rise of the Boston Brahmins», in *Reviews in American History*, vol. 27, n° 4, Dec. 1999, p. 541-547.
- GREEN, Steven, *The Second Disestablishment: Church and State in the 19th century America*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HENNETON, Lauric, «1620 Un voyage détourné: des passagers du *Mayflower* aux «Pères Pèlerins»», in Cottret, Bernard, Henneton, Lauric, Pothier, Jacques & Van Ruymbeke, Bertrand (dirs.), *Naissance de l'Amérique du Nord, Les actes fondateurs 1607-1776*, Paris: Les Indes savantes, 2008, p. 87-101.

- HENNETON, Lauric, *Liberté, inégalité, autorité: Politique, société et construction identitaire du Massachusetts au XVIII^e siècle*, Paris : Honoré Champion, 2009.
- MARTIN, Jean-Pierre, *Le Puritanisme américain en Nouvelle-Angleterre, 1620-1693*, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 1989.
- MCLOUGHLIN, William G., *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*, Boston : Little, Brown and Cy, 1967.
- MEYER, Jacob C., *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833. A chapter in the History of the Development of Individual Freedom*, Cleveland : Western University Press, 1930.
- MILLER, Perry, *The New England Mind: the Seventeenth Century*, s. l. : s. n., 1939.
- MORISON, Samuel Eliot, *A History of the Constitution of Massachusetts, Reprinted from the Manual for the Constitutional Convention of 1917*, Boston : Wright and Potter Printing Co, 1917.
- PLATNER, John Winthrop. « *The Congregationalists* » in *The Religious History of New England — King's Chapel Lectures*, Cambridge : Harvard University Press, 1917, p. 1-39.
- REED, Susan Martha, *Church and State in Massachusetts, 1691-1740*, Urbana : University of Illinois, 1914.
- VON RORH, John, *The Shaping of American Congregationalism, 1620-1957*, Cleveland : The Pilgrim Press, 1992.
- WALKER, Williston, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York : Charles Scribner's Sons, 1893.