

Entre rejet de la grande ville et fantasme de la petite ville : Le phénomène des *megachurches* aux Etats-Unis¹

Sébastien Fath (CNRS)

Les Etats-Unis développent avec leurs villes un rapport similaire à celui qu'entretiennent beaucoup d'individus avec la chaîne américaine de fast-food Mc Donald's. Dans le discours, on s'en méfie, mais dans la pratique, on y va volontiers. Ce rapport ambivalent s'inscrit dans l'histoire longue des Etats-Unis, immense pays de pionniers longtemps perçu par ses conquérants comme un nouveau jardin d'Eden à cultiver, loin des « ulcères pestilentiels citadins »² (Thomas Jefferson). Les variables culturelles qui ont prédéterminé ce regard américain sur la ville sont nombreuses. Mais la principale d'entre-elles est la religion, en l'occurrence, l'influence du protestantisme. On ne comprendra jamais rien à la réalité américaine si l'on oublie que le Nouveau Monde a été peuplé en partie par des dissidences protestantes dont l'Europe moderne n'a pas voulu, à commencer par les puritains calvinistes, mais aussi des quakers, des baptistes, des moraves et bien d'autres. Sur des rythmes divers, cette marque protestante persiste du XVIIe siècle à nos jours, colorant le rapport à l'espace, à la nature, à la ville.

Pour comprendre cette marque, l'analyse des modes de socialisation privilégiés par le protestantisme états-unien constitue un bon observatoire. Comment les Églises américaines se situent-elles dans le sempiternel débat entre ville et campagne ? Le terrain des *megachurches*, c'est-à-dire des Églises géantes, éclaire aujourd'hui ce débat de manière nouvelle. Définies comme des assemblées qui rassemblent physiquement chaque dimanche en un même lieu au moins 2000 fidèles, elles constituent, d'une certaine manière, une ville dans la ville³. Est-ce dire qu'elles manifestent une forme de victoire sur l'urbaphobie ? L'histoire des premières *megachurches*, jusqu'aux lendemains de la Seconde Guerre Mondiale, pourrait le laisser penser (I). L'énorme développement des *megachurches* depuis les années 1960 invite cependant à une approche plus nuancée (II), qui ouvre en définitive sur une hypothèse générale : et si l'explosion des *megachurches* aux Etats-Unis exprimait au fond un rejet de la grande ville au nom du modèle idéalisé de la petite ville ? (III)

I. Les premières *megachurches* : l'urbaphobie vaincue ?

Si le christianisme de masse, aux Etats-Unis, se traduit aujourd'hui principalement par un phénomène urbain, celui des Églises géantes, il n'en était pas du tout ainsi au XVIIIe et au XIXe siècle. La forme sociale du christianisme de masse américain, jusqu'à la Civil War (1861-65), est résolument rurale, au travers des *camp-meetings*.

¹ Texte présenté au colloque « Urbaphobie. Idéologies et représentations du refus de la ville (XIXe-XXe siècles) », Université de Paris XII, 8 et 9 mars 2007.

² Thomas Jefferson, cité par Jean-Luc Pinol, *Le monde des villes au XIXe siècle*, Paris, hachette, 1991, p.53.

³ Rappel : on définit une ville, en France, par au moins 2000 habitants agglomérés. Aux Etats-Unis, le seuil est de 2500.

Pur produit de la Frontière, le *camp meeting* désigne un vaste rassemblement de pionniers (souvent plusieurs milliers) en pleine nature, à des fins principalement religieuses, marquées par l'atmosphère et la théologie du protestantisme de type évangélique, focalisé sur le biblicisme et la conversion. Le *camp meeting* est donc extérieur à la ville, volontiers ruraliste, et à l'occasion nourri d'un solide imaginaire urbaphobe qui oppose à l'Égypte urbaine (à moins qu'il s'agisse de Babylone) les avantages du Désert des étendues sauvages où le colon peut retrouver la communion perdue avec son Dieu. Son écrin n'est pas Babylone, ni même Jérusalem, c'est le jardin d'Eden, ou ce qui lui tient lieu, la nature inviolée, offerte aux pionniers. Le *camp-meeting* se réunit pour une durée qui peut varier de quelques jours à quelques semaines autour de quelques prédicateurs vedettes, annoncés à grand renfort de publicité. Il a connu quelques expressions européennes, mais c'est aux Etats-Unis qu'il s'est épanoui, tout au long du XIXe siècle, au gré de la conquête de l'Ouest. D'abord tournée vers les besoins religieux des colons, la forme souple du *camp meeting* a également séduit les afro-américains : de nombreux *camp meetings* de noirs américains (essentiellement méthodistes et baptistes) ont accompagné le processus d'émancipation très progressive des populations issues du commerce transatlantique des esclaves.

La grande popularité du *camp meeting* s'explique par les conditions même du peuplement américain. Dans les décennies qui suivent l'indépendance, les Etats-Unis comptaient très peu de lieux de culte chrétien établis en-dehors de la côte Est. Au gré des agrégations et des emboîtements, la construction de l'unité états-unienne a traversé tout le XIXe siècle, les missionnaires et bâtisseurs d'édifice religieux suivant tant bien que mal le rythme des *wagon trains* (convois de chariots) et des chasseurs de bisons. Dans l'attente de lieux de culte fixes, comment faire ? A partir du *camp meeting* de Cane Ridge dans le Kentucky (été 1801), qui marque classiquement ce qu'on appelle le second Grand Réveil américain⁴, le *camp meeting* rural, successeur du *field preaching* du premier Grand Réveil, s'est rapidement imposé comme une formule de substitution au culte traditionnel et à la congrégation classique en milieu urbain ou villageois. Proche de la tradition des *gatherings* qui marque l'histoire des Highlands d'Ecosse⁵, il postule un certain nomadisme des fidèles. Au lieu d'un temple, un large espace naturel, juste assez 'civilisé' par les colons pour permettre la réunion. À la place du petit groupe habituel des pratiquants, une masse enthousiaste de fidèles rassemblés pour un temps fort, convivial et intense, où l'émotion du réveil prime sur la routine de l'enseignement doctrinal. Son caractère rural et populaire est massif⁶, comme pour opposer, en des accents qui rappellent Henry Thoreau, l'Eden naturel de la *wilderness* aux corruptions des Sodome et Gomorrhe urbaines de la côte Est.

⁴ Sur son contexte social, voir Ellen Eslinger, *Citizens of Zion : the social origins of camp meeting revivalism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1999.

⁵ Rassemblements populaires en plein air dans un but festif, culturel ou religieux. Voir John MacInnes, *The Evangelical movement in the Highlands of Scotland, 1688 to 1800*, 1951, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1951.

⁶ Bruce, Dickson D., *And they all sang hallelujah; plain-folk camp-meeting religion, 1800-1845*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1974.

Après la crise de la *Civil War*, les *camp meetings* ont perdu peu à peu de leur force d'attraction, même s'ils se sont poursuivis ensuite jusqu'à l'entrée du XXI^e siècle. Mais le christianisme de masse à l'américaine a trouvé d'autres formes. Alors que l'industrialisation et l'urbanisation des Etats-Unis bat son plein à l'heure d'Edison et de Rockefeller, conduisant les Etats-Unis de 1890 à un taux d'encadrement citadin de sa population supérieur à la France pour les villes supérieures à 10.000 habitants⁷, les protestants évangéliques ont commencé à réexaminer la ville. L'urbaphobie de beaucoup d'évangélistes et pasteurs n'a pas disparu pour autant. Associées à la corruption de la vieille Europe, les villes de la côte Est racontent l'histoire de « Sin in the City »⁸, elles passent pour malsaines, d'autant plus que des millions de catholiques, au XIX^e siècle, viennent y contester l'ancienne hégémonie protestante. Elles encourageraient l'égoïsme individualiste au lieu de la solidarité communautaire, la permissivité plutôt qu'un nécessaire contrôle social, le matérialisme plutôt que la spiritualité.

Mais cette urbaphobie s'atténue, la ville s'imposant de plus en plus comme un rendez-vous incontournable des élus de Dieu, appelés à convertir Babylone comme il avait fallu convertir aussi les indiens. Anxieux de répondre au défi posé par les nouveaux prolétariats citadins, ils catalysent leurs forces prosélytes dans ce que les historiens définissent communément aujourd'hui comme le Troisième Grand Réveil. Réponse au nouveau contexte socio-économique, mais aussi migratoire, il traverse le pays et se focalise cette fois-ci, non plus sur la Frontière ou les espaces ruraux, mais les villes, réputées citadelles de l'impiété : le mot d'ordre, « il faut faire tomber les murs de Jéricho »⁹ ! Autrement dit, les défenses des nouvelles cités, émules des villes cananéennes, doivent tomber devant le message évangélique du peuple de Dieu. Dwight Lyman Moody (1837-1899), prédicateur populaire venu de Chicago, chéri par la presse à gros tirages, est la figure de proue de ce Réveil à l'impact urbain considérable¹⁰. Il s'appuie sur un « onzième commandement » : « que la publicité soit faite »¹¹. Et les foules citadines accourent. Du jamais vu aux Etats-Unis ! Les salles de spectacle les plus vastes, les halls les plus prestigieux sont remplis par l'évangéliste, que l'on soit à New-York, Chicago, Boston ou Philadelphie. Le célèbre hippodrome de Barnum, alors en quasi banqueroute, retrouve le succès grâce à Moody, qui y fait salle comble tous les soirs (1876). Un an plus tard (hiver 1877), il remplit semaine après semaine le Tremont Tabernacle de Boston (7000 places assises). Avec ce prédicateur évangélique populaire, aux formules simples, à la théologie rudimentaire, et au zèle en acier trempé, on entre dans l'ère de l'évangélisation de masse de l'âge industriel, tournée vers le prolétariat urbain.

⁷ La part de la population vivant dans des villes de plus de 10.000 habitants en 1890-91 est de 27,6% pour les Etats-Unis, et de 25,9% pour la France. Données Adna Weber, citée par Jean-Luc Pinol, *Le monde des villes au XIX^e siècle*, op. cit., p.33.

⁸ « Le péché dans la ville ». Cf. le titre de Thekla Ellen Joiner, *Sin in the City, Chicago and revivalism, 1880-1920*, University of Missouri Press, 2007.

⁹ Thématique reprise plus tard par le Moody Bible Institute (du nom du principal promoteur du Troisième Grand Réveil), dans un film intitulé justement : *Walls of Jericho* (1956).

¹⁰ Aaron Ignatius Abell, *The urban impact on American Protestantism, 1865-1900*, Hamden [Conn.], Archon, 1962.

¹¹ "Let there be advertising". Sur le rôle clef de la presse lors de ce mouvement revivaliste urbain, cf. Bruce J. Evensen, *God's Man for the Gilded Age. D.L. Moody and the Rise of Modern Mass Evangelism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

À la suite de Moody, la mode des tabernacles se répand : il ne s'agit pas de salles de culte traditionnelles, confessionnellement marquées, mais de grands halls, généralement dépouillés, qui servent à une évangélisation de masse centrée sur le kérygme chrétien (message de base). Christianisme générique, usage intensif des médias, recours au spectacle, lieux de rassemblement polyvalents constituent les ingrédients du succès populaire. Au début du XXe siècle, l'évangéliste Billy Sunday (1863-1935), considéré parfois comme le principal successeur de Moody, s'inscrit dans cette nouvelle tradition d'évangélisation de masse¹², engagé dans le combat pour la « rédemption de l'Amérique urbaine »¹³.

Alors que le Troisième Grand Réveil proprement dit s'épuise aux abords de la première guerre mondiale, le mouvement d'évangélisation de masse lancé par Moody à destination des citadins et des nouveaux immigrants n'a pas laissé pour seul héritage la mode des grands tabernacles. Il a aussi contribué, au moins indirectement, à stimuler une nouvelle forme d'Église, l'*institutional church* (Église institutionnelle). À l'image de *megachurches* contemporaines, ce type d'Église géante urbaine est né de la demande : c'est à partir de la consultation des citadins détachés des Églises traditionnelles que l'espace cultuel a été redéfini, autour d'un concept d'église polyvalente, qui ne ressemble plus guère à une église traditionnelle. Cette forme est née à la fin du XIXe siècle, se diffusant au travers d'une nouvelle ligue fondée à New York en 1894, l'*Open and Institutional Church League*. Elle connaît son âge d'or dans l'entre-deux guerres. De nombreuses métropoles américaines se dotent alors de vastes lieux de culte non-confessionnels, jugés plus adaptés à des populations migrantes peu habituées aux subtilités dénominationnelles des nombreuses Églises protestantes états-uniennes. Leur aspect tient plus du hangar que de la cathédrale, et leurs infrastructures attenantes se complexifient : piscine, gymnase, dispensaire, salles de classe, centre d'embauche... St Bartolomew's Episcopal à New York comporte ainsi neuf étages, le dernier niveau proposant un jardin d'agrément aux fidèles. Durant la décennie 1910, 249 employés à plein temps travaillent pour cette Église, ainsi que près de 900 volontaires, pour le bien-être spirituel de 3000 membres (et un cercle de 'non-membres' bien plus important encore). Le Russell Conwell Baptist Temple à Philadelphie compte lui-aussi 3000 membres, et construit son propre hôpital et sa propre université (Temple University).

Dans l'entre-deux guerres, le Gospel Tabernacle du pasteur Paul Rader (1879-1938), à Chicago, s'inscrit dans ce mouvement, tout comme le célèbre Angelus Temple à Los Angeles de la pasteure pentecôtiste¹⁴ Aimee Semple McPherson (1890-1944), mais aussi la First Presbyterian Church de Mark Matthews (1867-1940) à Seattle, où fondamentalisme doctrinal se combine avec Social Gospel¹⁵. Juste avant la mort de Matthews, cette église

¹² Cf. Robert Francis Martin, *Hero of the heartland : Billy Sunday and the transformation of American society, 1862-1935*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

¹³ Cf. Lyle W. Dorsett, *Billy Sunday and the redemption of urban America*, Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans, 1991.

¹⁴ Voir Grant Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2001, p.158-176.

¹⁵ Dale E. Soden, *The Reverend Mark Matthews : An activist in the Progressive Era*, Seattle, University of Washington Press, 2001.

rassemble près de 9000 membres à la fin des années 1930. Autre cas spectaculaire, l'Olivet Baptist Church, Église afro-américaine située dans le Sud de Chicago, conduite par le pasteur Lacey Kirk Williams (1871-1940). Cette *megachurch* citadine avant l'heure atteint même le montant, extraordinaire pour l'époque, de 12.000 membres. Président de la National Baptist Convention en 1922, puis vice-président de l'Alliance Baptiste Mondiale en 1928, le pasteur Williams mobilise les infrastructures considérables de son Église au service de l'accueil des immigrants noirs venus du Sud, aiguillés vers l'église dès la descente du train¹⁶.

La diversité des infrastructures proposées explique pourquoi plusieurs de ces premières Églises géantes ont revendiqué le label *institutional church*. Le terme impliquait un souci d'institutionnaliser, dans le cadre de l'Église, des activités jusque-là considérées comme exclusivement séculières, qu'il s'agisse de sport (cricket, football, base-ball), de culture (musique, voire cinéma), d'économie (recyclage, cabinets de recherche d'emploi). Pour répondre au défi de la sécularisation et de l'urbanisation accélérée, on considère que l'Église doit à son tour proposer aux consommateurs urbains les mêmes activités que le monde environnant, mais dans une perspective chrétienne. On est loin, ici, du ruralisme des premiers pionniers. L'univers urbain ne se réduit plus désormais à des caricatures. Faute d'être axalté, il n'en est pas moins étudié, compris et intégré dans des stratégies prosélytes¹⁷ qui s'inscrivent désormais au cœur des logiques urbaines de la société américaine contemporaine.

II. Les nouveaux enjeux posés par l'explosion récente des *megachurches*

Cette mutation du christianisme de masse à l'américaine, qui de rural devient citadin à la fin du XIXe siècle, s'est poursuivie et accélérée depuis les années 1960. Longtemps discret, marginal, le phénomène des méga-Églises est arrivé au cœur de l'actualité américaine en même temps qu'un groupe rock comme Genesis: depuis le début des années 1970. Il s'inscrit dans le contexte socio-économique plus général de l'*urban sprawl*¹⁸ (étalement urbain), qui marque alors les États-Unis. Ce phénomène d'étalement met en scène les figures nouvelles de l'*edge city* (pôle suburbain) et de l'*edgless city* (forme urbaine peu dense), nouveaux territoires urbains qui ont pour point commun de délaisser les centre-villes (à l'origine de la dynamique économique de la métropole). Les grandes banlieues états-uniennes se couvrent alors d'autant de *mall* (centre commerciaux géants), d'échangeurs, de zones industrielles. Dans ce nouveau contexte urbain, on passe de seize *megachurches* nord-américaines en 1970, à 400 *megachurches* (milieu des années 1990), puis à un peu plus de 1200 en 2005¹⁹. Après avoir longtemps manqué d'une approche statistique quantitative, une ambitieuse enquête sur les *megachurches* a été conduite en l'an 2000 par le Hartford Institute

¹⁶ Voir Milton C. Sernett, *Bound for the Promised Land : African American Religion and the Great Migration*, Durham, Duke University Press, 1997, p.156 et suivantes.

¹⁷ Exemple de cette attention stratégique, cet ouvrage écrit par un ancien pasteur : Lyle E. Schaller, *Planning for Protestantism in urban America*, New York, Abingdon Press 1965.

¹⁸ Cynthia Ghorra-Gobin, « De la ville à l'urban sprawl, la question métropolitaine aux États-Unis », *Cercles* 13, 2005, p.123-138.

¹⁹ Le Hartford Institute for Religion Research donne un montant de 1210 recensées, mais en précisant qu'il y en a peut-être un peu plus.

for Religion Research, sous la direction de Scott Thumma, en collaboration avec le Faith Communities Today (FACT). Les données ont été ensuite régulièrement actualisées, et complétées par une nouvelle enquête conduite en 2005, ce qui permet d'apprécier très finement le phénomène des méga-Églises aux Etats-Unis aujourd'hui²⁰.

Qu'en est-il de la géographie des *megachurches* ? Comment se situent-elles par rapport au nouveau contexte urbain nord-américain ? A partir de la base de donnée réalisée par le *Hartford Institute*, on observe que 40% des *megachurches* se localisent dans le Sud, 32% dans l'Ouest, 21% dans le Midwest, mais seulement 6% dans le Nord-Est, région pourtant peuplée et très urbanisée. Les États les plus dotés sont la Californie, le Texas, la Floride, la Georgie. On retrouve sans surprise ici le poids traditionnel de la *Bible Belt*²¹, région qui recouvre les anciens états confédérés, caractérisés par un taux de pratique religieuse supérieure à la moyenne (d'où le sobriquet, qui signifie littéralement ceinture biblique). Cette répartition géographique appelle deux observations.

La première pointe le fait que la majorité des *megachurches* s'implantent dans des régions moyennement ou faiblement urbanisées (contrairement au Nord-Est, région la plus urbanisée des États-Unis). La *megachurch* occuperait une fonction sociale et spatiale analogue à celle d'un grand centre commercial ou d'un multiplexe de cinéma en périphérie d'une ville : des pôles qui cristallisent une population disséminée, en mal de lieux de rencontre centralisés. Le fait est que la plupart des *megachurches* sont implantées dans les faubourgs (*suburbs*) de grandes villes, plutôt qu'au centre. Sur les 63% des *megachurches* qui se situent au centre ou en périphérie de villes de plus de 250,000 habitants, on remarque une préférence nette pour les faubourgs éloignés de l'*inner-city* (centre ville). Le même phénomène se retrouve dans le cas des 23% de mega-Églises qui sont localisées dans des villes de taille moyenne, comprises entre 50,000 et 250,000 habitants.

La seconde observation renvoie à l'histoire : c'est dans le Sud et le Midwest, au rythme de la conquête de l'Ouest, que les *camp-meetings* ont toujours été les plus populaires. Or, c'est précisément dans ces régions qu'on compte de loin la plus grande proportion de méga-Églises : les *megachurches* recycleraient-elles dans leurs locaux polyvalents une part de la tradition revivaliste des rassemblements de masse ? Ce n'est pas à exclure.

L'exemple du Missouri, doté aujourd'hui de vingt-six *megachurches* dûment répertoriées par le Hartford Institute (données février 2006²²), éclaire cette double dimension. Cet État, situé au centre des États-Unis, a été profondément marqué par la tradition des réveils et des *camp-meetings*. Cette tradition évangélique trouve notamment un écho dans l'histoire luthérienne. Le synode luthérien du Missouri a décidé, en partie pour convictions revivalistes,

²⁰ Scott Thumma, *Megachurches today*, enquête du Hartford Institute for Religion Research, 2000 et *Megachurches today, Survey 2005*, enquête du Hartford Institute for Religion Research et du Leadership Network, 2006. Ces données ont été synthétisées dans l'ouvrage suivant : Scott Thumma et Dave Travis, *Beyond Megachurch Myths, What we can learn from America's largest churches*, San Francisco, ed. Wiley/Jossey-Bass, 2007.

²¹ Voir Sébastien Fath, *Militants de la Bible aux États-Unis, évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 2004.

²² Le Hartford Institute actualise régulièrement ces données sur les megachurches américaines. Voir le site : http://hrr.hartsem.edu/org/faith_megachurches_database_states.html

de s'autonomiser au XIXe siècle, créant une dénomination luthérienne évangélique conservatrice, *The Lutheran Church-Missouri Synod*, forte aujourd'hui de 2,5 millions de membres baptisés. Parmi les vingt-six *megachurches* que compte le Missouri en 2006, la plupart s'inscrivent au moins implicitement dans cette filiation revivaliste de grands rassemblements mobilisateurs. Elles sont par ailleurs situées, la plupart du temps, en périphérie des grandes villes²³, dans des villes de taille moyenne, ou des petites villes satellites. C'est le cas de la Saint Louis Family Church (6000 fidèles en moyenne), située à Chesterfield (46.000 habitants), de Woodland Hills Church (4200 fidèles) à Maplewood (9000 habitants), de Grace Church Saint Louis (2800) située à Maryland Heights (25.000 habitants), trois *megachurches* satellisées par la métropole de St Louis (environ 350.000 habitants).

Il en est de même pour la Christ Church of Oronogo conduite par Lynn Ragsdale (2040 fidèles). Elle est située à Oronogo, très petite cité qui compte moins d'habitants (en-dessous de 2000 en 2006) que la *megachurch* locale ne compte de fidèles... Mais qui draine des populations rurales dans un rayon de plusieurs dizaines de kilomètres, ainsi que des habitants de la proche ville moyenne de Joplin, située dans le Sud-Ouest de l'Etat (environ 46.000 habitants en 2006). En revanche, la First Assembly of God Church de Cape Girardeau (située dans le Sud-Est de l'Etat) recrute en majorité dans sa ville, qui compte environ 35.000 habitants. Le recrutement de cette *megachurch* pentecôtiste, qui regroupe 2840 fidèles en moyenne, correspond donc à l'équivalent d'environ 8% de la population locale.... Or Cape Girardeau compte aussi, rappelons-le, de très nombreux autres lieux de culte : en 2006, le site *areaConnect* en répertorie 110²⁴.

On le voit, l'ambivalence américaine vis-à-vis de la ville se réfracte bien aujourd'hui dans la complexité des rapports entre nouvelles méga-Églises et espace urbain. D'un côté on s'inscrit bien en ville, dans une logique de consommation urbaine, délibérément orientée en priorité vers des citadins. De l'autre, on s'en distancie, par un positionnement périphérique, ouvert sur le péri-urbain et le rural, qui rappelle de loin l'héritage rural des camp-meetings évangéliques en pleine nature. Deux types idéaux peuvent contribuer à éclairer ce rapport contemporain à la ville : l'enclave réparatrice ou l'établissement pionnier.

Le premier, c'est celui du *cocooning*, ou de l'enclave réparatrice. La *megachurch* contemporaine réparerait les blessures de la vie urbaine, restaurerait spirituellement et moralement les citadins usés, fatigués par les tentations de la métropole au travers d'un entre-soi chaleureux et réparateur. On s'inscrit dans un "christianisme améliorant la vie

²³ Kansas City (Missouri), d'une population estimée à 2 millions d'habitants en 2006, compte sept *megachurches*, dont deux sont des cas limites (un peu moins de 2000 fidèles en moyenne) : la First Baptist du pasteur Paul Brooks (2300 fidèles en moyenne), Colonial Presbyterian Church de Doug Rumford (1800 fidèles en moyenne), Grace Vineyard of Lexena (2000 fidèles), Sheffield Family Life Center du pasteur George Westlake (4800 fidèles), Kansas City Baptist Temple de Jeff Adams (2000 fidèles), World Revival Church de Steve Gray (1800 fidèles), Metro Christian Fellowship de Michael Sullivan (4000 fidèles).

²⁴ Site internet : <http://capegirardeau.areaconnect.com/churches.htm>

quotidienne des gens et les rendant heureux”²⁵, qui rassure le chrétien soumis au stress d’une société citadine trop compétitive. L’universitaire Randall Balmer, cité par Patricia Leigh Brown, souligne cette dimension en mettant l’accent sur le besoin d’un “univers où tout est sécurisé et contrôlé, depuis la température jusqu’à la théologie”. Les membres “n’ont pas à se faire de souci pour la recherche d’une école, de réseaux sociaux ou d’un endroit où manger. Tout est fourni ensemble (*prepackaged*).” On assisterait ici à ce que l’historien Bill Leonard (Wake Forest University) décrit comme un “cocooning chrétien” qui privilégie l’entre-soi, le confort et la sécurité d’une enclave préservée des tumultes du reste de la grande ville. La megachurch devient enclave protectrice, mais aussi, à certains égards, microcosme du monde, si bien qu’il ne faut pas s’étonner que les fidèles de Prestonwood Baptist Church à Plano (Texas) appellent leur communauté “Prestonworld”. Mike Basta, le pasteur exécutif de cette communauté souligne quant à lui, plus modestement : “nous ne sommes pas une grande Église, nous sommes une petite ville”²⁶. En proposant au chrétien toutes les commodités d’une petite ville, quitte à soustraire ce dernier à l’environnement de la société globale, on n’est pas si loin de la *gated community*, cité fermée où nul n’est accepté comme résident s’il ne répond pas au cahier des charges...

Le second type de rapport à la ville insiste moins sur l’enclave-refuge que sur le poste pionnier. La megachurch contemporaine se représente alors comme un avant poste, une tête de pont destinée à rechristianiser la grande ville, et le reste de la société. Dans la *megachurch*, il ne s’agirait pas de “soustraire les gens à leur environnement urbain”²⁷, mais de les relier sur le mode d’une association volontaire en interaction constante avec le milieu social plus large (travail caritatif, engagement local etc.). Le haut niveau d’activités sociales conduites par les *megachurches* tendrait à soutenir cette seconde hypothèse, tout comme le souci constant d’attirer sur leurs campus le monde extérieur. Loin d’un monastère clôt sur le monde, ou d’un cocon pour classes moyennes nostalgiques de la *Petite Maison dans la Prairie*, les *megachurches* s’apparenteraient ici plutôt à des établissements néocoloniaux, au sens de bâtiments pionniers pensés, voulus et bâtis pour faire école, proclamant au monde environnant que la nouvelle civilisation ainsi affichée a vocation à transformer la société à son image. Ce modèle remonte à loin. Il renvoie à l’héritage américain de la cité puritaine voulue comme une cité sur la colline, exemplaire, éclairant le monde, selon le fameux sermon du gouverneur du Massachusetts, John Winthrop (1587-1649).

Ce thème biblique a profondément marqué les colons de Nouvelle Angleterre, qui ont travaillé à bâtir la nouvelle Israël, terre exemplaire débarrassée des impuretés européennes. Les plans de la première cité de New Haven (Connecticut), datés de 1644, illustrent cette utopie coloniale. Ils montrent un damier parfait, dont le cœur est la place centrale (*town square*), symbole de l’unité de la communauté. Au cœur de cette place se dresse l’église,

²⁵ Jean-Paul Willaime, Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme “établi” et protestantisme “évangélique”, in Bastian, Champion et Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L’Harmattan, 2001, p.178.

²⁶ Patricia Leigh Brown, “Megachurches as minitowns”, op. cit., p.2.

²⁷ Donald E. Miller, *Reinventing American Protestantism : Christianity in the New Millenium*, Berkeley, University of California Press, 1997, p.185.

pièce maîtresse de « l'espace sacré puritain » des temps fondateurs²⁸. Une analogie partielle est possible avec les *megachurches* contemporaines. À l'image de la *wilderness* des indiens, des “sauvages”, la société actuelle, particulièrement dans ses formes citadines, apparaît, aux yeux des protestants évangéliques, comme enténébrée, loin de Dieu. Comme au temps des puritains, l'espace est à (re)conquérir à partir d'établissements chrétiens appelés à faire école. Dans les deux cas, une foi protestante prosélyte entend proposer un modèle intégré, où l'activité strictement religieuse colore toute la dimension du social (loisirs, économie, engagement social voire politique). Sur le chemin de la “poursuite du bonheur” inscrite dans la Déclaration d'indépendance américaine²⁹, la société pionnière proposée par la *megachurch* est posée en exemple dans la grande Babylone moderne, comme les établissements puritains s'affichaient aussi comme modèles au coeur de la *wilderness*.

III. Une hypothèse explicative : la *megachurch* contemporaine, ou la petite ville rêvée dans la grande ville rejetée

Quels que soient les types de rapports à la ville, entre l'enclave réparatrice et l'établissement pionnier, une constante paraît demeurer : le mouvement des *megachurches* états-unienne est définitivement débarrassé de l'urbaphobie radicale qui pouvait encore caractériser certaines figures ou mouvances protestantes du XIXe siècle. Nées de l'acceptation des logiques de concentration induites par la ville, les *megachurches* sont toutes, sinon urbaphiles, du moins à leur aise dans un contexte citadin sans lequel elles n'existeraient tout simplement pas. La problématique de l'urbaphobie ne disparaît cependant pas pour autant. Elle se déplace, pour dessiner non plus une frontière entre ville et campagne, Eden et Babylone, mais pour tracer une ligne de démarcation à l'intérieur de la réalité urbaine, entre la « bonne » ville et la « mauvaise » ville.

Sous cet angle, il devient possible de proposer une hypothèse explicative globale pour rendre compte du rapport des *megachurches* américaines aujourd'hui avec l'univers de la ville : qu'elles privilégient le cocooning ou le modèle de la nouvelle colonie, l'écrasante majorité des *megachurches* paraît s'inscrire dans une critique implicite ou explicite de la grande ville de l'*urban sprawl*, avec son étalement, son anonymat, son manque de lieux centraux, de convivialité, mais aussi sa criminalité, illustrée par l'énorme succès de la série de comics intitulé *Sin City*, signés par Frank Miller³⁰. La mondanité, la culture du péché est toujours associée peu ou prou à l'image de la Babylone condamnée par les prophètes vétérotestamentaires, comme le rappelle le titre d'une monographie de Barry Hankins consacrée aux baptistes du Sud, « mal à l'aise dans Babylone »³¹. Mais cette critique de la

²⁸ Mark Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, p.41.

²⁹ “*Life, Liberty and the Pursuit of Happiness* », Déclaration d'indépendance du 4 juillet 1776. Voir Bernard Cottret, *La Révolution américaine. La quête du bonheur*, Paris, Perrin, 2003.

³⁰ Frank Miller, série *Sin City*, comics parus depuis 1991 (adaptés au cinéma en 2005 par Quentin Tarantino), situés dans une ville fictive du Nord-Ouest des Etats-Unis, Basin City, infestée par la criminalité.

³¹ Barry Hankins, *Uneasy in Babylon: Southern Baptist Conservatives and American Culture*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2002.

grande ville n'est pas urbaphobe, car elle valorise en contrepoint non pas l'idéal rural, l'imaginaire de la *wilderness* des pionniers et des convertis évangéliques des grands *camp-meetings* du XIXe siècle, mais bien plutôt l'idéal de la petite ville perdue des années 1960, où il faisait bon vivre et retrouver ses voisins.

Nombreux sont les constats qui pointent le déclin de la petite ville américaine telle qu'on la connaissait dans les quinze années d'après Seconde Guerre Mondiale. Depuis les années 1980, de plus en plus d'Américains en seraient venus à "jouer tout seuls au bowling"³², sans la convivialité qui prévalait auparavant. Les presque 500,000 entretiens (!) conduits par Robert Putnam dressent le portrait d'une société où en un quart de siècle, les citoyens américains signent inexorablement moins de pétitions, connaissent moins leurs voisins, s'engagent moins dans des associations, rencontrent moins leurs amis. Cet effritement de la sociabilité, particulièrement sensible dans les petites villes dévitalisées par le grand commerce, est le thème d'un des ouvrages du journaliste à succès de l'écrivain-journaliste Bill Bryson. Nostalgique de l'univers des petites villes qu'il avait connues dans son enfance dans l'Iowa, Bill Bryson a décidé, au seuil des années 1990, de repartir sur les traces de son enfance, au volant de sa Chevrolet. Après avoir parcouru 38 États, son constat sonne : en l'espace d'une vingtaine d'années, les petites villes américaines auraient presque disparu. Les États-Unis des petites villes serait d'après lui un "continent perdu"³³, avalé par les grandes métropoles ou dénaturé par les centres commerciaux géants (les *malls*). La réalité est naturellement plus nuancée, mais la tendance est bien celle-là : l'Amérique de *Deux flics à Miami*³⁴ a supplanté l'Amérique de *La Petite Maison dans la Prairie*³⁵.

Et si les *megachurches* reconstituaient précisément cet univers de la petite ville idéalisée, un espace ni trop anonyme, ni trop étriqué, où l'on peut circuler en toute sécurité, s'adonner à une gamme variée d'activités, en prenant le temps de la rencontre ? C'est une hypothèse conclusive évoquée en passant par Donald Miller, au terme d'une étude comparative sur trois *megachurches* américaines. À un niveau journalistique, c'est également l'hypothèse développée Patricia Leigh Brown³⁶, du *New York Times*, qui décrit les *megachurches* comme des mini-villes (*minitowns*) et l'observation du terrain évangélique contemporain laisse à penser qu'il s'agit plus que d'une conjecture. En témoigne notamment l'énorme succès des *Mitford Series*³⁷, best-sellers évangéliques vendus à plus de 20 millions

³² Robert Putnam, *Bowling Alone, The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Shuster, 2000.

³³ Bill Bryson, *The Lost Continent: Travels in Small-Town America*, New York, Harper Perennial, 1989 (multiples rééditions).

³⁴ *Miami Vice* a été diffusé aux Etats-Unis entre 1984 et 1990 sur le réseau NBC. Série emblématique des nouveaux visages de la ville, elle a fait école.

³⁵ *Little House on the Prairie*, série télévisée inspirée de la biographie de Laura Ingalls Wilder (*Little House*), a été diffusée sur le réseau NBC entre 1974 et 1983. Elle a marqué une génération d'Américains, nostalgiques d'un monde pionnier qui s'évanouit.

³⁶ Patricia Leigh Brown, "Megachurches as minitowns", *New York Times*, 9 mai 2002, section F, p.1.

³⁷ Depuis 1994, Jan Karon a publié dans la *Mitford Series* les neuf titres suivants : *At Home in Mitford* (1994), *A Light in the Window* (1995), *These High, Green Hills* (1997), *Out to Canaan* (1999), *A New Song* (2000), *A Common Life: the Wedding Story* (2001), *In This Mountain* (2002), *Shepherds Abiding* (2003), *Light from Heaven* (2005).

d'exemplaires depuis 1994, qui exaltent la vie d'une petite ville imaginée de Caroline du Nord. Interrogé par Patricia Leigh Brown, Gary Anderson, professeur de physiologie à l'Université de Louisville (School of Medicine), déclare qu'il n'aurait jamais pensé fréquenter une Église. Ce qui l'a décidé ? La formidable gamme d'activités proposées par la *megachurch* locale, la South-East Christian Church (Louisville, Kentucky), forte de 22,000 fidèles. "Il est possible de manger, de faire ses courses, d'aller à l'école, à la banque, de travailler, de faire de l'escalade et de prier, sans jamais quitter le campus", souligne Patricia Leigh Brown. Autre facteur attractif : la sécurité procurée par l'adhésion du groupe aux valeurs chrétiennes.

Le fidèle peut compter sur une vie commune beaucoup moins marquée par la violence, la grossièreté langagière (le *bad language*), la délinquance, l'alcoolisme ou la drogue, tous maux que l'Église condamne et prohibe au nom d'un *ethos* chrétien fondé sur l'utopie de "l'amour fraternel". Patricia Leigh Brown n'hésite pas à affirmer qu'au travers de leur rôle social, ces *megachurches* deviennent "civiques" à un point qu'on n'aurait plus imaginé depuis le XIIIe siècle, avec les villes organisées autour de la cathédrale. C'est peut-être aller un peu trop loin, bien que l'examen des activités proposées dans une *megachurch* comme Glendale (Arizona), renvoie effectivement au modèle d'une véritable cité : la Community Church of Joy (12,000 fidèles) de Glendale propose ainsi une école, un centre de conférences, une librairie, un cimetière, des logements, un hôtel, un centre de convention, un parc de skate, une piscine avec toboggans d'eau, transformant le site en "centre de destination" (*destination center*) suivant les mots de son pasteur principal, Dr Walt Kallestad. On pourrait multiplier les exemples d'Églises "24/7" (ouvertes 24H sur 24 et sept jours sur sept) où la vie sociale évoque bien davantage celle d'une petite ville que celle d'une Église européenne classique, spécialisée dans l'activité religieuse ponctuelle (un ou deux jours sur sept).

L'analogie avec la petite ville a cependant ses limites : au contraire d'une ville classique, où l'on vit, réside sept jours sur sept, l'écrasante majorité des *megachurches* ne propose pas de logement à ses fidèles, éparpillés sur des zones résidentielles parfois très dilatées. Autre limite, toute "petite ville" qu'elle soit, la *megachurch* n'en participe pas moins d'un processus de dilatation de l'espace urbain qui va à l'encontre de la logique de concentration d'une petite ville. On rejoint ici la controverse sur les *edge cities* (cités en bordure). D'un côté, Joel Garreau considère que le développement de large districts de banlieues concentrant bureaux et services (ce qu'il appelle *edge cities*) est en passe de révolutionner le paysage urbain américain³⁸. De l'autre, Robert Lang considère plutôt que ces faubourgs ne constituent pas de nouvelles cités, mais traduisent plutôt l'étalement sans contours des mégapoles américaines³⁹. Au-delà de la controverse, les deux auteurs se retrouvent dans le fait qu'avec les *mall* (immenses centres commerciaux), les *megachurches* constituent un phénomène type des grandes banlieues tentaculaires, où l'accès privilégié passe non pas par les transports publics (comme dans une cité classique), mais par la voiture.

³⁸ Joel Garreau, *Edge City. Life on the New Frontier*, New York, Doubleday, 1991.

³⁹ Robert Lang, *Edgeless Cities : Exploring the Elusive Metropolis*, Washington DC, Brookings Institution Press, 2003.

Pour conclure

En définitive, la *megachurch* états-unienne contemporaine témoigne que l'urbaphobie partielle des pionniers est aujourd'hui dépassée. L'imaginaire de la *wilderness* opposé à la corruption des villes reste un sujet fort pour le cinéma, comme l'illustre le film de Night Shyamalan, *The Village* (2004), qui oppose encore et toujours l'utopie ruraliste, restée au stade du XIXe siècle, au monde des villes (« the towns ») au-delà de la forêt⁴⁰, mais dans la réalité de l'Amérique d'aujourd'hui, en-dehors de quelques Amishs, le protestantisme s'est très bien acclimaté à la ville, comme en témoigne l'exemple, aujourd'hui, des *megachurches*. Pour les protestants, qui s'appuyèrent largement, dès l'origine, sur les populations citadines⁴¹, la ville n'est pas le « tombeau de la religion ». Ou alors, si tel était le cas, ils n'ont manifestement pas renoncé à ressusciter une ville de la foi. Car il y a ville et ville. Les *megachurches* sont la plupart du temps en ville, certes, mais elles n'acceptent pas la grande ville telle qu'elle est, tentant au contraire une réinterprétation sélective et partielle de la petite ville idéale, enkystée dans des mégapoles jugées trop dilatées, trop anonymes, trop permissives.

La *megachurch* serait donc à la fois un résultat de la métropolisation des États-Unis et du triomphe de la ville, mais aussi une tentative de contournement des effets d'émiettement social qu'entraînerait cette métropolisation, en proposant un espace où reconvergent en un même lieu de convivialité les activités de plus en plus éclatées de nos sociétés citadines contemporaines. En d'autres termes, on conteste la ville, non plus pour sortir de la cité et partir au Désert, mais pour donner forme, à l'intérieur même de la la Cité tentaculaire et déchuée, au fantasme de la petite ville des rachetés⁴².

⁴⁰ Night Shyamalan, *The Village* (2004), film américain avec Joaquin Phoenix, William Hurt, Sigourney Weaver, Bryce Dallas Howard, et Adrien Brody.

⁴¹ Cf. Steven E. Ozment, *The Reformation in the cities : the appeal of Protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, Yale University Press, 1975.

⁴² Pour aller plus loin sur ce thème, cf. Sébastien Fath, *Dieu XXL, La révolution des megachurches aux Etats-Unis*, Paris, Autrement, 2008 (à paraître).