

Archives de **sciences sociales** des **religions**

Revue trimestrielle publiée
par le Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS-CNRS),
le Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS-EPHE)
et par Politique, Religions, Institutions et Sociétés : Mutations Européennes
(CNRS-Université Robert Schuman, Strasbourg)

avec le concours du Centre national de la recherche scientifique

avril-juin 2006
51^e année

134

lettres manquantes d'un mot, ces reconstitutions s'avéreront plus ou moins heureuses selon que l'on aura ou non les moyens de les comparer avec d'autres objets ou lettres du même type pour en vérifier la vraisemblance ou la correspondance avec ce qui a existé.

Les treize contributions qui forment le livre vont du plus sobre compte rendu des résultats obtenus à ce jour par les archéologues aux débats plus âpres qui les divisent quant à l'interprétation du site de Qumran et à l'attribution des célèbres rouleaux trouvés sur le site ou dans sa proximité. L'espace manquant pour rendre compte en détail de chacune des treize contributions, on se contentera, pour donner une idée de l'importance de l'ensemble, d'évoquer les thèmes traités. Pour ouvrir le chantier, il convenait, sans doute, de reconstruire le monde de la Palestine romaine : exercice introductif auquel se livre l'éditeur de l'ouvrage, D.R. Edwards. Il fallait, ensuite, faire le point sur l'état actuel des recherches archéologiques sur le premier siècle. Mordechai Aviam dresse le tableau pour la Galilée, et Idan Shaked et Dina Avshalom-Gorni pour les implantations juives de la vallée située au sud-est du lac Hulé en discutant l'identification du site de Tel Talil au Thella mentionné par Flavius Josèphe. Milton Moreland s'interroge sur l'absence de réaction des Galiléens au christianisme primitif lors de sa rapide expansion en milieu urbain ; tandis qu'Esther Eshel et D.R. Edwards tentent une analyse du degré de maîtrise de l'écriture et du langage des autochtones en se fondant sur un abécédaire en poterie découvert en Galilée. Puis c'est à la recherche de l'existence du culte de Dyonisos et d'Heraklès, à partir de la fresque en mosaïque exhumée à Séphoris, que nous invite Sean Freyne. Viennent ensuite une série de contributions destinées à présenter les points litigieux en cours : l'existence des synagogues au premier siècle, ainsi que les diverses hypothèses concernant l'origine de l'institution (sur un modèle égyptien ou gréco-romain), est analysée par Lee I. Levine (*The Ancient Synagogues. The First Thousand Years*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2000), qui examine également les relations entre la synagogue du premier siècle et le Temple de Jérusalem, que les chercheurs ont souvent présentées comme conflictuelles. Levine saisit également cette occasion pour comparer les plans des synagogues de Palestine avec celles découvertes sur le site d'Ostie, et suggère qu'on peut en faire remonter les fondations à la fin du 1^{er} siècle. De façon

plus fondamentale, il s'interroge sur la nature même de cette institution durant cette période : était-ce un centre communautaire par fonction (et donc profane) ou religieux par essence, comme il le fut plus tard au cours de l'Antiquité tardive, et si oui, dans quelle mesure ?

L'analyse des pièces de monnaie, manne de l'archéologie, permet à Mark A. Chancey d'étudier l'exercice effectif du pouvoir romain de Pompée à la Grande Révolte en 135, en étudiant les effigies qui marquent les avancées de la romanisation dans leur chronologie. Cynthia Baker part de l'imaginaire de la maison pour se livrer à une réflexion sur le sens à accorder aux notions de privé *versus* public. Renversant les *a priori* courants sur la réclusion domestique des femmes, elle utilise les données fournies par les discussions rabbiniques pour établir qu'hommes et femmes étaient également à l'intérieur ou à l'extérieur d'espaces ; en effet, l'archéologie révèle que ces lieux étaient ouverts – sans murs ni cours closes. Elle en vient ensuite à discuter les attitudes de modestie prônées pour relever de la femme juive comme une rétro-projection des éléments culturels connus actuellement. Poussant plus avant sa réflexion sur la « maison », elle la compare à l'idée de nation qui regrouperait, en une sorte de grande famille, les fils et filles d'Israël, réhabilitée par le sionisme. La vie quotidienne et les questions de genre sont examinées par Myriam Peskowitz dans une étude sur le tissage et ses instruments. Son texte est, incidemment, une heureuse démonstration de la manière dont une chercheuse peut procéder lorsqu'il ne reste aucune trace tangible des objets dont elle rend compte mais qu'elle dispose de descriptions faites par ailleurs.

Viennent enfin les trois derniers articles consacrés au site de Qumran et aux rouleaux et qui constituent peut-être l'arrière-plan du volume. « Pourquoi des (rouleaux dans des) jarres ? » se demande Jodi Magness, tout en répondant à l'aide des fragments QQMMT (*miqetsat ma'asseh Torah*) et 4Q274 3 II (4Q *Tohorot A*) : parce que les Esséniens devaient y déposer, afin de les protéger, leur nourriture et les écrits saints. Magen Broshi et Hanan Eshel affirment d'entrée que leur interprétation du site « est largement partagée par les spécialistes du domaine et est la seule qui soit correcte ; Qumran était un monastère essénien et les rouleaux proviennent d'une communauté essénienne » (p. 162). Ils présentent les raisons pour lesquelles les douze autres théories, avancées par d'autres archéologues et his-

toriens quant à l'interprétation du site et de ses rouleaux, ne sont pas pertinentes. Pour finir, Jürgen Zangenberg offre un point de vue et une perspective plus nuancés en rassemblant les similitudes retrouvées entre le site de Khirbet Qumran et les autres villes de la région, élément qui ruine à lui seul la théorie de l'unicité du site et de l'isolement de ses habitants sur laquelle repose, radicalement, la thèse selon laquelle le site était un monastère.

Pour se faire une idée plus précise de la méthode utilisée par les archéologues réunis dans ce collectif, on peut prendre pour exemple la contribution de M. Aviam qui présente un état des lieux précis concernant les constructions et bâtiments, les objets et les ustensiles exhumés, rapportés au 1^{er} siècle. La période circonscrite va de la révolution hasmonéenne (fin du II^e siècle av. J.-C.), qu'accompagnent les conquêtes de la région, jusqu'au règne d'Hérode Antipas à la fin du 1^{er} siècle. La conquête se manifeste par l'accumulation de céramiques grossières (remplacées au cours de la période juive par des vaisselles de pierre) sur de nombreux sites montagneux galiléens qui témoignent – comme celui de Mitspé ha-yamim – qu'un événement violent mit à bas les statues et conduisit à l'abandon de ce qui semble avoir été un temple ou un lieu de culte païen. Si en ce cas de figure, sources textuelles et vestiges matériels peuvent coïncider, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit de comparer l'allure générale des villes galiléennes aux descriptions effectuées par Flavius Josèphe. En effet, alors que celui-ci affirme que, dès avant l'entreprise de fortification, nombre de villes – comme Tibériade, Séphoris, Jafa (Yafî'a) ou Giscala (actuellement Gush Halav) – étaient ceintes de murs, les archéologues n'ont trouvé aucune trace de telles fondations, tandis qu'ils ont mis au jour celles de Gamla, Yodefat, Beer Sheva (en Galilée), du mont Thabor et d'Arbel. De l'assemblage des divers éléments exhumés, Aviam conclut que la Galilée s'est surtout développée en centre d'autonomie économique, vecteur de multiples et fréquents échanges, avec Jérusalem et les autres villes de la région, au cours de la période, relativement calme, d'Hérode Antipas.

Le lecteur non-initié aux comptes rendus archéologiques spécialisés pourrait être quelque peu dérouteré par certaines de ces contributions, mais rien n'assure qu'il ne soit pas moins troublé par certaines autres, ne présentant pas le caractère spécialisé d'une étude d'éléments matériels et débattant des hypothèses pointues

que leur interprétation suscite. Pourtant, on doit recommander à ce lecteur néophyte de dépasser ces détails techniques et de se laisser guider par les thèmes généraux discutés. Il découvrira, alors, que les questions toujours ouvertes en archéologie ressemblent à celles que les historiens « classiques » posent aux sources historiques à propos des juifs : quel fut leur niveau d'acculturation ? À quel degré d'intégration parvinrent-ils dans les civilisations ? Comment maintinrent-ils leurs différences et établirent-ils leur sens de la singularité dans des sociétés multiculturelles (p. xv) ? Il y a gros à parier que le lecteur trouvera dans cet ouvrage ample matière à réflexion et nombre d'informations utiles.

Sylvie-Anne Goldberg

134-32 Khaled EL-ROUAYHEB

Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800

Chicago, The University of Chicago Press, 2005, 210 p.

Cette étude est appelée à faire date dans les *gender studies* consacrées à la civilisation arabo-musulmane et dépasse, par son importance, ces limites mêmes. Après la publication aux États-Unis, ces dernières années, de différentes collections d'articles consacrées à la question de l'homoérotisme dans la culture arabo-musulmane (*Homoeotism in Classical Arabic Literature*, J.W. Wright & Everett K. Rowson eds., New York, Columbia University Press 1997 ; *Islamic Homosexualities*, Stephen O. Murray & Will Roscoe eds., New York, New York University Press 1997, etc.), outre des articles ponctuels dans des revues scientifiques ou encore des recueils examinant la construction de la masculinité (*Imagined Masculinities, Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Mai Ghossoub & Emma Sinclair-Webb eds., Londres, Saqi Books, 2000), il s'agit là de la première monographie publiée par un arabisant ayant accès aux sources primaires. L'auteur se base sur la littérature d'*adab*, les notices des grands dictionnaires biographiques, la poésie amoureuse, la médecine, la physiognomonie, et les écrits de juristes à la période mamelouke tardive et à l'ère ottomane pré-moderne. Il reconstruit la manière dont furent conçus et jugés les comportements « homosexuels » masculins dans le centre du monde arabo-musulman à l'époque désignée dans le titre, en montrant l'inadéquation du concept moderne d'homosexualité, et en sou-

lignant la forte disparité entre la centralité d'une thématique homoérotique en poésie, sous ses deux aspects chastes ou transgressifs, généralement pédérastique, littérairement légitime, et d'autre part la condamnation universelle dans le discours littéraire et juridique du passage à l'acte sexuel. L'ambiguïté des représentations se révèle dans une permanente tension entre la supposée « normalité » d'une appréciation esthétique de l'adolescent, et la condamnation du désir sexuel de l'adulte pour l'adolescent mâle, cependant toujours dénoncé comme risqué inhérent au regard porté sur le bel éphèbe.

L'ouvrage est construit en trois parties, après une introduction faisant le point sur l'apport des *gender studies* et *gay and lesbian studies* appliquées à l'aire arabo-musulmane : la place centrale des pratiques homosexuelles dans le discours des voyageurs occidentaux à l'ère pré-coloniale et coloniale ; la surprise des voyageurs musulmans devant l'inexistence de cette thématique dans le discours littéraire légitime en Occident ; l'inadaptation du terme « homosexualité », catégorie sexuelle historiquement conditionnée, pour référer à une culture qui ne connaît pas de terme recouvrant l'ensemble des pratiques et désirs homosexuels (l'auteur reconnaît ici le bien-fondé de l'hypothèse constructionniste, après examen de son corpus) pour au moins deux raisons : la culture arabo-musulmane pré-moderne distingue les actes des désirs, qui ne sont pas jugés selon les mêmes critères ; dans les actes sexuels, elle trace une ligne entre le rôle « insertif » et le rôle « réceptif » (dans la pénétration anale ou vaginale), plus importante que celle qui distingue entre partenaire de même sexe ou partenaire de sexe différent. L'introduction insiste sur le fait que l'objet de l'étude n'est pas la réalité des pratiques (homo)sexuelles du passé, mais la manière dont ces attitudes et pratiques furent perçues et représentées. L'auteur s'interroge sur la représentativité de son corpus multiple, mais estime néanmoins que « ce qu'[il] aura à dire sur les perceptions dominantes révélera aussi quelque chose sur les modes de comportements généraux » (p. 10). On note que cette introduction ne prend pas en considération l'interrogation posée par A. Najmabadi sur l'incomplète construction de l'éphèbe en tant que « mâle » (in *Women with Mustaches and Men without Beards, Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2005).

La première partie est consacrée aux deux images opposées dans la représentation arabo-musulmane classique que sont « le pédéraste » et « le malade ». Si dans la nomenclature juridique le terme *luṭī* peut parfois désigner le partenaire actif comme passif d'un rapport anal, l'usage courant en littérature est de le réserver au seul partenaire actif d'un rapport anal entre deux hommes, usuellement un éphèbe et un partenaire plus âgé. Si répréhensible qu'il soit au regard de la Loi, le *luṭī* demeure un transgresseur qui ne déchoit pas de sa virilité, contrairement au *ma'būn* (sodomite passif) ou à l'efféminé (*mukhannath*), vus comme cas pathologiques. L'adolescent à l'âge de sa première barbe (virtuelle ou effectivement poussée) est un objet universel de désir, et l'auteur montre que contrairement aux affirmations des anthologues modernes travaillant sur la poésie amoureuse d'époque mamelouke et ottomane, la thématique homoérotique y est la norme. La grande originalité de sa recherche est d'avancer l'idée que cette thématique n'est aucunement transgressive en soi, tant qu'elle demeure dans l'exaltation d'un amour chaste : la nature illicite de l'objet de l'admiration (voire du désir sexuel, souvent nié) s'il était physiquement possédé n'obère pas la permissibilité de cette admiration ou de ce désir, tant qu'il demeure inassouvi. Le lien avec la forme grecque de pédérastie, peu évident dans la poésie où la dimension pédagogique est inexistante, apparaît dans l'étude du « contexte social de la pédérastie » : éducation, ordres mystiques, esclavage et servitude, cafés et bains.

Le second chapitre, consacré aux « esthètes », examine l'exaltation de la passion, fait des âmes raffinées, et la légitimité littéraire de « l'amour de la beauté » – incarnée par le bel adolescent, à partir des notices consacrées aux principaux poètes et littérateurs dans les dictionnaires biographiques, des ouvrages de réflexion sur la passion comme ceux de Dāwūd al-Anṭākī (m. 1599), ou les *dīwān* de poètes influents comme le jurisconsulte 'Abdallāh al-Shabrāwī (m. 1758), chaste amateur d'éphèbes. Une sévère distinction est opérée dans ces sources entre une chaste appréciation basée sur le regard, et un désir terrestre, opposition recoupant celle entre caractères raffinés et grossiers. L'auteur prouve ici de façon convaincante qu'en dépit des présupposés modernes, la poésie amoureuse (*ghazal*) de l'époque considérée est majoritairement homosensuelle : « En terme de fréquence d'occurrence, la mention de la première barbe est

un indicateur majeur du genre de l'aimé en poésie amoureuse. Ceci implique que les poèmes clairement pédérastiques sont plus nombreux que ceux qui sont clairement "hétérosexuels", l'absence de référence à la première barbe laissant indéterminé le destinataire du poème, femme ou jeune imberbe. Que l'aimé soit une femme ou un homme n'était manifestement pas un problème pressant à cette époque » (p. 64). De plus, ce sont les mêmes caractéristiques qui sont appréciées dans les deux sexes, et les mêmes clichés sont répétés *ad nauseam*. L'auteur s'interroge ensuite sur la possibilité de considérer cette poésie comme une source d'information sur les attitudes prévalant réellement entre le XVI^e et le XIX^e siècles concernant l'amour des garçons, notant avec humour qu'une totale réfutation de la pertinence de la thématique pédérastique en littérature pour la connaissance de la réalité des comportements serait hasardeuse. K. El-Rouayheb avance que l'une des raisons de douter de la validité de cette source serait la volonté d'éviter le vif contraste entre une apparente « tolérance » de l'homosexualité en littérature et « l'intolérance » caractéristique de la religion de ces mêmes littérateurs et juristes. Pour lui, ce contraste est en large part illusoire, du fait qu'aucun de ces groupes ne maniait ce concept d'homosexualité, et pouvait donc aisément idéaliser un chaste amour pédérastique tout en condamnant fermement les rapports sexuels entre individus de sexe mâle. Cette analyse, tout exacte qu'elle soit, ne nous semble cependant pas approfondir suffisamment la distinction entre licéité, acceptabilité sociale, et légitimité dans le discours.

Une discussion passionnante des thèses développées par le mystique 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1640-1731), célèbre commentateur d'Ibn al-Fāriḍ clôt ce chapitre : « la contemplation d'une beauté phénoménale est pour lui non seulement permmissible mais nécessaire pour transcender le monde phénoménal, y compris soi-même, et faire l'expérience de l'omniprésence divine » (p. 101). Auteur d'un traité sur la licéité d'aimer les jeunes éphèbes, le mystique avançait même que quiconque condamnait le regard porté sur la beauté était un mécréant, arguant de la beauté des compagnons du Prophète. Les anges se prosternant devant Adam préfigurent alors les mystiques contemplant la beauté de l'éphèbe...

Le troisième et dernier chapitre, traitant des « sodomites », examine l'envers de la médaille : le discours normatif des juristes et les diverses

controverses engendrées par l'omniprésence de la thématique homoérotique en littérature. Après un examen des débats entre juristes sur la légitimité du *nazar*, l'auteur examine le statut du *liwā'* dans la loi musulmane, reprenant les études de Ch. Pellat dans *l'Encyclopédie de l'Islam* et plus récemment de A. Schmitt (« *Liwā'* im Fiqh, Männliche Homosexualität ? », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 4 (2001-2002), p. 49-110), puis expose les termes du débat sur le « *liwā'* au paradis », lié au statut des *wildān mukhalladūn* du paradis coranique dans la pensée juridique de l'ère ottomane. Revenant sur la définition même du *liwā'*, l'auteur cherche dans quelle mesure des actes sexuels ou para-sexuels autre que la pénétration sexuelle (rapport intercrural, baiser) sont susceptibles de condamnation. Il cite l'intéressante opinion d'un juriste égyptien du XVI^e siècle, Shihāb al-Dīn al-Ramlī, qui répondait à la question « est-il autorisé pour un amant d'embrasser une femme ou un garçon qui ne soit pas de sa famille s'il craignait pour sa vie si sa passion demeurerait frustrée ? » que : « embrasser l'objet de sa passion dans une telle situation n'était pas simplement permis mais un devoir, et qu'il incombait à la femme ou au garçon de le permettre » (p. 139). Il est dommage que l'auteur n'en profite pas ici pour enquêter sur l'intrigante absence de mention des relations génito-bucales en littérature classique comme en droit : c'est là un champ ouvert à la recherche sur la sexualité dans le domaine arabo-musulman.

Le statut de l'évocation en vers ou en littérature de pratiques illicites se pose aux théologiens. Ainsi que le souligne l'auteur, « les belles-lettristes et savants ne commettaient pas ouvertement de la poésie que la plupart des juristes jugeaient inappropriée. Mais cette transgression était loin d'être un péché majeur » (p. 147).

L'auteur examine rapidement, en conclusion, l'évolution des mentalités depuis le début du XIX^e siècle. À l'ère pré-moderne, trois idéaux étaient susceptibles d'entrer en conflit : un idéal de masculinité ; un idéal de sensibilité esthétique ; et un idéal de conformité aux exigences de la religion. Il n'y a pas de rupture entre une « pratique » qui tolérerait l'homosexualité et une « théorie » qui la condamnerait, mais une multiplicité d'idéaux qui coexistent et une réalité qui ne pourrait être adéquatement saisie en termes de « tolérance » contre « intolérance » ou « idéaux » contre « pratique ». Mais l'arrivée de la modernité change la donne :

la thématique homoérotique est expurgée des anthologies et condamnée explicitement (l'auteur confond cependant le Butrus b. Sulaymān al-Bustānī (1893-1969) auteur de l'anthologie scolaire *Udabā' al-ʿArab* parue en 1930 avec Butrus b. Būlus al-Bustānī (1819-1883), la grande figure de la Nahda auquel il attribue par erreur l'ouvrage, tirant des conclusions erronées). Le terme *shudhūdh jinsī* (au sens moderne d'homosexualité) fait son apparition au XX^e siècle, « cimentant l'opinion émergente que toutes les formes d'attraction passionnée pour les garçons étaient des signes équivalents de "maladie" et de "dépravation" » (p. 159), une conception qui est clairement l'indice d'un impressionnant changement culturel.

L'étude est suivie d'un riche dispositif de notes (17 pages) et d'une bibliographie distinguant entre les nombreuses sources primaires arabes consultées, la littérature de voyage européenne et les sources secondaires modernes, où l'on ne peut que constater l'absence de la recherche académique en langue française, non par oubli de l'auteur mais par simple inexistence.

Nous pourrions néanmoins formuler deux types de reproches à ce travail impressionnant, qui ne diminuent en rien sa valeur :

– D'une part, une insuffisante attention portée à la littérature volontairement (et rituellement) transgressive, de la littérature aux frontières de l'*adab* qualifiée de *sukhb* (obscénité) et de *mujān* (libertinage). Car si la thèse de l'auteur, défendant la nature profondément non transgressive du *ghazal* chaste homoérotique est tout à fait convaincante, elle ne peut s'appliquer à tout un pan de la littérature dans laquelle la mention des pratiques sexuelles est claire, volontairement en opposition aux interdits religieux. Comment, dès lors, gérer et comprendre sa légitimité littéraire, sinon par l'hypothèse d'un espace de transgression lié à des modes particuliers de consommation de la production culturelle. Le rire comme l'insulte semblent des modes propres à brouiller les rigides frontières entre actes et désirs, entre rôles actif et passif, entre genres masculin et féminin.

– On souhaiterait aussi que l'auteur nous suggère des pistes pour comprendre la « construction culturelle » du désir. À titre d'exemple, l'actuel interdit du désir adulte pour le jeune adolescent limite de fait sa fréquence. L'interdit social, éthique et esthétique qui le frappe le rend exceptionnel et sa transgression ne jouit d'aucune aura dans la contre-culture, où il est

vu, exactement comme au regard de la loi, comme un désir criminel ; au contraire, le désir de l'homme viril pour l'homme viril est parfaitement reconnu dans la culture homosexuelle moderne, et en nourrit les représentations (imagerie érotique, pornographie, etc.), toutes « légitimes » même si condamnées par les religions et refusées par la frange la plus conservatrice de la population. Étant banalisé, il est d'autant plus fréquent. La culture arabomusulmane pré-moderne décrite dans cet ouvrage, remarquablement archaïque au regard des pratiques homosexuelles dans le monde arabe moderne (mais peut-être pas si archaïque dans des poches traditionalistes du monde musulman oriental non arabe ayant échappé à l'occidentalisation des cultures, comme l'Afghanistan), affirme tout au contraire la normalité blâmable et presque inéluctable du désir masculin adulte pour l'adolescent mâle, et l'ignominie du désir masculin pour la masculinité, vu comme maladif, et par conséquent aussi exceptionnel et déconsidéré que peut l'être la pédérastie dans le monde moderne (pédérastie et non pédophilie, c'est la beauté de l'adolescent de quatorze ou quinze ans et non de l'enfant qui est exaltée). Nous sommes conscient de poser une insoluble question de type poule et œuf, mais le discours reflète-t-il un désir saisi comme norme ou participe-t-il à le construire ? Encore une fois, la distance entre le discursif et la pratique demeure difficile à estimer.

Frédéric Lagrange

134-33

Sébastien FATH

Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1800-2005

Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et Société » (47), 2005, 426 p.

Ce livre s'ouvre sur un constat de manque : « les protestants évangéliques – écrit Sébastien Fath – n'ont pas encore bénéficié de suffisamment d'enquêtes précises pour qu'une grande synthèse d'ensemble soit envisageable » (p. 15). Il se veut donc davantage un « aperçu socio-historique », dont la présentation très pédagogique permettra à nombre de lecteurs intéressés par ce protestantisme, devenu aujourd'hui un objet médiatique encore mal identifié, d'en mieux cerner les contours et les spécificités. Mais, comme dans ses précédents ouvrages, S. Fath apporte ici plus qu'un simple aperçu : la rigueur, la précision avec lesquelles il noue

et dénoue les fils de l'histoire des différents mouvements, églises et réseaux évangéliques français ouvrent des perspectives bien plus larges, à ceux qui réfléchissent aux évolutions contemporaines des pratiques et des identités religieuses comme à ceux qui, dans les années à venir, investiront le vaste champ d'investigation ainsi balisé.

Son premier atout est de combiner une maîtrise des contenus théologiques avec celle des typologies et des grilles d'analyse sociologiques les mieux affûtées, ce qui se voit particulièrement bien dans le chapitre préliminaire, consacré à la catégorisation du protestantisme évangélique. À partir des quatre critères désormais classiques établis par D. Bebbington (biblicisme, crucicentrisme, conversion et militantisme), l'auteur peut donc esquisser plusieurs pistes de réflexion, généralement reprises dans le cours de la synthèse historique qui suit, organisée en cinq chapitres chronologiques. Par exemple, le thème de la conversion évangélique est d'abord défini à travers la tradition théologique qui l'a forgé (Évangile de Jean, piétisme et méthodisme, notamment). Il est ensuite repris sur un plan sociologique, pour souligner son ambiguïté (une étude de D. Bjork montrant que la durée de ce processus peut varier, dans les estimations des fidèles, de quelques minutes à plusieurs années), son affinité avec l'affirmation contemporaine du choix individuel comme critère d'authenticité, et pour rappeler, enfin, qu'il n'y a pas de conversion – même individualisante – sans dispositifs de socialisation, d'encodage et de validation (p. 40 sq.). De même, la notion d'engagement militant, qui rend compte de spécificités théologiques et ecclésiologiques, est aussi éclairée par la sociologie du militantisme associatif (J. Ion) et un examen attentif des correspondances (ou affinités) entre ce paradigme religieux et les valeurs démocratiques et républicaines – un thème qui parcourt l'ensemble des chapitres suivants.

En effet, la présentation des quatre grandes périodes historiques structurant l'émergence du protestantisme évangélique français (chapitres 3 à 6) recoupe en de nombreux points l'histoire de l'État et des idéologies politiques, non seulement parce que les modes de régulation étatique du religieux influent nécessairement sur l'évolution des différents mouvements, mais aussi parce que valeurs religieuses et valeurs politiques se répondent et puisent

parfois aux mêmes sources. Le chapitre 2, consacré aux « racines culturelles du mouvement avant 1800 », explore ainsi les convergences entre le courant pré-romantique des Lumières et le protestantisme évangélique, des hypothèses qui susciteront sans doute quelques réserves, même si elles s'appuient sur plusieurs arguments assez convaincants. Les réflexions de G. Simmel (*Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris, 1999, p. 690 sq.), notamment à partir du cas des Quakers, permettraient, peut-être, de préciser dans quelle mesure les différentes déclinaisons des valeurs évangéliques – telles que l'individualisme et la démocratisation de la parole – rejoignent plus ou moins complètement la philosophie républicaine française. G. Simmel soulignait que si, « lors des assemblées de prières, chacun peut se faire prédicateur et dire ce qui lui plaît quand il veut ; en revanche la communauté surveille les affaires personnelles », si bien que « les Quakers ne sont donc individuels que dans le commun mais socialement asservis dans l'individuel », un paradigme religieux qu'il rapprochait de l'organisation politique des États du Nord des États-Unis (fondée sur des structures locales autonomes, fortement individualisées et rassemblant des « personnalités plus strictement réglées » que celles du Sud).

La synthèse de l'histoire des protestants évangéliques sous le Concordat est particulièrement intéressante. Durant la première période (1800-1849), S. Fath montre bien comment, de la qualification neutre d'Églises « non reconnues », l'État – entraînant avec lui une bonne part de la société – glisse vers une disqualification assimilant ces « outsiders » évangéliques à des « déviants », justifiant de fréquentes répressions. Pourtant, progressivement, le paysage protestant se transforme (p. 101 sq.) et des courants déjà diversifiés (en six ensembles dont S. Fath livre une présentation aussi claire que précise) s'affirment, à l'articulation des missions et des réveils étrangers et du terreau local. Ce point est d'ailleurs essentiel, et l'auteur y revient à plusieurs reprises : le protestantisme évangélique a longtemps été perçu en France comme « étranger » (« anglo-saxon » ou encore « américain »), mais s'il est par nature organisé en réseaux transnationaux largement émancipés du modèle paroissial d'ancrage territorial, il n'en est pas moins enraciné dans la culture et l'histoire françaises.