

Université de Montréal

**La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse
dans la pensée de Peter L. Berger :
Analyse conceptuelle et essai critique**

par

Isaac Nizigama

Faculté de théologie et des Sciences des Religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph.D.)
en Sciences des Religions

Juin, 2011

© Isaac Nizigama, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse dans la pensée de Peter L. Berger :
Analyse conceptuelle et essai critique

présentée par :

Isaac Nizigama

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean-François Roussel

-----,
Président-rapporteur

Mme Solange Lefebvre

-----,
Directrice de recherche

M. Jean-Guy Vaillancourt

-----,
Membre du jury

M. Paul-André Turcotte

-----,
Examineur externe.

Résumé

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, sur laquelle porte cette thèse, se révèle être un thème majeur dans la pensée de Peter L. Berger, en sociologie des religions et en théologie protestante. Une analyse systématique et détaillée des concepts-clés qui la constituent débouche sur la question des rapports entre sociologie et théologie à laquelle Berger lui-même s'est confronté. Abordée sous l'angle de l'idée du principe protestant, cette question s'est résolue, dès la fin des années 1960, en un certain « mariage » entre son approche de la sociologie de la connaissance et son approche théologique libérale. Les concepts de foi et théologie « inductives », de « voie médiane entre le fondamentalisme et le relativisme », semblent jaillir de cette dialectique et de ce « mariage ».

Si néanmoins cette dialectique se retrace dans la pensée de Berger dès ses premières œuvres, la défense d'une *via media* théologique appliquée à toutes les religions se révèle être la conséquence de l'abandon (dès 1967), de sa posture théologique néo-orthodoxe. Dans cette posture, la dialectique bergérienne s'appliquait à toutes les religions mais laissait la foi chrétienne intouchée et pensée en termes de certitude.

Or, une analyse critique de sa pensée permet de situer au moins à trois niveaux un certain nombre de problèmes : le niveau de sa conception de la religion manifestant une ambiguïté; le niveau des rapports entre sociologie et théologie révélant un biais libéral et une absence de contenu religieux concret pour le principe protestant; enfin le niveau de sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses, critique dont le fondement sur sa dialectique peut être questionné par des exemples de conception différente de la religion et de la certitude religieuse.

Pour ces trois niveaux, l'exemple de la conception de la certitude religieuse par les protestants évangéliques permet au moins une ébauche d'un tel questionnement. Cette conception, surtout dans son idée de l'« assurance du salut », se fonde, dans son approche surnaturelle de la certitude religieuse, sur une adhésion et une confiance fortes quant aux contenus traditionnels de la foi chrétienne. Si les arguments avancés dans cette perspective

demeurent discutables, ils semblent assez pertinents puisque la vitalité contemporaine de la religion à l'ère du pluralisme religieux (voir notamment le protestantisme évangélique aux États-Unis) constitue une indication que la validité empirique de la dialectique bergérienne, et la critique qu'elle fonde, sont largement problématiques si l'on tient compte de l'auto-compréhension des groupes religieux eux-mêmes.

Mots-clés : pluralisme religieux, certitude religieuse, assurance du salut, théologie libérale, théologie inductive, principe protestant, institutions fortes/faibles, préférence religieuse, sociologie de la connaissance, contamination cognitive.

Abstract

The dialectic religious pluralism/religious uncertainty, with which deals this dissertation, reveals itself as a major theme in Peter L. Berger's thought, in sociology of religion and in protestant theology. A systematic and detailed analysis of the key concepts which constitute that dialectic leads to the question of the relationship between sociology and theology, which has been confronted by Berger himself. It is at the time Berger studied that question from the point of view of the idea of the protestant principle, during the late sixties, that he solved it by a kind of 'wedding' between his approach in the sociology of knowledge and his liberal theological approach. Concepts as 'inductive faith and theology', 'middle position between fundamentalism and relativism', seem to emerge both from that dialectic and from that 'wedding'.

Nevertheless, while that dialectic can be retraced in Berger's thought since his earlier works, the defence of a theological *via media* applied to all religions, appears to be the consequence of his rejection (since 1967), of his earlier theological stance deployed from the neo-orthodox approach. In that stance, the bergerian dialectic was applied to all religions but not to the Christian faith, thought in terms of certainty.

But, a critical analysis of Berger's thought allows one to identify some problems at least at three levels: the level of his concept of religion which evidentiates an ambiguity ; the level of the relationship between sociology and theology which reveals a liberal bias and a lack of specific religious content for the protestant principle; and finally, the level of his critique of the contemporary religious certainty impulses; a critique whose base on his dialectic can be questioned by some examples of different conceptions of religion and of religious certainty.

About those three levels, the example of the conception of religious certainty by the Evangelical Protestants allows at least a draft of that questioning. It deploys a supernatural conception of the religious certainty, especially by the notion of « assurance of salvation », based on strong adherence and confidence in the traditional contents of the Christian faith.

While the arguments of that conception can be subjected to questions, they seem enough relevant since the contemporary vitality of religion at the pluralistic era (*cf.* Evangelical Protestantism in U.S.A for example) constitutes an indication that the empirical validity of the bergerian dialectic, and of the critique based on it, is largely problematic if one takes into account the self-understanding of the religious groups themselves.

Keywords: Religious pluralism, religious certainty, assurance of salvation, sociology of knowledge, liberal theology, inductive theology, protestant principle, strong/weak institutions, religious preference, cognitive contamination.

Table des matières

INTRODUCTION	1
PARTIE I : ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE DE LA THÈSE	16
CHAP. I. BERGER EN SCIENCES DES RELIGIONS.....	17
I.0. INTRODUCTION	18
I.1. WHALING ET AL. (1983A, 1983B, 1995).....	19
I.2. HERVIEU-LÉGER (1993)	24
I.3. ACQUAVIVA (1994).....	27
I.4. CHRISTIANO, SWATOS & KIVISTO (2001)	30
I.5. WOODHEAD <i>ET AL.</i> (2001B, 2002).....	34
I.6. GISEL ET TÉTAZ (2002)	35
I.7. DILLON <i>ET AL.</i> (2003)	36
I.8. WILLAIME (2006).....	40
I.9. FENN (2009)	43
I.10. BERGER ET LA THÈSE DE L'« EXCEPTION EUROPÉENNE » : INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE DE LA THÈSE	49
CONCLUSION	54
CHAP. II. PROBLÉMATIQUE, HYPOTHÈSE DE LA RECHERCHE ET MÉTHODOLOGIE DE L'ANALYSE	57
II.0. INTRODUCTION	58
II.1. LA DÉFINITION DE LA RELIGION CHEZ BERGER.....	60
<i>II.1.1. Ambiguïté dans la définition bergérienne de la religion.....</i>	<i>61</i>
<i>II.1.2. Les concepts-clés pour une définition dialectique de la religion chez Berger</i>	<i>70</i>
II.1.2.1. Le « nomos ».....	70
II. 1.2.2. La « cosmisation ».....	72
II.1.2.3. La double fonction de la religion et du sacré	73
II.1.2.4. La « légitimation ».....	75
II.1.2.5. La « théodicée »	76
II.1.2.6. L'« aliénation ».....	77
II.1.2.7. Structures de crédibilité.....	79
II.1.2.8. Structure de pertinence	81
II.2. PROBLÉMATIQUE ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE	83

<i>II.2.1. Dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse</i>	83
<i>II.2.2. Problématique et hypothèse</i>	89
II.3. MÉTHODOLOGIE DE L'ANALYSE	92
<i>II.3.1. Méthodologie</i>	92
<i>II.3.2. Schéma de l'exposé et corpus</i>	92
II.3.2.1. Schéma de l'exposé.....	92
II.3.2.2. Corpus.....	93
CONCLUSION	97
PARTIE II : ANALYSE SYSTÉMATIQUE DES CONCEPTS-CLÉS	98
CHAP. III. PLURALISME RELIGIEUX, CERTITUDE-INCERTITUDE RELIGIEUSES CHEZ BERGER	99
III.1. LE CONCEPT DE « PLURALISME » CHEZ BERGER	100
<i>III.1.1. Définition</i>	101
<i>III.1.2. Éléments de la théorie bergérienne du pluralisme religieux moderne</i>	111
III.1.2.1. Pluralisme et démonopolisation	112
III.1.2.2. Pluralisme et sécularisation	114
III.1.2.3. Dimension socio-structurale du pluralisme	117
III.1.2.4. Dimension subjective du pluralisme	124
III.1.3.5. Pluralisme et fonction sociale de la théologie	127
<i>III.1.3. Conclusion : résumé sur le concept du pluralisme chez Berger</i>	131
III.2. LE CONCEPT DE « CERTITUDE RELIGIEUSE » CHEZ BERGER	132
<i>III.2.1. Définition</i>	135
<i>III.2.2. Caractéristiques du concept de « certitude religieuse » selon Berger</i>	138
<i>III.2.3. Particularité de la « certitude morale »</i>	145
<i>III.2.4. Conclusion : résumé sur le concept de certitude chez Berger</i>	150
III.3. LE CONCEPT D'« INCERTITUDE/DOUTE » CHEZ BERGER	152
<i>III.3.1. Définition</i>	152
<i>III.3.2. Caractéristiques de l'« incertitude » ou du « doute », via media bergérienne</i>	156
<i>III.3.3. Conclusion : résumé sur le concept d'incertitude chez Berger</i>	163
CHAP. IV. PLURALISME, INCERTITUDE ET INSTITUTIONNALISATION DE LA RELIGION CHEZ BERGER	165
IV.0. INTRODUCTION	166
IV.1. LA NÉCESSITÉ DES INSTITUTIONS	166

IV. 2. PLURALISME ET INSTITUTIONS « FAIBLES »	169
IV.3. INSTITUTIONS « FAIBLES » ET « PRINCIPE PROTESTANT ».....	170
IV.5. CONCLUSION : RÉSUMÉ SUR LE PROBLÈME DE L'INSTITUTIONNALISATION DE LA RELIGION CHEZ BERGER	181
IV. 6. LA « DIALECTIQUE DE LA RELATIVISATION », UNE NOTION-CLÉ DANS LA PENSÉE DE PETER L. BERGER	182
CHAP. V. COMMENTAIRES AYANT PORTÉ SUR L'ŒUVRE DE BERGER DANS SON ENSEMBLE	185
V. 0. INTRODUCTION	186
V.1. WUTHNOW <i>ET AL.</i> (1984).....	187
V.1.1. <i>La notion de « pluralisme religieux »</i>	188
V1.2. <i>La notion de « certitude-incertitude religieuses »</i>	190
V.1.3. <i>Discussion</i>	191
V.2. HUNTER & AINLAY (1986)	192
V.2.1. <i>L'objet général de l'ouvrage</i>	192
V.2.2. <i>La notion de « pluralisme religieux »</i>	194
V.2.3. <i>La notion de « certitude-incertitude religieuses »</i>	198
V.2.4. <i>Discussion</i>	200
V.3. AHERN (1990)	201
V.3.1. <i>L'objet général de l'ouvrage</i>	201
V.3.2. <i>La notion de « pluralisme religieux »</i>	202
V. 3.3. <i>La notion de « certitude-incertitude religieuses »</i>	203
V. 3.4. <i>Discussion</i>	203
V.4. WOODHEAD <i>ET AL.</i> (2001B)	204
V.4.1. <i>L'objet général de l'ouvrage</i>	204
V. 4.2. <i>La notion de « pluralisme religieux »</i>	205
V. 4.3. <i>La notion de « certitude- incertitude religieuse »</i>	209
V.4.4. <i>Discussion et conclusion</i>	209
CHAP. VI. DIVERS COMMENTAIRES SPÉCIFIQUES SUR LES TROIS CONCEPTS DE BERGER.....	211
VI.0. INTRODUCTION	212
VI.1. AUTEURS-CLÉS DANS LE DÉBAT RÉCENT AUTOUR DE LA THÈSE DE LA SÉCULARISATION	213
VI. 2. ARTICLES SCIENTIFIQUES RÉCENTS COMMENTANT CES THÈMES	225
VI.2.1. <i>Sur la notion de « pluralisme religieux »</i>	225
VI.2.2. <i>Sur la notion de « certitude religieuse »</i>	234

<i>VI.2.3. Sur la notion d'« incertitude religieuse »</i>	241
VI.3. CONCLUSION SUR LES COMMENTAIRES SUR BERGER EN RAPPORT AVEC LES THÈMES À L'ÉTUDE.....	243
PARTIE III : ESSAI CRITIQUE	246
CHAP. VII : RAPPORTS ENTRE SOCIOLOGIE ET THÉOLOGIE CHEZ BERGER	247
VII.1. LA « THÉOLOGIE » DE BERGER.....	250
<i>VII.1.1. Le point de départ « fidéique »</i>	251
<i>VII.1.2. Le « point de départ anthropologique »</i>	254
VII.2. RAPPORTS ENTRE SOCIOLOGIE ET THÉOLOGIE.....	261
<i>VII.2.1. Rapports entre sociologie et théologie selon Peter Berger</i>	261
<i>VII.2.2. Rapports entre sociologie et théologie chez Berger</i>	265
VII.2.2.1. Application du principe de séparation dans ses œuvres	265
VII.2.2.2. Influence de sa sociologie sur sa théologie.....	274
VII.2.2.3. Influence de sa théologie sur sa sociologie.....	278
CHAP. VIII : COMMENTAIRES PERTINENTS SUR LES RAPPORTS ENTRE SOCIOLOGIE ET THÉOLOGIE CHEZ BERGER	284
VIII.1. PICKERING ET RADCLIFFE (1980)	285
VIII.2. GAEDE (1981,1986)	289
VIII.3. MECHLING (1986).....	291
VIII.4. PEPPER (1988)	294
VIII.5. AHERN (1990).....	296
VIII.6. DORRIEN (2001)	299
VIII.7. B. MARTIN (2001)	301
VIII.8. VALADIER (2007)	303
VIII.9 CONCLUSION SUR LES RAPPORTS ENTRE SOCIOLOGIE ET THÉOLOGIE CHEZ BERGER	305
<i>VIII.9.1. Influence de ces rapports sur sa conception de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse</i>	306
<i>VIII.9.2. Berger serait-il plus théologien que sociologue ?</i>	311
VIII.10. CRITIQUE BERGÉRIENNE DES QUÊTES CONTEMPORAINES DES CERTITUDES	314
<i>VIII.10.1. Conception tillichienne du « principe protestant »</i>	314
<i>VIII.10.2. La critique des quêtes de certitudes religieuses</i>	320
CONCLUSION	331

CHAP. IX. DISCUSSION : LA CONCEPTION DE LA CERTITUDE RELIGIEUSE PAR LES ÉVANGÉLIQUES	332
IX.0. INTRODUCTION	333
IX.1. LE MOUVEMENT ÉVANGÉLIQUE CONTEMPORAIN	335
IX.2. LA CONCEPTION DE LA CERTITUDE RELIGIEUSE SELON LES ÉVANGÉLIQUES	339
IX.3. CONCLUSION SUR LA DISCUSSION AVEC BERGER	350
CONCLUSION GÉNÉRALE	359

Liste des figures

Figure 2.1.

Diagramme de la sécularisation chez Peter L. Berger : la dialectique de la relativisation ou dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse.....88

Figure 6.1.

Schéma conceptuel de Stan D. Gaede (Stan D. Gaede, 1981, p. 181) (traduction).....239

Cette thèse est dédiée à ma mère, Élisabeth Ntahondi, qui vit actuellement au Burundi.

Remerciements

Mes remerciements s'adressent premièrement à ma directrice de recherche, Mme Solange Lefebvre qui a mis à ma disposition toute ses compétences en tant que personne-ressource et qui n'a ménagé aucun des moyens à sa disposition pour soutenir mon cheminement académique tant sur le plan financier que sur celui de la formation à la recherche et à la rédaction d'une thèse.

Ils s'adressent deuxièmement et globalement à tous les membres de la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'Université de Montréal, en particulier au doyen, M. Jean-Claude Breton, au vice-doyen, M. Jean-François Roussel et au secrétaire, M. Robert David. Les diverses bourses d'excellence qui m'ont été octroyées par la Faculté ont été un soutien important dans la réalisation des travaux de recherche ayant abouti à cette thèse. Ils vont troisièmement à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal (FESP) qui m'a octroyé une bourse de rédaction me permettant d'achever rapidement la rédaction de cette thèse. À ce même titre, je remercie également l'Église Méthodiste Libre au Canada pour m'avoir financièrement soutenu.

Ils vont quatrièmement aux responsables des universités d'Ottawa et Saint-Paul qui m'ont ouvert chaleureusement les portes de leurs bibliothèques dans lesquelles j'ai mené la majeure partie de mes recherches étant donné l'éloignement de ma résidence de mon université d'attache.

Cinquièmement et enfin, ils vont à ma famille. Avant tout à mon épouse Joséphine Ndayizeye qui, par son amour et sa patience, sut nourrir mes énergies et mon courage pour parvenir à la réalisation d'un travail qui fut pour moi très exigeant. Par-delà mon indisponibilité pour eux, il me faut reconnaître, enfin, que les sourires, les pleurs et les interpellations de mes petits : Fidélité, Jacob et Harvest Nizigama, furent une source de motivation unique en son genre m'ayant permis de mener à terme ce projet doctoral.

Introduction

Peter L. Berger (1929 -) est l'un des chercheurs contemporains les plus connus en sociologie des religions et en théologie protestante. Américain d'origine autrichienne, il développa sa carrière d'universitaire influent après son doctorat en sociologie obtenu en 1954. Auteur prolifique, ses écrits et analyses se démarquent surtout vers la fin des années 1960 où il opte pour mener parallèlement ses recherches en sociologie, spécialement en sociologie des religions, et en théologie protestante. Chercheur très lu et influent dans les milieux universitaires et ecclésiaux, Berger n'a cessé de produire des analyses et d'avancer des thèses théoriques très percutantes sur des sujets aussi divers que la sécularisation et la modernisation, le capitalisme et le socialisme, l'avancement des pays en développement, la « résurgence » de la religion, le fondamentalisme religieux ou « séculier », la théologie «inductive», le pluralisme religieux, etc.

Berger est surtout connu, d'une part, pour son approche qu'il partage avec Thomas Luckmann (1927 -) en sociologie de la connaissance, approche systématisée dans leur ouvrage commun intitulé *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann, 1966b), et, de l'autre, pour l'application de cette approche à l'étude du phénomène religieux, application dont la systématisation fut faite dans son ouvrage majeur intitulé *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a). Ces deux ouvrages majeurs constituèrent les fondements de sa pensée à base desquels il déploiera ses importantes contributions notamment aux théories de la sécularisation, de la modernisation et du pluralisme religieux, de même qu'en théologie protestante où il proposa une méthode dite «inductive».

Une analyse approfondie de sa théorie de la sécularisation et de la modernisation révèle notamment que trois thèmes tiennent une place particulière dans ces contributions : le pluralisme religieux, la certitude et l'incertitude religieuses. Ces thèmes sont majeurs non seulement dans ces deux théories de la modernisation et de la sécularisation mais également dans sa pensée en général, tant en sociologie qu'en théologie. Ce que nous appelons la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, c'est-à-dire le fait qu'il existe un lien dialectique entre la pluralisation des expressions religieuses et la généralisation de l'incertitude religieuse, se fait remarquer comme un thème dont l'importance est allée grandissante dans cette pensée jusqu'à y consacrer, récemment, des ouvrages entiers : *In*

Praise to Doubt (2009); *Between Relativism and Fundamentalism* (2010); *Adventures of an Occidental Sociologist* (2011).

Ce thème que certains de ses grands commentateurs perçoivent comme unissant ses œuvres sociologiques et ses œuvres d'orientation théologique (Woodhead, 2001a, p. 7), a notamment traversé ses contributions à ce qu'on a appelé la thèse ou le paradigme de la sécularisation (Berger, 1969a; Berger & Luckmann, 1966a). Cette dialectique a survécu à son changement de position en rapport avec ce paradigme; elle sous-tend ses recherches d'une méthode théologique appropriée à l'ère moderne et son option pour une approche «inductive» d'orientation libérale, se situant dans la lignée de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) (Berger, 1970, p. 84, 1979a, p. 200); elle est au rendez-vous dans son projet de «confrontation» théologique entre les traditions religieuses issues du « pôle Jérusalem », marquées par le monothéisme et un « mysticisme de la personnalité », et les traditions issues du « pôle Bénarès », marquées par le polythéisme et « un mysticisme de l'infini » (*cf.* Berger, 1979a, pp. 168-173; 1981b, p. 4); elle est, enfin, la principale cause de l'itinérance/errance psychologique et spirituelle caractérisant la modernisation et ses «porteurs» ainsi que la dichotomisation sphère publique/sphère privée qu'elle engendre.

Comprendre la pensée de Berger semble donc exiger qu'on approfondisse particulièrement les trois thèmes indiqués et la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse qui en résume l'articulation. L'une des manières possibles de les approfondir consiste, d'une part, à en faire une étude systématique et détaillée, à la hauteur de la place qui est la leur dans le corpus de Berger. De l'autre, elle consiste à les placer dans l'horizon des rapports entre sociologie et théologie chez ce chercheur dont l'insistance sur l'idée tillichienne du principe protestant (Berger, 1970, p. 84, 1979a, p. 200) devient révélatrice de la méthode qui est la sienne dans la gestion des rapports complexes entre ces deux disciplines encadrant conjointement ses propres recherches.

L'étude des « deux » Berger, le sociologue et le théologien, permet d'appréhender les sources de son interprétation de la dialectique entre pluralisme et incertitude religieuse. Évoquons brièvement quelques aspects fondamentaux de ces rapports.

Berger définit la religion en termes de « projection de significations humainement construites » (Berger, 1969a), et prend le soin de situer cette définition dans ce qu'il décrit comme « le cadre de référence empirique » (*sub specie temporis*) auquel le sociologue, *qua* scientifique, est obligé de s'en tenir¹. Il adopte, d'un autre côté, un autre cadre de référence, qu'il pense séparé, ou tout au moins distinct, de celui empirique parce que faisant intervenir la notion de « foi », cadre auquel un sociologue, *qua* croyant, peut recourir pour expliquer le fait religieux en faisant référence au Surnaturel (*sub specie aeternitatis*)².

Cette démarche a été caractérisée par Berger en termes de « double citoyenneté » (*dual citizenship*). Or, comme nous l'expliquons plus en détails dans le corps de la thèse, ce deuxième regard (théologique), sur le fait religieux en général et sur le christianisme en particulier, doit, selon Berger, sérieusement prendre acte de la situation moderne, une situation caractérisée par le *zeitgeist* sécularisé et marquée par le pluralisme religieux. Dans cette situation, l'affirmation de la foi ne peut se déployer désormais que dans l'incertitude³. Dans cette situation également, le principe protestant (*sola fide*) devient pour Berger, important, parce qu'il permet non seulement une affirmation de la foi sans en absolutiser les contenus mais également le passage, sans contradiction, de l'analyse sociologique à celle théologique, et vice-versa⁴.

En adoptant néanmoins les trois concepts de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuses, comme filon d'analyse de l'œuvre de Berger développée dans ces deux disciplines, notre recherche nous a permis de constater que l'approche de la *dual citizenship* n'est pas aussi clairement tranchée que Berger le suggère lui-même : une certaine influence mutuelle semble avoir été à l'œuvre dans la plupart de ses écrits. Certains commentateurs de Berger tel Stan D. Gaede parleront même d'un véritable « mariage », chez Berger, entre ces deux disciplines.

¹ Cf. Berger, 1963b, 1966b, 1967a, 1969a, 1969b.

² Cf. Ahern, 1990; Berger, 1961a, 1961b, 1970, 1974, 1979b, 1992, 2004b, 1998a, 1999.

³ Cf. Berger & Zijderveld, 2009; Berger, 1979b, 1998a, 2004b, 2010.

⁴ Cf. Berger, 1970, 1979b, 1992, 1998a, 2004b, 2010.

Mais cette épineuse question des rapports entre sociologie et théologie introduite par Berger lui-même dès l'appendice II à son ouvrage majeur en sociologie des religions, *The Sacred Canopy* (1969a), et que nous tentons d'examiner dans nos analyses en vue d'introduire notre essai critique quant à sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, ne saurait en aucun cas nier ou occulter la grande contribution de Berger à la théorie de la religion surtout en rapport avec le développement de la modernité. L'inscription de ses analyses et de ses réflexions dans la lignée de plusieurs penseurs-clés tant en sociologie qu'en théologie leur confère une richesse herméneutique et une pertinence hors du commun pour la compréhension du monde moderne et contemporain.

À ce titre, on peut citer notamment Max Weber dont la pensée sociologique a marqué la formation de Berger; Émile Durkheim dont il a hérité particulièrement le concept d'«anomie»; Alfred Schutz dont l'approche phénoménologique se perpétue dans la théorie sociale de Berger; Arnold Gehlen dont la théorie des institutions est reprise par Berger; George Herbert Mead dont la psychologie sociale influe grandement sur l'approche bergérienne en sociologie de la connaissance; la théologie libérale classique liée au nom de F. Schleiermacher et la reprise du concept de principe protestant issu de la pensée de Paul Tillich.

La contribution scientifique de cette thèse est modeste. Elle consiste en une analyse systématique et critique de la dialectique entre pluralisme et incertitude religieux, ainsi que de la critique que formule Berger à l'égard des certitudes religieuses contemporaines en se basant sur cette dialectique. Nous apportons ensuite en discussion certaines dimensions de la conception de la certitude religieuse par les chrétiens dits « nés de nouveau » (les Évangéliques), surtout le concept de l'« assurance du salut », dans le but d'interroger tant le concept bergérien de la certitude religieuse que la critique que Berger adresse aux impulsions contemporaines vers la certitude religieuse. Cette critique soulève, chez Berger, quelques lacunes herméneutiques, au moins pour les aspects précis de sa pensée qui ont fait l'objet de nos analyses.

Ce double apport scientifique que nous revendiquons pour notre thèse, si humble soit-il, peut déjà se justifier au terme d'une première revue sommaire de la littérature sur la pensée de Berger⁵. En effet, concernant l'œuvre de Peter L. Berger en général et les théories de la sécularisation, on peut notamment citer l'étude sur la double orientation de la pensée de Berger faite par Annette Jean Ahern intitulée *Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion* (1990). Cette étude se penche sur la perspective des rapports entre sociologie et théologie chez Berger. Cette œuvre fait une étude systématique de la pensée de Berger en présentant tour à tour ses deux regards sur la religion: le regard sociologique et le regard théologique.

L'analyse d'Ahern débouche sur la conclusion que l'œuvre de Berger s'enracine dans la pensée luthérienne des deux royaumes qu'il faut tenir séparés pour garder la spécificité de chacun: le Royaume de Dieu et celui du monde. L'auteure pense que Berger en tant que sociologue, œuvre dans le royaume du monde tandis qu'en tant que théologien, il opère dans le royaume de Dieu qui est celui des croyants (Ahern, 1990, pp. 118-122). L'œuvre de Berger lui paraît influencée à la fois par sa sociologie et par sa théologie quoique la théologie luthérienne des deux royaumes lui paraisse comme la légitimation ultime de son approche méthodologique de la «double citoyenneté». L'étude mentionne rapidement la question de la certitude religieuse, non en rapport avec le pluralisme religieux lui-même, mais en rapport avec l'approche inductive de Berger eu égard à la religion : approche d'ouverture continue aux nouvelles données, ouverture qui laisse frustrée « la faim pour la certitude » (Ahern, 1990, p. 112).

Notre approche se démarque de l'analyse d'Ahern par l'importance que nous accordons à la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse dans la pensée aussi bien sociologique que théologique de Berger, à l'analyse détaillée des concepts qui la soutiennent et à une interrogation critique à son égard. Elle complète également l'étude d'Ahern par l'analyse des écrits de Berger ultérieurs à cette étude.

⁵ Deux chapitres (V & VI) seront néanmoins consacrés à l'analyse détaillée des commentateurs de Berger sur les aspects pertinents pour notre recherche.

Un ouvrage collectif sous la direction de Paul-André Turcotte, *Pour une théorisation de la religion* (1995), a fait également une théorisation de la religion à partir des œuvres de Peter Berger et a présenté, en complément de ces dernières, des extraits des écrits des autres classiques en sociologie moderne. Cette œuvre s'avère une introduction très intéressante à la pensée de Peter L. Berger. Notre thèse veut tenter de compléter cette étude, tant par l'ampleur qu'elle accorde, avec une visée critique, aux thèmes de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuses qu'à l'analyse des écrits pertinents de Berger postérieurs à cette publication.

L'un des ouvrages importants ayant traité de la pensée de Berger en général est celui publié sous la direction de James D. Hunter et Stephen C. Ainsley, *Making Sense of Modern Times* (Hunter & Ainsley, 1986). Cet ouvrage fait ressortir le cadre conceptuel de base de la pensée de Berger aussi bien en sociologie des religions qu'en théologie : la sociologie de la connaissance. Celle-ci est pour Berger, « *the fiery brook* » (le ruisseau ardent) par lequel il faut nécessairement passer pour faire de la science moderne (p. 198). Reprenant l'idée de Berger lui-même sur la méthode sociologique (Berger & Kellner, 1981, pp. 59-60), ces auteurs mentionnent qu'en tant que discipline sociologique, la sociologie de la connaissance est la plus relativiste (Hunter & Ainsley, 1986, pp. 183-184). Ils font ainsi ressortir la centralité du concept de « structure de crédibilité » (*plausibility structure*) sans toutefois insister suffisamment sur l'impact de cette centralité sur la question de la certitude religieuse.

Ils insistent également sur l'approche bergérienne de la « double citoyenneté » (*dual citizenship*) (cf. p. 66). En montrant que l'approche bergérienne en sociologie de la connaissance a des limites, ces auteurs affirment qu'elle doit être complétée par d'autres approches sur la réalité, notamment sur la religion (cf. p. 67). Le caractère relativiste de la sociologie de la connaissance est saisi en lien avec la conception de la vocation de la sociologie selon Berger. Celle-ci serait depuis la naissance de cette discipline, de critiquer, de démasquer. Elle ne pourrait rien légitimer. Poussée à ses limites relativisantes, la

conscience sociologique pourrait même conduire au désespoir du sociologue (*cf.* p. 200-201).

Selon la perspective de neutralité axiologique (*value freeness*) promue par Max Weber, la perspective scientifique serait pourtant compatible avec divers engagements axiologiques personnels du scientifique : « *‘Value-freeness’ in science is, therefore, perfectly compatible with the most intense value commitment and with intense activity springing from these commitments* » (*cf.* p. 201). C’est la notion de « *dual citizenship* » qui interviendrait dans la clarification des rapports entre les deux attitudes du sociologue : le sociologue serait donc citoyen de deux républiques (*cf.* p. 202) : la république des savants, d’une part, et celle de la société, de la religion, des partis politiques, etc., d’autre part⁶.

Cet ouvrage a le mérite de clarifier les présupposés méthodologiques de la pensée de Berger débouchant sur cette conception de la « *dual citizenship* ». Toutefois, ses auteurs ne semblent porter que peu d’attention à la question du rapport entre certitude/incertitude religieuses et pluralisme religieux qui intéresse notre thèse.

En effet, des deux niveaux de sécularisation selon Berger (subjectif : scepticisme, et objectif : pluralisme), ces auteurs indiquent bien que le deuxième (pluralisme) prend de plus en plus de place dans la crise de la crédibilité de la religion (l’incertitude) à l’époque moderne (*cf.* p. 147-149).

Mais ce qui nous intéresse dans cette thèse, et que les auteurs de ce livre n’ont pas souligné d’une manière qui fasse justice à la pensée de Berger, c’est cette relation dialectique entre les deux aspects (subjectif et objectif : incertitude et pluralisme). Autrement dit, le pluralisme religieux engendre l’incertitude et vice-versa. Quoique le contenu de cette dialectique soit bien perçu et mentionné par ces auteurs, elle ne nous semble pas bénéficier d’un traitement approfondi et d’un éventuel questionnement critique.

Qui plus est, Berger prend parti pour l’incertitude, s’en prenant aux courants religieux prétendant à la certitude, notamment aux courants évangéliques américains. Notre critique de cet aspect de sa pensée a surgi de l’observation, très simple, de la croissance du

⁶ Les auteurs citent des extraits tirés de Berger & Kellner, 1981, pp. 66, 83 et 168.

protestantisme évangélique conservateur aux États-Unis (qualifiée de « poussée évangélique ») (Fath, 2004c) et du déclin du Protestantisme libéral au sein duquel la dialectique bergérienne semble s'appliquer. En 1972, un chercheur américain du nom de Dean Maurice Kelly (1926-1996) a publié un petit ouvrage intitulé *Why Conservative Churches Are Growing* (1972) dont la thèse principale, selon laquelle la croissance des Églises était en corrélation positive avec leur caractère strict ou conservateur, suscita un débat auquel Berger lui-même contribua (Berger, 1998a). Beaucoup de recherches empiriques ont été entreprises sur le protestantisme évangélique contemporain⁷. Berger lui-même ne fait que constater une croissance « époustouflante » (Berger, 2001a) de cette branche du christianisme qui, pourtant, insiste sur l'exigence de la certitude religieuse.

L'existence d'une telle réalité empirique nous semble ouvrir la voie à un questionnement critique concernant la dialectique bergérienne d'une part, et l'explication psychologique des mouvements contemporains de certitude religieuse dont cette dialectique semble déterminer la visée critique d'autre part. Ce développement que nous suggérons pour l'analyse de la pensée de Berger est absent de *Making Sense of Modern Times* (1986).

L'ouvrage collectif publié sous la direction de Linda Woodhead, Paul Heelas et David Martin (Woodhead, 2001b) fait intervenir plusieurs spécialistes en sociologie des religions et en théologie sur les thèses de Peter Berger en rapport avec sa théorie de la sécularisation en général. Brièvement, celui-ci est très connu pour avoir contribué à la thèse de la sécularisation dans les années 1960, et pour s'être en quelque sorte contredit quelques années plus tard, en proposant la thèse de la dé-sécularisation.

Quoique le débat sur la sécularisation s'éloigne de notre propos doctoral, il nous semble utile d'en rappeler quelques idées avancées dans ce livre. Concernant les deux phases de sa pensée en rapport avec la théorie de la sécularisation, la majorité des contributeurs à ce livre n'y perçoivent pas de contradiction; ils y décèlent plutôt une continuité et un approfondissement qui résulteraient d'un nuancement et d'une contextualisation de

⁷ Nous en citerions quelques-unes: Balmer (2004), Bebbington (2005), Dougherty (2004), Fath (2001, 2004b, 2005, 2004c), Iannaccone (1994).

l'ancienne thèse de la sécularisation (pp.101-125). Alors que Davie et Hervieu-Léger pensent qu'il n'y a pas de solution de continuité entre le premier Peter Berger (celui qui soutenait le paradigme de la sécularisation) et le second (celui de la thèse de la «désécularisation»), elles soutiennent aussi que la thèse de l'« exception européenne », soutenue par ce dernier, doit être nuancée : si en Europe occidentale, l'ancienne thèse de la sécularisation tient encore, une certaine « religion par procuration » (« *vicarious religion* » : p.106) et un certain «catholicisme culturel» et une « catholicité sécularisée » («*secularized catholicity*») (p.122) y démontreraient la persistance du religieux. Berger lui-même soutient cette position des deux auteures (p.195). Seul, dans cet ouvrage, Steve Bruce s'en prend à cette nouvelle orientation de la théorie de la sécularisation en soutenant la validité actuelle de l'ancienne version de cette dernière (pp.87-100).

Le changement de perspective théologique de Berger est évalué par Gary Dorrien (pp.26-39). Ce dernier conclut de son analyse que Berger a mal interprété et mal compris la théologie de Schleiermacher qui, selon Dorrien, pensait que « le langage religieux concernant la transcendance peut être significatif seulement si la transcendance est conçue en relation avec l'existence humaine » (p.38). Berger répond à cette critique en faisant valoir qu'il voulait, par son changement d'approche théologique, simplement souligner son éloignement de l'ordre dogmatique (p.191). Il corrobore même l'analyse de Dorrien en soulignant les deux changements de perspective aussi bien en théologie qu'en sociologie.

Mais l'une des affirmations principales qui intéressent notre thèse dans ce livre est celle de Linda Woodhead qui, à la fin de l'introduction, affirme :

Uncertainty, fragmentation, disorder: these themes lie at the heart of Berger's work and link theological and sociological contributions. In Berger's analysis they form the inescapable but uncomfortable context in which all modern men and women must live out their lives (p.7).

En vue d'étudier ces thèmes de l'incertitude, de la fragmentation et du désordre, la présente thèse revient spécifiquement sur les aspects importants des changements de positions de Berger eu égard tant à sa théorie de la sécularisation en général qu'à sa position théologique. Le retour sur ces aspects vise à montrer l'interpénétration des deux disciplines (sociologie et théologie) dans la pensée de cet auteur dans le but de clarifier le concept de

religion et de certitude sur lequel se base sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Il s'agit, comme le souligne la citation ci-dessus, de comprendre l'œuvre de Berger d'une manière unifiée. Les thèmes de l'incertitude, de la fragmentation (pluralisation, pluralité, pluralisme) et du désordre (anomie) sont en effet centraux dans la pensée de Berger. Ils méritent, à notre sens, une étude approfondie et éventuellement un questionnement critique. Les auteurs de cet ouvrage n'ont pas beaucoup développé cet aspect particulier de la pensée de Berger qui fait l'objet de notre thèse (Bernice Martin en a fait toutefois une analyse théologique sommaire, pp. 154-188, sur laquelle notre thèse revient).

En effet, concernant la question de la centralité de la notion de « pluralisme religieux » dans son rapport avec la certitude religieuse, on peut noter d'abord que Berger y fait référence dans plusieurs articles tels que : « Secularization and Pluralism » (Berger & Luckmann, 1966a); « The Sociological View of Secularization of Theology » (Berger, 1967b); « From Secularity to World Religions » (Berger, 1980b); « God in a World of gods » (Berger, 1993a); « Epistemological Modesty » (Berger, 1997b); « Protestantism and the Quest of Certainty » (Berger, 1998a).

Il les développe également dans ses ouvrages tels que *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a); *A Rumor of Angels* (Berger, 1970); *The Homeless Mind* (Berger, Berger, & Kellner, 1973); *Facing Up to Modernity* (Berger, 1977a); *The Heretical Imperative* (Berger, 1979a); *Sociology Reinterpreted* (Berger & Kellner, 1981a); *A Far Glory* (Berger, 1992); *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Berger, 1995); *The Limits of Social Cohesion* (Berger, 1998b) ; *The Desecularization of the World* (Berger, 1999); *Many Globalizations* (Berger & Huntington, 2002); *Questions of Faith* (Berger, 2004b); *Religious America, Secular Europe* (Berger, Davie & Fokas, 2008); *In Praise to Doubt* (Berger & Zijderfeld, 2009); *Between Relativism and Fundamentalism* (Berger, 2010). Notre thèse en retrace les occurrences dans ces articles et dans ces ouvrages et en fait une analyse conceptuelle approfondie.

Des chercheurs en sociologie des religions tel que Steve Bruce, l'un des tenants contemporains de la thèse de la sécularisation intransigeante et liée à la modernisation, épousent la perspective de Berger en rapport avec ces concepts, notamment le concept d'incertitude auquel Bruce se réfère en termes de relativisme. En même temps, Bruce montre que cet aspect de la théorie de la sécularisation est le plus négligé :

Relativism is perhaps the most potent and the most neglected part of the secularization paradigm [...]. Finding precisely the right term is not easy; « relativism » is perhaps misleading if it suggests an articulate philosophical attitude. I mean something closer to an operating principle or a cognitive style. I am concerned with the pragmatic concerns of what standing and what reach we accord our own ideas and how we view those who disagree with us. The Christian Church of the Middle Ages was firmly authoritarian and exclusive in its attitude to knowledge. There was a single truth and it knew what it was. Increasingly social and cultural diversity [i.e. pluralism] combines with egalitarianism to undermine all claims to authoritative knowledge. While compartmentalization can serve as a holding operation, it is difficult to live in a world that treats as equally valid a large number of incompatible assertions, without coming to suppose that there is no one truth. While we may retain a certain preference for our worldview, we find it hard to insist that what is true for us must also be true for everyone. The tolerance that is necessary for harmony in diverse egalitarian societies [Berger's pluralistic societies] weakens religion (as it weakens most forms of knowledge and codes of behaviour) by forcing us to live as if there were no possibility of knowing the will of God (Bruce, 2002, p. 29).

Le fait que notre thèse veuille faire de ce thème une analyse approfondie et détaillée répond donc en quelque sorte à cette remarque de Bruce montrant que le thème de l'incertitude a été négligé par les théoriciens du paradigme de la sécularisation. Plus encore, nous soulignerons le fait que Bruce se situe uniquement dans le cadre du « paradigme de la sécularisation » (défendu aussi par le premier Berger) et critique la révision de la position de Berger à cet égard. Le second Berger, celui de la thèse de la « dé-sécularisation », a pourtant maintenu sa thèse de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Le questionnement critique que notre thèse propose, dans sa troisième partie, à l'égard de cette dialectique, concerne donc l'œuvre de Berger telle qu'elle se déploie dans les deux phases. Parmi les articles critiques que nous avons mis à contribution en développant ce questionnement, nous pouvons tout d'abord en citer deux de Stan D. Gaede. D'un côté, un article intitulé, « Symposium : Peter Berger's Heretical Imperative » (Gaede *et al.*, 1981). Cet article a le mérite d'avoir souligné le caractère incomplet des options théologiques identifiées par Berger comme réponse à la situation pluraliste moderne. Berger avait en

effet identifié trois options possibles : 1 - déductive (la foi se déduit des dogmes religieux traditionnels sans tenir compte de la situation culturelle), Berger la retrouve dans la « néo-orthodoxie »; 2 - «réductive» (la situation culturelle fournit la mesure pour réévaluer les dogmes religieux traditionnels), Berger la retrouve dans la théologie « radicale »; et 3 - inductive (en partant de l'expérience humaine et religieuse, on peut arriver à formuler de nouveaux contenus religieux indépendants des dogmes traditionnels); Berger la retrouve dans la théologie libérale classique et l'endosse avec quelques modifications. Gaede, dans cet article, montre qu'une quatrième option «orthodoxe-inductive», a été omise sciemment par Berger (et celui-ci l'admet) et cette option correspond notamment à celle du protestantisme évangélique. Si en effet, Berger adopte l'option inductive en refusant à la fois celle déductive et celle réductive, il n'a pas néanmoins examiné l'option orthodoxe-inductive. De l'autre, une contribution de Gaede au livre évoqué plus haut publié sous la direction de Hunter et Ainlay (1986) et intitulée « The Problem of Truth » (Gaede, 1986). Cette contribution débat de la question de la vérité, surtout religieuse, dans la pensée de Berger.

Nous pouvons ensuite citer deux autres textes. D'abord une contribution de Gary Dorrien à l'ouvrage collectif mentionné précédemment, publié sous la direction de Linda Woodhead (Dorrien, 2001) où l'auteur clarifie l'évolution de la pensée de Berger en suivant sa biographie. Dans celle-ci, son changement de position théologique, vers la fin des années 1960, semble avoir été d'une importance majeure. Ensuite, un article assez récent écrit par Hans Joas intitulé « Foi et morale à l'âge de la contingence » (Joas, 2006) critique l'importance que Berger accorde au thème de l'incertitude en lien avec le pluralisme. Cet article, que nous évoquerons à la fin de notre partie sur l'essai critique, aborde précisément le thème de notre thèse. Toutefois, comme nous allons le montrer, l'angle d'approche à cet égard est différent du nôtre.

À la différence de l'article de Joas qui exploite principalement l'idée philosophique de la contingence, notre thèse tente de proposer un essai d'examen critique en exploitant certaines idées liées aux rapports entre sociologie et théologie chez Berger. Cet examen

visé à montrer que la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse est empiriquement problématique, au moins dans certains contextes où l'option théologique orthodoxe-inductive, indiquée par Gaede, s'applique. Il vise à montrer également que cette dialectique pose le problème de la relativité de la vérité religieuse alors que Berger critique les conceptions du monde qui évacuent l'idée de la transcendance ou du Surnaturel. Celui-ci constituerait le fondement d'une vérité non-relative. L'analyse approfondie des rapports entre sociologie et théologie chez Berger permet de déceler certains problèmes que son option pour une « foi inductive », et pour une approche méthodologique « inductive » de la théologie, peuvent poser à l'interprétation de certains faits de la réalité empirique contemporaine. Une telle approche semble en effet largement dictée par son approche en sociologie de la connaissance et en théologie libérale.

En effet, le débat autour de la thèse de Dean Kelly, évoqué plus haut, fait ressortir un aspect de la pensée de Berger qui rend problématique empiriquement la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse : la question de l'institutionnalisation de la religion sur la base du principe protestant. Cette thèse tente premièrement de dégager la conception de Berger eu égard à cette institutionnalisation qui s'inscrit dans la conception libérale du christianisme : bâtir des institutions « faibles », fondées sur ce principe protestant défini non seulement comme un principe de la seule foi (*sola fide*) mais également comme un principe d'incertitude et de liberté (refus d'absolutiser la tradition). La thèse de l'institutionnalisation « faible » est ainsi soutenue par Berger en cohérence avec celle de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse.

Berger constate que cette position n'est pas empiriquement vérifiée en tenant compte notamment de la thèse de Dean Kelly et des analyses empiriques qui la soutiennent. Il constate, tout en les critiquant, la présence massive et la croissance des mouvements religieux prônant la certitude religieuse et refusant de s'accommoder de la situation pluraliste moderne. Dès 1992, Berger tente d'expliquer ce phénomène dans le cadre de sa thèse de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse en formulant une explication psychologique : les gens qui embrassent ces mouvements religieux

conservateurs sont incapables de supporter la situation d'incertitude moderne et veulent restaurer la sécurité psychologique pré-moderne. Ils voudraient s'échapper de la condition moderne.

Le questionnement critique que cette thèse développe porte également sur cette explication psychologique de Berger en se fondant sur deux idées principales : 1) l'idée du principe protestant exploitée par Berger dans sa théorie de l'institutionnalisation semble s'éloigner de sa conception initiale par Paul Tillich (1886-1965) : sur ce point Berger se montre beaucoup plus libéral que Tillich. 2) la conception de la certitude religieuse par les chrétiens évangéliques démontre des différences remarquables par rapport à celle que Berger emploie dans ses analyses et dont il critique la résurgence à l'ère du pluralisme moderne.

Alors que la problématique et l'hypothèse de la thèse sont formulées à la fin de notre second chapitre de la première partie de la thèse, ces arguments critiques sont développés surtout dans la troisième partie de la thèse qui constitue la partie d'essai critique. Schématiquement, la thèse comprend trois parties subdivisées en neuf chapitres.

La première partie comprend deux chapitres, l'un sur la situation de Berger en sciences des religions, l'autre sur l'élaboration de la problématique et de l'hypothèse de la recherche.

La seconde partie est consacrée à l'analyse de la pensée de Berger. Cette partie, qui comprend quatre chapitres, a pour objectif de permettre une compréhension accrue de la pensée de ce chercheur surtout en rapport avec les trois concepts de pluralisme religieux, certitude et incertitude religieuses. Elle analyse également la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse ainsi que le problème de l'institutionnalisation de la religion chez Berger d'une manière qui introduise la partie sur l'essai critique. Deux chapitres sur les commentateurs de Berger visent à comparer notre propre lecture de Berger à ce propos à celle de chercheurs importants tant en sciences des religions qu'en théologie. Comme telle, cette partie constitue la partie centrale de notre thèse.

La troisième et dernière partie développe des éléments critiques sous forme d'essai. Elle tente justement de montrer certaines limites propres à la pensée de Berger. Elle comprend

trois chapitres dans lesquels elle étudie la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger (chapitre VII & VIII), et apporte des éléments de discussion provenant principalement de la conception de la certitude religieuse par les protestants évangéliques (chapitre IX).

Une remarque explicative concernant les idées théologiques débattues dans cette thèse serait peut-être utile ici. Notre thèse ne saurait en effet être lue comme une œuvre située exclusivement en sociologie. D'une part, le choix des thèmes sur lesquels elle porte nous a poussés à vouloir approfondir la pensée de Berger en tentant d'unifier ses œuvres généralement subdivisées en œuvres scientifiques et sociologiques (c'est-à-dire dépourvues de « jugement de valeur ») et en œuvres d'orientation théologique dont le caractère scientifique est mis en doute par l'auteur lui-même. De l'autre, la question des rapports entre sociologie et théologie que nous analysons dans notre partie constituant un essai critique et qui fait écho à la méthode de la *dual-citizenship* de Berger, impliquait également que nous portions une attention particulière aux idées théologiques développées par cet auteur. Enfin, les commentaires des auteurs comme Stan D. Gaede, Gary Dorrien, Linda Woodhead et Leonardus Laeyendecker nous ont convaincu de la pertinence d'une prise en compte des réflexions théologiques de Berger pour rendre compte de sa pensée en sciences des religions, et pour éventuellement la questionner. Notre thèse peut donc être considérée comme une œuvre à cheval entre la discipline sociologique et celle théologique, toutes deux situées dans le vaste champ de recherche que constituent les sciences des religions.

Nous espérons que notre thèse réussira autant à faire mieux comprendre et mieux connaître la pensée de Peter L. Berger qu'à indiquer certaines questions dont elle peut faire l'objet. Si ces questions peuvent inciter les chercheurs à développer une critique plus solide et plus approfondie de la théorie bergérienne de la religion, afin de faire un pas en avant vers l'explication plus objective du monde contemporain, incluant ses impulsions vers la certitude religieuse, nous aurons réussi notre pari.

**Partie I : Élaboration de la problématique
de la thèse**

Chap. I. Berger en sciences des religions

I.0. Introduction

Berger est un auteur influent en science des religions. Il nous paraît utile d'examiner la position qui lui est attribuée dans un certain nombre de textes introductifs en science des religions et en sociologie de la religion. Dans ce but, nous allons exposer brièvement l'angle des textes, leur intention quant à l'exposé de questions disciplinaires, et la manière dont ils situent la pensée de Berger dans cet exposé. Nous précisons d'emblée que la liste de ces textes a été établie à titre d'échantillonnage, en raison surtout de la place importante qu'occupe Berger dans ces volumes et de la pertinence, quant à notre propos doctoral, des analyses de la pensée de ce dernier qui y sont menées.

Ainsi, certaines sections significatives sont consacrées à Berger dans Whaling (1983a, 1983b), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* et Whaling (1995), *Theory and Methods in Religious Studies*; dans Hervieu-Léger (1993), *La religion pour mémoire*; dans Acquaviva (1994), *La sociologie des religions, problèmes et perspectives*; dans Christiano, Swatos & Kivisto (2001), *Sociology of Religion, Contemporary Developments*; dans Woodhead, Heelas and Martin (2001b), *Peter Berger and the Study of Religion* et Woodhead *et al.* (2002), *Religion in the Modern World, Traditions and Transformations*; dans Gisel et Tétaz (2002), *Théories de la religion : diversité des pratiques de recherches, changements de contextes socio-culturels, requêtes réflexives*; dans Dillon (2003), *Handbook of Sociology of Religion*; dans un article de Willaime (2006), « La sécularisation : une exception européenne? » et dans Fenn (2009), *Key Thinkers in the Sociology of Religion*.

Ces sections font l'objet de ce bref examen qui suit la chronologie de publication des ouvrages, en allant du plus ancien au plus récent, avant de conclure sur la position de Berger lui-même en rapport avec la thèse de « l'exception européenne ». Celle-ci est examinée dans un certain nombre de textes signés par Berger lui-même dont la liste est fournie au début de la section I. 10. La thèse de l'« exception européenne » est soutenue par Berger dans le cadre du débat autour de la « thèse de la sécularisation » et est abordée par Berger d'une manière qui introduit la problématique propre à notre thèse.

Sauf les deux ouvrages publiés sous la direction de Linda Woodhead, *et al.* (2001b, 2002), les textes présentés dans ce chapitre le sont à titre introductif et ne sont pas repris aux chapitres portant sur les commentateurs de Berger (V&VIII). Ce chapitre constitue donc une première revue de la littérature générale sur Berger en le situant en sciences des religions à partir de ces textes. Cette revue de la littérature vise, en même temps, à faire ressortir le thème propre à notre thèse et son importance dans la pensée de l'auteur sur lequel elle porte.

I.1. Whaling et al. (1983a, 1983b, 1995)

La pensée de Berger est mentionnée et caractérisée dans deux ouvrages publiés sous la direction de Frank Whaling : *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, en deux volumes (1983a, 1983b); et *Theory and Methods in Religious Studies, Contemporary Approaches to the Study of Religion* (1995), dans lequel certains chapitres du premier ouvrage en deux tomes sont repris. Quant à Berger, il en est question dans trois chapitres de ces ouvrages. Deux portent sur la sociologie de la religion (Hill, pp. 88-148; Kehrer et Hardin, pp.149-177). L'autre concerne la diversité des études sur la religion (Smart 1983; 1995), dont la version de 1995 est citée ici. Ce qui suit en résume quelques aspects pertinents.

Hill entend faire une cartographie de la sociologie des religions des trois dernières décennies (p. 89). Il traite de Berger dans les sections concernant la posture sociologique par rapport à la religion, puis la définition de la religion elle-même, et enfin les grandes tendances en sociologie. Premièrement, dans la discussion sur la posture de la sociologie ou de l'attitude méthodologique face à son objet, notamment le rapport plus ou moins menaçant entre sociologie et religion (pp. 97-103), l'auteur rappelle l'insistance de Berger sur la force critique de la sociologie : «*Sociology is a debunking discipline ... Its genius is deeply negative [...]*»⁸ (p. 102).

⁸ Hill cite Berger, Berger & Kellner (1974), *The Homeless Mind*, Penguin Books, Harmondsworth, p. 297.

Deuxièmement, après avoir sommairement passé en revue certaines définitions de la religion, Hill observe que des sociologues ayant des conceptions différentes peuvent très bien collaborer, citant Luckmann et Berger en exemple. Luckmann offrirait plutôt une définition de la religion inclusiviste⁹, c'est-à-dire très large et ne se limitant pas aux religions établies par exemple, puisqu'il conçoit la religion comme la capacité pour l'être humain de transcender sa nature dans la construction d'un univers de sens. Berger, lui, offrirait une définition 'substantive', voyant la religion comme un cosmos sacré.

Troisièmement, qu'en est-il de la situation de Berger en regard des tendances en sociologie de la religion? (pp. 116-143). Hill distingue deux grandes perspectives : celle insistant sur la religion comme source de pouvoir et de changement social, et l'autre comme source d'intégration sociale et psychologique. Il reconnaît chez Luckmann et Berger les premiers ayant achevé une synthèse des deux, notamment avec Berger (1967)¹⁰ et Luckmann (1967)¹¹, en même temps qu'ils ont tenu compte des données empiriques disponibles sur la religion. Les deux sociologues divergent sur plusieurs points mais s'entendent pour fonder leurs analyses sur la construction sociale de la réalité (titre de leur ouvrage commun). Berger oriente plutôt cette analyse vers une perspective marxiste et wébérienne, par son insistance sur le rapport dialectique entre l'homme et la société et sur le lien entre l'extériorisation de l'expérience sociale et le concept d'aliénation (p. 141). Définissant le rôle de la religion par rapport à la stabilisation du *nomos* social, affirme Hill, Berger insisterait néanmoins sur le caractère socialement construit de la réalité que la religion aiderait à légitimer et à maintenir tant sur le plan individuel que social (*id.*). Pourtant, il refuse de réduire la religion à une pure production sociale. Seulement, le sociologue ne peut rien dire de ce à quoi une projection sociale renverrait, notamment une source transcendante, d'où le fait que Berger admet son 'athéisme méthodologique' (p. 142).

⁹ L'auteur réfère plus généralement, dans cette section, à Robertson, sur une distinction entre «exclusivisme» et «inclusivisme».

¹⁰ Berger (1967), *The Sacred Canopy*, Garden City, New York, Doubleday.

¹¹ Luckmann (1967), *The Invisible Religion*, Macmillan, New York.

Bref, cet article de Hill renvoie au dilemme du rapport entre la sociologie et la religion, au cœur duquel Berger se trouve pris, comme bien d'autres sociologues étudiant cette question. Les enjeux de la posture, de la définition et de la théorisation de la réalité confrontent à ce dilemme. La suite de la thèse se penchera sur plusieurs aspects de ces rapports, sur lesquels Berger offre de passionnantes réflexions.

De leur côté, Kehrer et Hardin, reviennent eux aussi sur les « approches sociologiques » (pp. 149-174). Partant des approches des « pères fondateurs » (pp. 149-154), ils caractérisent les courants théoriques majeurs auxquels ils ajoutent une analyse des récents développements (pp. 172-174). L'approche de Berger est analysée dans la dernière section intitulée « *System Theory* » (pp. 166- 171). Celle-ci résume d'abord la pensée sociologique de Nicklas Luhmann, appelée « théorie du système », influencée par l'école américaine fonctionnaliste structurale dont Talcott Parsons fut le penseur principal (p.166).

Luhmann aurait défendu notamment la thèse selon laquelle la fonction du système religion est principalement de transformer le monde indéterminé, en vertu de la complexité de l'environnement et de la contingence liée au choix entre les divers systèmes, en un monde déterminé ou contrôlé notamment par l'idée de « Dieu ».¹² Günter et Hardin trouvent un lien entre ce problème de la contingence et celui de la souffrance injustifiée qui aurait été discuté par l'école fonctionnaliste structurale américaine. Qui plus est, ils trouvent que la théorie du système de Luhmann intègre l'approche évolutionniste : l'évolution serait un processus de différenciation impliquant l'émergence de nouveaux systèmes dans la société, la religion étant l'un de ces derniers (p. 167).

Kehrer et Hardin introduisent premièrement la pensée de Berger en lien avec la critique du système religion, le christianisme notamment, dont la base sociale est critiquée par certains

¹² Selon Luhmann, l'environnement est caractérisé par une très grande complexité impliquant une gamme plus ou moins élevée de possibilités de choix. La constitution de systèmes (sociaux ou autres) implique à la fois des choix précis parmi cette gamme de possibilités et une réduction conséquente de la complexité de l'environnement. La réduction de l'environnement en des systèmes de plus en plus nombreux implique néanmoins l'accroissement de la contingence puisque le choix entre deux systèmes alternatifs n'est pas toujours évident. Cette contingence accrue, impliquée par la multiplication des systèmes et des choix, exige à son tour d'être déterminée c'est-à-dire en quelque sorte contrôlée par quelque formule dont Luhmann ne trouve mieux que celle de « Dieu » lui-même (p. 169).

théologiens. Berger serait l'un de ces derniers qui affirmeraient que le christianisme se serait développé non sur la base des enseignements du Nouveau Testament mais sur celle d'un évangile sécularisé. La vocation de la sociologie de la religion et de la théologie serait donc de critiquer ce type de religion : « *sociology of religion serves as a critique of religion; the same function that theology has* » (p. 168). Dans cette perspective, la sociologie de la religion de Berger aurait débuté par une critique de l'Église, différente d'une analyse des églises, en recourant à des idées théologiques.

Deuxièmement, Berger est comparé à Luckmann surtout en ce qui concerne leur conception de la religion et de la sécularisation. En lien avec cette dernière, Berger aurait fait usage du concept de la « sécularisation » sans « hésitation », tandis que Luckmann l'aurait manié d'une manière plus prudente. Luckmann aurait refusé en effet d'identifier la signification de la « sécularisation » à la perte de la religion (*ibid.*). Concernant la conception ou la définition de la religion, Kehrer et Hardin résument d'abord celle de Luckmann. Celui-ci aurait même élargi la définition fonctionnelle durkheimienne en pensant que « la religion est le processus de transcender l'existence humaine individuelle en l'insérant dans un sens structural, celui-ci étant un système de signification culturellement donné » (p. 168). Ils abordent ensuite l'approche de Berger, dont ils perçoivent une certaine ressemblance avec celle de Luckmann (p. 170), tout en montrant le caractère plus exclusiviste de sa définition de la religion (*id.*): Berger aurait insisté notamment sur l'idée du nomos *sacralisé* (*sacralized* nomos) que l'on pourrait difficilement identifier aux systèmes de significations de Luckmann.

Troisièmement, ces auteurs émettent des réserves concernant la pertinence de la conception bergérienne d'un nomos sacralisé pour l'étude des sociétés modernes. Le nomos sacralisé s'appliquerait mieux aux sociétés tribales, moins aux sociétés modernes pour lesquelles celui de « sécularisation » serait plus pertinent (p. 171).

Enfin, ces auteurs identifient des aspects spécifiques de la pensée de Berger ayant traité de la sécularisation en tant que perte d'importance de la religion : adaptation des religions à la société (dans ses premières œuvres); fragmentation de la religion (œuvres subséquentes). À

ce niveau, les auteurs parlent d'un « pessimisme » de Berger quant à l'avenir de la religion qui serait lié à cette conception de la sécularisation. Si Berger en resterait à une conception de la religion incluant l'idée du Surnaturel, sa théorie des *signals of transcendence* est vue par ces auteurs comme un élargissement de sa définition de la religion en direction de celle de Luckmann (*id.*).

Ce texte accorde donc une place importante à la comparaison Berger-Luckmann surtout en ce qui est de leur conception de la religion et de son devenir en modernité. Notre thèse s'intéressera à ces aspects, surtout à cette question du rapprochement entre la conception de la religion de Berger à celle de Luckmann combinée néanmoins avec une insistance du premier sur l'idée du Surnaturel.

Ninian Smart s'intéresse de son côté, à la question de la diversité des études en sciences des religions dans sa contribution intitulée « The Scientific Study of Religion in its Plurality » (Smart, 1995, pp. 177-190). Constatant un développement important des recherches sur la religion depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, l'auteur diagnostique une grande divergence sur l'objectif et la méthode donnant lieu à une diversité d'approches (p. 177). En premier lieu, il pense que le sujet à l'étude serait grandement façonné par les institutions qui l'incarnent. Par exemple, l'existence de facultés de théologie chrétienne imposerait certaines catégories à la recherche, notamment en ce qui a trait à la subdivision en champs de recherche dans ce domaine¹³. Cette influence serait due principalement au fait que l'étude de la religion a été, en Occident, largement liée à la formation du clergé et d'autres spécialistes de la religion. Le caractère dominant de l'étude du christianisme dont sont héritières les universités modernes, européennes et américaines, conduirait parfois néanmoins, d'un autre côté, à l'exclusion de la théologie de l'université séculière (pp. 177-178).

En second lieu, l'auteur identifie plusieurs modèles théoriques adoptant des approches différentes dans l'étude de la religion (pp. 178-185). Il constate, par exemple, que l'idée

¹³ L'auteur donne l'exemple de la subdivision en études du Nouveau Testament, de la Patristique, de l'Histoire de l'Église, de la théologie systématique, de la philosophie de la religion et de la religion comparée qui équivaudrait à l'histoire des religions.

selon laquelle l'engagement religieux du chercheur serait pertinent pour ses recherches sur la religion, est appréciée par beaucoup de recherches dans ce domaine (p. 178).

Enfin, Smart traite de la pensée de Berger dans le cadre de l'analyse de ce qu'il appelle « un problème méthodologique majeur » (*one major methodological issue*) (p.185) qui traverserait la sociologie et la psychologie de la religion: la tendance à développer des théories projectionnistes. Dieu ou l'Ultime, ou encore d'autres entités spirituelles, tendraient à être vus comme des réalités non conscientes ou des projections sociales qui, en retour, exerceraient une action rétroactive sur les individus et la société (*id.*). Dans *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a), Smart voit le modèle théorique très sophistiqué de cette approche projectionniste de l'étude de la religion, notamment par l'option de Berger pour un « athéisme méthodologique » (p. 186). Smart semble critiquer cette théorie projectionniste de la religion en affirmant qu'au lieu du principe de l'athéisme méthodologique, il faudrait plutôt un « agnosticisme méthodologique » (*ibid.*). Il suggère de mettre l'accent, dans l'étude de la religion, sur l'idée de l'expérience religieuse dans une perspective phénoménologique qui privilégierait l'expérience de l'Ultime (*the power of the Ultimate-as-experienced*). Pour lui, quoique l'on ne puisse pas parvenir à une science de Dieu, l'on peut développer la science de Dieu tel qu'Il fait l'objet de l'expérience religieuse (p. 186).

Ces aspects de la pensée de Berger seront approfondis dans la suite de notre thèse. La critique de Ninian Smart indique déjà quelques pistes sur lesquelles notre troisième partie sur l'essai critique reviendra d'une manière un peu différente.

Dans une perspective théorique différente, Danièle Hervieu-Léger adopte également un ton critique sur l'aspect de la définition de la religion de Berger, notamment en lien avec l'idée du sacré.

I.2. Hervieu-Léger (1993)

Danièle Hervieu-Léger (1947 -) caractérise la pensée de Berger en sociologie des religions notamment dans son ouvrage intitulé *La religion pour mémoire* (1993). L'objectif de ce

livre est clarifié dans l'introduction (pp. 7-12) où l'auteure rappelle d'abord le développement de la sociologie religieuse surtout en rapport avec la question du devenir de la religion en modernité. La thèse du « recul de la religion » (p.7) dont il fallait seulement comprendre les raisons, aurait dominé les recherches dans la discipline dès ses débuts jusqu'au début des années 1970¹⁴. Dès lors, la modification du paysage de la recherche aurait été commandée par celle du paysage religieux lui-même (p. 8). L'auteure a contribué à la critique du concept de «sécularisation», lié à la première thèse, notamment par la publication de *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental* (1986) dont l'ouvrage de 1993 pousse plus loin l'argument (p. 9). Ce dernier concluait à un « dilemme religieux de la modernité – perte *et* recomposition - » (*id.*) qui, pour elle, exigeait une analyse plus approfondie du vieux problème de la définition de la religion.

En lien avec ce problème, l'auteure commence par faire le point, dans la première partie (pp. 13-92), sur « des problèmes posés, en sociologie religieuse, par la construction de l'objet » (p. 10). C'est dans ce cadre que la pensée de Berger est étudiée dans la section intitulée « Religion et 'systèmes de significations' : la perspective large des inclusivistes », en lien notamment avec l'étude des Nouveaux Mouvements religieux (NMR) (pp. 50-51). Considérant que « le représentant incontesté de cette tendance est Thomas Luckmann (1927-) » (p. 52), l'auteure cite notamment son livre *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (1967), où, selon elle, Luckmann aurait développé, dans une perspective très inclusiviste et anthropologique, l'idée de la religion comme un cosmos sacré des sociétés industrielles modernes (pp. 52-53).

Hervieu-Léger n'impute pas cependant au seul Luckmann cette conception. Elle retrace cette dernière dans une longue tradition concevant la religion « comme enveloppe des univers de significations fondamentales, pluralistes à l'infini, qui permettent à l'homme de vivre, et de vivre en société ». La sociologie fonctionnelle de la religion, d'inspiration

¹⁴ En se référant à la date de publication de l'ouvrage en question ici (1993) l'auteure parle d'« il y a vingt ans » (p. 7) et de « vingt ans plus tard » (p. 8).

durkheimienne, qui a fortement marqué la tradition nord-américaine » s'inscrirait dans cette perspective. C'est ici qu'est située l'approche de Berger notamment en rapport avec la question des « significations fondamentales » (p. 54).

L'auteure analyse ensuite ces approches inclusivistes en opposition avec celles qualifiées d'« exclusivistes » pour lesquelles elle identifie Bryan Wilson (1926-2004)¹⁵ comme l'un des défenseurs contemporains. Les exclusivistes maintiendraient « fermement la nécessité d'un critère substantif, pour une définition opératoire de la religion » (p. 55). Le « type idéal » construit par Wilson pour définir la religion dans ce cadre comprendrait deux éléments essentiels: « l'appel au surnaturel » (qui caractériserait également la plupart des NMR) et « l'efficacité sociale utopique » (généralement absente des NMR) (p. 56).

Toutefois, l'auteure qualifie cette opposition entre inclusivistes et exclusivistes de « fausse » (p. 57) : Luckmann aurait désigné comme « spécifiquement religieuses » (p. 58), les représentations religieuses traditionnelles dont la survivance, qu'il postule dans le cosmos sacré moderne¹⁶, constitue une indication du « poids implicite des critères substantifs qui font que seules les religions historiques peuvent être considérées comme de la religion au sens plein du terme » (*id.*). Cette position rapprocherait ainsi Luckmann, et Berger, de Bryan Wilson (pp. 59-60). Ce rapprochement amène l'auteur à conclure que tant les définitions fonctionnelles/inclusivistes que celles substantielles/exclusivistes constituent « une réponse partielle, mais radicalement limitée, à la question de la localisation du religieux dans la modernité. La religion n'est (tendanciellement) nulle part, ou bien elle est partout : ce qui, en fin de compte, revient exactement au même » (pp. 60-61).

En ce qui concerne notre thèse, l'essentiel est de constater que l'approche de Berger est d'abord placée par Hervieu-Léger parmi les « inclusivistes »/fonctionnelles (p. 53)¹⁷: « la religion est saisie comme le dispositif de sens qui permet à l'homme de dépasser les déceptions, les incertitudes et les frustrations de la vie de tous les jours. » (p. 53). Mais elle

¹⁵ Bryan Wilson est également considéré comme l'un des tenants contemporains de la thèse de la sécularisation. Nous reviendrons sur sa pensée dans notre chapitre sur les commentateurs de Berger (VI).

¹⁶ L'auteur affirme, dans une note de bas de page, reprendre la notion de « cosmos sacré moderne » de Berger, Peter, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*; [...] (p. 57).

¹⁷ Contrairement aux textes de Hill et Günter & Bert résumés plus haut.

est aussi rapprochée de celle des « exclusivistes » par le maintien d'un critère substantif de définition de la religion. Notre thèse reviendra sur cette sorte d'ambiguïté dans la définition de la religion de Berger en tentant de l'expliquer davantage.

Sabino Acquaviva a également contribué, notamment dans un ouvrage publié en 1994, à l'analyse de la pensée de Berger, en situant ce dernier dans la discipline sociologique générale.

I.3. Acquaviva (1994)

Dans son ouvrage intitulé *La Sociologie des religions, problèmes et perspectives* (1994) Sabino Acquaviva (1929 -) propose de « parler aujourd'hui de sociologie des religions de façon très différente de ce que l'on faisait traditionnellement » (p. 7). Si, selon Acquaviva, l'on pouvait autrefois faire de la sociologie de la religion en analysant les grands penseurs et les thèmes majeurs dans cette discipline, aujourd'hui, il semble préférable de « chercher à comprendre les profonds changements qui se sont joués devant nos yeux dans la façon d'être religieux et d'organiser la vie religieuse » (*ibid.*). Dans cette nouvelle manière de faire de la sociologie de la religion, l'auteur s'inscrit, en introduction, dans une perspective psychologique et psycho-sociale, spécialement dans l'analyse du phénomène de l'expérience religieuse (pp. 8-24).

Il est d'abord question de Berger dans son chapitre intitulé « Réflexion sociologique sur la religion : un cadre historico-critique » (pp. 25-69). Acquaviva classe l'approche théorique de Berger parmi les théories combinant interactionnisme et phénoménologie (pp. 65-68). Esquissant d'emblée une conception de l'esprit humain puisée chez Herbert Mead¹⁸, Acquaviva affirme que l'esprit humain est « fondamentalement mémoire sélective » (p. 66). Il choisirait de mémoriser certaines actions utiles à la « syntonie » avec les autres et au support, par l'individu, des « coûts sociaux de la vie en commun pour la survie » (*id.*). Produit d'interactions sociales, de relations de face à face et de la construction sociale, l'esprit humain utiliserait les « symboles pour contrôler le milieu avec lequel il fait en

¹⁸ Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (1934) cité par Acquaviva (1994: 65).

permanence des comptes » (*id.*). La religion serait « un système de représentations symboliques que l'esprit élabore pour s'adapter à un ensemble de valeurs communes. Elle peut offrir aux individus un mode de fondation d'une identité propre (le *Self*) et une autodéfinition dans l'espace social » (p. 67).

Alfred Schutz, qui fut élève du fondateur de la phénoménologie Edmund Husserl (1859-1938), représenterait, selon ce chercheur, « la conjonction entre l'interactionnisme américain et les courants philosophiques de la phénoménologie européenne » (*id.*). L'analyse, par Schutz, du problème de l'intersubjectivité aurait abouti à la conclusion que les « hommes vivent en donnant pour avérée l'existence d'un monde d'évidences, en pensant que ce monde vital est partagé par tous et en agissant comme s'il l'était » (*id.*). La tâche de la sociologie serait donc « d'observer empiriquement comment les hommes créent ces mondes vitaux d'intersubjectivités déjà donnés » (*id.*).

Dans cette perspective s'inscriraient les approches de Berger et Luckmann notamment dans *The Social Construction of Reality* (1966b). Leurs descriptions des « stocks cognitifs de base », traités en lien avec le thème de la socialisation et de la construction sociale de la réalité, seraient surtout basées sur cette conception (pp. 67-68).

Il est ensuite question de Berger dans le troisième chapitre intitulé « Sacré, religion et religiosité » (pp. 71-122), plus spécifiquement dans la section intitulée « les dimensions de la religiosité : la connaissance religieuse » (p. 118). Acquaviva adopte d'abord la définition du concept de religiosité selon Charles Glock (1964, 1965)¹⁹ selon laquelle cette dernière serait constituée de cinq dimensions : « la croyance, la pratique, la connaissance, l'expérience et l'appartenance » (p. 72). Il combine ensuite ces dimensions dans la définition qu'il donne à la religion : « la religion représente une stratégie cognitive, un mode d'expression de comportements rituels, une forme élaborée de croyance, l'interprétation d'un besoin fondamental d'exploration et d'expérimentation de 'mondes'

¹⁹ Les deux ouvrages de Glock cités par Acquaviva sont : Glock, C. Y. (1964), *Toward a Typology of Religious Orientation* (Vers une typologie de l'orientation religieuse [traduction d'Acquaviva]), Columbia University Press, New York; et Glock, C. Y. & Stark R. (1965), *Religion and Society in Tension* (Religion et société en tension [traduction d'Acquaviva]), Rand McNally, Chicago.

méta-empiriques et, enfin, un mécanisme socioculturel de définition d'une identité sociale (ethnique, politique, etc.) » (p. 73).

Berger définit la connaissance religieuse d'une part, en termes d'« expérience du sacré » en tant que « connaissance mystique » (p. 119) et de l'autre, en termes de « définitions et de formules qui vont être systématisées par des experts (théologiens, prêtres, prophètes, mystagogues, etc.) et vont donc se constituer en un savoir spécialisé qui ne satisfait qu'une partie des croyants [...]» (*id.*).

Berger (1967, 1980)²⁰ aurait « efficacement illustré dans ses travaux comment les formes du savoir religieux sont allés en se transformant dans le christianisme » (*id.*). Les diverses dénominations auraient subi une influence croissante, en modernité, de la part du pluralisme de type « culturel et idéologique » ayant « mis en crise la certitude de posséder 'en exclusivité' la vérité, certitude sur la base de laquelle les Églises construisaient une vision intégrale et unitaire du monde » (pp. 119-120). «Segmentation» et «relativisation» seraient des conséquences de la disparition de ce savoir religieux unifié; de même que la «désagrégation des *ethos* collectifs» et la constitution d'« un savoir religieux *bricolé* » (p. 120). Qui plus est, « un déficit croissant de connaissance religieuse » (*id.*) et une différence très poussée « entre ceux qui connaissent de façon spécialisée les contenus et les textes d'une religion déterminée et la masse des simples fidèles » (*id.*) exprimeraient cette transformation.

En concluant, rappelons que cette analyse d'Acquaviva situe méthodologiquement la pensée de Berger, à la suite d'Alfred Schutz, au confluent de l'interactionnisme symbolique de Mead et de la phénoménologie européenne. Elle a le mérite surtout de montrer la position de la pensée de Berger dans l'étude de la religion à l'ère moderne en mettant l'emphase sur la question de la désagrégation des savoirs religieux traditionnellement unifiés. Les thèmes du pluralisme, de l'incertitude, de la relativisation et de la spécialisation des savoirs religieux nous mettent en plein sujet de notre propre thèse.

²⁰ Acquaviva cite ici Berger, Peter L., *The Sacred Canopy* ([1967]1969a) et *The Heretical Imperative* (1979b [1980]).

En 2001, trois auteurs, Kevin Christiano, William H. Swatos, Jr. et Peter Kivisto ont consacré un ouvrage aux développements contemporains de la sociologie de la religion. Cet ouvrage identifie largement les mêmes thèmes chez Berger que ce livre d'Acquaviva.

I.4. Christiano, Swatos & Kivisto (2001)

Dans leur ouvrage intitulé *Sociology of Religion, Contemporary Developments* (2001), Christiano, Swatos, Jr. et Kivisto consacrent des sections importantes à la pensée de Berger. Le but de l'ouvrage, comme spécifié dans une courte préface intitulée *About the Book*, est de fournir au lecteur une introduction à la nature et aux fonctions des institutions et pratiques religieuses au sein des sociétés modernes, en particulier les États-Unis d'Amérique contemporains (p. xiii). Cette introduction est néanmoins rédigée en distinguant diverses approches et en indiquant les penseurs importants dans la discipline.

Au chapitre 3 intitulé « The 'Religion' of Secularization and the History of Religions » (pp. 59-88), la pensée de Berger bénéficie d'une première analyse en rapport avec le «paradigme de la sécularisation» (p. 62). Ce chapitre entend revenir sur la problématique de la sécularisation, sur les conditions d'arrière-fond qui ont conduit à l'usage du concept de «sécularisation» et sur les défis qui ont fini par avoir raison de cette problématique bien qu'elle demeure, selon ces auteurs, un important sujet de débat au sein de la discipline (p. 59).

Définissant d'abord le concept de « sécularisation » à partir de son origine latine : *saeculum*²¹, ce concept avait revêtu, selon eux, une connotation ambiguë et négative au

²¹ Ces auteurs retracent l'évolution de la signification du concept de « sécularisation » à partir de celle de «saeculum». Le mot « saeculum » (siècle) signifiait d'abord « un âge, une ère ». Il désigna, aux IV^e et V^e siècles, « le monde » en tant qu'« extension de l'idée de l'esprit d'une époque, d'un âge ». Par la suite, une distinction entre « clergé séculier » (prêtres travaillant dans le monde extérieur, dans des paroisses) et clergé régulier (moines notamment) a été opérée par l'Église en même temps le mot « séculier » s'appliquait à un mode de vie ou un style de vie non conforme à la volonté de Dieu : les gens étaient invités à fuir le monde séculier en entrant dans les monastères. Plus tard, ce concept s'appliquera à la distinction entre la loi, la terre, les possessions civile(s) de celle(s) ecclésiastique(s). C'est au XIX^e, selon ces auteurs, que le concept de «séculier», fut adopté formellement par un libre penseur anglais : G.J. Holyoake lequel fonda une « *Secular Society* » destinée à défendre un ordre humain juste et un programme moral pour l'action individuelle sans référence aux explications surnaturelles (cf. p. 59).

moment où il fut introduit en sciences sociales (p. 60). C'est Max Weber qui aurait donné à ce concept la signification de « processus de rationalisation de l'action » (p. 60), processus qui aurait rendu possible les changements sociaux à l'origine de la modernité. Cette rationalisation était entendue en termes de calcul rationnel. Celui-ci serait dominant dans l'esprit du capitalisme occidental. Il se fonderait à son tour sur l'idée que les événements prenant place dans le monde doivent trouver explication dans des expériences inhérentes à ce monde (*this-worldly*) en appliquant les principes de la raison humaine.

Les concepts de « désenchantement », de « démagification », de « démystérisation » seraient liés à celui de la rationalisation dans le sens d'une « dévaluation » du mystère : « *Weber gave the name secularization to this double-sided rationalization-disenchantment process* » (*ibid.*). Weber aurait également employé, en référence à ce processus, le concept d'« intellectualisation » surtout dans son essai sur « la science comme vocation » (1946 : 139).

Dans ce sens, le concept de la sécularisation serait un aspect de la sociologie de la connaissance traitant de questions d'épistémologie et de conditions d'émergence de la connaissance à propos du monde. C'est ainsi que dans cette analyse, les auteurs produisent un schéma du paradigme de la sécularisation dans lequel la conception de Peter Berger est présentée comme concevant l'origine de la sécularisation dans une rationalisation (différenciation) ayant des racines religieuses. Cette différenciation aurait donné lieu à l'autonomisation, elle-même entretenant des liens avec la « sécularisation objective » ou la pluralisation et avec la « sécularisation subjective » ou l'effondrement des visions du monde (l'incertitude). Les deux types de sécularisation renverraient, selon ces auteurs, à la mondanité (*worldliness*) (p. 62).

Une seconde analyse de la pensée de Berger est faite dans la section intitulée « The Critique » (p. 67) qui a trait à la critique du concept de « sécularisation ». Les auteurs identifient les principaux auteurs qui ont particulièrement défendu le paradigme de la sécularisation entre la première expression des réserves à son propos, que ces auteurs

trouvent chez Larry Shiner (1967)²² et la seconde, survenue, selon eux, vingt ans plus tard et trouvée dans un article de J. K. Hadden (1987)²³. Ces auteurs qui ont défendu ce paradigme sont Bryan Wilson (1966)²⁴, Peter Berger (1967)²⁵, Thomas Luckmann (1967)²⁶, et Karel Dobbelaere (1981)²⁷. Berger aurait commencé à soutenir le paradigme de la sécularisation très tôt dans sa carrière, mais aurait ensuite commencé à en avoir des doutes. Les auteurs citent à cet égard un extrait de *A Far Glory* (1992, p. 15-16). Mais c'est, selon ces auteurs, Jeffery K. Hadden qui, dans une allocution de 1986, publiée l'année suivante, «*presented a clear, comprehensive, and trenchant analysis of the weakness of secularization theory – both in its conception and its predicted outcomes* » (p. 68).²⁸

Ces auteurs présentent alors, assez longuement, cette critique de la thèse de la sécularisation qu'ils qualifient de « religion ». Elle aurait été particulièrement défendue par les penseurs européens – Berger lui-même étant un Américain d'origine européenne – tendant au romantisme vis-à-vis de leur passé religieux (*id.*). La « religion de la sécularisation » serait alors plus conforme à la définition qu'a donnée Durkheim à ce concept : « *religion unites all who adhere to it into a single moral community* » (p. 69); définition qui permettrait de comprendre la « religion civile » telle que conceptualisée par Robert Bellah (pp. 69-73) et la « religion invisible » telle que théorisée par Thomas Luckmann (pp. 73-77). L'ouvrage de ce dernier, *The Invisible Religion* (1967) qui renfermerait l'essentiel de sa théorie de la religion invisible, aurait néanmoins gagné une

²²Ces auteurs citent ici: Shiner, Larry (1967), « The Concept of Secularization in Empirical Research ». *JSSR* 6: 207-20.

²³ Ces auteurs citent ici: Hadden, Jeffery K. (1987), « Toward Desacralizing Secularization Theory ». *SF* 65: 587-611.

²⁴ Wilson, Bryan (1966), *Religion and Secular Society*, London: Watts.

²⁵ Berger, Peter (1967), *The Sacred Canopy*, Garden City, Doubleday.

²⁶ Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

²⁷ Dobbelaere, Karl (1981), *Secularization. A multi-Dimensional Concept*, London: Sage.

²⁸ Citons ce que ces auteurs présentent comme « *the core of this argument* » : « in and from its genesis secularization constituted a « *doctrine* more than a theory » based on « presuppositions that ...represent a taken-for-granted *ideology* » of social scientists « rather than a systematic set of interrelated propositions »; over time in social scientific circles (which continued to widen in their influence), « *the idea of secularization became sacralized* », that is a belief system accepted 'on faith' (1987: 588; emphasis in the original) (cité p. 68).

notoriété supplémentaire grâce à la publication, moins d'une année avant, de *The Social Construction of Reality* (1966b), ouvrage publié conjointement par Luckmann et Berger. Cet ouvrage est considéré par ces auteurs comme «*a work of general sociological theory certainly to be considered among the most crucial of the second half of the twentieth century*» (p. 73).

Les idées de Berger sont enfin présentées dans deux sections finales de ce chapitre. Dans la première section intitulée «*The Myth of the Age of Faith* » (pp. 77-79), les auteurs soulignent l'insistance de Berger sur les origines religieuses de la sécularisation : si Weber a identifié ces origines dans son ouvrage intitulé *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Berger a précisé que la pensée biblique, plus précisément le christianisme, contenaient les germes de sa propre fin (*has been its own gravedigger*) (p. 78). Dans la section finale, assez développée, intitulée «*Pluralism* » (pp. 79-88), ces auteurs affirment que Berger, considéré comme l'un des plus grands défenseurs de la théorie de la sécularisation, est allé très loin dans sa remise en cause (peut-être parce que, selon ces auteurs, Berger est actuellement [*now*] un Américain) (p. 79). Les idées présentées par ces auteurs sur le concept du «*pluralisme* » lient d'abord pluralisme et affaiblissement de la religion, d'une manière qui fait écho à la dialectique bergérienne pluralisme religieux/incertitude religieuse (p.79-82).

Cependant, leur analyse s'oriente ensuite, de façon significative, vers la position des tenants de la théorie du choix rationnel (pp. 83-88). Ces derniers, dont Rodney Stark est l'un des plus en vue, concevraient la sécularisation comme un processus qui s'autolimité lui-même en rendant possible le développement du pluralisme religieux. Celui-ci créerait un marché d'idées, y compris les idées religieuses, qui, à terme, stimulerait un engagement religieux et une vitalité religieuse accrus (p.83). Les tenants de la thèse de la sécularisation auraient une idée fixe de la religion, fondée sur un biais théologique, plutôt que de la penser en termes essentiellement changeants (p. 87). Pour les auteurs de ce livre, le changement est inhérent à la religion. Le pluralisme moderne rendrait donc possible la vitalité des religions peut-être en des formes nouvelles.

Cet ouvrage aura ainsi souligné la place qu'occupe, dans la pensée de Berger, la question de la sécularisation. L'insistance de Berger sur les origines judéo-chrétiennes de cette dernière et sa remise en question, notamment en considérant le pluralisme religieux américain, débouche sur les questions du pluralisme et du changement religieux qui peuvent difficilement ignorer l'apport de l'approche de la théorie du choix rationnel. La perspective adoptée par ces auteurs sur la théorie bergérienne du pluralisme semble critique. Bien que notre thèse n'aborde pas le débat de la pertinence de la théorie du choix rationnel appliquée à l'étude de la religion, notre dernier chapitre concernant la discussion avec Berger revient rapidement sur certains arguments pertinents de cette école à cet égard.

L'un des ouvrages d'importance majeure en rapport avec l'étude de la pensée de Berger est celui publié en 2001 sous la direction de Linda Woodhead, Paul Heelas et David Martin. À ce dernier, il faut ajouter un autre ouvrage plus général, publié sous la direction de cette même chercheuse en 2002 et comportant un court chapitre signé par Berger sur une question d'actualité en sociologie des religions contemporaines.

I.5. Woodhead *et al.* (2001b, 2002)

Dans leur ouvrage intitulé *Peter Berger and the Study of Religion* (Woodhead, 2001b), Linda Woodhead et ses coéditeurs commentent l'œuvre de Peter L. Berger en études des religions. Adoptant comme ligne de partage la deuxième Guerre Mondiale, ils identifient un canon d'auteurs de référence dans cette discipline : Weber, Troeltsch, Durkheim, Marx et Simmel (période d'avant la Guerre); Davin Martin, Robert Bellah, Robert Wuthnow et Peter Berger (période d'après la Guerre).

Si les quatre derniers auteurs se distinguent par une combinaison d'un degré élevé de théorisation et d'une attention soutenue à la réalité empirique, Berger aurait davantage contribué à l'étude du fait religieux au niveau de ce qu'ils appellent la « métathéorie » (Woodhead, 2001b, pp. 1-2).

Étant donné que cet ouvrage porte spécifiquement sur la pensée de Berger et que les thèmes sur lesquels porte notre thèse y sont largement débattus, nous préférons en réserver l'analyse détaillée à nos chapitres sur les commentateurs de Berger (V&VIII) en vue d'éclairer notre propre analyse de la pensée de Berger sous ce rapport.

Dans l'ouvrage intitulé *Religion in the Modern World, Traditions and Transformations* (Woodhead *et al.*, 2002), est inclu un chapitre écrit par Berger intitulé « Secularization and de-secularization » (Berger, 2002). Cette contribution débat essentiellement de la question de l'« exception européenne », question elle-même interne au débat sur la thèse de la sécularisation. Puisqu'elle introduit de façon claire la problématique propre à notre thèse, nous avons choisi de conclure ce chapitre sur son analyse (*cf.* section I.10), étant néanmoins entendu que le reste de la thèse porte sur l'œuvre de Berger dans son ensemble, y compris ce même texte. Nous y reviendrons donc un peu plus loin.

Pour l'heure, attardons-nous un peu sur le travail de Jean-Marc Tétaz et Pierre Gisel qui ont codirigé une publication en 2002 se voulant une présentation des diverses théories de la religion dans lequel celle de Berger n'est pas oubliée.

I.6. Gisel et Tétaz (2002)

Dans l'ouvrage intitulé *Théories de la religion, diversités des pratiques de la recherche, changements de contextes socioculturels, requêtes réflexives* (Gisel, 2002), Gisel et Tétaz offrent un livre synthétique sur les théories de la religion. Berger y trouve évidemment une place dans le chapitre consacré à la sociologie de la religion, signé par Volkhard Krech (pp. 240-265). Après avoir présenté les « pères » de la sociologie, l'auteur offre une section sur l'« objet » de la sociologie. D'emblée, il souligne la difficulté que représente l'hétérogénéité de cet objet (p. 249), « en lien avec des différences paradigmatiques au sein même de la théorie sociologique générale ». Il tente d'organiser cet objet complexe sous trois concepts fondamentaux pour la discipline, soit le concept d'expérience, d'agir et de communication. Krech sélectionne certaines théories, qu'il estime « exemplaires », pour illustrer ces différents concepts. Il situe Berger, avec Luckmann, dans la tradition

phénoménologique. Tous deux se fonderaient sur l'expérience subjective, et approchent le savoir et la construction sociale comme le résultat d'une dialectique entre individuation et socialisation.

Quant à Berger, il en tirerait une définition « substantielle » de la religion. L'être humain, étant pris sous la menace d'un univers incontrôlable, se voit poussé à l'instauration d'un « ordre ». Le « nomos » construit par la société vient contrer la menace du chaos. Où intervient la religion? Si cet ordre échoue, si une brèche survient dans le nomos, renvoyant l'être humain au désordre, à l'insécurité, en particulier à travers l'expérience de la mort, la religion intervient comme « cosmos sacré » protecteur. Certes, si la religion est elle aussi construite socialement, elle n'en a pas moins « une aura de certitude ultime, échappant à toute remise en question ».

En rapport avec ses trois concepts organisateurs, Krech estime que Berger passe ainsi de l'expérience du chaos à l'agir, au sens de construction d'une société et d'une religion protectrice. Et c'est par la communication que l'être humain participe à l'ordre social. On voit donc ici que les thèmes retenus pour notre thèse s'avèrent fondamentaux dans l'œuvre de Berger, notamment celui de l'incertitude. Quant à Luckmann, Krech le situe plutôt selon une approche anthropologique différente, se centrant moins sur l'expérience du chaos que sur celle du besoin de sens pour transcender la vie quotidienne.

L'année suivant la publication de ce livre par Gisel et Tétaz, Michele Dillon dirigea la publication d'un manuel de sociologie de la religion où l'approche de Berger est analysée surtout par la sociologue britannique Grace Davie.

I.7. Dillon *et al.* (2003)

La pensée de Berger fait l'objet d'analyses intéressantes dans l'ouvrage collectif intitulé *Handbook of the Sociology of Religion*, publié en 2003, sous la direction de Michele Dillon. Ce livre conçu comme un manuel destiné aux étudiants et aux chercheurs en sociologie des religions, couvre beaucoup de thèmes de cette discipline tant anciens (modernité,

sécularisation, politiques...) que nouveaux (féminisme, spiritualité, action communautaire basée sur la foi [*faith-based community action*]) (cf. préface).

La pensée de Berger est analysée principalement par la contribution de Grace Davie, intitulée « The Evolution of the Sociology of Religion, Themes and Variations » (Davie, 2003). Cette contribution a pour objectif de retracer l'historique, les modifications théoriques et les changements paradigmatiques de la sociologie des religions en remontant aux « pères fondateurs » (*founding fathers*) de la sociologie comme telle (pp. 61-66).

En premier lieu, Berger est analysé ensemble avec Thomas Luckmann dans la section intitulée « The second generation : old world and new » (pp. 66-68). Les deux auteurs auraient incarné un changement dans la pensée sociologique américaine en inversant le modèle théorique de Talcott Parsons qui aurait dominé la sociologie américaine des années 1950 et 1960. Parsons insistait sur la fonction intégrative de la religion pour une société conçue comme un système où l'action sociale doit trouver un sens (p.66). Les valeurs religieuses devaient être fonctionnelles pour la société en constituant la base d'intégration pour ses membres. Il s'agissait d'une conception optimiste de la religion, selon Davie.

Mais si l'ordre social existe, remarque Davie, Berger et Luckmann affirment qu'il est construit à partir de la base. La religion, issue d'une telle construction, offrirait alors aux croyants explications et significations dont ils ont besoin pour donner sens à leurs vies surtout en temps de bouleversements personnels ou de désintégration sociale. L'idée du «dais sacré» viserait à constituer un abri protecteur (*shield*) aussi bien pour la société que pour l'individu aux prises avec la menace du chaos d'une existence dépourvue de sens (*id.*). Le titre de la section, « the second generation : old and new », se réfère à la seconde génération des sociologues importants après les *founding fathers*. Cette section montre également que ces sociologues ont apporté un changement d'approche surtout en rapport avec l'ébranlement du consensus socioreligieux des années 1970 et l'accroissement des conflits pour des raisons religieuses (p. 66-67). En plus de Berger et Luckmann, d'autres auteurs tels James Beckford, sont mentionnés à ce propos.

En second lieu, Berger est aussi implicitement analysé par Davie dans la section intitulée «The Two Paradigms : Secularization Theory Versus Rational Choice» (p. 68). L'auteure parle de la différence entre le paradigme de la sécularisation et celui du choix rationnel : le premier serait davantage lié au contexte européen tandis que le second constituerait son alternative en contexte américain (*id.*). La thèse de la sécularisation aurait donc été critiquée des deux côtés de l'Atlantique en questionnant son applicabilité au contexte américain.

L'auteure cite à ce propos Stephen Warner²⁹ qui aurait parlé de l'origine européenne, remontant à près de huit siècles, de la thèse de la sécularisation par opposition à la genèse américaine, plus récente (deux siècles) du nouveau paradigme (celui du choix rationnel) (p. 69). D'une part, la situation de monopole religieux médiéval aurait exigé un métarécit en termes de sécularisation : à cause de l'inséparabilité entre monopole et crédibilité de la religion, le pluralisme religieux impliquait la perte de crédibilité de la religion. Pluralisme équivalait donc à sécularisation.

De l'autre, l'absence d'un tel monopole à l'origine de la société américaine rendrait un tel métarécit inapproprié. L'alternative du métarécit du choix rationnel, dont le début se confondrait avec celui de la société américaine elle-même, se comprendrait notamment par l'analyse de la relation entre les congrégations et la communauté³⁰ : ces relations seraient marquées par la constitution d'un espace quasi public, comblant le vide entre l'espace public et celui privé de l'individu. Pour la religion monopolistique européenne, les « sectes protestantes », positivement perçues en Amérique comme se partageant compétitivement un marché religieux, sont perçues comme dangereuses parce qu'elles en minent la crédibilité.

²⁹ L'article cité par Davie est : Warner, R. Stephen (1997), « Religion, Boundaries, and Borders », *Sociology of Religion* 58: 217-39.

³⁰ Davie cite Ammerman, Nancy T. (1997), *Congregation and Community*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Si dans cette section le nom de Berger n'est pas explicitement mentionné, son lien avec le paradigme de la sécularisation, surtout dans la première phase de sa pensée à ce propos semble évident.

En troisième lieu, Davie analyse la pensée de Berger, d'une manière qui fait suite à ce qui précède, dans la section intitulée « Beyond the paradigms : a global challenge » (pp. 71-72). Davie introduit cette pensée en montrant d'abord que l'un ou l'autre des deux paradigmes ne devrait pas être tenu pour le seul valable d'un côté comme de l'autre de l'Atlantique (pp. 69-70). Elle oriente l'analyse vers le dépassement des deux paradigmes en inscrivant ce dernier dans le défi de la globalisation religieuse. L'ouvrage collectif publié sous la direction de Berger en 1999 est ici mis à profit.

Berger aurait, selon Davie, contribué à orienter l'analyse d'abord dans une perspective géographique, en différenciant ancien et nouveau monde ; ensuite en tenant particulièrement compte des pays en développement dans lesquels les indicateurs de la sécularisation seraient moins que perceptibles. La perspective géographique permettrait ainsi de voir non seulement que « le monde est aussi furieusement religieux qu'il a toujours été »³¹ mais également que les seules exceptions à une vision religieuse du monde sont constituées par le Japon et l'Europe occidentale (p. 71)³². L'état sécularisé de ces entités géographiques hautement développées et modernisées poserait néanmoins à nouveau, selon Davie, la question du lien entre la modernisation et la sécularisation. Les États-Unis d'Amérique, tout aussi développés et modernisés, constitueraient, sous ce rapport, une claire exception (*id.*). Toutefois, concède-t-elle, cette relation entre sécularisation et modernisation n'est pas encore démontrée et la situation serait plus complexe dans chaque société que ne le suggère une telle relation (p. 72).

Cette contribution de Davie s'avère intéressante pour notre propos doctoral au moins à deux titres : d'abord parce qu'elle montre la contribution importante de Berger, classé

³¹ Davie cite Berger (1992), *A Far Glory: The Quest of Faith in an Age of Credulity*, New York: Free Press, p. 32.

³² Davie inclut les bastions de la civilisation occidentale européenne dans le monde Anglophone (l'Angleterre notamment) tout en mentionnant le caractère encore mal connu de l'état religieux de la population chinoise qui résisterait encore à ce classement géographiquement fondé.

parmi les grands sociologues de la seconde génération après les «pères fondateurs», ayant incarné un changement d'approche théorique; ensuite en lien avec la question du dépassement des deux paradigmes (celui de la sécularisation et celui du choix rationnel) dans l'étude contemporaine de la religion. Notre thèse analysera Berger spécialement dans le cadre du second aspect en montrant surtout sa contribution au premier paradigme et les problèmes théoriques qu'on peut rencontrer également dans la deuxième phase de sa pensée si l'on tient compte notamment du paradigme de la théorie du choix rationnel. Notre thèse revient sur ce paradigme plus loin notamment en lien avec le débat autour de la thèse de la sécularisation (voir section VI.1.).

La question de l'« exception états-unienne » face à un monde occidental modernisé, développé et sécularisé, telle que Davie l'a effleurée dans cette contribution de 2003, soulève néanmoins celle, défendue surtout par Berger, de l'« exception européenne »³³. Un article de Jean-Paul Willaime publié en 2006, semble intéressant à cet égard surtout parce qu'il livre quelques éléments de la position de Berger à ce propos en la situant dans le cadre du débat autour de la thèse de la sécularisation.

I.8. Willaime (2006)

Dans son article intitulé « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept » (2006), Jean-Paul Willaime montre la place centrale que le débat sur l'«exception européenne» aurait prise récemment en sociologie des religions, spécialement en rapport avec la thèse de la sécularisation. Il déploie les principales positions à cet égard et propose lui-même une hypothèse. C'est dans ce cadre que les positions propres à Berger sont

³³ Il faut aussi rappeler que Davie a développé ce thème de l'« exception européenne » dans d'autres écrits. Dans Davie, G., *Europe : the Exceptional Case, Parameters of Faith in the Modern World* (Davie, 2002), dans lequel elle étudie la vie religieuse européenne en comparaison avec des contextes extérieurs à l'Europe : les États-Unis, l'Amérique latine, l'Afrique Subsaharienne; la Corée du Sud et les Philippines. Davie se demande principalement pourquoi la trajectoire religieuse européenne est si différente de ces différents contextes. Davie a écrit, ensemble avec Berger et Fokas un ouvrage intitulé *Religious America, Secular Europe* (Berger, Davie & Fokas, 2008) qui porte spécifiquement sur ce thème dans une perspective comparative Europe-États-Unis.

analysées et mises en rapport avec les positions d'autres auteurs. Nous pouvons les résumer en quatre idées principales.

C'est premièrement dans la section intitulée « Le paradigme de la sécularisation en sociologie des religions » (pp. 761-766), que Willaime introduit la pensée de Berger en citant d'abord sa définition de la sécularisation, qu'il considère comme «classique» : «nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux» (Berger, 1971b, p. 174)³⁴.

Willaime rappelle que Berger distinguait, par cette définition, deux dimensions de la sécularisation : celle socio-structurelle, « renvoyant à la différenciation fonctionnelle des institutions et des activités » (élimination des motifs religieux dans l'art, la philosophie, et la littérature; développement des sciences à titre de perspective autonome sur le monde), et celle de la conscience. Willaime précise ensuite que Berger a mis une emphase particulière sur deux aspects : « la rationalisation et la pluralisation ». Le premier aspect aurait été le résultat de la religion judéo-chrétienne elle-même (Berger suivrait Weber sur ce point, selon Willaime qui précise que le christianisme protestant est souligné par Berger à cet égard). Le second aurait poussé la religion dans une logique de marché, ses contenus devenant ainsi exposés à la préférence des consommateurs et l'œcuménisme s'imposant comme particulièrement *ad hoc* pour cette situation. À ce niveau déjà Willaime rappelle que Berger a révisé, dès 1997, « de façon radicale, la thèse de la sécularisation en parlant de « désécularisation » et en proclamant carrément que 'l'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fausse' [...] » (*id.*)³⁵.

Deuxièmement, plus loin dans son article, précisément dans la section intitulée « La sécularisation discutée et contestée » (pp. 766-775), Willaime revient sur ce changement de position de Berger. Celui-ci, affirme l'auteur, « avait particulièrement insisté sur le lien entre la sécularisation et le pluralisme » (p. 770). Selon Willaime, Berger remet en cause

³⁴ La citation est tirée par Willaime de Berger (1971b), *La religion dans la conscience moderne*.

³⁵ La citation est tirée par Willaime de Berger (2001b), *Le réenchantement du monde*, p. 15.

actuellement ce lien en constatant une « constante anthropologique de l'élan religieux et de la quête de sens ». Il irait même plus loin dans cette contestation de la sécularisation en affirmant que les tenants de la thèse de la sécularisation sont imprégnés d'« une culture d'une élite globalisée », formant « une sous-culture internationale, celle des gens qui ont reçu une éducation supérieure de type occidental, et en particulier en humanité et en sciences sociales » (Berger, 2001b, p. 26, cité par Willaime).

Troisièmement, en rapportant les éléments de discussion qui entourent d'autres aspects de la thèse de la sécularisation, surtout en lien avec « la mondialisation de la recherche » (p. 771), Willaime relève un autre aspect de la position actuelle de Berger qui, avec Grace Davie, soutiendraient la thèse selon laquelle « la sécularisation, loin d'être une manifestation d'une relation axiomatique entre la modernité et la sécularisation commune à l'ensemble du monde » serait un phénomène européen avec une exception européenne » (Davie, 2001, p. 120; cité par Willaime, p. 772)³⁶; elle exprimerait une « euro-culture séculière » (Berger, 2001b, p. 25, cité par Willaime, *id.*). Les idées de Berger lui-même sur cette position précise seront analysées dans la dernière section de ce chapitre.

Quatrièmement et enfin, Willaime montre que Berger a remis en cause la thèse de la sécularisation pour une autre raison : le constat que ce sont les groupes religieux conservateurs, c'est-à-dire qui ont refusé de s'adapter à la culture sécularisée, qui prospèrent alors que les groupes ayant essayé de s'y adapter déclinent (mention est faite par exemple du protestantisme évangélique) (p. 773). Cette résurgence remettrait en cause « la soi-disant dévaluation du Surnaturel » (p. 774). Berger aurait ainsi montré que « la contre-sécularisation est aussi importante, dans le monde contemporain, que la sécularisation »³⁷ parce que « vivre dans le doute est une situation pénible pour beaucoup de gens ; c'est pourquoi un certain nombre d'organisations (et pas seulement religieuses) qui promettent de fournir ou de rétablir des certitudes ont un marché tout prêt qui s'ouvre à elles »³⁸.

³⁶ La citation est tirée par Willaime de Davie (2001). « The persistence of institutional religion in modern Europe », in Woodhead (2001b). *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge, pp. 101-111.

³⁷ Willaime cite ici Berger, Peter, *Le réenchantement du monde*, 2001b.

³⁸ *Ibid.*

Il va sans dire que cet article de Willaime relève les thèmes majeurs de Berger sur lesquels porte notre thèse. La question de l'exception européenne situe déjà notre problématique dans la pensée de Berger tel que notre dernière section de ce chapitre tentera de le montrer. L'ouvrage le plus récent que nous avons choisi d'analyser dans le cadre de ce chapitre est celui de Richard Fenn (2009). Celui-ci est très intéressant non seulement parce qu'il consacre un chapitre important à Berger mais aussi parce que les thèmes que notre thèse analyse y trouvent des réflexions stimulantes.

I.9. Fenn (2009)

Dans son ouvrage intitulé *Key Thinkers in the Sociology of Religion* (2009), Richard Fenn classe Peter Berger parmi ces penseurs-clé (*key thinkers*) en sociologie des religions. L'intention générale de l'ouvrage est de fournir les problématiques et les tendances centrales de l'œuvre de chacun de ces penseurs majeurs, incluant les classiques. À chacun est consacré un chapitre de l'ouvrage.

Le chapitre consacré à Peter Berger (pp. 139-160), commence par une note biographique avant d'affirmer que pour comprendre la sociologie de la religion de cet auteur, il est « sage » (*wise*) de commencer par ses idées sur la sécularisation (p.139) : « *this provide an overview of his general theory on religion in the Western world and its relation to modernity* » (*id.*).

La présentation par Fenn de la pensée de Berger touche à plusieurs aspects de cette dernière. Nous en résumons ici cinq plus importants : 1. Sa distinction de deux niveaux dans la théorie de la sécularisation de Berger; 2. Sa compréhension de la thèse de la désécularisation chez Berger ainsi que l'explication des mouvements contemporains de certitude; 3. Le lien entre la modernisation et le pluralisme; 4. Le lien entre son approche sociologique et celle théologique; et 5. Le rappel de l'ancrage de la pensée de Berger dans celles classiques de Weber et de Durkheim.

1) Fenn affirme que la théorie de la sécularisation de Berger distingue deux aspects, l'un en rapport avec le statut interne des institutions religieuses et l'autre en rapport avec l'État-

Nation. L'auteur se concentre d'abord sur les idées de Berger sur ce dernier aspect en lien avec la nation américaine. La religion de l'État américain comporterait deux aspects : la légitimité de l'État-nation et ses institutions et « la religion civile » en tant que conscience religieuse de l'identité de cet État-nation (p. 140). La religion civile américaine aurait subi, durant les années 1960 et 1970, une sécularisation qui se serait accompagnée d'une délégitimation de l'État, dans le sens d'une crise ou d'un affaiblissement des valeurs et des présupposés sur lesquels la légitimité de l'État reposait (pp. 140-141).

En parlant de la sécularisation des institutions religieuses, aux États-Unis notamment, l'auteur montre que selon Berger la sécularisation serait le résultat de la tendance inhérente au protestantisme à la réforme, aboutissant à la démythification du sacré, fût-il séculier (l'auteur cite notamment la critique de Berger des «évangiles sociaux» (*social gospels*)) (p. 141). Berger aurait souligné la «sécularisation invisible» qu'auraient subie les Églises après la Deuxième Guerre Mondiale. Des mouvements théologiques sécularistes auraient prôné ouvertement le dévêtissement des Églises de leurs contenus traditionnels pour les remplacer par une variété de ces évangiles sociaux.

Toutefois, souligne l'auteur, pour Berger la diminution du sacré dans les croyances, les institutions et les pratiques de la religion traditionnelle ne signifie pas la diminution de l'importance du sacré à l'extérieur de ces religions. Et même, le sacré qui subirait cette sécularisation serait surtout celui englobant (*sacred canopy*) lié à l'Église, alors qu'un processus de transformation de ce dernier serait à l'œuvre dans la société, à l'extérieur de l'institution ecclésiale (l'exemple donné est celui de l'Europe occidentale) (p.142).

L'auteur poursuit en rappelant que pour Berger la sécularisation occidentale a ses racines dans la rupture, en vertu de la Réforme protestante, de la continuité entre le visible et l'invisible, continuité longtemps soutenue par le catholicisme. Le Protestantisme lui-même n'aurait que redécouvert les impulsions sécularisatrices de l'Ancien Israël de sorte que les causes ultimes de la sécularisation occidentale doivent être cherchées du côté de la religion judéo-chrétienne (pp. 142-143).

2) Alors que, selon Fenn, la récente thèse de la dé-sécularisation de Berger pourrait se percevoir comme contradictoire à sa première position, cette contradiction disparaît si l'on tient compte de la distinction entre l'aspect institutionnel ecclésial (qui serait le plus concerné par la résurgence ou la vitalité religieuse contemporaine) et l'aspect institutionnel étatique, de même que la civilisation occidentale en général (qui demeureraient en effet sécularisés) (p. 144) : « *In his historical approach to secularization, at the level of Western civilization, Berger was arguing that the secular world was the creation of Christianity's own tendency to separate the sacred from the profane* » (*id.*). Berger affirmerait ainsi que même les mouvements religieux les plus énergiques (Évangélisme et Pentecôtisme) s'inscriraient plutôt dans la logique de la sécularisation de l'État-nation en promouvant la démocratie et la mobilité sociale (p. 144).

L'auteur trouve aussi chez Berger une analyse de la relation entre ces nouveaux mouvements de vitalité religieuse (qui fondent en partie sa thèse de la dé-sécularisation du monde) et deux aspects : d'une part, « la sécularisation de la conscience à l'intérieur des institutions religieuses traditionnelles » (p. 145); d'autre part, la transformation des réalités traditionnellement mondaines qui se voient conférer un sens religieux (p. 146). Le premier aspect se verrait dans le fait que les nouveaux mouvements de revitalisation religieuse seraient liées à des causes non-religieuses (l'auteur donne l'exemple des conflits politiques tel en Bosnie et en Irlande du Nord); le second se constaterait par le fait que les nouveaux mouvements de revitalisation religieuse tel que le mouvement évangélique, le pentecôtisme en l'occurrence, transformeraient les formes traditionnelles de religiosité en modifiant les obligations familiales, le travail et le rapport entre les genres dans le sens de la modernisation (p. 146). De façon plus générale, rappelle l'auteur, Berger a particulièrement souligné l'influence sécularisatrice de la tradition judéo-chrétienne en tant que telle (p. 148).

3) L'analyse du concept de la sécularisation chez Berger conduit Fenn à constater le lien entre modernisation et pluralisme défendu par cet auteur : la modernité conduirait, selon Berger, à une situation où la plupart des structures de crédibilité sont partielles et fragiles.

Elles ne réussissent à organiser qu'une partie du monde de la vie individuelle et ne peuvent plus être prises comme allant de soi étant donnée leurs pluralité empirique. Cette pluralité des structures de crédibilité, leur fréquente contradiction mutuelle, rendent incertaines leurs prétentions à une vérité ayant force d'autorité, de sorte que leurs adhérents sont souvent caractérisés par des changements d'allégeance ou des conversions très fréquentes (p. 149). Inscrivant ses recherches en sociologie de la connaissance, remarque l'auteur, Berger entend démasquer non seulement les prétentions religieuses à la vérité absolue mais également les affirmations, souvent prises comme allant de soi, des sociologues en rapport avec la nature de la modernité et de la connaissance elle-même. Ces affirmations ne devraient pas en effet aller au-delà de ce que les données empiriques permettent d'analyser (p. 149).

4) Fenn constate également le lien entre l'approche sociologique de Berger et son approche théologique : « *With Berger, we thus have a sociologist of religion who claims to have presented theologians with a starting point that is fundamentally anthropological, in a European, philosophical sense, as well as radically sociological* » (*ibid.*). Berger aurait donc produit une « théologie naturelle » (*natural theology*) (p. 150) fondée sur le postulat selon lequel « *there is a fundamental affinity between the structure of his [man's] consciousness and the structures of the empirical world. Projection and reflection are movements within the same encompassing reality* » (p. 151)³⁹. L'auteur observe néanmoins que Berger explique le comportement et les croyances religieuses surtout par la peur et l'inévitabilité de la mort (p. 152). Cette peur serait ultimement intrinsèque à l'être humain en tant que tel, de sorte que toutes les raisons rationnelles contraires à la propension à l'espoir trouveraient un refus persistant à l'intérieur de ce dernier. Berger apprécierait néanmoins, selon Fenn, du point de vue moral, l'acceptation stoïque de la mort comme la «réalité finale» de la vie. Cette attitude stoïque serait ultimement fondée dans l'attitude religieuse elle-même tendant vers la résignation et le masochisme vis-à-vis de la réalité (p. 153).

³⁹ Fenn cite ici Berger, Peter, *A Rumor of Angels* (1970), pp. 58-59.

La présentation de la pensée de Berger sur l'ordre social, amène Fenn à montrer l'insistance de ce penseur (dès 1963) sur le caractère pris comme allant de soi des structures sociales destinées à pallier à la fragilité intrinsèque de la réalité individuelle et sociale. Cette fragilité du monde individuel et social n'est pas pour autant éliminée: « *Crime and revolution alike, he argues, reveal the possibility of the wholesale dis-or-re-organization of an entire social system* » and both of them show « *the possibility of resistance to the external and (of necessity) also internal controls* » (p. 156)⁴⁰.

5) Enfin, l'inscription de Berger dans la lignée intellectuelle de Max Weber serait à l'origine de son insistance sur l'individualité et non sur l'objectivité sociale (qui caractériserait la tradition durkheimienne). Berger entendrait donc souligner les « *subjective meanings, intentions and interpretations brought into any social situation by actors participating in it* » (p. 157).⁴¹ Il appartiendrait ainsi aux individus charismatiques de refuser catégoriquement l'ordre établi, les significations transmises par la société pour fonder leur existence sur des significations individuellement acquises et peut-être constituer le commencement d'un changement social radical (pp. 157-158). Cependant, la majorité de gens se contenteraient d'accepter l'ordre social et d'accomplir avec joie les rôles qui leur sont assignés. La plupart se prendraient même trop au sérieux lorsqu'ils se voient conférer des responsabilités considérées importantes par la société. C'est cette reconnaissance de la société par beaucoup d'individus qui la fait subsister. Or, c'est cette même société qui permet à l'individu d'être un être humain. De cette façon, affirme Fenn, Berger réussit à montrer la convergence « paradoxale » de l'approche durkheimienne et de celle wébérienne dans leur compréhension de la société et l'humain :

The Durkheimian and the Weberian ways of looking at society ... are only antithetical since they focus on different aspects of reality. [...] We need the recognition of society to be human, to have an image of ourselves, to have an identity. But society needs the recognition of many like us in order to exist at all (Berger, 1963: 128-129, cité par Fenn, *id.*, p.159).

⁴⁰ Fenn cite ici Berger (1963b), *Invitation to Sociology*, p. 130.

⁴¹ *Idem*, p. 125.

Mais ce paradoxe n'empêcherait pas Berger de voir, selon Fenn, les institutions sociales, y compris les rites religieux, comme des fictions, similaires à du théâtre, de telle sorte que leurs légitimations d'aujourd'hui pourraient se transformer dans leurs dé-légitimations ou remise en cause dans le futur (p. 160).

Concluons ce résumé par des observations rapportant ces aspects à notre propos doctoral.

Cette présentation, par Fenn, de la pensée de Berger, a le mérite de toucher plusieurs aspects centraux de cette dernière à partir seulement de cinq ouvrages principaux : (Berger, 1963b, 1969a, 1970, 1977 et 1999). Les thèmes du pluralisme et de la certitude-incertitude sont présentés dans le cadre de sa théorie de la sécularisation-désécularisation.

Mais l'auteur affirme que cette théorie renferme en elle-même l'essentiel de l'approche de Berger en sociologie des religions à partir de laquelle l'on peut comprendre l'ensemble de son œuvre. Sa présentation de la pensée de Berger en rapport avec la religion civile et les mouvements de vitalité religieuse dans leur rapport à la sécularisation de l'État et de la civilisation est très intéressante. Comme nous le verrons néanmoins, l'analyse de l'œuvre de Berger dans son ensemble ne semble pas laisser transparaître explicitement cette distinction. Elle constitue néanmoins une piste d'analyse intéressante de la pensée de Berger que notre thèse aborde sous un angle différent.

Plus pertinent pour notre propos doctoral est la question du point de départ anthropologique pour la théologie, celle du rapport entre cette dernière et la sociologie, et celle de l'analyse de la société et des institutions sociales (y compris les institutions religieuses) en termes de « fictions » sociales. Ces questions relèvent du cadre conceptuel de la sociologie de la connaissance de Berger. Comme nous l'approfondissons dans le reste de notre thèse, ce cadre informe également sa compréhension de la certitude religieuse et du rapport que cette dernière entretient avec le pluralisme religieux.

Pour terminer ce tour d'horizon, faisons une étude d'un chapitre de Berger intitulé «Secularization and De-secularization» (Berger, 2002). Cette contribution traite en particulier de la question de l'« exception européenne ». D'autres textes écrits par Berger lui-même complètent les idées développées dans cette contribution de 2002. Elle est

intéressante à ce niveau de notre développement surtout parce qu'elle introduit, pour cette thèse, la problématique dont une élaboration détaillée fait l'objet du second chapitre.

I.10. Berger et la thèse de l'« exception européenne » : introduction à la problématique de la thèse

La position de Berger sur cette question se retrace dans certains textes de fond : (Berger & Zijderfeld (2009), p. 9; Berger (1996), (2001c), pp. 444-447, (2003), (2005b); (2002), pp. 291-296; Berger & Huntington, (2002), Berger, *et al.* (2008). Nous en fournissons un résumé sommaire dans le but d'introduire la problématique de notre thèse.

Berger signe un court texte, « Secularization and de-secularization », dans l'ouvrage dirigé par Linda Woodhead *et al.*, intitulé *Religions in the Modern World* (2002). Dans cette contribution, il reprend des éléments de son article intitulé « Secularism in Retreat » paru en 1996 dans *The National Interest* (Berger, 1996). En 2005 et en 2008, il revient sur ces questions.

Trois idées principales ressortent de l'analyse de ces textes : 1) la thèse de l'exception européenne, en lien avec celle de la désécularisation, est défendue dans le texte de 2002 et est réaffirmée, avec une certaine nuance, dans le livre de 2009; 2) Cette thèse de l'exception européenne étaye, dans plusieurs autres textes, son changement de position eu égard à la question de la sécularisation, et s'appuie sur une comparaison entre l'Europe et les États-Unis; 3) Les deux thèses de l'exception européenne et de la désécularisation du monde, si elles modifient le lien entre le pluralisme et la sécularisation, laissent toutefois intact le lien entre pluralisme religieux et incertitude religieuse, aussi bien pour l'Europe que pour les États-Unis. Ce qui suit présente ces trois idées, puis conclut sur la problématique que nous en dégageons.

Premièrement, dans la contribution de 2002, Berger clarifie sa position eu égard aux thèses de la sécularisation et de la désécularisation. Dans cette dernière, il identifie deux types d'exception, dont l'une est précisément celle « européenne », et répond à des auteurs ayant

discuté ses positions. Berger commence par faire un aperçu, très succinct, des théories de la sécularisation depuis les fondateurs de la sociologie des religions (Durkheim et Weber surtout) jusqu'en 2002. Il insiste surtout sur le cas de la *Sociologie religieuse*, développée en Europe en premier lieu par Gabriel LeBras (1891-1970). Il soulève aussi la question du rapport entre la modernisation, la sécularisation et la désécularisation⁴² et conclut: « *It is fair to say that the majority of sociologists dealing with religion today no longer adhere to the equation of modernity and secularization* » (Berger, 2002, p. 292). Il précise en même temps que le changement de position majeur dans sa pensée en sociologie de la religion contemporaine a été d'abandonner « *the old secularization theory* » (*id.*). Ce changement aurait été dicté non par quelque position théologique ou philosophique⁴³, mais par les données empiriques infirmant la théorie dans différentes parties du monde, d'où sa défense de la thèse de la désécularisation.

Deux types d'exception à cette dernière thèse seraient empiriquement observables: l'une géographique et l'autre sociologique. L'exception sociologique serait constituée, partout dans le monde, par les universitaires de formation supérieure à l'occidentale, spécialement en sciences humaines et sociales, indéniablement sécularisés. L'exception géographique serait précisément « l'exception européenne ».

Comparativement au reste du monde, l'Europe de l'Ouest et du Centre paraît effectivement sécularisée, selon Berger. Cette sécularisation se manifeste,

clearly in behaviour related to the churches: Throughout Western and Central Europe, there has been a dramatic decline in people's participation in church life, in the influence of religion in public life and in the number of people choosing religious vocations » (*ibid.*, p. 294).

⁴² Rappelons que la thèse de la désécularisation du monde a commencé à être défendue par Berger, contre son ancienne position en rapport avec le paradigme de la sécularisation, dès 1977 (Berger, 1977; 1980a, pp. 198-199). Ce point a été remarqué également par Linda Woodhead (Woodhead, 2001, p. 5). Elle a été par la suite reprise dans plusieurs de ses œuvres ultérieures dont « From Secularity to World Religion » (Berger, 1980b), « Secularity. West and East » (Berger, 1983a), *A Far Glory* (Berger, 1992, pp. 29-30), « Orthodoxy and the Pluralistic Challenge » (Berger, 2003), *The Desecularization of the World* (1999), « Protestantism and the Quest of Certainty » (1998a), *Religious America, Secular Europe* (2008), *I Praise to Doubt* (2009), *Between Relativism and Fundamentalism* (2010).

⁴³ Plus loin dans cette thèse, nous tenterons de démontrer une certaine influence de sa théologie dans ce changement.

Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie et Paul Zulehner discutent cette position. Il leur paraît que la sécularisation de l'Europe n'est pas aussi dramatique que Berger l'affirme. Paul Zulehner, comme d'autres analystes de langue allemande durant les années 1960, parlerait, selon Berger, de l'abandon progressif des Églises traditionnelles (*Entkirchlichung* : « *de-churchification* »), cet abandon ne signifiant pas nécessairement celui de la religion tout court. Davie parle d'exception européenne mais de façon nuancée : une religiosité sans appartenance et un attachement symbolique aux Églises continuent de s'y manifester. Dans le même sens, Hervieu-Léger parle non seulement d'un « catholicisme sécularisé dans la France d'aujourd'hui » (Hervieu-Léger, 2001a, p. 122) mais aussi de formes de religiosités qui manifestent la persistance du religieux en Europe (Hervieu-Léger, 2001b, p. 73 ss, 2001c, p. 71 ss)⁴⁴. Mais Berger insiste: « *let me say that I have not been fully persuaded by these arguments; I still think that European case can be subsumed under the category of secularization* » (Berger, 2002, p. 295).

On peut, pour compléter l'analyse de cette position de 2002, mentionner une idée avancée dans son livre récent, coédité avec Anton C. Zijderveld, intitulé *In Praise to Doubt* (2009). Berger semble en effet donner crédit aux arguments des trois auteurs cités précédemment dans une perspective similaire à celle de Grace Davie:

While there has been a great decline of church-related religiosity in Western Europe (among both Catholics and Protestants) all sorts of religious activity can be observed outside the churches, from various forms of New Age spirituality to charismatic movements (Berger & Zijderveld, 2009, p. 6).

Deuxièmement, Berger affirme à plusieurs reprises et dans divers textes que la comparaison Europe-États-Unis sur ce plan permet de constater que l'équation modernisation = sécularisation est insoutenable (ancienne thèse de la sécularisation) : si l'Amérique est aussi

⁴⁴ En parlant de « la religion éclatée » (Hervieu-Léger, 2001c, p. 29), Hervieu-Léger identifie en effet un « paradoxe religieux des sociétés séculières » (p. 36) appelé aussi « le paradoxe de la modernité » (p. 39) : « l'ambiguïté des sociétés occidentales à l'égard de la religion tient à ce que le mouvement d'émancipation par rapport à l'univers religieux traditionnel qui les a constituées comme sociétés 'séculières' a son origine, pour une part seulement mais pour une part importante, dans le terreau religieux juif et chrétien de leurs cultures. La 'sécularisation' des sociétés modernes ne se résume donc pas dans le processus d'éviction sociale et culturelle avec lequel on la confond couramment. Elle combine, de façon complexe, la perte d'emprise des grands systèmes religieux sur la société qui revendique sa pleine capacité d'orienter elle-même son destin, et la recomposition sous une forme nouvelle des représentations religieuses qui ont permis à cette société de se penser elle-même comme autonome » (pp. 36-37).

moderne que l'Europe, pourquoi alors est-elle beaucoup plus religieuse que cette dernière? Trois raisons à cette « euro-sécularité » (*Eurosecularity*)⁴⁵ et cette religiosité forte de l'Amérique contemporaines lui semblent vraisemblables : 1) l'alliance historique entre l'État et l'Église qui a donné lieu à l'anticléricisme des Lumières européennes⁴⁶ (Berger, 2005b, p. 116; 2002, p. 295); 2) la centralisation du système d'enseignement caractéristique de l'Europe, contrairement aux États-Unis (Berger, 2005b, p. 117; 2002, p. *id.*); 3). Aux États-Unis, on trouve d'une part la présence massive du protestantisme évangélique (négligeable en Europe) : *the millions of Americans who define themselves as 'born again Christians'* et d'autre part, un bricolage religieux plus développé qu'en Europe (Berger, 2002, pp. 295-296).

Troisièmement et enfin, cette analyse conduit finalement Berger à discuter du lien entre la sécularisation et le pluralisme : *this brings me to another important area for the sociology of religion today – a fuller understanding of the dynamics of pluralism:*

I think that I understood this quite adequately a long time ago; what I misunderstood was the relation of pluralism and secularization. Let me put this in the form of two simple propositions:

1. Modernity pluralizes the life-worlds of individuals and consequently undermines all taken-for-granted certainties.
2. This pluralization may or may not be secularizing, depending on other facts in a given situation (*id.*).

⁴⁵ Cf. aussi Berger, 2003, p. 33, 2005b, p. 112 ss; Berger & Huntington, 2002, p. 15.

⁴⁶ Dans « Religion in the West » (2005b), Berger endosse la distinction de Gertrude Himmelfarb qui, dans son ouvrage intitulé *The Roads to Modernity* (2004), distingue trois types de Lumières : les Lumières anglaises et écossaises; les Lumières françaises et les Lumières américaines. Si ces dernières étaient similaires à celles anglaises quant au traitement de la religion, l'alliance entre Église et État en Angleterre eut pour conséquence le développement d'une sécularisation similaire à celle de l'Europe continentale. Le contraste est établi entre les Lumières françaises et celles américaines. Dans les premières, le conflit des deux France et la victoire de la France laïque et anticléricale, notamment avec la loi de séparation de 1905, rendirent la sécularisation beaucoup plus prononcée et antireligieuse surtout pour les élites intellectuelles. Dans les secondes, l'absence d'un monopole et d'un clergé religieux alliés avec le politique au début de la constitution de la République américaine rendit non nécessaire un anticléricisme ou un antichristianisme sécularisant des intellectuels. Ce n'est, pour Berger, qu'à partir des années 1950 jusqu'au début des années 1970, que des intellectuels américains, influencés par leurs homologues européens, adoptèrent des politiques nettement antireligieuses (idéologie de la raison) (Berger, 2005b, pp. 116-117). Néanmoins, dans un article de 1986, Berger parle à cet égard de « *post-Protestant America* », signifiant par là que la religion protestante, quoique légalement séparée de l'État selon le Premier Amendement de la Constitution américaine, n'était pas en réalité séparée du politique en tant que tel parce qu'elle imprégnait la société et la culture américaine, jusqu'à tout récemment (Berger, 1986b, pp. 41-44).

Cette position sur le rapport entre la modernité, le pluralisme et la sécularisation est également reprise dans *In Praise to Doubt* (2009): « *if modernity then doesn't necessarily lead to secularization [...] what does it lead to in the area of beliefs and values? The answer we think is clear: it leads to plurality*⁴⁷ » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 7).

Ces deux propositions précédemment citées nous introduisent dans le vif du sujet de notre thèse. En effet, l'idée du pluralisme, dans ses effets sur la certitude religieuse, constitue un thème majeur dans la pensée de Berger notamment parce qu'elle a survécu à son changement de position en rapport avec sa thèse de la sécularisation. Si la deuxième proposition ci-dessus indiquée (le pluralisme n'est pas nécessairement sécularisant) constitue un nuancement de l'ancienne thèse de la sécularisation (nuancement tenant compte notamment de la comparaison Europe-Amérique), la première proposition lui paraît évidente : nécessairement, le pluralisme mine toutes les certitudes prises comme allant de soi.

Qui plus est, Berger affirme que le pluralisme unit, dans ses effets, l'Europe et l'Amérique : « *what is similar [between American and European situation] then, is the powerful effects of pluralism* » (Berger, 2005b, p. 114; Berger, *et al.*, 2008, p. 13). C'est parce que le pluralisme, issu de la modernisation, mine toutes les certitudes traditionnelles qu'il unit l'Europe et l'Amérique. Autrement dit, sans donner lieu nécessairement à la sécularisation, le pluralisme *relativise* toujours les contenus de croyances : ces derniers deviennent, du coup, relatifs à des contextes particuliers d'où ils émergent.

Cette idée revêt une importance particulière dans la pensée de Peter Berger spécialement dans son étude du phénomène de la sécularisation et dans sa théorie de la modernisation. C'est pourquoi, notre thèse propose d'en faire une analyse plus poussée en y adjoignant néanmoins quelques éléments de discussion critique visant à sa meilleure compréhension.

⁴⁷ Berger et Zijderveld refusent l'usage du mot « pluralisme » qui leur apparaît idéologiquement connoté. Nous reviendrons sur la définition de ce concept plus loin dans ce chapitre.

Conclusion

Nous pouvons redire ce que nous avons dit plus haut : ce chapitre constitue une première revue de la littérature générale sur Berger en le situant en sciences des religions, spécialement en sociologie des religions. Cette revue de la littérature vise, en même temps, à faire ressortir les thèmes développés par notre thèse et leur importance dans la pensée de l'auteur sur lequel elle porte. Si cela se voit particulièrement dans la dernière section de ce chapitre portant sur certains écrits de Berger lui-même, les sections précédentes indiquent en effet les thèmes que notre thèse entend développer plus amplement. Sans revenir sur tous les textes résumés dans ce chapitre, il sied de reprendre quelques idées à cet égard en guise de conclusion de notre chapitre.

Le texte de Michael Hill dans Frank Whaling (1983) souligne la relation entre l'insistance par Berger sur l'idée des « structures de crédibilité » et sa définition de la religion en termes de « projections de significations humaines ». Il renvoie au dilemme du rapport entre la sociologie et la religion, au cœur duquel Berger se trouve pris, à l'instar de bien d'autres sociologues étudiant cette question. Comme nous l'avons souligné en conclusion du résumé de ce texte, les enjeux de la posture sociologique, de la définition et de la théorisation de la religion confrontent à ce dilemme.

Le texte de Kehrer et Bert s'interroge notamment sur la pertinence moderne d'une définition de la religion en termes de « *nomos* sacralisé » qui, selon eux, serait davantage appropriée aux sociétés tribales. Leur constat d'un certain « pessimisme » de Berger quant à la religion en lien notamment avec l'ébranlement de ces « cosmos sacralisés » dans les sociétés modernes, « pessimisme » combiné pourtant avec une insistance sur l'idée du Surnaturel, n'est pas sans lien avec la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse que notre thèse analyse.

Ninian Smart identifie, dans son texte, un problème d'ordre méthodologique dans les approches sociologiques de l'étude de la religion et critique l'orientation, qui est aussi celle de Berger, vers un « projectionnisme » mettant l'accent sur un « athéisme méthodologique ».

L'article de Smart semble assez critique de l'approche de Berger. De ce fait, il introduit notre propre essai critique développé dans la dernière partie de la thèse.

Hervieu-Léger (1993) quant à elle, classe l'approche définitionnelle de la religion de Berger parmi celles inclusivistes dont Thomas Luckmann serait le plus grand représentant. Elle remarque néanmoins l'influence conjointe des deux classiques majeurs de la sociologie des religions, à savoir Max Weber et Émile Durkheim, dans ces approches. Ce classement de Berger parmi les inclusivistes, au moment où son insistance sur l'idée du Surnaturel le rapprocherait surtout des exclusivistes, indique une certaine ambiguïté de la conception bergérienne de la religion que notre second chapitre tentera de clarifier.

Le texte d'Acquaviva (1994) a insisté sur les thèmes du pluralisme et de l'incertitude. Il a souligné d'abord que la pensée de Berger s'inscrit dans la perspective phénoménologique tout en combinant des éléments d'autres approches dont surtout l'interactionnisme symbolique. C'est surtout la dimension de la connaissance religieuse chez Berger qui a amené Acquaviva à constater un déficit croissant de cette dernière dans les sociétés modernes; la fragmentation et la relativisation étant des conséquences de la disparition du savoir religieux unifié. Inutile donc de rappeler que ces thèmes constituent le sujet de notre thèse.

Quant au texte de Krech dans Gisel et Tétaz (2002), il indique la problématique de l'« aura de certitude » qui entoure souvent les « *nomos* sacrés » socialement construits en tant que remparts contre l'anomie. Cette aura de certitude serait menacée par la pluralisation des expressions religieuses et des groupes religieux qui les incarnent. C'est cette problématique que nous définissons au chapitre II en termes de dialectique pluralisme religieux/incertitude et que nous tentons de questionner dans la dernière partie de la thèse.

Enfin, le texte Richard Fenn (2009) affirme la centralité, dans la pensée de Berger, de sa théorie de la sécularisation dans laquelle l'aspect sociologique et celui théologique, pour différents qu'ils apparaissent, manifestent un lien indéniable. Distinguant plusieurs plans d'analyse de la religion dans la pensée de Berger, deux de ces derniers sont relevés comme se démarquant : celui institutionnel ecclésial qui serait concerné par la thèse de la

désécularisation et de la résurgence de la religion; et celui institutionnel étatique dans lequel la civilisation occidentale moderne, sortie de la religion chrétienne, demeurerait sécularisée nonobstant cette résurgence de la religion sur le plan ecclésial. Ici la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger est ainsi indiquée. Notre thèse l'approfondit sous un regard critique.

Ces exemples suffisent pour montrer l'importance de ce chapitre pour introduire le développement proposé par notre thèse. Le chapitre qui suit vise l'élaboration plus précise de la problématique de cette dernière. Il propose une hypothèse qui y est vérifiée et indique la méthodologie utilisée dans l'analyse du corpus identifié.

Chap. II. Problématique, hypothèse de la recherche et méthodologie de l'analyse

II.0. Introduction

Comme déjà introduite dans la dernière section du précédent chapitre, la problématique propre à notre thèse est liée au lien que Berger établit entre le pluralisme religieux et l'ébranlement des certitudes religieuses : la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. D'une part, il semble que l'importance de ces concepts peut être mieux saisie si l'on clarifie l'approche de Berger en rapport avec la définition de la religion. De l'autre, cette dernière peut elle-même être mieux saisie si on la situe dans le cadre conceptuel de base de sa pensée qu'est la sociologie de la connaissance. Berger s'est néanmoins également intéressé à la théologie. Une prise en compte de cet intérêt peut également aider à saisir notamment sa volonté de tenir compte de l'idée du Surnaturel dans sa définition de la religion.

Partant de certaines œuvres pertinentes de Berger, ce chapitre veut élaborer la problématique propre à cette thèse. Cette élaboration part d'une précision sur la définition de la religion propre à Berger ainsi que des concepts-clés de son approche en sociologie de la connaissance permettant de comprendre l'insistance de l'auteur sur l'idée du pluralisme religieux dans son rapport à l'incertitude. De ces éléments d'analyse, nous tentons aussi de formuler une hypothèse précise de la recherche et d'indiquer la manière selon laquelle nous entendons mener à bien notre entreprise.

Il semble d'emblée utile de clarifier conceptuellement certains termes-clés de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Nous voudrions ainsi fournir une première définition des concepts de « dialectique »; de « pluralisme religieux » et de « certitude-incertitude » religieuses.

La notion de « dialectique » est tirée de la sociologie de la connaissance de Berger. L'approche de cette discipline sociologique a été systématiquement présentée dans l'ouvrage coédité avec Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (1966b). L'approche de la sociologie de la connaissance présentée dans ce livre expose systématiquement le processus par lequel la réalité sociale, spécialement la connaissance ou le savoir du sens commun, est socialement construite. Vers la fin de cet ouvrage, ces

auteurs affirment l'importance, pour tous les domaines de la sociologie, d'étudier le rôle de la connaissance dans la relation dialectique existant entre l'individu et la société, entre son identité personnelle et la structure sociale : « *we would contend that the analysis of the role of knowledge in the dialectic of individual and society, of personal identity and social structure, provides a crucial complementary perspective for all areas of sociology* » (Berger & Luckmann, 1966b, p. 186).

Dans les premiers chapitres de ce livre, ils avaient souligné l'importance et la signification de cette dialectique dans la compréhension de la société comme un produit de l'homme et de ce dernier comme un produit de la société :

It is important to emphasize that the relationship between man, the producer, and the social world, his product, is a dialectical one. That is, man, (not of course, in isolation but in his collectivities) and his social world interact with each other. The product acts back upon the producer (p. 61).

C'est donc dans le sens d'une interaction entre deux éléments qu'il faut entendre le mot «dialectique». Plus spécifiquement ici, ce mot est à relier surtout à l'idée d'interaction entre ce que Karl Marx a appelé l'« infrastructure » et la «superstructure» sociales⁴⁸, et auquel Berger se dit redevable pour plusieurs idées.

Berger et Luckmann fournissent, dans le même ouvrage, une définition des sociétés pluralistes qui s'applique, de façon générale, au pluralisme religieux : « *they [pluralistic societies] have a shared core universe, taken for granted as such, and different partial universes coexisting in a state of mutual accommodation* » (p. 125). Alors qu'ils précisent que la plupart des sociétés modernes sont pluralistes, ils affirment aussi que le pluralisme

⁴⁸ Karl Marx a formulé sa théorie du matérialisme dialectique et historique notamment dans son ouvrage intitulé *Critique de l'économie politique* (1897). Quelques idées énoncées dans la préface à cet ouvrage peuvent rappeler sa position. Dans cette préface, Marx énonce les principes centraux de cette théorie : c'est l'évolution économique qui détermine l'évolution sociale, politique et intellectuelle. La base réelle ou l'infrastructure, sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent certaines formes de conscience sociale, est constituée par les rapports de production. L'expression « rapports de production » désigne les relations sociales entre les hommes engagés dans le processus du travail. Ces relations dépendent du stade de développement des forces de production. Relations sociales et forces de production constituent donc l'infrastructure économique qui, à son tour, détermine la superstructure sociale, politique et intellectuelle. Exemples : l'esclavage définit une situation où certains membres de la société possèdent tous les moyens de production alors que les autres n'ont rien. Le capitalisme correspond à une situation où certains (les patrons) possèdent les matières premières et les instruments de travail alors que les autres (les prolétaires) n'ont que le travail. Dans ce sens, la famille, l'État, la religion, le droit, représentent la superstructure.

amène avec lui le scepticisme vis-à-vis des réalités traditionnelles : « *pluralism encourages both skepticism and innovation and is thus inherently subversive of the taken-for-granted reality of the traditional status quo* » (*ibid.*). L'incertitude religieuse est alors à comprendre dans le sens de ce scepticisme. La certitude se comprend quant à elle dans le sens que les définitions traditionnelles de la réalité sont prises comme allant de soi ou comme évidentes. Ces éléments de définitions nous suffisent à ce niveau de notre développement. Ces concepts sont approfondis en effet tout au long du reste de notre thèse. Leur définition précise selon Berger ainsi que leur explication détaillée sont fournies surtout dans la suite de cette première partie de la thèse. Dans ce chapitre II, à partir de la section II.1., nous approfondissons certains éléments de la pensée de Berger, en rapport avec la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Nous formulons ensuite, de façon précise, la problématique et l'hypothèse de notre recherche. Nous précisons enfin l'orientation méthodologique de la thèse et le corpus principal sur lequel elle porte.

II.1. La définition de la religion chez Berger

Cette section sur la définition de la religion chez Berger exploite principalement son livre majeur en sociologie des religions, à savoir *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a). Cette section exploite également de façon principale : un article intitulé «Some Second Thoughts on Substantive Versus Functionalist Definitions of Religion» (Berger, 1974), un ouvrage important de Berger sur son approche théologique, à savoir *A Rumor of Angels* (Berger, 1970) et un ouvrage récent intitulé *In Praise to Doubt, How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic* (Berger & Zijderveld, 2009). *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann, 1966b) et *The Heretical Imperative* (Berger, 1979b) peuvent être considérés également comme des sources importantes pour cette section.

De façon secondaire, nous référons à d'autres ouvrages et articles de Berger traitant de la même question de la définition de la religion : ses articles intitulés « Call for Authority in the Christian Community » (Berger, 1971a); « For a World With Windows » (Berger,

1976a); « Different Gospels » (Berger, 1988); « Orthodoxy and the Pluralistic Challenge » (Berger, 2003); « The Sociological View of the Secularization of Theology » (Berger, 1967b); ainsi que certains autres ouvrages de Berger, souvent mentionnés à titre indicatif seulement: *Prekarious Vision* (Berger, 1961b); *The Noise of Solemn Assemblies* (Berger, 1961a) et *Sociology Reinterpreted* (Berger & Kellner, 1981).

Le but de cette section, très importante pour le reste de notre analyse, est double. D'une part, elle tente de relever une certaine ambiguïté inhérente à la conception de la religion par Berger. D'autre part, elle rappelle les concepts majeurs de la théorie de la religion de Berger caractérisant sa définition principale de la religion, celle que nous qualifions de « dialectique ». Celle-ci semble expliquer, au moins en partie, l'importance que Berger a accordée aux concepts de pluralisme religieux, de certitude et incertitude religieuses dans leurs rapports mutuels.

II.1.1. Ambiguïté dans la définition bergérienne de la religion

En parlant d'une certaine ambiguïté inhérente à la définition de la religion de Berger, nous pouvons distinguer deux idées principales à l'appui de notre hypothèse à ce propos : a) Alors que Berger condamne les définitions fonctionnelles au profit de celles substantielles mettant l'accent notamment sur l'idée de la Transcendance, sa définition sociologique principale de la religion semble de type fonctionnel. b) Quoique son approche en sociologie de la connaissance conçoive toute réalité sociale comme socialement construite, Berger refuse d'aller au bout de la logique constructiviste de cette approche (« le constructivisme social ») en défendant l'idée d'une vérité transcendante, notamment religieuse. Les lignes qui suivent expliquent plus en détails ces deux idées.

Premièrement, nous pouvons dire que l'ambiguïté en question est présente dans son œuvre au moins dès l'appendice I à *The Sacred Canopy* (1967) où Berger affirme partager pleinement les présupposés anthropologiques de Thomas Luckmann tout en se démarquant de sa conception de la religion : alors que Luckmann concevrait la religion comme « *not only the social phenomenon (as in Durkheim), but indeed the anthropological phenomenon*

par excellence » (Berger, 1969a, p. 176)⁴⁹, Berger « *questions the utility of a definition of religion that equates religion with the human tout court* » (Berger, 1969a, p. 177)⁵⁰. Berger prend ainsi clairement position en faveur d'une « *substantive definition* » (Berger, 1969a, p. 177)⁵¹ que l'usage de la catégorie de « sacré », employée essentiellement dans le sens où l'entend la « *Religionswissenschaft*⁵² » depuis Rudolf Otto (*cf.* Berger, 1969a, p. 177)⁵³ permet, selon lui, de déployer.

En même temps néanmoins, il souligne que le choix d'une définition ou d'une autre n'implique pas forcément des différences d'interprétation des phénomènes socio-historiques. Il renvoie, en guise d'exemple, à son accord théorique avec Thomas Luckmann en particulier au chapitre IV⁵⁴ de *The Sacred Canopy* (*cf.* Berger, 1969a, p. 177). Cet accord, pour partiel qu'il fût, avec Thomas Luckmann, semble néanmoins à la base d'une ambiguïté dans la définition de la religion de Berger.

En effet, on peut dire que les deux types de définition de la religion, fonctionnelle et substantielle, coexistent dans toute l'œuvre de Berger. L'une, véhiculée par l'idée du «cosmos sacré» repose sur les postulats de sa sociologie de la connaissance (postulats communs à Berger et Luckmann) et semble constituer sa définition principale de la religion. Cette définition s'inscrit dans le cadre des approches fonctionnelles. Berger pense par ailleurs que la tentative la plus convaincante et la plus achevée de définition de la religion en termes de fonction sociale est celle de Thomas Luckmann (*cf.* Berger, 1969a, p.

⁴⁹ *Cf.* Berger, 1971b, p. 269.

⁵⁰ *Cf. ibid.*

⁵¹ *Cf. id.*, p. 268.

⁵² Terme allemand signifiant « *Histoire des religions* » (*History of religions*) en tant qu'étude des religions autres que le Christianisme objet traditionnel de la théologie chrétienne (Mardsen, 2002, p. 509).

⁵³ Berger, 1971b, p. 270.

⁵⁴ Ce chapitre s'intitule « Religion and Alienation » (« Religion et Aliénation ») et peut être considéré comme l'expression la plus claire d'une conception dialectique de la religion en termes de projection de significations humaines : « [...] Quelle que puisse être la signification 'derrière' des constellations du sacré, empiriquement, elles ne sont que des produits de l'activité humaine, des significations humaines – c'est-à-dire des projections humaines. Les humains, grâce au processus d'extériorisation, projettent leurs significations dans l'univers qui les entoure. Ces projections sont objectivisées dans les mondes ordinaires des sociétés humaines. L'objectivité religieuse est une objectivité *artificielle*, c'est-à-dire que les significations religieuses sont des projections objectivées. Il s'ensuit que, dans la mesure où ces significations impliquent un sentiment irrésistible d'altérité, on peut les qualifier de *projections aliénées*. » *Cf.* Berger, 1969a, p. 69, 1971, p. 149.

176). L'importance de cette définition semble s'expliquer par son caractère plus sociologique, voire plus scientifique, que celle dite « substantielle », issue de Weber. En effet, selon Berger, à l'instar de Durkheim, elle perçoit la religion comme un fait social.

L'autre, véhiculée par l'idée même du « Sacré » et que Berger qualifie justement de «*substantive*»⁵⁵ est invoquée souvent lorsqu'il parle d'expérience religieuse et met en avant l'idée de la rencontre avec le Sacré ou le Surnaturel, ou encore avec la Transcendance. Dans son article intitulé « Some Second Thoughts on Substantive versus Functionalist Definitions of Religion » (Berger, 1974), Berger condamne ce qu'il appelle « une légitimation quasi scientifique de l'évitement de la transcendance » (*cf.* Berger, 1974, pp. 128-129) caractéristique, selon lui, des définitions fonctionnelles de la religion. Il propose une définition « substantielle » de la religion partant de l'intérieur (« *from within* ») et tenant compte d'une transcendance conçue, à l'instar de Rudolf Otto, comme un «*Totalement Autre*» (p. 130). Une telle approche viserait à garder la spécificité du phénomène religieux (p. 129).

Mais le problème de cette définition « substantielle » de la religion semble se dessiner dans l'affirmation de Berger selon laquelle les significations transcendantales inhérentes à la religion doivent être traduites en termes d'immanence pour être scientifiquement appréhendables :

My own methodology, in this as in any other area of human affairs, is based on the fundamental "humanistic" proposition that the human world is essentially a network of meanings and that, therefore, nothing in this world can be adequately understood without understanding of these meanings "from within". This, of course, is what Max Weber called *Verstehen*. In the case of religion, to be sure, the transcendent meanings will be "translated" into terms of immanence. The question is whether this "translation" takes into account the intentions of those who adhere to these meanings, or whether it distorts them in the process of transposition. This question begins to be answered, in different ways, as soon as a definition of the religious phenomenon is posited (p. 126).

Pour Berger, en effet, l'expérience du «*Totalement Autre* » échappe à l'investigation scientifique, il faut donc limiter celle-ci à une expérience traduite en termes humanistes et immanents. Berger opère cette traduction sur la base de l'approche de la sociologie de la

⁵⁵ *Cf.* Berger, 1969a, p. 176; 1974, pp. 9-10; 1976a.

connaissance. La religion, y compris l'expérience de la transcendance, sera vue comme un ensemble de « projections humaines » : « *in the framework of science, religious meanings must appear as human projections* » (p. 125-126).

Or, dans son article intitulé « For a World with Windows » (Berger, 1976a), Berger condamne à nouveau cette « traduction » du transcendant en termes d'immanence, cette fois-ci dans le contexte du *Hartford Appeal*, de visée explicitement religieuse⁵⁶ :

A secular definition of reality is posited as normative and the religious tradition is translated in such a way as to conform to this norm.[...] the transcendent elements of the tradition are de-emphasized or put aside completely: Transcendence is translated into immanence (Berger, 1976a, p. 13).

Condamnant l'éclipse du Surnaturel dans la vision du monde « officielle » (p. 12), Berger dénonce, dans cet article, un enfermement du monde sur lui-même, une promotion séculière d'un « monde sans fenêtres » (*the common-sense world becomes a world without windows*) (p. 10). Berger déplore cette perte de la transcendance et la légitimation séculière dont elle bénéficie. Cette définition de la religion met donc l'accent sur l'élément explicitement surnaturel et sa réduction à des catégories séculières est condamnée. L'expérience religieuse conçue comme la rencontre avec le « Totalemt Autre », le Sacré ou le Surnaturel, est clairement identifiée comme l'élément religieux par excellence qui est en train de disparaître de la vision du monde moderne.

Bien que l'argument dans cet article soit affirmé sociologique (pp. 16-18), il est clair que la religion n'est pas définie à partir de son cadre conceptuel de la sociologie de la connaissance la saisissant en termes de projections de significations humaines. Une telle approche de la religion, insistant sur la transcendance, nous semble s'être limitée néanmoins, pour Berger, à certaines prises de position explicitement chrétiennes : par exemple dans ses œuvres de jeunesse *The Precarious Vision* (Berger, 1961b) et *The Noise*

⁵⁶ « The Appeal is not an endorsement of whatever presents itself as transcendence, but it calls the Christian community to return to the transcendent core of its own faith » (*id.*, p. 18).

of Solemn Assemblies (Berger, 1961a)⁵⁷; dans un article sur l'autorité dans l'Église : « Call for Authority in the Christian Community » (Berger, 1971a), dans le *Hartford Appeal* (Berger, 1976c); dans cet article le défendant : « For a World with windows » (1976a) et dans un article défendant l'idée d'un « vrai Évangile » (*true Gospel*) : « Different Gospels, the social sources of apostasy » (Berger, 1988, pp. 235-237 notamment).

Dans la plupart de ses autres écrits, la définition de la religion en termes de projection rendant possible une compréhension des significations religieuses transcendantes en termes immanents, semble avoir primé. La sociologie de la connaissance concevant toute réalité humaine comme socialement construite (Berger & Luckmann, 1966b), permet à Berger de définir la religion comme « *the human enterprise by which a sacred cosmos is established. Put differently, religion is cosmization in sacred mode* » (Berger, 1969a, p. 25).

C'est cette dernière définition que nous qualifions de « dialectique ». Fournissons ici une explication plus détaillée du concept de « dialectique » dont une première définition a été esquissée plus haut. Le processus dialectique de construction sociale de la réalité comprend en effet trois moments : l'extériorisation, l'objectivation et l'intériorisation (Berger & Luckmann, 1966b, p. 61)⁵⁸. L'extériorisation est une nécessité anthropologique : l'être humain naît inachevé, avec un système biologique non-ordonné à un milieu de vie déterminé. L'objectivation est, à son tour, une nécessité sociale : l'ordre social a besoin d'être perçu par ses membres comme la réalité elle-même, sa seule existence implique sa propre légitimation initiale. L'intériorisation est une nécessité à la fois sociale (la personne est appelée à participer activement à la construction de son monde) et identitaire (l'identité d'une personne ne peut se concevoir en dehors d'un monde social dont elle est le produit). Dans ce sens, la société, comme toute réalité sociale, y compris la religion, est un produit humain :

⁵⁷Dans ces deux œuvres, seule la foi chrétienne peut être perçue comme répondant à cette définition transcendentaliste de la religion. S'inscrivant dans l'approche théologique néo-orthodoxe, Berger percevait les religions comme œuvres humaines, des projections humaines alors que la foi chrétienne, conçue comme distincte de ces dernières, était liée à la personne transcendante de Jésus-Christ.

⁵⁸ Berger, 1971b, p. 25.

Society is a dialectic phenomenon in that it is human product, and nothing but a human product, that yet continuously acts back upon its producers. Society is a product of man. It has no other being except that which is bestowed upon it by human activity and consciousness. There can be no social reality apart from man. Yet it may be stated that man is a product of society (Berger, 1969a, p. 3).

Ainsi, définir la religion comme une entreprise par laquelle un cosmos sacré est construit, c'est, d'une part, la concevoir comme une entreprise collective d'extériorisation, d'objectivation et d'intériorisation; les trois moments étant désormais imprégnés d'un sens sacré. C'est, d'autre part, la définir comme un ensemble de projections, de type sacré il est vrai, mais construites à la manière de toutes les autres significations sociales projetées (Berger, 1969a, p. 100). En ce sens, chaque société devrait construire et projeter ses propres significations qui ne s'identifieraient pas nécessairement à celles de sociétés qui lui sont étrangères. C'est pourquoi cette approche a été appelée « le constructivisme social »; appellation que Berger condamne en défendant, contre le relativisme que cette conception véhicule avec elle, l'idée d'une vérité transcendante.

Qui plus est, dans son ouvrage récent, coédité avec Anton C. Zijderveld, *In Praise to Doubt* (2009), Berger regrette que son approche en sociologie de la connaissance ait été appelée « constructivisme » et s'en défend explicitement: « *Perhaps the word 'construction' in Berger/Luckmann volume was unfortunate, as it suggests a creation ex nihilo – as if one said, 'There is nothing here but our constructions'. But this was not the authors' intention* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 66). Voulant ainsi différencier leur position de celle tenue par les théoriciens du «postmodernisme», Berger et Zijderveld affirment que la construction dont ils parlent concerne les interprétations sociales de la réalité et non l'identification de ces interprétations, jusqu'aux plus fantaisistes, à la réalité en tant que telle :

What they⁵⁹ proposed was that all reality is subject to socially derived *interpretations*. What much of postmodernism theory proposes is that all interpretations are equally valid – which, of course, would spell the end of any scientific approach to human history and society. And some postmodern theorists have maintained that nothing exists except or outside these interpretations – which comes close to the clinical definition of schizophrenia, a condition in which one is unable to distinguish

⁵⁹ Le pronom « *they* » renvoie à Peter Berger et Thomas Luckmann, les auteurs de *The Social Construction of Reality* (1966b).

reality from one's fantasies. Put simply, there's a world of difference between postmodernism and any sociology of knowledge that understands itself as an empirical science (*ibid.*)

Cette affirmation précise donc la définition de la religion de Berger en la situant dans une approche sociologique qu'il tient à distinguer du « constructivisme social » selon l'approche postmoderniste. Cette distinction avait déjà été faite par Berger en 2001 en des termes similaires (Berger, 2001a, pp. 190-191).

Cette volonté de démarquer sa conception de la religion du « constructivisme social », prôné notamment par les postmodernistes, manifeste, encore une fois, le refus de Berger de céder à une approche ne tenant pas compte de la complexité du phénomène religieux notamment en ignorant son fondement dans l'expérience surnaturelle.

En effet, dans son article intitulé « Orthodoxy and the Pluralistic Challenge » (2003), Berger a associé le concept de « postmoderne », à ceux de « postchrétien » et de « post-religieux ». Ces concepts renverraient non seulement à une crise de la signification et de la vérité religieuses (notamment chrétienne) mais surtout à un dépassement de ces dernières par l'émergence d'une pluralité de vérités également valides. Berger qualifie ces concepts (de « postchrétien » ou « postreligieux ») de trompeurs (« *misleading* ») puisque ne prenant pas suffisamment en compte la situation empirique observable notamment aux États-Unis (Berger, 2003, p. 33). Celle-ci démontrerait une vitalité tant de la religion en général que du christianisme.

La religion, et plus particulièrement le christianisme, a traditionnellement incarné une prétention à la vérité objective et englobante. Dans son ouvrage coédité avec Thomas Luckmann intitulé *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Berger & Luckmann, 1995), Berger liait la crise moderne de la signification à celle de la religion chrétienne en Occident :

Religion here is not understood in the wider sense employed by Durkheim, i.e. as a comprehensive order of meaning and world order, but rather, in the narrower more conventional meaning – belief in god, in another world, salvation and the beyond. With reference to the modern West, this implies that the decline of Christianity has caused the modern crisis of meaning (pp. 35-36).

Dans son livre de 2009, Berger estime que les théories postmodernistes, se fondant sur cette conception de l'époque contemporaine comme d'une époque postmoderne, post-chrétienne et post-religieuse, aboutissent à un relativisme épistémologique et axiologique radical et nihiliste (Berger & Zijderveld, 2009, p. 68). Ces théories s'inscriraient pour ainsi dire favorablement (de façon idéologique) dans la crise de la signification contemporaine. La crise de la religion et du christianisme aurait rendu l'idée d'une réalité et d'une vérité objectives indépendantes de la construction humaine de la réalité totalement superflue.

Contre ces théories, Berger défend l'idée de l'existence d'un monde extérieur objet de l'expérience de la vie ordinaire (le sens commun) : « *common sense is cognizant of an outside reality that resists our wishes and that can be objectively assessed by reasonable procedures* » (p. 66). Ainsi, la facticité du monde physique est évidente *per se* (« *self-evident* ») pour toute personne ne s'adonnant pas aux abstractions philosophiques (p. 63); les faits sociaux, que Durkheim recommandait de considérer comme « des choses » (les institutions, dont le langage, les rôles,...) s'imposent aussi à nous dans une facticité évidente (pp. 63-64).

De même, en 1998, Berger proposait de ne pas céder au relativisme radical et de ne jamais abandonner la notion de la vérité (Berger, 1998a, p. 793). Il avait déjà adopté une position similaire dans son article sur sa rencontre avec la vision hindoue du monde dans lequel il affirmait que malgré le contraste de cette dernière avec la vision judéo-chrétienne, il fallait garder la foi en l'existence de la vérité qui, selon lui, s'identifie à Dieu lui-même (Berger, 1979a, p. 397). Cette position semble prolonger son analyse faite dès 1970 en rapport avec la relativisation des relativiseurs. Une telle relativisation déboucherait sur une interrogation renouvelée sur l'existence de la vérité objective, notamment en matière religieuse (Berger, 1970, p. 40).

Dans ce sens, la définition de la religion comme une entreprise de « cosmisation en mode sacré » serait pour Berger réservée à l'étude scientifique du fait religieux mais n'épuiserait pas le sens qu'il accorde au concept de religion. Ce débat de Berger avec les théories

postmodernistes, qui prôneraient un constructivisme social radical, révèle en effet, nous semble-t-il, les raisons de l'insistance de Berger sur l'idée du Sacré, conçu comme le «Totalemment Autre». Celui-ci serait l'objet de l'expérience religieuse : la définition scientifique de la religion, en termes de projections de significations humaines, ne signifierait pas nécessairement que ces dernières ne renvoient à aucune réalité objective, extérieure au projecteur lui-même. Dès son ouvrage *A Rumor of Angels* (1970), Berger avait déjà insisté sur cette idée dans sa recherche d'une méthode inductive pour la théologie : « *The theological decision will have to be that, 'in, with, and under' the immense array of human projections, there are indicators of a reality that is truly 'other' and that the religious imagination of man ultimately reflects* » (Berger, 1970, p. 47) .

Cette insistance avait aussi débouché sur sa double approche du phénomène religieux qu'il a appelée la « *dual-citizenship* » (Berger & Kellner, 1981, p. 66); l'approche sociologique privilégiant la définition scientifique, celle théologique impliquant la foi dans le Surnaturel.

De cette façon, on peut conclure que le fait d'avoir privilégié une «définition scientifique», «fonctionnelle», de la religion en termes de projections dans la plupart de ses œuvres⁶⁰ n'a pas empêché Berger de défendre, surtout dans ses œuvres d'orientation théologique, l'idée d'une réalité distincte de l'homme (« tout autre ») qu'une définition substantielle de la religion permet de préserver. Dans *The Heretical Imperative* (1979b), Berger affirme que l'expérience de cette réalité définirait la religion au niveau empirique:

Empirically speaking, what is commonly called religion involves an aggregate of human attitudes, beliefs and actions in the face of two types of experience – the experience of the supernatural and the experience of the sacred (Berger, 1979b, p. 41)⁶¹.

Cependant, comme signalé plus haut, le problème de cette expérience du surnaturel est qu'elle est scientifiquement inanalysable telle quelle. C'est pourquoi Berger privilégie la définition scientifique, sociologique, de la religion dans ses analyses qui, conduites dans le

⁶⁰ Cette affirmation sera mieux argumentée dans la troisième partie de cette thèse portant sur l'essai critique spécialement dans les chapitres VII et VIII portant sur les rapports entre sociologie et théologie.

⁶¹ Berger affirme que la catégorie du sacré n'est pas nécessairement liée à celle du surnaturel. La notion de sacré est souvent appliquée aux réalités mondaines et naturelles tandis que l'idée du surnaturel renvoie à une réalité « totalement autre » (Berger, 1979b, pp. 44-46).

cadre de son approche en sociologie de la connaissance, se limite à ce qui est empiriquement observable.

Il nous semble qu'un retour sur la définition de certains concepts-clé de cette approche pourrait aider à saisir pleinement le sens de cette définition de Berger. Comme nous nous efforçons de le montrer plus loin, cette définition peut être comprise, en effet, comme l'une des explications principales de l'importance qu'ont pris, dans sa pensée, les concepts de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse. Ainsi, les concepts de «nomos», de « sacré », de «cosmisation», de « légitimation », de « théodicée », d'«aliénation», de « structure de pertinence » et de « structure de crédibilité », nous aident à comprendre sa conception tant de la religion que du pluralisme religieux et de la certitude-incertitude religieuses ainsi que du lien dialectique entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse.

II.1.2. Les concepts-clés pour une définition dialectique de la religion chez Berger

II.1.2.1. Le « *nomos* »

Berger définit la notion de « *nomos* » par l'idée d'ordre social, en la faisant dériver du concept durkheimien d'anomie⁶². Le processus dialectique de construction d'un monde humain vise essentiellement la création d'un ordre social étant donné le caractère anthropologiquement ouvert de l'être humain (Berger & Luckmann, 1966b, pp. 51-52). Ce caractère fait que l'activité de construction d'un monde humain fait suite à l'extériorisation qui, pour Berger, est « une nécessité anthropologique ».

Si cette mise en ordre du monde, cette création d'un *nomos* social, se fait avant tout par l'interaction sociale imposant ainsi un sens collectif à l'ordre construit (*cf. id.*, p. 48), elle se fait également et principalement par le langage humain qui, par son existence même, et son caractère symbolique, constitue une « nomisation » de l'expérience humaine (Berger,

⁶² Dans son ouvrage *La religion dans la conscience moderne* (1971b), Berger affirme : « le terme *nomos* est indirectement dérivé de Durkheim, en tournant, pour ainsi dire, autour de son concept d'anomie. Il a d'abord développé ce dernier terme dans *Le Suicide, étude de sociologie* (1897) » (Berger, 1971b, p. 47, note 23).

1969a, p. 20)⁶³. Le langage procède à une mise en ordre dans la mesure où il introduit une différenciation et une structure dans le flux de l'expérience. Dès qu'un élément de l'expérience est nommé, il est *ipso facto* arraché à ce flux et gratifié d'une certaine stabilité *en tant qu'entité* ainsi dénommée⁶⁴. Et surtout, c'est sur la base de ce langage, et grâce à lui, que se constitue « tout l'édifice 'cognitif' et normatif » qui est considéré comme le 'savoir' dans une société (Berger & Luckmann, 1966b, p. 41).

Le *nomos* social institutionnalisé⁶⁵ sera intériorisé par le processus de la socialisation primaire (dans la tendre enfance) et secondaire (à l'âge adulte en apprenant divers rôles sociaux et professionnels)(Berger, 1971b, p. 50). Ce processus d'intériorisation du *nomos* social vise essentiellement à en assurer l'objectivité dans la conscience de l'individu (Berger & Luckmann, 1966b, pp. 60-61). Récemment, Berger est revenu sur cette idée:

The taken-for-granted world is the result of a process of internalized institutionalization. In other words, the objective reality of an institution, such as marriage, now also has an objective status within consciousness (Berger & Zijderveld, 2009, p. 27).

Or, l'importance du *nomos* social se perçoit surtout face à l'angoisse et au chaos. Le *nomos* social assure une fonction protectrice contre l'angoisse et le chaos. Il est une « *sheltering canopy* » (Berger, 1969a, p. 55). Cette fonction protectrice du *nomos* se perçoit, avec une clarté particulière, lorsque l'homme est confronté individuellement aux situations limites (*cf. id.*, pp. 22-23)⁶⁶: celles qui situent l'individu à la limite ou au-delà des frontières de l'ordre qui commande la routine de sa vie quotidienne (Berger, 1969a, pp. 42-44). Alors que tout *nomos* social représente une protection contre les menaces du chaos, les situations marginales (ou limites) constituent une démonstration de sa fragilité et de sa précarité intrinsèques : tout *nomos* construit par la société se trouve affronté à la possibilité d'un

⁶³ Cf. Berger, 1971b, p. 49.

⁶⁴ Des explications détaillées de la nature et du rôle du langage dans la nomination de l'expérience sont fournies par Berger et Luckmann (Berger & Luckmann, 1966b, pp. 40-46).

⁶⁵ Berger, 1971b, p. 51.

⁶⁶ Berger, qui s'appuie à cet égard sur Karl Jaspers (1883-1969), spécialement dans sa *Philosophie* (1932), explique ces situations limites ou marginales : « elles se présentent habituellement dans les rêves et dans l'imagination. Elles peuvent apparaître à l'horizon de la conscience sous forme d'idées obsédantes, d'images d'un monde différent du monde 'normal', c'est-à-dire que les définitions de la réalité acceptées jusque-là apparaissent fragiles, voire frauduleuses. »

effondrement qui la précipiterait dans l'anomie. Pour Berger, tout *nomos* représente une construction édifée contre les forces puissantes et étrangères du chaos : « *The socially established nomos may thus be understood, perhaps in its most important aspect, as a shield against terror. Put differently, the most important function of society is nomization* » (cf. *id.*, pp. 22-23) Cette nomisation signifie pour Berger, le fait d'imposer un ordre sensé à la réalité.

L'homme tend alors à juguler cette fragilité intrinsèque de l'ordre social par la forte objectivation de ce dernier allant jusqu'à le considérer comme s'identifiant à la réalité totale. C'est ce processus visant à assurer la stabilité et la crédibilité du monde social dans sa globalité que Berger appelle « la cosmisation sociale » : « *whenever the socially established nomos attains the quality of being taken for granted, there occurs a merging of its meaning with what are considered to be the fundamental meanings inherent in the universe* » (*id.*, pp. 24-25). Il s'agit de pousser l'institutionnalisation du *nomos* social jusqu'à son identification avec le *cosmos*. Ce processus de « cosmisation » implique donc, selon Berger, celui de la « réification sociale » aboutissant à l'aliénation de la conscience humaine (cf. Berger & Luckmann, 1966b, pp. 88-89) :

Reification implies that man is capable of forgetting his own authorship of the human world, and further, that the dialectic between man, the producer, and his products is lost to consciousness. The reified world is, by definition, a dehumanized world. It is experienced by man as a strange facticity, an *opus alienum* over which he has no control rather than as the *opus proprium* of his productive activity (Berger & Luckmann, 1966b, p. 89).

Mais les deux processus s'inscrivent dans le cadre de la « légitimation » de l'ordre socialement construit par l'homme (p. 92). Un monde réifié et une conscience aliénée expriment une perception du monde en termes d'objectivité et d'évidence en l'identifiant au cosmos en tant que tel. Or, dans ce cadre, la religion et le sacré jouent un rôle traditionnellement primordial (Berger, 1969a, pp. 36-37).

II. 1.2.2. La « cosmisation »

L'objectivisation du *nomos* social vise à atteindre le caractère d'évidence. Celle-ci est atteinte lorsqu'il y a fusion des significations que ce *nomos* implique avec celles qui sont

considérées comme fondamentales dans l'univers lui-même, inhérentes à la nature des choses (Berger, 1969a, p. 27). Le monde social n'est pas seulement *un* monde, il est *le* monde tout court. Partout où cette identification est atteinte, les significations du monde social sont identifiées aux significations universelles (cf. Berger, 1969a, pp. 24-25).

Historiquement, la « cosmisation »⁶⁷ était surtout répandue dans les sociétés archaïques où le microcosme était conçu comme le reflet du macrocosme. Alors que cette cosmisation n'est pas nécessairement le fait de la religion ou du sacré (la science moderne en assurerait les fonctions, selon Berger), pour Berger, il s'agit d'une projection des significations humaines dans l'univers en tant que tel, significations qui, une fois « cosmisées », sont désormais conçues comme provenant de « forces beaucoup plus puissantes que les efforts historiques humains » : « *In any case, when the nomos is taken for granted as appertaining to the 'nature of things', understood cosmologically or anthropologically, it is endowed with a stability deriving from more powerful sources than the historical efforts of human beings* » (*id.*, p. 25).

Pensant que la question de la religion entre en jeu dès ce niveau de l'analyse (*id.*), Berger retrace ainsi le rôle du sacré ou de la religion dont il décèle une double fonction sociale⁶⁸.

II.1.2.3. La double fonction de la religion et du sacré

En se rappelant que la « cosmisation » s'inscrit dans le processus de construction sociale de la réalité, on comprend maintenant la définition que Berger donne de la religion comme une « cosmisation sous la forme d'un cosmos sacré » (Berger, 1971b, p. 56) : « *Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established. Put differently, religion is cosmization in sacred mode* » (Berger, 1969a, p. 25).

La notion du sacré impliquée dans cette définition, Berger affirme la reprendre de Rudolf Otto (1869-1937) dans *The Idea of the Holy (Das Heilige)* (1917) et de Mircea Eliade

⁶⁷ Le concept de « cosmisation » est repris de Mircea Eliade, *Cosmos and History*, New York, Harper, 1959, p. 10 ss Berger, 1969a, pp. 25, note 32.

⁶⁸ Berger, 1969a, pp. 25, note 32.

(1907-1986) dans *Le sacré et le profane* (1965)⁶⁹ et par Gerardus van der Leeuw (1890-1950), dans *La religion dans son essence et ses manifestations* (1948). Le sacré représenterait le « Totalment Autre » (*Totaliter Aliter*)⁷⁰. Le sacré serait une puissance mystérieuse et terrifiante, différente de l'homme, avec laquelle celui-ci peut pourtant entrer en rapports. Cette puissance résiderait, dans certains objets de l'expérience. La nature de ce sacré ainsi défini fait que le cosmos construit par la religion transcende l'homme tout en l'englobant. L'homme expérimente le cosmos sacré comme une réalité terriblement puissante. C'est cette réalité qui s'adresse à l'homme et qui le place dans un ordre ultimement significatif (*cf.* Berger, 1969a, p. 26).

La construction sociale de la réalité en mode sacré est donc nécessairement une cosmisation : les significations religieusement produites s'identifient aux significations de l'univers tout court. Le *nomos* religieux exprime la réalité du cosmos. Bien plus, le *nomos* religieux en tant que « cosmos sacré », transcende et englobe l'homme tout en lui assurant une protection contre la terreur face à l'anomie⁷¹.

Berger précise sa définition de la religion par deux distinctions : la distinction sacré/profane (prise chez Durkheim) et la distinction sacré/chaos (prise chez Mircea Eliade). Le profane est l'absence du sacré. Les choses du monde de la vie ordinaire sont profanes aussi longtemps que la puissance du sacré n'est pas infusée en elles. Toute entreprise religieuse implique cette dichotomisation de la réalité entre le sacré et le profane. Néanmoins, Berger considère que la dichotomie sacré/chaos est plus profonde dans l'analyse de la nature du sacré (Berger, 1969a, p. 26). Le cosmos sacré se présente, non seulement comme différent du profane, mais aussi comme l'antithèse et l'antidote du chaos. En conséquence, pour Berger, la cosmisation est « l'ultime validation des *nomoi* humains » (Berger, 1969a, p. 27). Comme nous le mentionnions précédemment, elle n'est pas nécessairement sacrée. C'est uniquement en considérant l'histoire humaine pré-moderne

⁶⁹ *Cf.* Berger, 1971b, pp. 55-56.

⁷⁰ Berger, 1979b, pp. 45,139,148,193.

⁷¹ *Cf.* Berger, 1971b, pp. 57-59.

que l'on constate que « toute cosmisation avait, historiquement, un caractère sacré » (cf. Berger, 1969a, p. 27, 1979b, pp. 41-42).

Donc, puisque la religion implique que l'ordre humain soit projeté dans la totalité de l'être, elle est « la tentative la plus audacieuse de concevoir l'univers entier comme étant humainement significatif » (cf. Berger, 1969a, p. 28). La religion a toujours constitué, selon Berger, un puissant agent de « nomisation » et de « cosmisation ». Or, comme la « cosmisation » constitue en elle-même l'ultime validation des *nomoi* humains, en tant que légitimation de ces derniers, la religion en est l'agent par excellence : elle est une « instance suprême et efficace de justification » des *nomoi* humains, c'est-à-dire de leur « légitimation »⁷².

II.1.2.4. La « légitimation »

Berger définit la « légitimation » comme « *[the] socially objectivated 'knowledge' that serves to explain and justify the social order. Put differently, legitimations are answers to any questions about the 'why' of institutional arrangements* » (Berger, 1969a, p. 29). Ce n'est donc pas seulement une question de valeurs mais aussi de connaissance : un aspect cognitif, en plus de celui normatif, est impliqué dans le processus de légitimation.

Parce qu'elle enracine les fragiles constructions humaines, constituant la réalité sociale, dans un *realissimum* sacré, qui, par définition, est au-dessus des contingences des significations et de l'activité humaines, la religion a été « l'instrument le plus universel et le plus efficace de justification » (cf. Berger, 1969, p. 32).

Il est surtout important de constater que, selon Berger, il existe une relation dialectique entre l'activité religieuse et l'idéation religieuse qui renvoie à un fait important : la religion est enracinée dans les préoccupations pratiques de la vie quotidienne. Berger constate en effet que la plupart des légitimations religieuses ne sont pas compréhensibles à moins d'y voir des créations de théoriciens qui auraient ensuite été appliquées aux différentes sphères particulières de l'activité humaine (Berger, 1969a, pp. 32-51; Berger & Luckmann, 1966b,

⁷² Berger, 1971b, p. 66.

pp. 92-104) . C'est notamment à ce titre que Berger entend rendre compte des diverses solutions religieuses au problème de la « théodicée ».

II.1.2.5. La « théodicée »

Le terme « théodicée » signifiant lui-même « justice de Dieu »⁷³, Berger élargit son sens originel pour l'appliquer aux légitimations religieuses des phénomènes anoniques (souffrances, mal, et surtout la mort) : « *an explanation of these phenomena in terms of religious legitimations, of whatever degree of theoretical sophistication, may be called a theodicy* » (Berger, 1969a, p. 53)⁷⁴.

Pour Berger, la construction du *nomos* social en tant que tel implique une « théodicée implicite » : le *nomos* construit implique une transcendance de l'individualité, dans sa particularité et dans ses expériences subjectives. L'individu est invité à s'y couler (s'y « abandonner lui-même ») : « *In other words, he may 'lose himself' in the meaning-giving nomos of his society. In consequence, the pain becomes more tolerable, the terror less overwhelming, as the sheltering canopy of the nomos extends to cover even those experiences that may reduce the individual to howling animality* » (Berger, 1969a, p. 55)⁷⁵. Par conséquent, selon Berger, toutes les formes de théodicées renferment une attitude fondamentale qui constitue leur trait irrationnel : l'attitude masochiste (*id.*, p. 57). Celle-ci consiste en une « *attitude in which the individual reduces himself to inert and thinglike object vis-à-vis his fellowmen, singly or in collectivities or in the nomoi established by them* » (*id.*, p. 55). C'est justement parce que le *nomos* social invite toujours les membres d'une société à s'y soumettre, en déniait au moins une partie de leurs besoins et problèmes individuels, que tout *nomos* transcende l'individu et implique donc, *ipso facto*, une théodicée (*ibid.*). Or, alors que la société comporte une certaine négation de l'individu, dans ses besoins, ses angoisses et ses problèmes, la religion renforce cette négation en

⁷³ Rappelons que le terme « théodicée », du grec : *theou* (de Dieu), *dikè* (justice), a été forgé par Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) dans ses *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710. Le terme désigne la justification de la bonté de Dieu en dépit du mal inhérent au monde.

⁷⁴ Cf. aussi Berger, 1971b, p. 95.

⁷⁵ Cf. *idem*, pp. 97-98.

impliquant une « attitude masochiste » de l'individu face non seulement à la société mais également aux entités sacrées. Celles-ci revêtent désormais des dimensions cosmiques, omnipotentes et absolues et s'identifient à la réalité dernière (*cf. id.*, p. 57)⁷⁶.

Sans revenir sur tous les aspects impliqués dans les théodicées élaborées dans diverses sociétés (*cf. id.*, pp. 58-80)⁷⁷, rappelons que Berger affirme que, par l'attitude masochiste, qui renforce le caractère négationniste face à l'individu que constitue le *nomos* social, la religion devient une puissance d'« aliénation », séparant l'homme de ses propres productions qu'il perçoit alors comme des « choses » qui lui sont distinctes (réification).

II.1.2.6. L'« aliénation »

Berger affirme que par l'objectivation, la réalité socialement construite acquiert le statut de réalité objective qui s'incarne dans les institutions et les rôles. Par l'intériorisation, cette même réalité acquiert le statut de réalité subjective dans la conscience de l'individu. Or, la socialisation, ce processus par lequel la réalité sociale est intériorisée, n'est jamais totalement réussie. La réalité sociale intériorisée ou la conscience socialisée coexiste toujours avec une conscience non-socialisée. C'est ce que Berger désigne par l'idée de « dédoublement de la conscience » (*duplication of consciousness*) (Berger, 1969a, p. 83). La conscience dédoublée est justement la « conscience dialectique » (*id.*, p. 85)⁷⁸.

Pour Berger, l'aliénation est le résultat de l'élimination de ce dédoublement de la conscience. Berger affirme néanmoins que le dédoublement de la conscience aboutit à une confrontation *intérieure* entre les composantes socialisées et non socialisées du moi, qui reproduit dans la conscience elle-même, la confrontation *extérieure* entre l'individu et la société. De cette façon, il existe, pour cet auteur, une aliénation anthropologiquement

⁷⁶ *Cf. idem*, p. 102.

⁷⁷ *Cf. aussi idem*, pp. 98-136.

⁷⁸ *Cf. aussi idem*, p. 140.

nécessaire⁷⁹: *it is important to emphasize that this estrangement is given in the sociality of man, in other words, that it is anthropologically necessary* » (Berger, 1969a, p. 85)⁸⁰.

Cependant, l'altérité engendrée par son activité en société peut être « réappropriée » (*reappropriated*) de façon à se souvenir qu'à la fois le monde et l'identité sont des produits de notre propre activité⁸¹. C'est dans le cas où, selon Berger, cette «réappropriation» n'est plus possible, lorsque le moi socialisé et le monde social s'imposent à l'individu comme des données inexorables, à l'instar des données du monde physique, que l'on parle proprement d'aliénation.

Cette aliénation se produit dans la conscience de l'individu, et Berger parlera d'une « conscience aliénée », comme d'une « *undialectical consciousness* » (*id.*). Celle-ci est aussi appelée par Berger, une « fausse conscience » : « *It is false precisely because man, even while existing in an alienated world, continues to be the co-producer of this world-though alienating activity, which is and remains his activity* » (*id.*, p. 86). Pour Berger, «*man can never actually become a thinglike facticity – he can only apprehend himself as such, by falsifying his own experience*»⁸². Cette tendance à l'aliénation de la conscience est liée au processus même de construction du monde social qui, comme nous l'avons vu, vise à assurer une sécurité vis-à-vis des forces anomiques : plus les structures construites sont perçues comme fermes, inébranlables, plus leur fonction nomisatrice est remplie (*id.*, pp. 86-87)⁸³.

Si, pour Berger, la religion a été un agent de *nomisation* si puissant, c'est parce qu'elle a été également un puissant agent – le plus puissant probablement – d'aliénation. Étant un agent d'aliénation, la religion crée ainsi une forme de fausse conscience. Berger définit, en effet, la religion par rapport à l'idée du sacré, « tel que l'homme le rencontre dans l'expérience religieuse », un sacré caractérisé par une « altérité radicale » (*le Totaliter*

⁷⁹ Cf. *idem*, p. 142.

⁸⁰ Cette aliénation anthropologiquement nécessaire consiste, selon Berger, précisément dans l'altérité créée par l'activité humaine et perçue comme distincte de son producteur.

⁸¹ Berger, 1971b, p. 144.

⁸² *Idem*, p. 145.

⁸³ Cf. *idem*, p. 146.

aliter) et permettant ainsi de construire des structures enracinées dans un univers transcendant toutes les réalités purement humaines (*idem*)⁸⁴. Nonobstant le postulat religieux fondamental qu'une autre réalité, d'une façon ou d'une autre, entre dans le monde empirique ou l'encadre, postulat que l'approche scientifique de la religion ne permet pas de vérifier, la permanence des définitions religieuses de la réalité doit être assurée par des «structures de crédibilité» concrètes (*id.*, pp. 88-89).⁸⁵ C'est dans ce sens que Berger appréhende la religion comme un ensemble de projections aliénées (*alienated projections*) (*id.*, p. 89)⁸⁶.

II.1.2.7. Structures de crédibilité

Dans son article intitulé « The Sociological View of the Secularization of Theology » (1967), Berger analyse le mouvement théologique dit « de la mort de Dieu » dans le cadre de son approche en sociologie de la connaissance. Le concept de « structure de crédibilité ou de plausibilité » est l'un des concepts-clé de cette approche : « *The social infrastructure of a particular ideational complex, along with various concomitant maintenance procedures, practical as well as theoretical, constitute its plausibility structure, that is, set the conditions within which the ideas in question have a chance of remaining plausible* » (Berger, 1967b, p. 11).

Dans *A Rumor of Angels* (1970), Berger précise qu'une structure de crédibilité est constituée notamment par des êtres humains particuliers qui s'y reconnaissent. Ces derniers créent un réseau de conversation par lequel ils entretiennent la réalité de la structure en question. Des pratiques « thérapeutiques », des rites et des théories de légitimation contribuent à objectiver davantage cette structure (*cf.* Berger, 1970, p. 36). Pour Berger, la compréhension du rôle des structures de crédibilité solides pour le maintien des réalités sociales permet de saisir la célèbre formule de Cyprien de Carthage⁸⁷: « *extra ecclesiam nulla salus* » (hors de l'Église point de salut) que Berger transpose comme suit : « *no*

⁸⁴ Cf. *Idem*, pp. 146-147.

⁸⁵ Cf. *Idem*, p. 148.

⁸⁶ Cf. *Idem*, p. 85.

⁸⁷ Un évêque catholique du III^e siècle.

plausibility without the appropriate plausibility structure » (*id.*, pp. 37-38). Ce concept bien compris, s'expliquerait par l'idée précédemment mentionnée, selon laquelle il existe «*a dialectic between religious activity and religious ideation*» (Berger, 1969a, p. 45)⁸⁸. Cette affirmation se base sur un aspect très important de la dialectique de construction du monde social en général : les mondes sociaux se construisent et se maintiennent en société : c'est là l'importance des « structures de crédibilité » :

Worlds are socially constructed and socially maintained. Their continuing reality, both objective (as common taken-for-granted facticity) and subjective (as facticity imposing itself on individual consciousness), depends upon *specific* social processes, namely those processes that ongoingly reconstruct and maintain the particular worlds in question. Conversely, the interruption of these social processes threatens the (objective and subjective) reality of the worlds in question. Thus each world requires a social « base » for its continuing existence as a world that is real to actual human beings. This « base » may be called its plausibility structure (*id.*, p. 45).

Issu de la sociologie de la connaissance, ce concept de « structure de crédibilité ou de plausibilité »⁸⁹, désigne donc, comme Berger et Zijderveld le rappellent, simplement « *the social context in which any particular definition of reality is plausible* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 35). Ils réaffirment ainsi l'idée avancée dans *The Sacred Canopy* (1969a), selon laquelle, d'un côté, tout processus religieux (et tout autre processus social) exige de tels « préalables socio-structurels » (les structures de crédibilité) de maintien de la réalité; et de l'autre, les traditions religieuses (toutes), quelle que soit la diversité de leurs 'ecclesiologies' ou même lorsqu'elles n'ont pas d'ecclesiologie, ont besoin de communautés spécifiques pour pouvoir maintenir leur crédibilité (Berger, 1969a, p. 46)⁹⁰. La sociologie permet de comprendre que ces communautés religieuses sont des entités construites par des êtres humains donnés et à des époques historiques données. Cette compréhension permet, selon Berger, leur relativisation.

Dans *In Praise to Doubt* (2009), Berger et Zijderveld ont tenu à préciser le sens de ce concept de «relativisation» :

⁸⁸ Berger, 1971b, p.79.

⁸⁹ Berger précise dans la note 20 (p. 85), que « le concept de structure de crédibilité, tel qu'il est défini ici, intègre certaines interprétations-clé de Marx, de Mead et de Schutz. »

⁹⁰ Berger, 1971b, pp. 85-88.

Relativization is the process whereby the absolute status of something is weakened or, in the extreme case, obliterated. Although the evidence of one's senses carries with it a claim to absoluteness that's very hard to relativize, there's a whole world of definitions of reality that are not based on such immediate sense of confirmation – the world of beliefs and values (Berger & Zijderveld, 2009, p. 26).

La relativisation est définie ici par rapport aux valeurs et aux croyances véhiculées notamment par les communautés religieuses. Dans *A Rumor of Angels* (1970), Berger affirmait que la sociologie de la connaissance considère la relativisation comme humainement nécessaire.

Pour lui en effet, si l'histoire pose le problème de la relativité comme *un fait*, la sociologie de la connaissance la pose comme *une nécessité de la condition humaine* (cf. Berger, 1970, p. 38, italiques dans le texte). Selon cette approche, la condition humaine exige l'inscription des connaissances humaines, ayant trait notamment aux valeurs et aux croyances religieuses, dans des contextes sociaux spécifiques.

L'importance de l'idée de structure de crédibilité est accentuée par celle du concept des «structures de pertinences».

II.1.2.8. Structure de pertinence

Dans *The Social Construction of Reality* (1966b), dans *The Sacred Canopy* (1969a) et dans *Sociology Reinterpreted* (1981), nous trouvons quelques idées concernant ce concept de structure de pertinence. Berger et Luckmann affirment que la connaissance du sens commun, caractéristique d'un monde social donné, est distribuée en terme de « structures de pertinence » (*relevance structures*) (Berger & Luckmann, 1966b, p. 45) : l'interaction sociale n'est possible que dans la mesure où les participants se réfèrent aux mêmes réalités. Il est donc important pour quiconque fait partie, ou veut faire partie d'une société, de savoir la manière dont le « stock social des connaissances » est socialement distribué (*id.*).

Chaque institution, chaque rôle, a trait à une structure de pertinence particulière de la connaissance sociale (*id.*, p. 77). La socialisation secondaire étant l'initiation à des rôles, à des métiers ou à des professions, elle consiste précisément en un apprentissage d'une structure de pertinence et de la connaissance y étant relative (les disciplines scientifiques, y

compris la sociologie, étant autant de structures de pertinence vis-à-vis de la réalité (Berger & Kellner, 1981, pp. 17-55)).

Pour Berger, la vie personnelle de l'individu n'est objectivement réelle que dans la mesure où elle peut être comprise à l'intérieur des structures significatives du monde social (Berger, 1969a, p. 19, voir aussi note 24)⁹¹. Comme nous le verrons plus loin dans cette thèse, spécialement au chapitre III, la fragmentation de la société et la différenciation des institutions entraînent une multiplication des structures de pertinence non socialement partagées et un manque de significations englobant toute la société en vue de son intégration (Berger & Kellner, 1981, pp. 82-83). Or, la non-intégration des significations sociales se traduit par celle de l'identité individuelle.

En tant que « *the historically most widespread and effective instrumentality of legitimation* » (Berger, 1969a, p. 32)⁹², la religion a traditionnellement créé des structures de crédibilité englobantes permettant un sens global en tant que structure de pertinence commune à tous les membres de la société : c'est ce que Berger appelle la situation de « monopole religieux » (*id.*, pp. 48-49)⁹³. Dans ce cas, tant le problème d'organisation sociale que celui du maintien du monde religieux construit est moins difficile à résoudre que dans le cas d'une situation, telle celle moderne, où plusieurs groupes religieux cherchent à la fois à se maintenir dans la société et à se rendre pertinents dans la vie d'un grand nombre de personnes: « *When an entire society serves as the plausibility structure for a religiously legitimated world, all the important social processes within it serve to confirm and reconfirm the reality of this world* » (*id.*, p. 48)⁹⁴. Dans une situation pluraliste, où différents systèmes religieux et leurs « supports » institutionnels respectifs entrent en compétition, le problème de « l'organisation sociale » ainsi que celui de la légitimation du monde social en question, change radicalement (*id.*, pp. 48-49)⁹⁵.

⁹¹ Berger, 1971b, pp. 38-39.

⁹² Cf. aussi Berger, 1971b, p. 87.

⁹³ *Idem.*, pp. 89-90.

⁹⁴ *Idem.*, p. 90.

⁹⁵ *Idem.*, p. 91.

De cette façon, le pluralisme religieux ne pose pas seulement le problème de l'organisation sociale, il amène aussi avec lui une crise de la crédibilité et de la légitimation de la religion elle-même. Berger appréhende le problème de la sécularisation du monde moderne par rapport globalement à cette double crise des significations religieuses générée par la pluralisation des expressions et mondes religieux (Berger, 1969a, p. 138)⁹⁶. Cette crise s'exprime particulièrement sous la forme d'une perte de certitudes vis-à-vis des contenus religieux traditionnels. Une dialectique entre la pluralisation des structures religieuses de crédibilité et celle de leurs légitimations « théologiques » génère une incertitude générale vis-à-vis de leurs significations englobantes.

Le problème fondamental que pose le pluralisme aux institutions religieuses « est celui de trouver comment elles pourront continuer à exister dans un milieu qui n'accepte plus spontanément leurs définitions de la réalité » (*ibid.*). C'est cette compréhension du phénomène religieux en général, ainsi que son analyse en situation moderne pluraliste dans la pensée de Berger, qui nous a permis de résumer cette dernière sous l'expression : « dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse ». Une problématique en rapport avec la validité empirique, universelle ou partielle, de cette dernière se dégage de notre analyse de cette pensée de Berger. Nous voulons, dans le point suivant, formuler cette problématique de façon plus précise et proposer une hypothèse que notre thèse entend vérifier.

II.2. Problématique et hypothèse de recherche

II.2.1. Dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse

À partir de l'analyse des éléments qui précèdent mettant en lumière l'importance de la définition dialectique de la religion de Berger en rappelant les éléments conceptuels de sa sociologie de la connaissance qui la justifient, il nous semble possible de dégager, avec plus

⁹⁶ Berger, 1971b, p. 66.

de précision, l'orientation de notre lecture de Berger aboutissant à la problématique propre à cette thèse.

En effet, l'analyse du phénomène de la modernisation et de la sécularisation aboutit, chez Berger, à la constatation que le pluralisme moderne mine toute prétention à la certitude religieuse. Il affirmera dans toute son œuvre cette position que l'on peut appréhender par exemple dans cette phrase que l'on trouve dans *The Homeless Mind* (1973) :

The 'homelessness' of modern social life has found its most devastating expression in the area of religion. The general uncertainty, both cognitive and normative brought about by the pluralization of everyday life and of biography in modern society, has brought religion into a serious crisis of plausibility (Berger, et al., 1973, p. 184).

Dans la perspective de la sociologie de la connaissance, nous trouvons chez Berger deux niveaux dialectiques du pluralisme qui en engendrent un troisième constitué par l'incertitude et l'errance socio-psychologique de l'homme moderne.

1) Le niveau socio-structurel (institutionnel) est caractérisé par une multitude de structures de crédibilité en situation de concurrence mercantile. Étant donné que les divers groupes prétendent, chacun, à la vérité absolue (leurs définitions sont cosmisatrices) et qu'ils promeuvent des styles de vie et des coutumes souvent contradictoires, leur crédibilité s'en trouve *ipso facto* minée. Berger appelle ce niveau, à l'instar de Karl Marx, l'«infrastructure» sociale (*cf.* Berger, 1969a, p. 127).

2) Le niveau idéal c'est-à-dire celui des « machineries de maintien d'univers » (Berger & Thomas Luckmann, 1967a, p. 104) ou de l'ingénierie sociale, est marqué par une multitude d'univers symboliques (théologies) concurrents et prétendant définir la réalité de façon absolument véridique. Le fait que ces théologies changent d'approche selon les époques (l'exemple est donné par l'histoire des approches de la théologie protestante relatée par Berger) et que, souvent, leurs définitions englobantes sont discordantes, laisse leurs adeptes sceptiques quant à leur vérité. Berger appelle ce niveau, de nouveau à l'instar de Karl Marx, la « superstructure » idéale (*cf.* Berger, 1969a, pp. 128-129).

3) Infrastructure et superstructure sont toujours en interaction dialectique (*id.*, p. 128)⁹⁷. Berger refuse en effet la causalité directe : l'infrastructure ne crée pas unilatéralement la superstructure ou vice versa, les deux interagissent continuellement de façon à influencer mutuellement l'une sur l'autre : c'est cette relation que Berger désigne par le terme «dialectique». Par cette conception dialectique, Berger refuse de se rattacher exclusivement à des approches idéalistes ou matérialistes du phénomène religieux. Le troisième élément de la dialectique qui est produit par l'interaction continue entre infrastructure et superstructure, en situation pluraliste moderne, c'est l'incertitude dont la conséquence est l'errance ou l'itinérance socio-psychologique. L'un des traits de cette incertitude est que l'individu moderne est sceptique vis-à-vis à la fois des définitions et des structures institutionnelles de la religion. Cette incertitude constitue à son tour la cause de la pluralisation, par la création de nouveaux groupes religieux et de nouvelles tendances théologiques.

Nous avons conçu la **Figure 2.1** pour représenter schématiquement le diagramme de la sécularisation chez Berger selon les trois niveaux indiqués. Cette figure se base sur plusieurs affirmations de Peter L. Berger en rapport avec cette dialectique. Berger parle de cette problématique de l'incertitude religieuse engendrée par le pluralisme religieux et vice-versa à plusieurs endroits dans ses ouvrages⁹⁸.

De plus, pour Berger, en situation moderne, l'une des conséquences du pluralisme est la distinction entre la sphère publique et la sphère privée (Berger, Berger & Kellner, 1973, p. 65) : le pluralisme implique l'absence de monopole religieux, et donc la séparation des Églises et de l'État (Berger, 1969a, p. 137). La sphère publique est hyper-institutionnalisée (bureaucratisation et économie) alors que la sphère privée (famille et Église) est hypo-institutionnalisée. Or, la religion désormais dé-monopolisée, c'est-à-dire ne pouvant plus

⁹⁷ Cf. Berger, 1971b, p. 242.

⁹⁸ Voir notamment les textes suivants : Berger, 1971b, p. 241; Berger, 2004b, pp. 4,5, 11,12,141,142; Berger, 1979b, pp. 19, 63, 145-153; Berger & Luckmann, 1966b, pp. 125,126,145-146,152,173; Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 63,81-82,103,112-113,156,157,184,185,190,199, 226-228,238-239; Berger, 1969a, pp. 48-49, 135,137,138,155-156,141,144,147-148,151,157,171.

réclamer l'ensemble de la société publique comme sa structure de crédibilité, est maintenant reléguée à cette sphère privée (famille et Église).

L'hypo-institutionnalisation de celle-ci est due au fait qu'une latitude presque infinie est accordée à l'individu pour pouvoir l'organiser comme il l'entend. L'incertitude religieuse générale est donc aggravée par cette hypo-institutionnalisation de la sphère privée. Cela conduit à la « privatisation de la religion » (Berger, Berger & Kellner, 1973, p. 186). Les Églises essaient de se constituer en « institutions secondaires » (familles, églises, associations volontaires,...) (*id.*, p. 187). Celles-ci sont par définition « volontaires », donc précaires parce qu'elles sont à la merci des désirs et des préférences individuelles de leurs adhérents (*cf. id.*, pp. 185-187).

Berger affirme également que, dans une telle situation d'incertitude généralisée quant à la vérité des contenus religieux, l'homme moderne se trouve privé d'un élément majeur de sa vie psychologique : avoir un monde humain à lui, un « chez soi » (*home*) (*id.*, p. 188), qui lui assure une sécurité dans l'univers, en lui offrant la certitude quant au sens de la réalité ultime de sa vie, du monde et de l'univers; en lui fournissant un sens concernant la mort des êtres qui lui sont chers et de la sienne propre; en lui assurant une place convenable dans l'ensemble des êtres de l'univers.

Traditionnellement, c'est la religion, en tant que « dais sacré » (*sacred canopy*) (*id.*, pp. 64, 79), qui procurait à l'homme une telle certitude. Voilà pourquoi, pour Berger, la situation d'incertitude moderne, engendrée par le pluralisme est humainement insupportable (*id.*, p. 81, 185). C'est pourquoi tout groupe (religieux ou non) qui propose une offre de certitude trouve un marché apprêté. Cette situation explique, selon Berger, la montée, dès les années 1960 (avec notamment la culture des jeunes ou la contre-culture⁹⁹ des années 1970) de ce qu'il appelle des « mouvements de contre-modernisation »¹⁰⁰, des mouvements de « dé-modernisation »¹⁰¹, des mouvements de contre-sécularisation » ou des « mouvements de dé-

⁹⁹ Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 201-202; 217-219; 222-225, 246.

¹⁰⁰ Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 199, 200, 229; Berger, 1992, pp. 16-17.

¹⁰¹ Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 189-230.

sécularisation», notamment la poussée évangélique contemporaine (Berger, 1999, pp. 3, 6, 13).

Récemment, dans le livre intitulé *In Praise to Doubt* (2009), Berger et Zijderveld résument ce diagnostic du problème de la sécularisation par l'expression «dialectique de la relativisation» (Berger & Zijderveld, 2009, p. 44). Bien qu'il faille y revenir plus loin lors de notre analyse plus précise des concepts de pluralisme religieux, certitude et incertitude religieuses chez Berger, nous citons ici ces auteurs eux-mêmes à cet égard :

Where is the dialectic here? It's quite simply this: the relativization that was at first experienced as a great unburdening now itself becomes a great burden. The individual now looks back with nostalgia to the lost absolutes of his past; alternatively, he or she searches for new absolutes. The liberation that is now sought is a liberation *from* the burden of relativity, *from* the many choices of the modern condition (*id.*, p. 45).

Cette dialectique est centrale à la fois dans son ancienne thèse de la sécularisation et dans celle, plus récente, de la désécularisation. Cette dernière citation indique surtout la centralité de cette dialectique dans cette dernière thèse. Nous nous sommes référés à ce diagnostic en parlant de « dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse ». Le pluralisme religieux entraîne d'abord une relativisation des contenus de croyances et des institutions religieuses qui les incarnent tandis que la « désécularisation » serait une conséquence du caractère humainement insupportable d'une situation permanente d'incertitude. De même, Berger propose que pour faire de la théologie en cette situation d'incertitude, il est devenu impératif de prendre acte de l'« impératif hérétique » (Berger, 2005a). Cette prise en compte conduirait, selon Berger, à envisager une approche inductive de la théologie et de la foi religieuse.

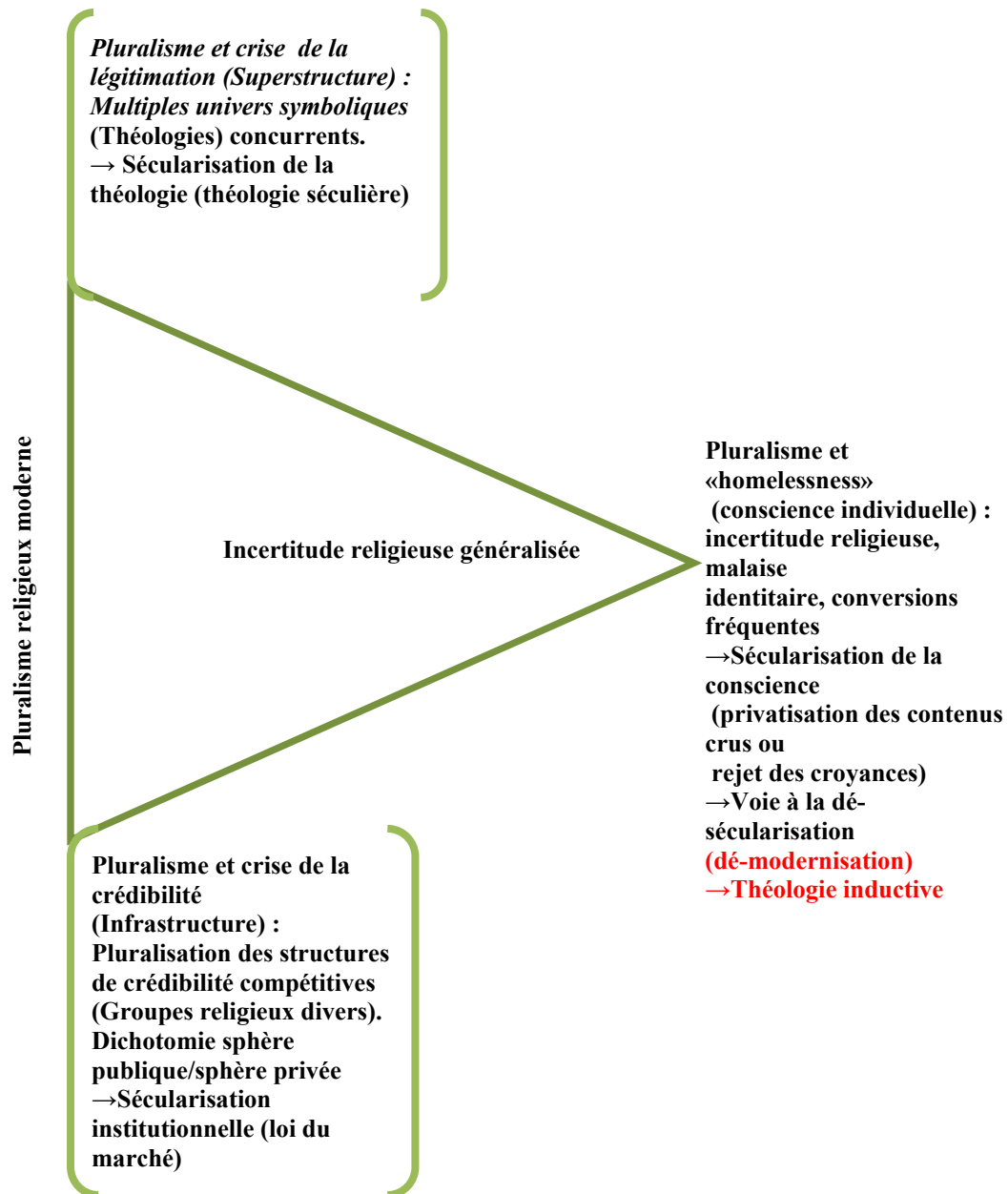


Figure 2.1. Diagramme de la sécularisation chez Peter L. Berger : la dialectique de la relativisation ou dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse.

II.2.2. Problématique et hypothèse

Il est temps de tenter de formuler de façon précise la problématique et l'hypothèse qui orientent le reste de notre thèse. Nous commençons par expliquer les articulations de cette problématique et de l'hypothèse qui en découle. Ensuite nous la résumons en quelques lignes plus concises.

Il est en effet largement admis, parmi les sociologues des religions et les théologiens, que les concepts de pluralisme religieux, de certitude-incertitude religieuses constituent des thèmes majeurs dans la théorie de la religion de Berger. De plus, ces thèmes rendent possible une lecture intégrée de l'œuvre de Berger, tant dans sa sociologie que dans sa théologie. Cette prémisse sera démontrée par notre lecture de Berger et par l'analyse de ses commentateurs sous ce rapport. À notre connaissance, aucun travail aussi systématique n'a été élaboré jusqu'à ce jour portant sur ces thèmes dans la pensée de Berger.

Qui plus est, par rapport à ces concepts, Berger affirme principalement que le pluralisme religieux moderne engendre l'incertitude religieuse, tout en critiquant les nouvelles affirmations de certitude religieuse qui peuvent réactivement en découler. Notre recherche nous a permis de constater que cet aspect critique central de la pensée de Berger n'a pas non plus été, jusqu'à présent, objet d'une analyse centrée, détaillée et systématique. Notre recherche nous a également permis de constater que la validité empirique, partielle ou universelle, de cette relation dialectique que Berger établit entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse n'a pas suscité de questionnement de la part de beaucoup de chercheurs.

Notre thèse veut tenter de répondre à cette double problématique de deux manières :

- 1) En fournissant une analyse systématique, centrée et détaillée des trois thèmes de pluralisme religieux, certitude et incertitude religieuses et de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse dans l'œuvre de Berger, tant en sociologie qu'en théologie, jusqu'à ses œuvres de 2010.

- 2) En produisant un essai critique par rapport à cette dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse et à la critique bergérienne, découlant de cette dernière, des quêtes contemporaines de certitude religieuse.

Une double hypothèse guide cet essai critique :

- a)** Par rapport à la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse en tant que telle, il nous semble que cette dernière est valide si l'on admet les définitions bergériennes de la religion et de la certitude religieuse fondées essentiellement sur son approche en sociologie de la connaissance. Or, Berger lui-même a constaté l'insuffisance de ces définitions et d'une théorie de la religion dont elles sont la base, en développant, parallèlement à cette dernière, des réflexions de nature théologique mettant l'accent sur les concepts du Surnaturel et de l'expérience religieuse, celle-ci étant conçue comme la rencontre avec ce dernier. L'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez cet auteur permet néanmoins de montrer une influence mutuelle entre son approche en sociologie de la connaissance et son option en faveur de la théologie protestante libérale. Sa sociologie de la connaissance semble avoir informé sa théologie de manière à éviter les éléments transcendants tant dans sa définition de la religion que dans sa définition et son analyse du phénomène de la certitude religieuse. Sa théologie libérale, par le biais de son acception de l'idée tillichienne du principe protestant, semble avoir fourni une légitimation théologique de cet évitement. Une critique de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse nous semble donc devoir passer par une critique de ce double cadre conceptuel de Berger, en montrant notamment les limites inhérentes à une conception de la religion et de la certitude religieuse qui évacue l'élément transcendant. Une telle critique nous semble rendue possible par les prises de position de Berger lui-même en faveur d'un monde «ouvert sur la transcendance».
- b)** Quant à la critique bergérienne des quêtes religieuses contemporaines de certitude, il nous semble qu'elle est largement fondée sur cette thèse critiquable

de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Or, d'un côté, l'analyse du concept bergérien de « certitude religieuse » dégage trois types de certitudes religieuses : « certitude bénigne », fondée sur la cohésion institutionnelle; « certitude fanatique », fondée sur l'affirmation des contenus religieux traditionnels; « certitude sereine », fondée sur les résultats d'une recherche inductive de la vérité religieuse. De l'autre, l'analyse de cette critique de Berger contre les quêtes contemporaines de certitude permet de montrer qu'elle s'adresse presque exclusivement au second type de certitude (fanatique) conçue néanmoins comme une volonté de restauration des certitudes du premier type (bénigne). L'apport de la conception évangélique de la certitude religieuse permet de montrer que ce que Berger appelle la «certitude fanatique» revêt des caractères différents de ce qu'il appelle la «certitude bénigne». La critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitude religieuse nous paraît se fonder sur une confusion entre les deux types de certitude religieuse. De cette façon, on peut constater qu'empiriquement, la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse s'applique surtout aux «certitudes bénignes» et pas nécessairement aux certitudes qu'il appelle «fanatiques». Cette thèse entend tenter de développer une ébauche de cette critique pour une éventuelle analyse critique approfondie ultérieure.

Nous résumerions ainsi cette problématique et cette hypothèse de la manière suivante :

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, fondée sur les postulats de la sociologie de la connaissance et de la théologie libérale selon Berger, justifie d'une part la centralité des concepts de pluralisme religieux, de certitude-incertitude religieuses dans son corpus (en sociologie et en théologie); et de l'autre sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses.

L'analyse critique de cette dialectique et des postulats qui la fondent notamment quant à la définition de la religion et de la certitude religieuse; l'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger ainsi que l'apport d'éléments de discussion provenant

d'autres approches notamment sur la définition de la religion et de la certitude religieuse (théologie évangélique, notamment), donnent à voir les limites propres à la théorie bergérienne de la religion à l'égard de cette dialectique et de son explication des mouvements contemporains de certitude religieuse.

II.3. Méthodologie de l'analyse

II.3.1. Méthodologie

La méthodologie propre à cette thèse est conceptuelle et théorique. Elle consiste en une analyse de contenu d'abord des œuvres de Berger : ses ouvrages monographiques, ses articles scientifiques publiés dans des revues savantes et ses contributions à des ouvrages collectifs et ses interviews. L'étude des rapports entre sociologie et théologie s'inscrit également dans ce cadre. Cette analyse concerne ensuite les commentateurs de Berger, tant de son œuvre globale que ses aspects particuliers surtout en lien avec les trois concepts identifiés comme majeurs dans son œuvre. Ces commentateurs ont écrit sur Berger des ouvrages entiers (monographies et ouvrages collectifs) et des articles scientifiques. Nous tentons d'analyser le contenu des plus importants d'entre eux. La partie concernant l'essai critique introduit d'autres éléments théoriques sur le phénomène religieux (exemple de la théologie évangélique) en vue de vérifier notre hypothèse centrale.

II.3.2. Schéma de l'exposé et corpus

II.3.2.1. Schéma de l'exposé

Schématiquement, la thèse comporte deux parties subdivisées en dix chapitres. La première partie, déjà commencée, a trait essentiellement à l'élaboration de la problématique et de l'hypothèse de la recherche. Elle comprend les deux premiers chapitres : un chapitre sur la place de Berger en sciences des religions et le présent chapitre sur l'élaboration de la problématique et de l'hypothèse de la thèse.

La seconde partie porte sur l'analyse systématique des concepts-clés. Elle comporte quatre chapitres dont deux concernent notre propre lecture de Berger à propos des trois thèmes et deux autres analysent les commentateurs de Berger à ce propos.

La troisième partie a trait à l'essai critique eu égard à cet aspect de la pensée de Berger. Elle comprend trois chapitres : deux chapitres sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger et le dernier sur les éléments théoriques extra-bergériens visant la discussion avec ce chercheur en se basant sur la conception de la certitude religieuse par les protestants évangéliques.

Nous commençons, dans notre troisième chapitre, par une analyse détaillée des concepts de « pluralisme religieux » et de « certitude-incertitude religieuses » chez Berger. Ce chapitre avec le quatrième sur le problème de l'institutionnalisation de la religion chez Berger, constituent le centre de la thèse. Ils visent à rendre compte précisément de la pensée de Berger en rapport avec ces concepts. Ils constituent le cœur de l'analyse de la problématique énoncée plus haut et privilégie notre propre lecture de Berger à cet égard. Deux chapitres distincts (V et VI) sont consacrés aux commentateurs de Berger et permettent de dégager la pertinence et l'originalité de notre lecture de Berger par rapport à celle d'autres auteurs importants tant en sociologie des religions qu'en théologie. Quant à la partie sur l'essai critique (chapitres VII à IX), elle se déploie sur la base des résultats de la première partie et apporte en discussion l'approche de la religion et de la certitude religieuse selon les évangéliques. Son but principal est de montrer les limites propres à la pensée de Berger et d'indiquer certaines pistes correctives pour ces dernières.

II.3.2.2. Corpus

Pour l'œuvre de Berger, l'analyse porte spécialement sur les œuvres qui ont développé les thèmes de pluralisme religieux et de certitude-incertitude religieuses. Nous rappelons les œuvres principales utilisées dans notre analyse. Ces thèmes sont particulièrement développés par Berger dans un article coécrit avec Thomas Luckmann intitulé

«Secularization and Pluralism» (Berger & Luckmann, 1966a)¹⁰², dans *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a)¹⁰³, dans *A Rumor of Angels* (Berger, 1970)¹⁰⁴, dans *The Homeless Mind* (Berger, Berger & Kellner, 1973), dans *Facing up to Modernity* (Berger, 1977)¹⁰⁵, dans *The Heretical Imperative* (Berger, 1979b)¹⁰⁶, dans un article intitulé « The Pluralistic situation and the Coming Dialogue Between World Religions » (Berger, 1981a), dans *Sociology Reinterpreted* (Berger & Kellner, 1981); dans *A Far Glory* (Berger, 1992), dans un article intitulé « Protestantisme and the Quest of Certainty » (Berger, 1998a), dans *The Desecularization of the World* (Berger, 1999)¹⁰⁷, dans *Questions of Faith* (Berger, 2004b), dans *Religious America, Secular Europe* (Berger, Davie & Fokas, 2008), dans *In Praise to Doubt* (Berger & Zijderveld, 2009) et dans *Between Relativism and Fundamentalism* (Berger, 2010). D'autres articles de Berger sont aussi mentionnés au fur et à mesure de l'exposé.

Cette analyse est complétée au chapitre IV, par l'étude de la question de l'institutionnalisation de la religion chez Berger et du lien de cette question aussi bien avec l'importance des thèmes du pluralisme religieux, de la certitude et de l'incertitude religieuse qu'avec la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse elle-même.

En ce qui concerne les traductions françaises des œuvres de Berger, il est utile de préciser la procédure générale que nous avons suivie (comme sommairement indiqué dans les notes concernant ces traductions) : pour les œuvres principales, pour lesquelles il existe des traductions françaises, nous avons préféré exploiter les originaux en anglais : *Invitation to*

¹⁰² Sa traduction en français est intitulée : « Aspects sociologiques du pluralisme » (Berger & Luckmann, 1967a). C'est cette traduction que nous avons exploitée à cause de l'indisponibilité de l'original.

¹⁰³ Traduction française *La religion dans la conscience moderne* (Berger, 1971b). Nous avons exploité principalement l'original en anglais dans la rédaction. Des références à la cette traduction ont été souvent indiquées en note de bas de page.

¹⁰⁴ Traduction française: *La rumeur de Dieu* (Berger, 1972a). Nous n'avons exploité que l'original en anglais. Cette traduction nous a été néanmoins utile pour vérifier l'exactitude de notre lecture.

¹⁰⁵ Traduction française : *Affrontés à la modernité* (Berger, 1980a).

¹⁰⁶ Traduction française : *L'Impératif hérétique* (Berger, 2005a). Pour ce texte que nous considérons principal, nous avons exploité l'original en anglais. Cette traduction ne nous a été utile que pour vérifier l'exactitude de l'un ou l'autre des textes cités.

¹⁰⁷ Traduction française : *Le réenchantement du monde* (Berger, 2001b). Ce texte que nous considérons principal également a été exploité dans son original en anglais.

Sociology (1963b), *The Social Construction of Reality* (1966b), *The Sacred Canopy* (1969a), *A Rumor of Angels* (1970); *The Homeless Mind* (1973), *The Heretical Imperative* (1979b), *Sociology Reinterpreted* (1981), *The Desecularization of the World* (1999). Les autres ouvrages importants, ainsi que la presque totalité des articles scientifiques écrits par Berger, sont uniquement en anglais (quelques-uns sont en allemand)¹⁰⁸. Néanmoins, au moment de la rédaction de la thèse, nous nous sommes procuré les versions françaises des œuvres majeures *Invitation à la sociologie* (Berger & Merllié, 2006), *La construction sociale de la réalité* (Berger & Luckmann, 1986c), *La religion dans la conscience moderne* (1971b), *La rumeur de Dieu* (Berger, 1972a), *Affrontés à la modernité* (Berger, 1980a)¹⁰⁹, *Le réenchantement du monde* (Berger, 2001a) et *L'impératif hérétique* (Berger, 2005a) afin de clarifier nos propres traductions des œuvres originales.

Aux chapitre V et VI, nous analysons les commentateurs pertinents de Berger, spécialement en rapport avec nos trois thèmes. Bien que ce soit un sujet identique, à savoir les commentateurs de Berger, la subdivision en deux chapitres, l'un portant sur les commentateurs de l'œuvre de Berger dans sa globalité et l'autre sur les commentaires portant spécifiquement sur les trois thèmes, veut principalement limiter le volume des chapitres pour en faciliter la lecture. La liste, assez longue, des textes et des auteurs choisis pour cette analyse est fournie au début de ces chapitres. Leur choix a été dicté par leur pertinence quant à notre propos.

Dans la troisième partie de la thèse, qui concerne l'essai critique, les chapitres VII et VIII sont consacrés à l'analyse des rapports entre sociologie et théologie dans l'œuvre de Berger. Sera particulièrement centrale à cette analyse la question de l'usage, par Berger, du concept de « principe protestant », issu de Paul Tillich (1963, c1957, 1995). Berger utilise ce principe comme outil conceptuel permettant de passer d'une approche sociologique à

¹⁰⁸ Nous n'avons malheureusement pas pu lire les articles en allemand. C'est là l'une des limites de notre travail.

¹⁰⁹ Pour ce livre, nous avons le plus exploité cette traduction dont l'original est intitulé *Facing Up to Modernity* (Berger, 1977) pour une simple raison : cet original s'est rendu indisponible en bibliothèque lorsque nous devions analyser ce texte.

une approche théologique et de fonder une institutionnalisation de la religion inscrite dans le contexte de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse.

La compréhension de ces rapports par les commentateurs de Berger est étudiée pour en avoir une idée plus précise. Ces derniers font l'objet du chapitre VIII. Les textes qui sont exploités à ce propos sont : Ahern, 1990; Berger, *et al.*, 1981; Dorrien, 2001; Gaede, 1986; Martin, 2001; Mechling, 1986; Pickering, 1980; Radcliffe, 1980; Valadier, 2007.

Ce chapitre se conclut par une analyse de la question de la critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitudes religieuses. Ce point qui débute déjà l'analyse critique en faisant remarquer une différence d'acceptation du principe protestant entre Berger et Tillich et un certain biais libéral à sa base de la critique bergérienne des mouvements de certitude contemporains, ouvre déjà la discussion avec Berger qui se poursuit avec le dernier chapitre/ de la thèse.

Enfin, le dernier chapitre (IX) de cette thèse, qui entend pousser plus loin l'essai critique, relit synthétiquement l'ensemble de l'analyse, à la lumière de la conception évangélique de la certitude religieuse. Le questionnement porte spécialement sur la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse et sur les critiques que Berger adresse aux différentes quêtes de certitude à l'ère du pluralisme moderne, notamment la quête des protestants dits « nés de nouveau » ou « Évangéliques ». La conception de la certitude religieuse par les protestants évangéliques est étudiée à travers certaines sources sociohistoriques et quelques sources secondes sur la théologie évangélique wesleyenne et le protestantisme évangélique : Bebbington, 2005; Beneke, 2006; Berger, *et al.*, 1981; Fath, 2004c; Kenneth, 2007; McKinney, 1988; Noll, 2003; Orton, 1991; Peach, 2001; Richet, 2001; Wynkoop, 1999. Cette conception est située dans le contexte des idées de Berger sur ce type particulier de certitude religieuse.

Conclusion

Cette première partie de la thèse qui comprend les deux premiers chapitres, visait d'une part, à fournir une première revue de la littérature sur Berger en situant ce dernier en sciences des religions; de l'autre, à élaborer la problématique propre à notre thèse en insistant sur les thèmes bergériens sur lesquels elle porte. Le premier chapitre indiquait déjà ces thèmes de manière assez claire. Les textes qui y sont résumés très succinctement auront en effet montré l'importance, chez Berger, des thèmes du pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse. La question de l'ébranlement, par le pluralisme, des certitudes religieuses, traditionnellement liées aux monopoles religieux fondés sur des savoirs religieux unifiés, se démarquait comme centrale dans la pensée de cet auteur. Le dilemme dans lequel se trouve pris Berger dans l'étude du phénomène religieux surtout quant à sa définition, comme le souligne Michael Hill, indique l'angle d'analyse que nous proposons pour clarifier ces trois thèmes. La dernière section de ce chapitre clarifie cette orientation de notre thèse.

Le second chapitre visait justement à en spécifier les aspects problématiques, à les définir plus en détails et à dégager de cette analyse préliminaire une hypothèse de recherche destinée à être vérifiée tout au long de la thèse. Le diagramme de la sécularisation chez Berger est un schéma que nous avons élaboré pour tenter de résumer ces aspects de la pensée de Berger desquels se dégage la problématique de la thèse. Cette dernière, ainsi que l'hypothèse que nous proposons, rendent alors possible une délimitation du corpus qui est étudié suivant une méthode conceptuelle et théorique.

La deuxième partie, qui suit, constitue le centre de notre argument. Elle consiste d'abord en une analyse systématique des concepts-clés identifiés chez Berger et définissent la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse; ensuite en une mise en relation de cette conception avec la question de l'institutionnalisation de la religion, véritable moment empirique de notre thèse; enfin en une analyse des divers commentaires portant sur la pensée de Berger sous ce rapport. Nous proposons d'aborder sans tarder cette seconde partie.

Partie II : Analyse systématique des concepts-clés

**Chap. III. Pluralisme religieux, certitude-incertitude
religieuses chez Berger**

Ce chapitre entend faire une analyse détaillée et centrée sur les concepts de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse chez Berger. D'importance majeure tant dans sa sociologie que dans sa « théologie », le thème du pluralisme religieux moderne semble constituer la base des deux autres thèmes chez Berger. Au début de l'analyse de chaque concept, nous introduisons l'analyse en montrant ses articulations et le corpus sur lequel elle porte. Il faut d'emblée signaler que de façon corollaire à l'analyse du concept de « certitude religieuse », nous ajoutons une sous-section sur la « certitude morale » chez Berger. Celle-ci est néanmoins étudiée en lien avec la première tout en bénéficiant d'un traitement spécial. Berger constate, pour la certitude morale, un besoin de plus de certitude à l'ère d'un pluralisme moral qui serait plus difficile à accepter et à gérer que le pluralisme simplement religieux.

Enfin, pour faciliter la compréhension de notre analyse, nous en résumons, en conclusion, les grandes lignes pour chaque concept.

III.1. Le concept de « pluralisme » chez Berger

Le concept de « pluralisme », plus précisément de « pluralisme religieux moderne », est remarquablement développé dans l'œuvre de Berger. Nous proposons même de parler d'une véritable théorie bergérienne du pluralisme religieux moderne. Notre analyse de ce concept chez cet auteur comporte deux sections : l'une sur sa définition et l'autre sur des éléments de cette théorie.

La première section a trait à la conception, par Berger, du pluralisme en général. Elle fournit la définition de ce concept en le situant par rapport aux notions de « pluralité » et de « pluralisation » et par rapport aux pluralismes pré-modernes. Elle dégage également la position personnelle de Berger dans le débat théologique en rapport avec le continuum exclusivisme/inclusivisme/pluralisme.

Notre lecture de cet auteur, sur cet aspect précis, nous ayant montré qu'il n'y a pas eu de variation remarquable dans sa conception, l'exposé puise à divers ouvrages et articles sans analyser l'évolution chronologique du concept dans l'œuvre. Pour faire ressortir cette continuité, nous avons analysé de façon un peu détaillée une œuvre récente : *In Praise to Doubt* (2009); et une œuvre ancienne : « Aspects sociologique du pluralisme » (1967). D'autres sources publiées dans la période intermédiaire ont été citées pour compléter l'analyse et démontrer cette continuité dans la conception : *The Homeless Mind* (1973), *The Limits of Social Cohesion* (1998), *The Sacred Canopy* (1969), *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (1995), *A Far Glory* (1992), etc.

La seconde section fournit des éléments de la théorie bergérienne du pluralisme religieux moderne en particulier. Tout en ne prétendant pas à l'exhaustivité, cette section retient le plus d'éléments possible permettant de comprendre cette théorie. Plusieurs ouvrages de Berger sont exploités à cet effet, surtout deux textes principaux de Berger datant de la fin des années 1960: « Aspects sociologiques du pluralisme » (1967) et *The Sacred Canopy* (1967).

La théorie déployée dans ces deux textes se retrouverait presque intégralement dans les textes ultérieurs n'eût été le changement de position de Berger eu égard au lien entre pluralisme et sécularisation. Rappelons que ce changement s'est opéré dans le cadre de la révision, par Berger, de sa position sur la thèse de la sécularisation. Des textes faisant état de ce changement seront également analysés (Par ex. Berger, 1980b). La sous-section sur la fonction de la théologie introduit la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger, et permet de compléter cette analyse par plusieurs autres écrits.

III.1.1. Définition

Pour définir la notion de « pluralisme » chez Berger, nous proposons de la situer par rapport à deux autres concepts qui lui sont liés : la « pluralisation » et la « pluralité ».

La « pluralisation » est définie par Berger par le processus de « segmentation » des mondes de la vie, particulièrement caractéristique de la modernisation. Bien que cette question ait

été particulièrement développée dans son récent ouvrage, publié avec Anton Zijderveld, intitulé *In Praise to Doubt* (2009), sur lequel nous revenons dans un instant, il nous faut remarquer qu'elle avait été résumée dans son œuvre éditée avec Brigitte Berger et Hansfried Kellner, intitulé *The Homeless Mind, Modernization and consciousness* (1973), où Berger explique ce processus en le comparant à la période pré-moderne :

Through most of human history, individuals lived in life-worlds that are more or less unified. This is not to deny that though the division of labor and other processes of institutional segmentation there have always been important differences in the life-worlds of different groups within the same society. Nevertheless, compared with modern societies, most earlier ones evidenced a high degree of integration. Whatever the differences between various sectors of social life, these would « hang together », in an order of integrating meaning that included them all. [...] The typical situation of individuals in a modern society is very different. Different sectors of their everyday life relate them to vastly different and often severely discrepant worlds of meaning and experience. Modern life is typically segmented to a very high degree, and it is important to understand that this segmentation (or, as we prefer to call it, pluralization) is not only manifest on level of observable social conduct but also has important manifestations on the level of consciousness (Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 64-65).

Dans *The Limit of Social Cohesion* (1998), Berger se posait la question des limites du pluralisme¹¹⁰ en lien avec le problème du conflit des valeurs:

Normative conflicts in modern or modernizing societies commonly revolve around the question of outer limits of pluralism. There will always be beliefs and values that are beyond the pluralistic thresholds of tolerance: which are they, and how is society to deal with the people who adhere to them? (Berger, 1998b, p. 353).

C'est néanmoins récemment, en 2009, que Berger livre sa conception du pluralisme en montrant le lien de ce concept avec celui de « pluralisation » et en insistant sur le problème qui y est associé dans le domaine de la moralité et des valeurs. La pluralisation n'affecte pas en effet seulement la religion, mais aussi les valeurs qui, selon Berger, constituent le fondement de la moralité. La pluralisation morale serait donc plus difficile à gérer que la religieuse parce qu'elle engendre une pluralité des normes morales (Berger & Zijderveld, 2009, p. 23). La situation pluraliste poserait ainsi un problème de certitude morale. Puisque cette question sera approfondie plus loin, il nous faut surtout préciser le sens dans lequel

¹¹⁰ Nous mentionnons ce concept ici, avant de le définir un peu plus loin, à cause de la question du conflit des valeurs impliqué, selon Berger, dans le processus de pluralisation.

Berger définit le concept, indiqué plus haut, de « pluralité » par rapport aux mondes de la vie (*life worlds*).

La « pluralité » est la condition ou la situation résultant de la « pluralisation » des mondes de la vie :

By 'plurality' we mean a situation in which diverse human groups (ethnic, religious, or however differentiated) live together under conditions of civic peace and in social interaction with each other. The process that leads to such a situation we would call 'pluralization'. Our thesis here, then, can be succinctly stated: *Modernity pluralizes* (Berger & Zijderveld, 2009, p. 7).

C'est à ce niveau que Berger définit la notion de « pluralisme » par rapport aux deux concepts précédents :

The situation we have called 'plurality' is more commonly called 'pluralism'. We eschew this term because the suffix 'ism' suggests an ideology rather than (as we intend here) an empirically available social reality (*ibid.*)

Ce concept de « pluralisme » serait idéologiquement connoté depuis qu'Horace Kallen l'a forgé dans les années 1920¹¹¹. Ce philosophe américain entendait, selon Berger, par « pluralisme », la célébration ou l'exaltation de la diversité de la société américaine. Si la pluralité renvoie donc à une réalité sociale, que l'on peut joyeusement accueillir ou amèrement déplorer, le pluralisme renvoie à une attitude qui ne fait qu'accueillir ou acclamer l'avènement de cette réalité (*cf. id.*). Dans leur ouvrage *In Praise to Doubt* (2009) cité ici, Berger et Zijderveld, préfèrent donc au concept de « pluralisme » celui de « pluralité » qui est utilisé tout au long de leurs analyses.

Néanmoins, dans un ouvrage plus récent intitulé *Between Relativism and Fundamentalism* (2010), Berger, tout en déplorant toujours la connotation idéologique du concept de « pluralisme », préfère le garder et l'utiliser dans sa contribution à ce livre collectif. C'est là

¹¹¹ Voir par exemple son livre intitulé *Cultural Pluralism and the American Idea, An Essay in Social Philosophy*, spécialement le premier chapitre intitulé « Cultural Pluralism and the American Idea » (pp. 9-56) où l'auteur affirme par exemple que le pluralisme culturel était l'accomplissement de l'idée américaine d'une nation pacifique fondée notamment sur l'idée de l'américanisation. Cette idée est affirmée clairement plus loin dans cet ouvrage: « Americanization seeking a cultural monism was challenged and is slowly and unevenly being displaced by Americanization, supporting, cultivating a cultural pluralism, grounded on and consummated in the American Idea » (Kallen, 1956, p. 92) .

qu'il reprend la définition précise de ce concept, énoncée également dans les ouvrages antérieurs traitant de ce thème :

'Pluralism' is a less-than-fortunate term. The 'ism' suggests an ideological position, as was intended the American philosopher Horace Kallen, who coined it in the 1920s to celebrate ethnic and religious diversity. I use the term here as it is now commonly used, namely to describe not an ideology but an empirical fact. 'Pluralization' is more factual-sounding but it also more awkward. It usually makes little sense to fight common usage. So let 'pluralism' stand. However, here is a more precise definition of it: *pluralism is a situation in which different ethnic or religious groups co-exist under conditions of civic peace and interact with each other socially* » (Berger, 2010, p. 4, italiques dans le texte).

Le concept de « pluralisme » est donc entré dans l'usage commun, ce que Berger déplore, car il lui aurait préféré celui, plus neutre, de « pluralité ». Berger l'utilise donc, mais dans le sens du terme « pluralité » telle que défini plus haut. C'est avec cette précision que nous utiliserons ce concept de pluralisme dans la suite de la thèse.

La définition qui vient d'être citée a été énoncée (avec plus ou moins d'élaboration) dans d'autres ouvrages antérieurs aux deux plus récents. Des références à cet égard existent¹¹². Citons quelques exemples. Dans *A Far Glory* (1992), Berger définissait par exemple le pluralisme comme suit :

By pluralism I mean more or less what the term means in ordinary usage – the co-existence with a measure of civic peace of different groups in one society. Religious pluralism (as distinguished from other kinds) is just one of several varieties of the phenomenon; pluralization is the process bringing about this condition. The term 'co-existence' in the definition requires more than abstaining from mutual slaughter; rather, it denotes a certain degree of social interaction (Berger, 1992, p. 37).

Un aspect différent avait été néanmoins souligné par la définition que Berger donna au pluralisme en 1966 : la compétition entre les « significations globales ». En effet, dans son article coécrit avec Thomas Luckmann intitulé « Aspects sociologiques du pluralisme » (1967)¹¹³, Berger donne une définition du pluralisme qui souligne à la fois la notion de « compétition » et celle « significations globales » :

Nous définirons volontiers le pluralisme comme une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne. Historiquement parlant, une telle compétition succède généralement à une situation dont elle est plus ou moins absente. C'est-à-dire que le pluralisme est la conséquence d'un processus historique de démonopolisation (Berger & Luckmann, 1967, p. 117).

¹¹² Voir notamment: Berger, 1969, p. 135, 1970, p. 42, 1981, 1992, p. 37, 1995, p. 29; 1998b, p. 353; Berger & Luckmann, 1966a, 1966b, p. 125; 1967; Berger & Huntington, 2002, p. 16; Berger & Berger, 1975, p. 307.

¹¹³ Titre original: « Secularization and Pluralism » (Berger & Luckmann, 1966a).

Berger et Luckmann admettent reprendre la notion de « signification globale » de la théorie durkheimienne de la religion en traduisant notamment le terme « sens » par «signification» (*id.*). Ils précisent également qu'alors que l'individu fait expérience, dans la vie quotidienne, d'un grand nombre de significations, il rencontre aussi, parmi celles-ci, celles qui sont globales, c'est-à-dire fournissant :

un cadre général pour toutes les expériences de la vie individuelle, lui permettant de donner un sens global à sa vie prise comme un tout, particulièrement d'intégrer dans une unité intelligible ces expériences dans les secteurs largement différenciés de la vie quotidienne, aussi bien que les expériences qui sont marginales par rapport à la réalité de cette dernière (*id.*, p. 117-118).

Les significations de cette sorte ayant été historiquement, pour la plupart, religieuses, ces auteurs introduisent ainsi la notion de « pluralisme religieux », qui, quoiqu'ils la conçoivent comme paradigmatique par rapport à d'autres formes de pluralisme, n'en demeure pas moins une forme parmi d'autres, telles que « les actuelles *Weltanschauungen* scientifiques et politiques » (*id.*, p. 118).

L'emploi de ce concept de « pluralisme » doit pourtant être réservé, selon ces auteurs, « aux sociétés hautement différenciées » : « il est naturellement plus applicable aux sociétés industrielles modernes dont il constitue une des caractéristiques sociologiques les plus importantes » (*id.*). Dans son article intitulé « The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between World Religions » (Berger, 1981a), Berger revient sur ce concept et indique que le pluralisme religieux dont il est surtout question dans ses œuvres est le pluralisme proprement moderne :

First of all, I emphasize modern pluralism. Certainly anyone who is familiar with Eastern Asia, or for that matter with the Indian sub-continent, realizes that the plurality of religious communities existing side by side is not an invention of the modern western world. But modern pluralism, such as exists in the United States today, is quite distinctive, and that distinctiveness has to do with the technological culture and with a number of sharply contrasting features of the modern world as compared with earlier periods of history. Specifically, it is linked with the broad process that we call secularization. I'm using the term here in a very conventional sense, as the weakening of religious institutions in society and the weakening of religious symbols in human consciousness. In the contemporary situation, I would argue, pluralism is not only an external social fact, but it is an internal psychological fact (Berger, 1981a, p. 32).

Ici on comprend que la spécificité du pluralisme moderne est à chercher, non dans son existence en tant que telle (des pluralismes ont existé avant l'avènement de la modernité),

mais dans son mode particulier d'existence que Berger lie beaucoup au processus de la sécularisation. L'affaiblissement des institutions religieuses et des symboles religieux tant dans la société que dans la conscience humaine définirait ce processus.

Plus tard néanmoins, dès 1997, le sociologue remettra en cause le lien entre pluralisme et sécularisation. En 1995, dans le petit ouvrage intitulé *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Berger & Luckmann, 1995, pp. 20-39), Berger et Luckmann reprennent cette analyse du concept du pluralisme en rapport avec ce qu'ils appellent « la crise de la signification » inhérente à la modernité. Ils questionnent déjà la thèse de la sécularisation qui liait modernisation et perte de la religion en affirmant que si cette thèse peut s'appliquer à l'Europe occidentale notamment, non seulement elle le peut difficilement en dehors de ce contexte mais également elle doit être sérieusement nuancée même au sein de ce dernier : décléricalisation ne signifierait pas perte de la religion (*loss of religion*). Ainsi, « *the most important factor in the creation of the crisis of meaning in society as in the life of the individual is probably not the supposedly modern secularity but modern pluralism* » (Berger & Luckman, 1995, pp. 36-37).

La modernité aboutirait donc à une croissance aussi bien quantitative que qualitative de la pluralisation (*id.*, p. 37) et donnerait lieu à un nouveau genre de pluralisme, facilement distinguable des pluralismes antérieurs, par sa capacité à relativiser les systèmes de valeurs et les schémas d'interprétation qui deviennent « décanonisés » (*id.*, pp. 38-39). Le pluralisme moderne, plus que tous les autres pluralismes antérieurs (dont Berger fournit des exemples, voir un peu plus loin), impliquerait l'inévitabilité des rencontres, voire des chocs ou des affrontements, entre divers systèmes de valeurs et de visions du monde (*id.*, pp. 28-29).

Dans son article « Orthodoxy and the Pluralistic Challenge » (2003), Berger, reprenant la même définition, indique que les États-Unis d'Amérique constituent un exemple paradigmatique du pluralisme religieux moderne (Berger, 2003, p. 34). Dans « God in a World of Gods » (Berger, 1993a), Berger parlait aussi de « *new pluralism* » (*id.*, p. 25) pour différencier le pluralisme moderne de ses formes antérieures (*id.*, 26 ss). Ce sont ces

éléments qu'il reprenait dans *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (1995) et auxquels il revient dans *In Praise to Doubt* (2009).

Berger et Luckmann (1995), pensent d'abord que si l'on définit le pluralisme comme la présence, dans une société, de groupes humains ayant des styles de vie différents, ce genre de pluralisme pourrait se retrouver dans toutes les sociétés à l'exception des sociétés archaïques : le pluralisme des castes en Inde, le pluralisme des états en Europe médiévale en offrent plusieurs exemples (Berger, 1995, p. 28). Cependant, ces groupes partageaient selon Berger, un système de valeurs commun. Même dans les sociétés où un tel système de valeurs commun n'existait pas comme tel, dans l'Empire romain par exemple, l'interaction entre divers groupes se limitait à une sorte d'instrumentalisation rationnelle laissant les systèmes de croyances de chaque groupe relativement clos. L'exemple fourni ici est celui des communautés juives qui étaient régies par des lois visant à les isoler du reste des communautés des sociétés européennes.

C'est lorsque, selon Berger, ces régulations tombent, qu'une véritable intégration entre divers groupes advient. Si un tel degré de pluralisme aurait caractérisé, «approximativement» dit-il, le monde hellénique, il constitue l'une des caractéristiques majeures du monde moderne: « *Here, the central structural aspects of this pluralism have been raised to the status of an 'unlightened' value above the different coexisting and competing value systems* » (*id.*, p. 29).

De même, Berger et Zijderveld identifient plusieurs formes de pluralisme religieux qui se sont présentées dans le passé : les villes longeant la Route de Soie en Asie du Centre connurent un vrai pluralisme ou une vraie pluralité («*true plurality*») dans la mesure où diverses traditions religieuses (christianisme, manichéisme, zoroastrisme, bouddhisme et confucianisme) interagissaient et s'influençaient mutuellement. Au Moghul en Inde, en Hohenstaufen en Sicile et en Andalousie musulmane¹¹⁴, une situation similaire a prévalu. C'est surtout, pour l'histoire occidentale, la période tardive de l'empire romano-

¹¹⁴ Berger constate qu'ici a été forgée la notion de « *convivencia* » qui dénote une véritable idéologie pluraliste.

hellénistique qui démontra, selon les deux auteurs, un pluralisme religieux très semblable au pluralisme moderne. Cependant, Berger insiste, tous ces cas pré-modernes de pluralisme étaient, du point de vue de leur ampleur, assez limités. Aujourd'hui, contrairement à la situation de certains milieux de la période hellénistique par exemple, il est devenu quasi impossible de trouver des lieux culturellement homogènes ou complètement isolés du reste du monde (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 9-10; Berger & Huntington, 2002, p. 9).

Le pluralisme authentique (« *genuine plurality* »), en l'occurrence moderne, se caractérise par ce que la sociologie de la connaissance appelle « la contamination cognitive » (« *cognitive contamination* »). Ce concept de « contamination cognitive » a été défini à différents endroits dans ses ouvrages. Dans une entrevue de 1979, Berger affirmait qu'une telle contamination a lieu partout où les gens entrent en conversation, tendent à s'influencer mutuellement, de sorte qu'ils trouvent de plus en plus difficile de caractériser les croyances et les valeurs des autres comme perverses, malsaines ou mauvaises. Cette contamination cognitive bouleverse les anciennes certitudes prises comme allant de soi (Berger, 1979b, p. 3). Elle a lieu tant au niveau des individus qu'à celui des collectivités. Celles-ci deviennent de plus en plus syncrétistes.

Pour avoir occasionné une véritable explosion de la « contamination cognitive », la modernisation a permis, durant les quelques siècles derniers, à la science et à la technologie de transformer fondamentalement les conditions de vie des êtres humains. Le lien entre la modernisation, la science et la technologie est particulièrement expliqué dans l'ouvrage de Berger, coédité avec Brigitte Berger et Hansfried Kellner, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness* (1973). Dans ce livre, ils affirment par exemple : *There can be no doubt not only that scientists and engineers have a specific view of the world but also that this view has decisively influenced the present shape of technological society, and thus the consciousness of all of its members* (Berger, et al., 1973, p. 24).

La technologie augmente considérablement la gamme d'outils parmi lesquels l'individu peut choisir pour transformer son environnement; l'économie de marché multiplie les

possibilités de choix de styles de vie, tandis que la démocratie engendre une liberté politique accrue; l'urbanisation crée une société dans laquelle une multitude d'options en termes de valeurs et de religions apparaissent (Berger, 1992, p. 89). La médecine moderne a rendu possible un contrôle sans précédent de naissances de sorte que la vie, y compris la reproduction, est devenue un projet ou un ensemble de projets librement planifiés (Berger, 1979b, p. 12).

Ainsi, l'une de ces transformations a consisté en un gigantesque passage de la condition de destin à celle de choix (*from fate to choice*)¹¹⁵. Pour Berger, « *the expansion of the realm of choice affects not only the material aspects of the realm of human life, but also the cognitive and normative dimensions –the focus of interest here.* » (Berger & Zijderfeld, 2009, p. 12). Dans ce dernier ouvrage, Berger cite les exemples de la conception des genres, de l'institution du mariage (celui-ci est devenu largement sujet au choix des futurs conjoints) et même les choix en matière d'identité personnelle (*id.*, p. 13). C'est à ces transformations à la fois extérieures (sociales) et intérieures (psychologiques) que Berger se réfère dans son article de 1981 sur la question du pluralisme : « *The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between World Religions* » (Berger, 1981a, p. 32).

En d'autres termes, le pluralisme relativise les croyances tant sur le plan institutionnel que sur celui de la conscience individuelle. Pour Berger, une telle relativisation peut être jugulée par la force sous un régime politique où l'État impose une uniformité de croyances à la population (ce qui n'est que rarement le cas en modernité). Même dans une telle situation cependant, le pouvoir ne peut pas, selon Berger, totalement empêcher la contamination cognitive par laquelle le pluralisme relativise. Voilà pourquoi, pour Berger, un véritable marché de visions du monde et de moralités s'est instauré en situation moderne pluraliste (*cf.* Berger, 1979b, pp. 25-31; 2010, p. 5).

Enfin, nous évoquerions ici un aspect ayant trait à la posture personnelle de Berger vis-à-vis du concept de « pluralisme ». Par rapport au débat sur la position théologique à adopter face au pluralisme relativisant, trois positions idéal-typiques sont identifiées par Berger : les

¹¹⁵ Berger & Zijderfeld, 2009, pp. 10-12; Berger, 1979b, pp. 11-12, 1992, p. 89.

positions « exclusiviste », « inclusiviste » et « pluraliste ». La première affirme la vérité absolue des contenus religieux d'une tradition et rejette les autres traditions dans la non-vérité; la troisième met sur le même pied d'égalité toutes les traditions et considère leurs contenus religieux comme également valides, la vérité étant impossible à connaître¹¹⁶. Entre ces deux positions extrêmes, Berger s'identifie personnellement à la seconde («inclusiviste») qui, tout en maintenant l'affirmation de la vérité des contenus religieux centraux d'une tradition, est ouverte à la possibilité de la vérité dans d'autres traditions. Cette position est donc ouverte à ce que Berger appelle des « compromis cognitifs » («*cognitive compromises*») (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 39-44). Cette même distinction entre les trois positions avait été faite par Berger dans son article intitulé « God in a World of Gods » (Berger, 1993a, pp. 27-28) où il affirmait:

Let me take the liberty of placing myself within this typology. Of course I too don't like to be labelled, but the label 'inclusivist' would come closest. This position is very much related to my overall understanding of religious existence in the age of pluralism (Berger, 1993a, p. 27).

En conclusion, rappelons que cette section visait à relever la définition selon Berger du concept de « pluralisme religieux », dans ses nuances et acceptions. Nous avons tenté de montrer les liens de ce concept avec ceux de « pluralisation », de « pluralité » et la différence entre le pluralisme moderne, objet des analyses de Berger, et les pluralismes antérieurs à la modernité. Nous avons montré que la «contamination cognitive», résultant de divers facteurs liés à la modernisation, caractérise particulièrement le pluralisme religieux moderne. Enfin, nous avons évoqué les trois positions théologiques dictées par la situation pluraliste dont Berger choisit une à partir de laquelle il s'engage dans ses réflexions théologiques¹¹⁷.

La section suivante veut approfondir la conception bergérienne de ce concept du pluralisme religieux en précisant diverses caractéristiques que Berger lui reconnaît notamment en lien

¹¹⁶ Cette position est défendue par l'idéologie postmoderniste comme l'affirme Berger (2001a, pp. 190-191). Voir à ce propos l'article de G. Spearritt (Spearritt, 1992) auquel nous reviendrons plus loin.

¹¹⁷ Comme nous allons le souligner cependant au chapitre VIII en parlant de la conception bergérienne du principe protestant, cette position inclusiviste de Berger dans laquelle il inscrit son option en faveur d'une méthode théologique inductive, se montre très relativiste vis-à-vis des contenus centraux de la tradition chrétienne dont se réclame pourtant l'auteur.

avec d'autres thèmes tels la démonopolisation, la sécularisation, la fonction sociale de la théologie et dans son impact sur la société et sur la conscience. La théorie de la religion de Berger donne une place importante à ce concept. Nous voulons relever les aspects les plus importants de cette théorie.

Nous trouvons une caractérisation du pluralisme dès son article coécrit par Berger et Luckmann (Berger & Luckmann, 1967a). Dans les œuvres ultérieures, Berger reprend essentiellement la même caractérisation sauf, bien entendu, le lien de causalité qu'il établissait alors entre le pluralisme et la sécularisation. La position de Berger, en ce qui concerne la nature du pluralisme moderne, n'a donc pas beaucoup varié. Nous indiquons, dans la section qui suit, les grandes lignes de cette théorie ainsi que les références s'y rapportant dans les œuvres ultérieures à cet article.

III.1.2. Éléments de la théorie bergérienne du pluralisme religieux moderne

Dès l'article intitulé « Aspects sociologiques du pluralisme » (1967), Berger et Luckmann livrent leur théorie du pluralisme religieux moderne. Cette dernière s'inscrit dans le cadre de leur approche en sociologie de la connaissance dont le rapport avec la sociologie de la religion fut précisé dans un article également coécrit avec Thomas Luckmann : « The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge » (Berger & Luckmann, 1963c). Berger va appliquer amplement les présupposés de cette sociologie de la connaissance à l'étude du fait religieux en général dans *The sacred Canopy* (1969a); à l'étude de la «théologie séculière» dans « A Sociological View of the Secularization of Theology » (1967b); à celle de la conscience moderne dans *The Homeless Mind* (1973) et à la question du dialogue interreligieux notamment dans « The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue of World Religions » (1981a). D'autres ouvrages ultérieurs se référeront constamment à cette théorie. Nous indiquerons les références au fur et à mesure de notre développement. Après l'énumération des caractéristiques identifiées, les sections subséquentes les développent plus amplement.

La première caractéristique est que le pluralisme religieux moderne est une conséquence de la démonopolisation religieuse aussi bien en Europe qu'en Amérique¹¹⁸. La deuxième concerne le lien entre la sécularisation et le pluralisme : celui-ci étant conçu comme le résultat de la première qui, en retour, est engendrée par ce dernier¹¹⁹. La troisième est la caractérisation du pluralisme sur le plan socio-structurel tant en rapport avec ses effets sur les relations entre les religions institutionnalisées (exemple : l'Église) et les autres institutions de la société (exemple : l'État) que sur ses effets sur la religion institutionnalisée elle-même (exemples : bureaucratisation, cartellisation, le marché religieux)¹²⁰. La quatrième caractéristique a trait à l'impact du pluralisme sur la dimension subjective de la religion¹²¹. Enfin la cinquième est celle de l'impact du pluralisme sur la fonction sociale et ecclésiale de la théologie¹²².

III.1.2.1. Pluralisme et démonopolisation

Partant de la définition donnée par Berger au concept de pluralisme (*cf.* aussi plus haut), la première caractéristique que celui-ci revêt est celle d'être conséquent à un processus historique de démonopolisation (Berger & Luckmann, 1967a, p. 117). Traditionnellement, les monopoles de sens étaient le fait des experts des définitions universalistes de la réalité. Ces experts étaient souvent soutenus, dans leur entreprise, par les pouvoirs politiques qui imposaient leurs définitions aux collectivités et liquidait les rebelles. L'exemple de la chrétienté médiévale s'inscrit dans cet ordre. Pour Berger, une telle situation de monopole présuppose une haute stabilité socio-structurelle que ces experts et les pouvoirs politiques concouraient à mettre en place (Berger & Luckmann, 1966b, pp. 122-123).

¹¹⁸ Berger, 1967b, p. 9; 1969a, p. 135; Berger & Luckmann, 1967a, pp. 118-119.

¹¹⁹ Berger, 1969a, p. 151, 1979a, p. 120; Berger & Luckmann, 1967a, p. 118; Berger, Berger & Kellner, 1973, p. 80.

¹²⁰ Berger & Zijderfeld, 2009, pp. 15-16; 1969a, pp. 135-151, 2010, p. 6; Berger & Kellner, 1981, pp. 77-78; Berger & Luckmann, 1967a, pp. 119-127; Berger, Berger & Kellner, 1973, p. 77.

¹²¹ Berger, 1969a, pp. 151-171, 1979a, pp. 15-22, 1980a, p. 205; Berger & Kellner, 1981; Berger & Luckmann, 1967a, pp. 124-125; Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 80-82.

¹²² Berger & Zijderfeld, 2009, pp. 17-18; Berger, 1969a, pp. 155-171, 1979b, pp. 25-31, 2010, p. 6; Berger & Luckmann, 1967a, pp. 125-127.

Berger affirme que la plupart des monopoles de sens historiquement connus étaient d'ordre religieux (*id.*, p. 124). De plus, Berger affirme que c'est la sécularisation, spécialement celle de l'économie et du politique, qui conduit à la démonopolisation des traditions religieuses, et *ipso facto* à une situation pluraliste. La fonction de ces monopoles religieux était de fournir « *the ultimate legitimation of individual and collective life* » (Berger, 1969a, p. 135). De cette façon, « *religious institutions really were institutions properly speaking, that is, regulatory agencies for both thought and action* » (*ibid.*). Berger remarque cependant, que la « tyrannie religieuse » (*religious tyranny*) fut surtout l'apanage des traditions religieuses se réclamant de la Bible, tout en étant généralement absente dans l'orbite des grandes religions d'Extrême-Orient (*id.*).

Berger précise que la notion d'Église elle-même constituait un potentiel de sécularisation qui devait tôt ou tard conduire à une situation pluraliste. C'est, en Occident, dans le sillage des guerres de religion du XVI^{ème} siècle, que ce potentiel pluraliste allait s'actualiser : d'abord par le principe « un roi, une religion » (*cuius regio eius religio*), qui ébranla l'unité de la chrétienté en permettant l'établissement d'Églises nationales; ensuite par la poursuite de la fragmentation de l'Église aboutissant à l'établissement d'un climat de tolérance de plus en plus marqué envers les déviations religieuses (Berger, 1969a, pp. 136-137, 1995, pp. 31-32).

Mais c'est d'abord aux États-Unis, où fut forgé le terme même de « pluralisme », que se définissent les conditions de possibilité de cette situation pluraliste « à la suite d'événements historiques qui ont obligé plusieurs groupes religieux à découvrir des formes de coexistence dans une société qu'aucun d'entre eux ne pouvait dominer » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 118). Une nouvelle structure religieuses fut instaurée : « la dénomination » (ou « confession »). Les dénominations américaines sont des groupes religieux qui jouissent d'un statut légal égal et qui se concurrencent mutuellement. Alors que le pluralisme va au-delà de la compétition intra-religieuse, la caractéristique principale de la situation pluraliste est que les ex-monopoles religieux « *are forced to deal with legally tolerated and socially powerful rivals in the definition of reality* » (Berger, 1969a, p.

137). Enfin, puisque la sécularisation amène une démonopolisation de la religion et qu'elle conduit à une situation pluraliste, il existe, selon Berger, un lien entre le pluralisme et la sécularisation.

III.1.2.2. Pluralisme et sécularisation

Dans « Aspects sociologiques du pluralisme » (1967a), Berger et Luckmann définissent la «sécularisation» comme « l'autonomisation progressive des secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 118). Dans *The Sacred Canopy* (1969a), Berger fait une analyse plus détaillée de la notion de « sécularisation » en montrant avant tout que ce terme lui-même a connu « une histoire assez mouvementée » (*a somewhat adventurous history*)(Berger, 1969a, p. 106). Il constate cependant que « *the term 'sécularisation' refers to empirically available processes of great importance in modern Western history* » (*id.*, pp. 106-107). Ainsi, il fournit une définition plus précise et plus détaillée de ce concept :

By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols. When we speak of society and institutions in modern Western history, of course, secularization manifests itself in the evacuation by the Christian Churches of areas previously under their control or influence – as in separation of church and state, or in the expropriation of church lands, or in the emancipation of education from ecclesiastical authority. When we speak of culture and symbols, however, we imply that secularization is more than a social-structural process. It affects the totality of cultural life and of ideation, and may be observed in the decline of religious contents in the arts, in philosophy, in literature and, most important of all, in the rise of science as an autonomous, thoroughly secular perspective on the world. Moreover, it is implied here that the process of secularization has a subjective side as well. As there is a secularization of society and culture, so is there a secularization of consciousness. Put simply, this means that the modern West has produced an increasing number of individuals who look upon the world and their own lives without the benefit of religious interpretations (*id.*, pp. 107-108).

De là vient l'affirmation de Berger selon laquelle « la force historique globale qui produit le pluralisme, c'est la sécularisation » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 118). En soustrayant des secteurs entiers de la société et de la culture à l'autorité des institutions et des symboles religieux englobant, la sécularisation a introduit la liberté de choix, fût-elle minimale, entre dire *oui* à la tradition précédemment dominante ou lui dire *non* et/ou lui préférer une autre tradition.

Berger introduit ainsi l'idée, sur laquelle il insistera plus tard (et que nous avons déjà évoquée), selon laquelle la modernisation a constitué, par la sécularisation et le pluralisme, un passage d'une condition de destin à celle de choix (Berger & Zijderveld, 2009, p. 12; Berger, 1979b, p. 11, 2010, p. 6): « nous pouvons ainsi parler de pluralisme, non seulement aux U.S.A (où il y a un réseau socialement reconnu de dénominations co-existantes), et en France (où la religion autrefois dominante est en compétition avec diverses franges d'organisations sécularisées), mais aussi dans les pays dits « en voie de développement », où un nombre croissant d'individus rejettent les formes religieuses traditionnelles » (Berger & Luckmann, 1967a, pp. 118-119, voir note 3).

Dans « A Sociological View of the Secularization of Theology » (1967b), il exploitait la perspective de la sociologie de la connaissance pour expliquer ce lien entre le pluralisme (démonopolisation) et la sécularisation dans le domaine de la théologie:

... there is a sociologically graspable *Sitz im Leben*, a nontheoretical infrastructure, from which the theological ideas in question have sprung. Their self-avowed starting point is the disintegration of Christendom as a general and assumed universe of discourse in western culture (Berger, 1967b, p. 8).

Dans *The Sacred Canopy* (1969a), Berger insistait également sur le lien dialectique qui existe entre la sécularisation et le pluralisme; idée qu'il avait déjà développée dans ses articles antérieurs¹²³. Parmi les divers facteurs « idéels » et « matériels » qui interviennent dialectiquement dans les causes de la sécularisation, Berger affirme que le pluralisme n'est pas souvent mentionné alors qu'il doit être considéré comme « *decisive in the formation of an infrastructure capable of giving rise to the modern secularized consciousness* » (Berger, 1967b, p. 9).

Pour Berger, en effet, « *the pluralistic situation described above ipso facto plunges religion into a crisis of credibility* » (Berger, 1969a, p. 51). Ainsi, la période contemporaine est décrite comme « *an 'age of skepticism'* » (*id.*, p. 150)¹²⁴. C'est justement par son lien avec

¹²³ Berger, 1967b; Berger & Luckmann, 1963c, 1967a.

¹²⁴ De façon plus détaillée, Berger explique cette crise de la crédibilité de la religion en ces termes : « Pour la première fois, probablement dans toute l'histoire, les légitimations religieuses du monde ont perdu leur crédibilité non seulement pour quelques intellectuels et d'autres individus marginaux, mais pour de larges couches de sociétés entières. Ce phénomène a suscité une crise aiguë non seulement pour la *nomisation* des grandes institutions sociales, mais pour celle des vies individuelles. En d'autres termes, il a soulevé un

le processus de la sécularisation que le pluralisme conduit à une crise de la crédibilité de la religion :

It does so, first of all, by virtue of its linkage with the secularization. As we have seen, the two global processes of pluralization and secularization are closely linked. However, there would be a crisis in credibility brought on by pluralism as a *social-structural* phenomenon, quite apart from its linkage with the « carriers »¹²⁵ of secularization. The pluralistic situation, in demonopolizing religion, makes it ever more difficult to maintain or to construct anew viable plausibility structures for religion. The plausibility structures lose massivity because they can no longer enlist the society as a whole to serve for the purpose of social confirmation. Put simply, there are always « all those others » that refuse to confirm the religious world to remain *entre nous* in contemporary society (Berger, 1969a, p. 151).

Berger précise que ce lien entre le pluralisme et la sécularisation est de nature dialectique. Pour lui, le pluralisme engendre la sécularisation et vice-versa. Il existe ainsi un caractère dialectique inhérent aux phénomènes étudiés – comme d’ailleurs à tous les phénomènes socio-historiques en général. Cette idée fut reprise dans certains de ses ouvrages ultérieurs en parlant d’« effets sécularisant » (*secularizing effects*) du pluralisme¹²⁶. Dans *A Rumor of Angels* (1970), Berger affirme: «*the pluralism may be regarded as a twin phenomenon to secularization*» (Berger, 1970, p. 15).

Cette thèse du lien étroit entre pluralisme et sécularisation sera reprise, en mettant néanmoins une emphase particulière sur la notion du pluralisme, dans son article « From Secularity to World Religions » (1980b) :

Already in the 1960s, when I was working with Thomas Luckmann on new ways of formulating the sociology of knowledge, it had become clear to us that secularization and pluralism were closed related phenomena. The root insight here is that subjective certainty (in religion as in other matters) depends upon cohesive social support. Conversely, the absence or weakness of social support undermines subjective certainty – and that is exactly what happens when the individual is confronted with a plurality of competing worldviews, norms or definitions of reality. I continue to think that this insight is valid (Berger, 1980b, p. 43).

problème de « signification » non seulement pour des institutions comme l’État ou l’économie, mais pour les habitudes ordinaires de la vie quotidienne. »

¹²⁵ Par le terme « carriers » traduit par « porteurs », que Berger affirme employer dans un sens wébérien (Berger, 1971b, p. 178 voir note 13), il entend « les processus socioculturels et les groupes qui servent de véhicules ou de médiateurs à la sécularisation » (*ibid.*). Vue de l’extérieur de la civilisation occidentale, c’est celle-ci qui s’identifie à ces porteurs pour le reste du monde; «vue de l’intérieur de la civilisation occidentale, le porteur originel de la sécularisation c’est le processus économique moderne, c’est-à-dire la dynamique du capitalisme industriel» (*id.*)

¹²⁶ Berger, 1980a, p. 210, 1992, pp. 178-179; Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 80-82.

À ce moment néanmoins, Berger avait déjà commencé à réviser sa thèse du lien entre pluralisme et sécularisation, et l'explicitera pratiquement à partir de 1996 (Berger, 1996). Cette modification apparaît au moment où Berger renonce à sa défense de ce qu'on a appelé « le paradigme de la sécularisation » (Bruce, 2002, p. 5), selon lequel il existe un lien nécessaire entre la modernisation qui pluralise et la sécularisation. Dans l'article que nous venons de citer, Berger affirme clairement que le pluralisme est plus important que la sécularisation dans l'interprétation de la situation moderne :

Increasingly, however, it has seemed to me that, of the two phenomena, pluralism is more important than secularization. Put differently: the modern situation would present a formidable challenge even if it were, or would come to be, much less secularized than it now is (Berger, 1980b, p. 43).

Brièvement, Berger affirme que le fait d'avoir soutenu, dans le cadre de ce paradigme, que la modernité, en pluralisant, sécularise fut une grande erreur. Selon sa nouvelle position, la modernité pluralise et le pluralisme peut, *ou peut ne pas*, conduire à la sécularisation. Ce à quoi le pluralisme conduit nécessairement, c'est l'incertitude religieuse¹²⁷. C'est la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse sur laquelle porte la problématique de cette thèse.

III.1.2.3. Dimension socio-structurelle du pluralisme

Plus précisément, Berger indique que le pluralisme moderne se caractérise par le fait qu'il concerne dialectiquement deux dimensions : le niveau de la société et de la culture (dimension socio-structurelle), et celui de la conscience individuelle (dimension subjective). Cette sous-section se penche sur le premier niveau tandis que la sous-section suivante a trait au second.

Dans « Aspects sociologiques du pluralisme » (1967a), Berger et Lukmann distinguent deux niveaux socio-structurels où le pluralisme a un impact : 1) le niveau des relations entre les religions institutionnalisées et les autres institutions de la société; et 2) le niveau interne aux institutions religieuses comme telles (Berger & Luckmann, 1967a, p. 119). Cette distinction est reprise dans un article intitulé « Sociological View of the Secularization

¹²⁷ Berger, 1996, 1998a, 1999, 2002, 2010; Berger, Davie & Fokas, 2008; Berger & Zijderfeld, 2009.

of Theology» (1967b), dans *The Sacred Canopy* (1969a), dans *The Homeless Mind* (1973); dans *The Heretical Imperative* (1979b), dans « The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between the World Religions » (1981a) et dans *A Far Glory* (1992).

III.1.2.3.1. Rapports entre religion institutionnalisée et autres institutions sociales

À ce niveau, Berger et Luckmann affirment que les effets du pluralisme sur les rapports entre l'institution religieuse et d'autres institutions de la société dont l'État, ne sont que « la maturation d'un développement intrinsèque au développement religieux de la société occidentale » (Berger & T. Luckmann, 1967a, p. 119). Ayant développé une institution religieuse spécialisée (l'Église chrétienne) souvent en conflit avec d'autres institutions de la société, considérées comme séculières ou temporelles, la religion chrétienne a ouvert la voie à la sécularisation du monde.

Qui plus est, la spécialisation institutionnelle de la religion « s'est révélée entretenir [...] une affinité profonde avec toutes les formes de la société moderne qui se sont répandues à partir de l'Occident » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 119)¹²⁸. Mais si la spécialisation institutionnelle a joué un tel rôle sécularisant pour la société et la culture occidentale, et a répandu son influence dans le monde extra-occidental, Berger affirme que l'avènement du protestantisme, par son retour radical aux dynamiques sécularisatrices de la tradition biblique, « a constitué un prélude décisif à la sécularisation » (cf. Berger, 1969a, p. 110).

Cependant, ce sont les rapports entre Église et État moderne qui sont, selon Berger et Luckmann, les plus importants pour caractériser cette situation pluraliste : « le pluralisme se caractérise par le fait que l'État cesse progressivement d'être un instrument de renforcement des institutions religieuses » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 119). L'État devient un arbitre neutre, à l'instar d'un agent de circulation routière. L'émergence d'un État émancipé de la tutelle soit d'institutions religieuses, soit des raisons religieuses de l'action politique, constitue la tendance globale de la situation pluraliste. Il s'agit, selon

¹²⁸ Cf. Berger, 1971b, p. 174.

Berger, de la doctrine de la séparation de l'Église et de l'État¹²⁹ dont le principal dogme est précisément la neutralité de l'État politique face aux institutions religieuses. Pour Berger et Luckmann, « le parallélisme avec la fonctionnalité étatique du *laisser-faire*, sous le capitalisme, n'est pas accidentel » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 120).

Une telle situation favorise le développement de nouvelles bureaucraties religieuses qui se concurrencent mutuellement, dans le contexte d'un véritable marché de biens religieux au niveau tant national qu'international. Ressemblant par leur politique, leur organisation et leur personnel aux groupements économiques, alors que les anciennes bureaucraties religieuses ressemblaient plus aux institutions gouvernementales, les nouvelles bureaucraties religieuses s'alignent sur les normes des affaires économiques et favorisent le type humain de l'« organisateur vigoureux » au détriment de celui de l'« éminence grise » (le théologien) (*cf.* Berger, 1969a, p. 141; Berger & Luckmann, 1967a, pp. 120-121). Les relations de ces bureaucraties entre elles ressemblent de plus en plus à leurs relations avec d'autres institutions de la société : « 'Relations publiques' avec la clientèle des consommateurs, 'intrigues de couloirs' auprès des gouvernements, 'réunion de fonds' en recourant à la fois au gouvernement et à des agences privées, interférences multiples avec l'économie profane (en particulier par les investissements) » (*cf.* Berger, 1969a, p. 140)¹³⁰.

L'autre caractéristique de la société industrielle moderne qui influe sur la religion c'est la dichotomie sphère publique/sphère privée : « dans la première (qui, pour le plus grand nombre s'exprime surtout dans le travail), l'individu est contraint de jouer des rôles nettement déterminés qui deviennent rapidement insuffisants comme source de signification et d'identification personnelle » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 123). Dans la seconde, « l'individu jouit d'une considérable liberté pour organiser sa vie selon ses propres

¹²⁹ Berger mentionne deux versions de cette doctrine : celle américaine et celle française : « Il s'agit, en particulier, d'une tendance à séparer, dans les institutions, l'État et la religion. Qu'il s'agisse là d'une question pratique, sans lien, originellement, avec un anticléricalisme idéologique, comme en Amérique, ou qu'elle soit liée à un *laïcisme* anticlérical ou même antireligieux, comme en France, cela dépend des facteurs historiques particuliers à l'œuvre dans les différentes sociétés. » (Berger, 1971b, p. 208, italiques dans le texte).

¹³⁰ *Cf.* aussi, *idem*, p. 222.

goûts » (*ibid.*). La sphère privée, moins régulée techniquement, sera la seule à pouvoir procurer à l'homme moderne un cadre de significations personnelles et d'individualisation¹³¹.

La religion est devenue, à côté des institutions de la famille, des communications..., l'une des institutions dites « secondaires » (c'est-à-dire non obligatoires comme l'économie et l'État) faisant partie de cette sphère privée. Comme institutions secondaires, les institutions religieuses sont alors obligées de s'adapter aux désirs de leurs adhérents (*id.*)¹³². Le fait que la sphère privée soit « sous-institutionnalisée », c'est-à-dire qu'elle manque d'institutions qui structurent fermement et de façon fiable l'activité humaine, signifie qu'un grand nombre d'« institutions volontaires », marquées par les préférences libres et privées des adhérents, peuvent s'y développer. Mais ces constructions sont, par ce fait même, fragiles.

Cette dérégulation du marché religieux et cette privatisation de l'entreprise religieuse ne sauraient rester sans conséquences sur les institutions religieuses elles-mêmes.

III.1.2.3.2. Niveau interne aux institutions religieuses

La situation de marché engendrée par le pluralisme religieux a des conséquences, à grande portée et à longue échéance, sur les institutions religieuses elles-mêmes en dehors de toute relation avec les institutions non-religieuses : « comme chaque groupe doit constamment faire appel à sa clientèle, il doit être organisé de telle sorte qu'il puisse soutenir cet effort » (*cf.* Berger, 2003, p. 34; Berger & Luckmann, 1967a, p. 121). Passant d'une situation de monopole à celle de marché concurrentiel, les groupes religieux doivent pouvoir « s'organiser de façon à solliciter l'attention d'une population de consommateurs, en

¹³¹ Par ce concept d'« individualisation », Berger et Luckmann semblent signifier le fait d'« organiser sa propre vie [...] selon ses propres goûts » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 123) ; « Ainsi, les individus en quête de signification et d'individualisation peuvent lire des livres de poche au lieu de regarder la télévision, prendre des leçons de tennis au lieu de devenir expert en jazz, se faire psychanalyser au lieu de participer à des activités religieuses, etc. » (*id.*, p. 124).

¹³² *Cf.* aussi Berger, 1971b, pp. 186-187.

concurrence avec d'autres groupes qui poursuivent le même dessein. Immédiatement, la question des 'résultats' devient importante» (cf. Berger, 1969a, pp. 139-140)¹³³.

Cette obligation de « résultats » exigée par la concurrence pluraliste du marché religieux entraîne une rationalisation des structures socioreligieuses dictée, selon Berger, par l'irrationalité économique à longue échéance¹³⁴ de la compétition sans règle du modèle économique du *laissez-faire* (Berger & Luckmann, 1967a, p. 121). Les phénomènes de « cartellisation » (ou fusion) des institutions religieuses visant à réduire le nombre de compétiteurs, suivi de leur rationalisation constante pour s'accommoder à la nouvelle logique du marché¹³⁵ (*id.*, p. 122)¹³⁶; ainsi que celui de la « redécouverte des héritages confessionnels » (cf. Berger, 1969a, p. 149; Berger & Luckmann, 1967a, p. 123)¹³⁷ pour les groupes qui ne s'engagent pas dans les cartellisations, constituent des moyens de faire face à cette situation concurrentielle.

La dichotomisation sphère publique/sphère privée aboutissant à la privatisation de l'entreprise religieuse a eu pour conséquence la transformation des institutions religieuses en associations volontaires à caractère institutionnellement très faible, rendant leur existence même foncièrement précaire (Berger & Luckmann, 1967a, p. 124; cf. Berger, *et al.*, 1973, p. 188)¹³⁸. De plus, l'exigence de réponse satisfaisante de la part des consommateurs dont les habitudes sont perpétuellement changeantes, exige de ces institutions qu'elles s'adaptent à la mode : « être à la mode et demeurer à la mode sont des impératifs catégoriques de cette situation » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 124).

¹³³ Cf. aussi Berger, 1971b, p. 219.

¹³⁴ « Irrationalité » renvoie ici à un coût trop élevé.

¹³⁵ Berger inscrit le mouvement œcuménique dans ce contexte.

¹³⁶ Cf. aussi Berger, 1971b, pp. 224-228.

¹³⁷ Cf. aussi *idem*, p. 234.

¹³⁸ Sur ce point, Berger affirme, en analysant le rapport entre le christianisme et la démocratie, que le protestantisme, ayant adopté l'association volontaire en tant que forme d'église, contribue à promouvoir la démocratie de façon paradigmatique dans les milieux chrétiens (par rapport notamment au catholicisme et à l'orthodoxie orientale). Il affirme en même temps que d'autres Églises chrétiennes qui adoptent ce mode de fonctionnement comme association volontaire subissent un processus de « protestantisation » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 123).

Puisque la religion concerne désormais la vie privée, elle apparaîtra particulièrement pertinente en ce qui concerne les fonctions morale et thérapeutique visant notamment à répondre aux besoins psychologiques de l'individu dans sa vie privée. De ce fait, «l'application de perspectives religieuses à des problèmes politiques et économiques est généralement jugée comme une intervention hors de propos » (*cf.* Berger, 1969a, p. 147).¹³⁹ C'est pour Berger, dans ce sens, que l'on peut comprendre pourquoi les Églises chrétiennes ont peu d'influence sur les vues politiques et économiques de leurs membres qui leur demeurent néanmoins attachés dans leur vie privée (*cf. id.*).

Ainsi, de façon générale, les institutions religieuses doivent modifier leurs «produits» pour les adapter aux préférences des « consommateurs ». Berger caractérise ces modifications en termes de « standardisation » (l'œcuménisme) et de « différenciation marginale » (la redécouverte des héritages confessionnels) : le souci constant est de pouvoir répondre aux besoins religieux d'une clientèle donnée. Ces besoins sont semblables pour la clientèle de plusieurs groupes religieux (d'où la standardisation des contenus) mais il peut subsister des différences dans ces besoins selon les groupes (d'où la nécessité d'insister sur l'originalité confessionnelle). Dans les deux cas, la structure interne de chaque groupe religieux sera déterminée par la nature des besoins de sa clientèle.

Dans *In Praise to Doubt* (2009), Berger et Zijderveld caractérisent cette transformation des institutions religieuses en modernité en recourant à la théorie des institutions de l'anthropologue et sociologue allemand Arnold Gehlen (1904-1976) :

Every human society (including, presumably, a Neolithic one) allows some choices to its members, while other choices are pre-empted by taken-for-granted programs for action. The area in which choices are allowed Gehlen called the *foreground*, while the area in which choices are pre-empted he called the *background*. Both areas are anthropologically necessary. [...] A society's taken-for-granted programs of action are called 'institutions', in Gehlen's lexicon. *Strong* institutions function as if they were instincts – individuals follow the institutional programs automatically, without having to stop and reflect. Just as without background a society would disintegrate into chaos, likewise without institutions (thus defined) no human society could survive. When something is moved from foreground to background we can speak of 'institutionalization', while the contrary process may be called 'deinstitutionalization'» (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 14-15).

¹³⁹ Berger, 1971b, p. 232.

La conclusion de cette analyse c'est que la « *modernity greatly enlarges the foreground as against the background* » (*id.*, p. 17). Autrement dit, « *modernity tends to deinstitutionalize* » (*ibid.*). Les auteurs notent que Gehlen lui-même appelait ce processus de désinstitutionalisation, une « subjectivisation » (*id.*). Les institutions issues de ce processus, celles que Gehlen a appelées « institutions secondaires », sont par définition plus faibles (« *weaker* ») que les institutions pré-modernes, parce qu'elles doivent être choisies plutôt que données et prises comme allant de soi. L'homme moderne donc, selon une formule du philosophe existentialiste français Jean-Paul Sartre (1905-1980), citée par Berger et Zijderveld et par Berger seul, est « condamné à être libre » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 17; Berger, 197b, p. 23, 1992, p. 90).

Il est intéressant de constater que c'est en pluralisant les visions du monde (« *worldviews* ») (Berger & Zijderveld, 2009, p. 18) que la modernité désinstitutionalise et relativise ces dernières (*id.*, p. 25). La même analyse de la modernité en termes de désinstitutionnalisation avait été faite par Berger dans *A Far Glory* (1992) en parlant du croyant moderne comme d'un « croyant solitaire » (« *the solitary believer* ») (Berger, 1992, pp. 89-90). Dans *The Homeless Mind* (1973), P. Berger, B. Berger et H. Kellner se réfèrent au même processus de désinstitutionalisation lorsqu'ils parlaient d'une part, de la crise moderne de l'identité, conçue comme ouverte, différenciée, réflexive et individualisée (Berger, *et al.*, 1973, pp. 77-79); et de l'autre, de la religion dont la privatisation conséquente au pluralisme religieux aboutirait à une condition profonde d'itinérance ou d'errance psycho-religieuse (« *homelessness* ») (*id.*, p. 80-82). Cette analyse est également présente dans *A Rumor of Angels* (1970) où Berger insiste sur le lien entre la crise de la crédibilité de la religion et la pluralisation de la société (Berger, 1970, pp. 43-45) : « *It is this pluralization rather than some mysterious intellectual fall from grace, that I see as the most important cause of the diminishing plausibility of religious traditions* » (*id.*, p. 44).

Dans *Between Relativism and Fundamentalism* (2010), Berger fait une distinction subtile entre désinstitutionalisation et subjectivisation :

De-institutionalization refers to the process wherein traditional institutional programs for individual behavior are fragmented – where previously there was one taken-for-granted program for, say,

raising children, there now are competing schools of childhood education. Subjectivization refers to the process wherein institutions lose their alleged objective status so that the individual is thrown back upon himself constructing his own 'patchwork' of meanings and norms (Berger, 2010, p. 6).

Alors donc que la désinstitutionnalisation renvoie au processus de fragmentation institutionnelle, autrement dit au pluralisme; la subjectivisation renvoie à l'impact de ce processus sur la conscience individuelle. Le pluralisme revêt donc une dimension subjective sur laquelle nous voudrions nous arrêter dans la sous-section suivante.

III.1.2.4. Dimension subjective du pluralisme

Dans une situation pluraliste, les transformations de la structure politique et de la culture générale de la société décrites précédemment, entraînent une transformation des contenus religieux dans les consciences et leur passage de l'objectivité à la subjectivité (Berger & Luckmann, 1967a, p. 124). Cette perte d'objectivité des contenus religieux dans la conscience des individus entraîne leur soumission à un examen réflexif constant et à des choix dictés par les préférences subjectives (Berger, 2003, pp. 34-35). L'individu n'a plus d'identité religieuse déterminée qu'il pourrait qualifier de chez soi (« *home* »), il est devenu un itinérant ou un errant religieux (« *homeless* ») et les contenus religieux sont sujets à un impératif hérétique individuel (« hérésie » signifierait étymologiquement «choix»)¹⁴⁰.

Cette subjectivisation de la religion peut revêtir plusieurs formes. Berger en indique quelques unes. D'une part, il relève deux tendances religieuses et intellectuelles contradictoires mais dérivant toutes deux de la situation pluraliste. La première tendance est passionnée et désespérée et vise à échapper au « vertige de la relativité » (Berger, 1970, p. 29; Berger & Luckmann, 1967a, p. 124) notamment par ce que Søren Kierkegaard a appelé « le saut de la foi » (« *leap of faith* »)¹⁴¹. Dans la mesure où ce « saut de la foi » s'inscrit

¹⁴⁰ Berger, 1979b, p. 132; Berger & Luckmann, 1967a, p. 124; Berger, Berger & Kellner, 1973, pp. 184-185.

¹⁴¹ Berger & Zijderfeld, 2009, p. 18; Berger, 1979b, pp. 82-83, 1992, p. 90; Berger & Luckmann, 1967a, pp. 124-125; Berger, Berger & Kellner, 1973, p. 81. Dans *The Heretical Imperative* (1979b), Berger semble critiquer à propos de la conception kierkegaardienne de la foi au moins sur deux points: 1. Le « saut de la foi » est conçu par Kierkegaard comme se faisant sur fond d'angoisse existentielle (*Angst*) qui serait caractéristique de la condition humaine en général. Berger trouve cette conception de l'humain trop pessimiste (p.82). 2. Le « saut de la foi » selon Kierkegaard s'inscrit uniquement dans le cadre de la tradition chrétienne. Il ne pose donc pas, pour Berger, la question d'une foi déployée dans une situation pluraliste (p. 83). Pour rappel,

dans le contexte du pluralisme moderne où l'individu est obligé de choisir parmi plusieurs options de foi disponibles, Berger affirme que ce saut n'est rien d'autre qu'une « préférence religieuse » (« *religious preference* ») parmi tant d'autres possibles¹⁴². Cette tendance, qui tend à s'incarner dans des « minorités au niveau de la connaissance » (*cognitive minority*), et à représenter ce que Berger appelle un « retranchement cognitif » (*cognitive retrenchment* ») (Berger, 1992, p. 41), est caractéristique notamment de l'existentialisme religieux (Berger & Luckmann, 1967a, p. 124). Dans ses œuvres ultérieures à ce dernier article, Berger retrouvera également cette tendance à échapper au vertige de la relativité dans les mouvements de certitude religieuse. Nous reviendrons sur cette question plus loin. La seconde tendance concerne « une couche beaucoup plus étendue de consommateurs religieux » (*id.*) pour lesquels « les contenus religieux se 'voilent' plutôt, c'est-à-dire qu'on les professe mais sans s'engager à leur égard » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 125). On reconnaît que la religion est « une opinion » ou une « préférence » parmi beaucoup d'autres de nature non-religieuses (Berger, 1981a, p. 33). Berger appelle cette seconde tendance une « reddition cognitive » (« *cognitive surrender* ») (Berger, 1992, p. 41). Il la retrace notamment dans les Églises protestantes libérales aux États-Unis.

Kierkegaard élabore sa conception philosophique de la foi notamment à partir du récit biblique du sacrifice d'Isaac par son père Abraham sur exigence de Yahvé, son Dieu (Kierkegaard, 1972, pp. 97-205). Kierkegaard affirme notamment que la foi consiste à croire en vertu de l'absurde; elle suit « le mouvement de la résignation infinie » (p.140) à perdre le fini pour le recouvrer ensuite en vertu de l'absurde. Elle a quelque chose à voir avec « le grand saut dans l'infini » (p.129): « Mais que fit Abraham? Il ne vint ni *trop tôt*, ni *trop tard*. Il scella son âne et suivit lentement la route. Tout ce temps il eut la foi; il crut que Dieu ne voulait pas exiger de lui Isaac, alors pourtant qu'il était disposé à le sacrifier s'il le fallait. Il crut en vertu de l'absurde, car il ne saurait être question de calcul humain; et l'absurde, c'est que Dieu, qui lui demandait ce sacrifice, devait révoquer son exigence un moment après. Il gravit la montagne, et à l'instant encore où le couteau étincelait, il crut – que Dieu n'exigerait pas Isaac. Il fut alors assurément surpris par l'issue, mais, par un double mouvement, il avait rejoint son premier état, et c'est pourquoi il reçut Isaac avec plus de joie que la première fois. [...] Que le chagrin puisse rendre l'homme fou, cela se voit et c'est assez cruel; qu'il y ait une force-volonté capable de se dresser si énergiquement contre le vent qu'elle sauve la raison, encore qu'on en reste un peu drôle, cela se voit aussi, et je ne le sous-estime pas; mais qu'on puisse perdre la raison et avec elle tout le fini, dont elle est l'agent de change, pour recouvrer alors le même fini en vertu de l'absurde : voilà qui effraie mon âme; [...] »(pp. 128-129). La foi est donc, pour Kierkegaard « un paradoxe inouï » : «paradoxe capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu, paradoxe qui rend à Abraham son fils Isaac, paradoxe que ne peut réduire aucun raisonnement, parce que la foi commence précisément où finit la raison » (p. 145).

¹⁴² Berger & Zijderveld, 2009, p. 17; Berger, 1979b, p. 17, 1992, pp. 40,90, 2005b, p. 115.

La première et la seconde tendances représentent plutôt une conséquence d'une situation où les contenus religieux ont perdu leur statut d'objectivités (Berger, 1992, p. 40). La première peut être qualifiée de réaction « chaude » et la seconde de réaction « froide » face au relativisme pluraliste (Berger & Luckmann, 1967a, p. 125). La seconde a trait à l'orientation de la religion vers les besoins de la vie privée : cette orientation entraîne la religion vers une visée plus intramondaine (« *this-worldly* ») en accord avec la vision sécularisée du monde (Berger & Luckmann, 1967a, p. 125). À ce niveau, l'usage de l'appareil conceptuel psychologique (« psychologisme ») et philosophique (existentialisme) à des fins religieuses et thérapeutiques, permet aux groupes religieux de « désobjectiver le vieux contenu religieux et de le traduire en termes subjectivement prégnants et, par conséquent, de le commercialiser pour une clientèle aux besoins correspondants » (Berger, 1971b, p. 235).

Cette situation constitue une véritable « crise de la crédibilité de la religion » (Berger, 1979a, p. 30)¹⁴³. La situation pluraliste multiplie le nombre de structures de crédibilité qui se concurrencent les unes les autres. Leurs contenus s'en trouvent *ipso facto* relativisés. Comme on le disait plus haut, les contenus religieux sont 'dés-objectivés' c'est-à-dire dépouillés de leur statut qui en faisait une réalité objective, reconnue comme allant de soi par la conscience (*cf.* Berger, 1992, pp. 178-179). Qui plus est, pour Berger, cette dés-objectivation implique que la religion ne se réfère plus au cosmos ou à l'histoire [en tant que données du monde extérieur] mais à l'*existence* individuelle ou à la psychologie (*cf. ibid.*). Ainsi comprise, cette subjectivation de la religion conduit à l'incertitude ou au scepticisme vis-à-vis des contenus religieux traditionnellement définis par la théologie (Berger, 1979b, pp. 32-33).

Dans son article intitulé « The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between World Religions » (Berger, 1981a), Berger réaffirme cette dimension subjective du pluralisme correspondant à sa dimension sociale en parlant des aspects psychologique et cognitif de la religion. Ces deux aspects signifient que les gens, en situation pluraliste,

¹⁴³ *Cf.* aussi Berger, 1971b, p. 237.

doivent réfléchir sur les contenus religieux et la signification des institutions religieuses. Une telle réflexion implique, pour Berger, un affaiblissement de ces dernières puisqu'elles doivent faire l'objet de choix délibérés (Berger, 1981a, p. 32).

La dernière caractéristique du pluralisme religieux, que nous voudrions développer dans notre dernière section, concerne justement la fonction de la théologie dans la situation pluraliste. La « désobjectivation » des contenus religieux qui sont alors exposés aux préférences subjectives des individus, pose un problème aux « idéologues officiels » des groupes religieux, qu'on appelle les « théologiens » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 126). Le pluralisme religieux donne lieu à une véritable « crise de la théologie » (Berger, 1971b, p. 242).

III.1.3.5. Pluralisme et fonction sociale de la théologie

Bien que cette sous-section se trouve en continuité avec le reste de cette section, les textes qui permettent de l'élaborer sont nombreux notamment parce qu'elle introduit une discussion concernant les rapports entre sociologie et théologie chez Berger. Ainsi nous allons nous appuyer sur deux articles : « A Sociological View of the Secularization of Theology » (Berger, 1967b) et « Aspects sociologiques du pluralisme » (Berger & Luckmann, 1967a) ainsi que sur un texte de *The Sacred Canopy* (1969a) pour la question de la sécularisation de la théologie. Plusieurs autres textes fournissent des éléments concernant la méthode théologique « inductive » proposée par Berger¹⁴⁴. Certains autres textes d'appui permettent d'introduire la question du principe protestant et du rôle lui assigné par Berger dans l'analyse des rapports entre sociologie et théologie : *A Rumor of Angels* (1970), *The Heretical Imperative* (1979b); *Questions of Faith* (2004b); *In Praise to Doubt* (2009); *Between Relativism and Fundamentalism* (2010) et « Protestantism and the Quest of Certainty » (1998a). Il va sans dire que l'analyse fournie ici est plus que sommaire puisque la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger fera l'objet de deux chapitres distincts.

¹⁴⁴ Berger & Zijderveld, 2009; Berger, 1979b, 1980b, 1981a, 1981b, 2004b, 2010; 1979a, 1998a.

Dans l'article intitulé « A Sociological View of the Secularization of Theology » (1967b), Berger fait une analyse sociologique du mouvement théologique américain qu'on a désigné de plusieurs façons: « *The New Theology* » ou « *The Death of God Theology* », «*The Secular Theology*» (Berger, 1967b, p. 3). Ce mouvement niait, de façon générale, la validité objective des affirmations surnaturelles (*supernatural affirmations*) de la tradition chrétienne, voulant «traduire» ces dernières en termes immanentistes (*id.*, p. 4). Cette immanentsation s'effectuait au moyen de la philosophie existentialiste, de la psychologie et de la sociologie (*id.*, p. 7)¹⁴⁵. Or, Berger affirme que ce mouvement théologique protestant constitue l'une des expressions d'une culture pluraliste et sécularisée qui a miné toutes les certitudes prises comme allant de soi en rapport avec les contenus religieux traditionnels. Il est l'expression d'une « crise de la théologie chrétienne » qui, elle-même, s'enracine dans une « crise de la crédibilité de la religion » en général (*id.*, p. 10-11) :

As soon as plausibility structures begin to disintegrate, this status of objective reality begins to totter. Uncertainty, doubts, questions, makes their appearance. What was previously « known » becomes, at best, « believed ». In a further step, it is an « opinion », or even a « feeling ». In other words, the particular contents of consciousness that used to be taken for granted as « knowledge » are progressively de-objectivated (*id.*, p. 11).

De plus, Berger affirmait que « *the 'crisis of theology' in the contemporary religious situation is grounded in a crisis of plausibility that precedes any theorizing* » (Berger, 1969a, pp. 155-156) ». Ainsi, la plausibilité des contenus religieux traditionnels est remise en question, même dans l'esprit des gens n'ayant aucune connaissance de la théologie et n'en nourrissant aucun intérêt. Alors que les théologiens professionnels, opérant dans un cadre universitaire, portent un intérêt particulier à ces contenus religieux, leur travail est souvent étranger aux préoccupations de la « masse des consommateurs religieux » (Berger & Luckmann, 1967a, p. 125).

Toutefois, la théologie continue de jouer le rôle idéologique de légitimation des groupes religieux notamment en ce qui a trait à la défense des héritages confessionnels. En cela, elle revêt un intérêt pour les leaders des organisations religieuses qui trouvent peu de temps

¹⁴⁵ À ce point, Berger affirme avoir lui-même contribué à cette « traduction » en employant l'appareil conceptuel sociologique. Il affirme néanmoins en même temps renoncer à cette entreprise (*ibid.*).

pour spéculer théologiquement mais qui recourent aux experts théologiens pour leurs besoins idéologiques d'une légitimation tant nécessaire en situation pluraliste (*id.*, p. 125-126). Une double fonction de la théologie se remarque donc : un gagne-pain et un passe-temps pour le groupe très restreint d'experts théologiens; et une source de légitimation idéologique pour les praticiens du religieux en concurrence.

Pour Berger, le besoin de légitimation théologique à l'ère du pluralisme crée, pour la théologie, on le mentionnait précédemment, deux situations idéal-typiques liées au problème de la subjectivisation des contenus religieux : la première est une attitude défensive des anciennes objectivités (posture néo-orthodoxe) contre le relativisme subjectiviste, et la seconde est une pleine acceptation du relativisme subjectiviste et une adaptation de la théologie de manière à légitimer cette situation (posture néo-libérale) (*id.*, p. 126). Entre ces deux postures extrêmes, il existe une gamme d'attitudes intermédiaires caractérisées par « divers degrés de compromis théologiques, accommodation et *aggiornamento* » (*id.*, p. 127).

Toutefois, pour Berger, la théologie actuelle ne devrait pas se contenter de ce rôle légitimateur des groupements religieux ou de la situation relativiste. Elle devrait plutôt prendre sérieusement acte de la situation pluraliste et s'engager dans une sorte de confrontation entre les traditions religieuses du monde (Berger, 1970, p. 76ss, 1981a, p. 32). Une telle confrontation théologique ne serait possible qu'en adoptant une approche méthodologique appropriée que Berger qualifie d'« inductive ». Celle-ci viserait à investiguer, dans une perspective indépendante vis-à-vis des traditions particulières, les diverses expériences religieuses incarnées dans les diverses traditions du monde¹⁴⁶. Cette méthode chercherait dans ces expériences les « indices de la transcendance » (« *signals of transcendence* ») (Berger, 1970, p. 52). La théologie appropriée à la situation moderne pluraliste est une « théologie des découvertes » et non une « théologie de la révélation » (*cf. idem*, p. 82). Cette approche inductive déboucherait sur une « certitude religieuse sereine » (*mellow certainty*) parce que réfléchie et mûre (Berger, 1979b, p. 153)

¹⁴⁶ Berger, 1970, pp. 76-93; 1979b, pp. 124-189; 2004b, pp.12-30; 1979a.

contrairement aux diverses certitudes « naïves » et « fanatiques » (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 101-102) à la mode dans certaines traditions religieuses (Berger, 1980b, p. 44). Nous reviendrons dans un instant sur cet aspect de la certitude dans la pensée de Berger.

Remarquons pour l'instant qu'une telle « théologie inductive », refusant à la fois la « théologie déductive » (la néo-orthodoxie par exemple) et la « théologie 'réductive' » (la théologie radicale par exemple) viserait, pour Berger, à susciter « une foi inductive » (Berger, 1970, p. 76) conçue comme une voie médiane (*via media*) entre le relativisme radical et le fondamentalisme (Berger, 2010, p. 13). La « foi inductive » est pour Berger une foi qui refuse toutes les certitudes religieuses traditionnelles prises comme allant de soi. Elle est une foi qui cohabite avec le doute et l'incertitude dictés par la situation moderne pluraliste mais qui ne renonce jamais à la notion de vérité transcendante liée, selon Berger, à la notion de « Dieu » (« *God is truth* ») (Berger, 1980b, p. 44; 1998a, p. 793). Cette « foi inductive » prendrait également au sérieux les découvertes de la sociologie de la connaissance permettant de comprendre l'enracinement des visions du monde dans des structures historiques concrètes de la vie sociale (Berger, 1970, p. 45); celles de la modernité étant particulièrement marquées par le *zeitgeist* sécularisé et le pluralisme¹⁴⁷.

Berger trouve dans le concept de principe protestant de Paul Tillich, une approche théologique permettant de passer des conclusions de la sociologie de la connaissance à des réflexions théologiques. Ce concept signifie que « le protestantisme a un principe [*sola fide*] qui se situe au-delà de toutes ses réalisations historiques »¹⁴⁸. Autrement dit, le principe protestant refuse l'absolutisation de la tradition religieuse, dans ses structures et dans ses contenus. Il s'ouvre à une recherche renouvelée de la vérité.

Cette dernière affirmation s'inscrit néanmoins dans une perspective de résolution du problème de rapports entre sociologie et théologie. Dans quelle mesure les conclusions de la sociologie de la connaissance ou de toute autre approche scientifique de la réalité peuvent-elles éclairer ou remettre en cause les affirmations de la tradition religieuse?

¹⁴⁷ Berger, 1970, pp. 5-6, 1979b, 1980a, pp. 209, 227.

¹⁴⁸ Berger & Zijderveld, 2009, p. 114; Berger, 1970, p. 84, 2004b, pp. 140-141, 2010, p. 13; 1998a, p. 793.

Berger lui-même affirme que théologie et sociologie se meuvent dans des cadres de référence distincts, voire séparés (Berger, 1969a, p. 180). De quelle manière peuvent-elles entrer en contact ? Nous approfondirons ces questions aux chapitres VII et VIII de cette thèse.

III.1.3. Conclusion : résumé sur le concept du pluralisme chez Berger

La notion de pluralisme chez Berger est définie par l'idée de pluralisation en lien avec la modernisation. L'analyse de celle-ci rend possible une distinction du pluralisme typiquement moderne des pluralismes anciens. Les divers facteurs de la modernisation créent les conditions de ce que Berger appelle « la contamination cognitive » à un degré qu'aucun pluralisme ancien n'a permis de parvenir. Si nous poussons plus loin l'analyse, la notion de « pluralisme » chez Berger est à comprendre d'abord dans son rapport avec les notions de « démonopolisation » et de « sécularisation ». Elle est aussi à saisir dans le cadre de l'approche bergérienne en sociologie de la connaissance selon laquelle il existe une relation dialectique entre la dimension socio-structurelle et la dimension subjective de toutes les réalités sociales. En rapport avec la démonopolisation, le pluralisme se voit comme une conséquence de cette dernière. Dans son rapport avec la sécularisation, il en est également le résultat puisque la démonopolisation elle-même est rendue possible par la sécularisation du politique. Plus qu'une conséquence de la sécularisation, le pluralisme est vu également par Berger comme l'une des causes de cette dernière quoiqu'il nuance cette position lors de son changement d'approche sur la thèse de la sécularisation.

Dans sa dimension socio-structurelle, le pluralisme moderne est particulièrement caractérisé par son impact sur les relations entre les institutions religieuses et les autres institutions de la société à commencer par l'État moderne d'une part; et d'autre part, par son impact sur l'organisation interne des institutions religieuses elles-mêmes. Dans le premier cas, l'État moderne acquiert progressivement de l'indépendance vis-à-vis des institutions et des raisons religieuses pour se muer en arbitre impartial d'une pluralité d'institutions religieuses, à statut légal égal, en situation de concurrence mercantile. Dans le

second cas, les institutions religieuses ne peuvent plus opérer comme jadis où certaines d'entre elles jouissaient d'un monopole de définition de la réalité; elles doivent désormais s'ajuster à une situation où le choix et les préférences des populations jouent un rôle déterminant. Un processus de désinstitutionalisation est à l'œuvre dans la dynamique du pluralisme. Les institutions religieuses doivent alors, à ce niveau, modifier leurs «produits» de manière à les adapter à la « clientèle ». Particulièrement intéressant dans ce processus d'adaptation, est le problème de la fonction sociale de la théologie jouissant jadis d'un monopole de définition de la signification de la réalité tant sociale que physique (le monde physique et biologique). La crise de la crédibilité de la religion s'accompagne alors d'une crise de la théologie. Une redéfinition du rôle et de la méthode de cette dernière s'impose alors pour Berger.

Le pluralisme moderne se caractérise aussi par l'impact de ces deux aspects (structures de crédibilité et instances de légitimation) de la dimension socio-structurale de la religion sur la conscience subjective des gens. La crise de la crédibilité et de la légitimation théologique ont des retentissements dans la conscience individuelle : celle-ci est devenue sans « chez soi » psychologiquement et cognitivement. Elle est marquée par l'incertitude et le scepticisme. Voilà pourquoi la méthode théologique appropriée pour une telle ère est une méthode «inductive» visant à découvrir scientifiquement et progressivement les vérités qui se trouveraient dans les diverses expériences religieuses enchâssées dans les diverses traditions religieuses du monde. La certitude à laquelle cette méthode pourrait donner accès est une certitude moins fanatique mais plus sereine, moins naïve mais plus réfléchie.

Mais en quoi consiste exactement le concept de certitude ou d'incertitude dans la pensée de Berger? Notre point suivant veut explorer ce concept et tenter d'en délimiter les contours.

III.2. Le concept de « certitude religieuse » chez Berger

La question de la certitude-incertitude religieuses a été présente dans presque toutes les analyses de Berger en rapport avec le pluralisme religieux moderne (parfois sans parler explicitement de certitude). La thèse de l'ébranlement des certitudes religieuses par le

pluralisme religieux moderne a été une constante dans son œuvre. La thèse du lien entre le pluralisme religieux et la sécularisation a été modifiée mais celle des effets débilissant du pluralisme sur les certitudes religieuses est restée intacte. Et même, nous pourrions dire que l'importance de ce thème est allée grandissante dans la pensée de cet auteur.

En effet, ses œuvres les plus récentes : *In Praise to Doubt* (2009); *Between Relativism and Fundamentalism* (2010), et très probablement également l'ouvrage à paraître cette année, *Adventures of an Occidental Sociologist, How to Explain the World Without Becoming a Bore* (2011) sont consacrées entièrement à ce thème. De nouveaux concepts sont introduits, d'autres mieux définis pour clarifier sa position : le concept de « vrai croyant », celui de « certitude bénigne »..., la clarification des concepts de « fondamentalisme » et de « vérité empirique »,...visant également à expliciter la position que Berger défend comme la seule position religieuse et théologique compatible avec la situation moderne. Ces concepts seront clarifiés dans cette section.

La rédaction de cette thèse s'amorça en 2009, si bien que nous nous sommes trouvé devant de nouvelles production du sociologue, qui renforçaient notre hypothèse préliminaire sur l'importance centrale de ces thèmes. Le thème de la certitude-incertitude religieuse lui-même était en effet présent dans ses ouvrages et articles antérieurs aux ouvrages précédemment cités quoique de façon plus ou moins développée. L'idée de l'ébranlement de certitudes religieuses par le pluralisme religieux a toujours été tenue pour évidente : les notions de « choix », de « réflexion », de « préférence », de « marché religieux », de « désinstitutionnalisation », de « crise de la signification », de « crise de la crédibilité », de « crise de la légitimation », d'itinérance ou d'errance psychologique et spirituelle (« *homelessness* »), d'opinions religieuses (« *religious opinions* »), d'anomie...ont toujours renvoyé à cette idée explicitement ou implicitement.

À côtés des trois ouvrages précédemment mentionnés, on peut donc retracer ce thème, en procédant par ordre de date de publication, surtout dans les textes suivants¹⁴⁹ : « Aspects sociologiques du pluralisme » (Berger & Luckmann, 1967a); « The Sociological View of

¹⁴⁹ Nous énumérons seulement les plus importants.

the Secularization of Theology » (Berger, 1967b, pp. 10-16); *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a, pp. 127-171); *A Rumor of Angels* (Berger, 1970) ; *The Homeless Mind* (Berger, Berger, Kellner, 1973); *Sociology, A Biographical Approach* (Berger & Berger, 1972b, pp. 385-387); «For A World With Windows» (Berger, 1976a, pp. 11-12); *Facing Up to Modernity* (Berger, 1977, pp. 70-80, 148-161, 169-181); *The Heretical Imperative* (Berger, 1979b, pp. 11-31, 145-153); « From Secularity to World Religions » (Berger, 1980b, pp. 41-45); «The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between World Religions» (Berger, 1981a, pp. 32-37); *A Far Glory* (Berger, 1992, pp. 25-166, 169-218); « God in a World of gods » (Berger, 1993a, pp. 26-29); *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Berger & Luckmann, 1995, pp. 44-56); «Secularism in Retreat» (Berger, 1996) ; «Epistemological Modesty» (Berger, 1997b, p. 978); « Protestantism and the Quest of Certainty » (Berger, 1998a); *The Desecularization of the World* (Berger, 1999, pp. 2-7); «Reflections on Sociology of Religions Today» (Berger, 2001c, pp. 448-453); «Secularization and desecularization» (Berger, 2002, pp. 295-296); « Orthodoxy and the Pluralistic Challenge » (Berger, 2003, pp. 33-37); «Christianity and Democracy» (Berger, 2004a, pp. 76-80); *Questions of Faith* (Berger, 2004b, pp. 5-12, 140-142); «Religion and the West» (Berger, 2005b, pp. 114-116); « Secularization falsified » (Berger, 2008, pp. 23-27) et *Religious America, Secular Europe* (Berger, Davie & Fokas, 2008, pp. 12-20).

Ces références concernent aussi bien le thème de la certitude que celui de l'incertitude en lien avec celui du pluralisme religieux. Certitude et incertitude constituent les deux faces d'une même médaille conceptuelle. Si à chacune est ici consacrée une section, c'est dans le but d'en fournir une compréhension plus précise en en relevant les occurrences et les explications s'y rapportant dans l'œuvre de Berger. On peut dire d'emblée que la pensée de Berger sur ces notions n'a connu que quelques changements ou approfondissements, et qu'elle est sur certains points un peu répétitive. Ce qui suit ne présente donc pas les textes par ordre chronologique. Nous présentons d'abord quelques définitions puis abordons une caractérisation plus approfondie de ces concepts. La question de la certitude morale a bénéficié récemment d'une attention accrue de la part de Berger qui y a consacré un

développement important dans son récent ouvrage coédité avec Anton Zijderveld (2009). Cette question était néanmoins présente dans la plupart de ses ouvrages antérieurs auxquels nous allons également faire référence.

III.2.1. Définition

Berger aborde la certitude religieuse dans plusieurs de ses écrits, sans en donner une définition précise. Toutefois, la manière dont le concept est présenté permet d'en suggérer les contours. Cette section retrace les principaux éléments de définition, et elle sera suivie d'une deuxième section approfondissant les caractéristiques de ce concept selon Berger. Dans *Questions of Faith, A Skeptical Affirmation of Christianity* (2004b), Berger explique l'effet du pluralisme sur la certitude:

A sociologist can say that modernity problematizes beliefs because of the high degree of *pluralism* it creates in the social environment of modern people: Where there is a plurality of beliefs, and where the individual is therefore compelled to make choices between them, a higher degree of reflectiveness becomes unavoidable. This fact has far-reaching consequences in every area of human life. Among other things, it means that religious certainty is harder to come by (Berger, 2004b, pp. 4-5).

Ici, la certitude religieuse n'est pas définie mais il est affirmé qu'on y arrive difficilement étant donné le haut degré de pluralisme qui invite à une plus grande réflexivité et à une exigence plus forte en matière de choix. Ainsi, pour Berger, la modernité pluralise, et en pluralisant elle rend problématiques les croyances. Autrement dit, les croyances passent du statut de certitudes prises comme allant de soi à celui d'incertitudes à soumettre à un examen réflexif avant tout engagement à leur égard. Un texte de *The Heretical Imperative* (1979b), nous semble plus éclairant sur la nature de cette certitude ébranlée par le pluralisme religieux moderne:

It follows from this that there is a direct relation between the cohesion of institutions and the subjective cohesiveness of beliefs, values, and worldviews. In a social situation in which everyone with whom the individual has significant ties is a soldier, it is not surprising that the soldier's view of the world, with all that this implies, will be massively plausible. Conversely, it is very difficult to be a soldier in a social situation where this makes little or no sense to everyone else. It may be added that this relation between social context and consciousness is not absolute. There are always exceptions – deviants or mavericks, individuals who maintain a view of the world and of themselves even in the absence of social support. These exceptions are always interesting, but they do not falsify the sociological generalization that human beliefs and values depend upon specific plausibility structures. In other words, this generalization is probabilistic – but the probability is very high indeed. It further follows that the institutional pluralization of modernity had to carry in its wake a

fragmentation and *ipso facto* a weakening of every conceivable belief and value dependent upon social support. The typical situation in which the individual finds himself in a traditional society is one where there are highly reliable plausibility structures. Conversely, modern societies are characterized by unstable, incohesive, unreliable plausibility structures. Put differently, in the modern situation certainty is hard to come by. It cannot be stressed enough that this fact is rooted in pretheoretical experience – that is, in ordinary, everyday social life. This experience is common to the proverbial man in the street and to the intellectual who spins out elaborate theories about the universe. The built-in uncertainty is common to both as well. This basic sociological insight is crucial for an understanding of the competition between worldviews and the resultant crisis of belief that has been characteristic of modernity (Berger, 1979b, pp. 18-19).

La certitude dont parle Berger est donc une certitude basée sur la « confirmation sociale de la croyance » (une croyance incarnée par des structures de crédibilité globales). En l'absence d'une telle confirmation sociale globale (social support) la certitude religieuse devient quasiment impossible à atteindre. Ceci constitue la règle bien qu'il n'y ait pas de règle sans exception. La pluralisation moderne des structures de crédibilité de la religion renferme, de façon intrinsèque, l'affaiblissement des croyances (Berger, 1971b, pp. 237-240). Elle entraîne *ipso facto* l'incertitude religieuse (Berger, 1979b, pp. 26-27). La certitude ou l'incertitude religieuse, selon Berger, est donc à comprendre ainsi dans le cadre d'une définition de la religion en termes de relation dialectique entre infrastructure sociale (structures de crédibilité) et superstructure idéelle (contenus religieux).

Une analyse plus approfondie de son œuvre révèle néanmoins la distinction d'au moins trois types de certitudes religieuses : la certitude naïve, illusoire ou bénigne (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 92-93), générée par la cohésion institutionnelle ou, dans le langage de la sociologie de la connaissance, par la cohésion des structures de crédibilité (Berger, 1970, p. 34) (celle que nous venons de voir)¹⁵⁰; la certitude fanatique, chaude ou fondamentaliste,

¹⁵⁰ Pour expliquer le caractère illusoire de ce type de certitude religieuse fondée sur la cohésion institutionnelle, nous voulons nous référer à un texte de *A Rumor of Angels* (1970) parlant du rôle de l'institution de la famille en rapport avec la sécurité de l'enfant : « [...] at the very center of the process of becoming fully human, at the core of *humanitas*, we find an experience of trust in the order of reality. Is this experience an illusion? Is the individual who represents it a liar? If reality is coextensive with the 'natural' reality that our empirical reason can grasp, then the experience *is* an illusion and the role that embodies it *is* a lie. For then it is perfectly obvious that everything is *not* in order, is *not* all right. The world that the child is being told [by his mother] to trust is the same world in which he will eventually die. If there is no other world, then the ultimate truth about this one is that eventually it will kill the child as it will kill his mother. This would not, to be sure, detract from the real presence of love and its very real comforts; it would even give this

qui s'inscrit soit dans une réaffirmation arrogante et unilatérale des contenus de foi d'une tradition particulière, soit dans une célébration tout aussi fondamentaliste du relativisme moderne¹⁵¹; et la certitude sereine, réfléchie ou mûre (Berger, 1979b, p. 153), qui se dégage d'une recherche inductive de la vérité tant par l'étude des expériences religieuses des diverses traditions religieuses que dans une confrontation « œcuménique » des prétentions à la vérité des diverses traditions religieuses du monde.

Pour Berger, le pluralisme ébranle le premier type de certitude et laisse intacts les deux derniers. Il n'ébranle pas le second type de certitude parce que celle-ci se construit fanatiquement en dépit de l'infirmité empirique des croyances; il n'ébranle pas le troisième parce qu'il s'obtient *a posteriori*, c'est-à-dire après une investigation scientifique tenant compte de la pluralité des prétentions religieuses à la certitude. De plus, le troisième type de certitude n'est pas une certitude absolue. Étant le résultat d'une recherche scientifique, elle est une certitude ouverte à la falsification¹⁵². Autrement dit, elle est une certitude qui se combine avec le doute. C'est ce dernier type de certitude que défend Berger et qu'il qualifie de position médiane (*middle position*), car évitant à la fois d'absolutiser la foi (position de ceux que Berger appelle « les vrais croyants » ou les croyants fondamentalistes) (*true believers*)¹⁵³ ou d'absolutiser le doute (position de ceux que Berger appelle les relativistes radicaux ou fondamentalistes séculiers et qu'il retrace chez les

love a quality of tragic heroism. Nevertheless, the final truth would be not love but terror, not light but darkness. The nightmare of chaos, not the transitory safety of order, would be the final reality of human situation. For, in the end, we must find ourselves in darkness, alone with the night that will swallow us up. The face of reassuring love, bending over our terror, will then be nothing except an image of merciful illusion» Berger, 1970, p. 56.

¹⁵¹ Berger & Zijderveld, 2009, pp. 94-95; Berger, 2010, pp. 7-11.

¹⁵² Berger & Zijderveld, 2009, pp. 112-113; 1979b, p. 153. Ce concept de « falsification » renvoie à la théorie épistémologique de Karl Popper notamment dont l'une des thèses fondamentales est que la vérité scientifique doit être falsifiable, c'est-à-dire se fonder sur des faits empiriques vérifiables qui peuvent la confirmer ou l'infirmer. Berger parle dans ce même sens, comme nous le verrons plus loin, de vérité empirique qui doit être ouverte à la « falsification ». Popper a parlé de falsification en rapport avec la réfutation des théories scientifiques : « ce qui distingue l'attitude ou la méthode scientifique de l'attitude préscientifique, c'est la méthode des *essais de falsification*. Chaque essai de solution, chaque théorie est examinée aussi sévèrement que possible. Un examen sévère est toujours une tentative visant à déceler les *faiblesses* du candidat. De la même manière, notre examen de théories est donc une tentative visant à réfuter ou à *falsifier* la théorie » (Karl R. Popper, 1997, p. 25).

¹⁵³ Comme nous le verrons plus loin, Berger explique l'emploi de ce concept ici en se référant à un autre auteur : Eric Hoffer. Celui-ci aurait introduit l'expression en 1951.

postmodernistes)(Berger & Zijderveld, 2009, pp. 106-107). Puisque, « par définition, la foi n'est pas certitude » (*faith is not certainty*) (*id.*, p. 114), cette position médiane entre le fondamentalisme et le relativisme exprime le principe même de la foi seule (*sola fide*) qui est le principal pilier du protestantisme. La position médiane est donc typiquement protestante: « *if one wants to define a 'middle position' on religious grounds, it helps to be Protestant* » (*id.*, 115).

Empiriquement, Berger distingue trois sortes d'offres de certitude religieuse à l'époque contemporaine : la certitude de l'institution, la certitude du texte biblique et la certitude de l'expérience religieuse (Berger, 2004b, p. 214; Berger, 1998a, p. 785). Ces trois sortes d'offres de certitude, critiquées par Berger (Berger, 1980b, p. 43), s'inscrivent, selon lui, dans le second type de certitude : fanatique, chaude et fondamentaliste (*id.*). Nous reviendrons sur la critique que Berger adresse à ces quêtes de certitudes au chapitre VIII, inclus dans la troisième partie de la thèse.

Berger différencie également « certitude religieuse » et « certitude morale ». En définissant la certitude morale, Berger se situe explicitement dans le cadre d'une version de la théorie de la loi naturelle prenant en compte le développement historique de la conception de l'humain (Berger & Zijderveld, 2009, p. 127). L'humanisme, dans bien des cas, implique une certitude morale inébranlable par le pluralisme, affirme Berger. Dans les deux sous-sections suivantes, nous tentons de fournir une caractérisation plus détaillée de ces diverses acceptations du concept de certitude religieuse et morale chez Peter L. Berger.

III.2.2. Caractéristiques du concept de « certitude religieuse » selon Berger

Le concept de « certitude religieuse » qui fait l'objet des analyses de Berger, en tant que réalité globalement absente dans la situation moderne pluraliste, est en rapport avec la question de la vérité. Toutefois, Berger distingue entre la vérité indubitable et un type de vérité qui concerne la vie humaine. La vérité indubitable (*doubtless truth*) (Berger & Zijderveld, 2009, p. 90) renvoie à la vérité mathématique et à la vérité logique par exemple. La vérité d'un théorème mathématique (tel le théorème de Pythagore) ne peut pas être

soumise au doute, elle est plutôt à enseigner et à apprendre¹⁵⁴. De même, la vérité d'un syllogisme¹⁵⁵ se situe au-delà de tout doute raisonnable (*id.*, pp. 90-91). D'un autre côté cependant, il existe un type de vérité qui n'est ni mathématique ni logique mais qui concerne la vie; car « *life isn't a sum of formal syllogisms but an often painful succession of choices and decisions pertaining to alternatives that aren't at all 'rational' nor are the choices and decisions 'logical'* » (*id.*, p. 92).

S'inspirant de la remarque d'un romancier autrichien Robert Musil selon laquelle « *the voice of truth has a suspicious undertone* » (la voix de la vérité renferme en elle-même un doute implicite), Berger rappelle, en rapport avec ce dernier type de vérité, la fameuse formule de Blaise Pascal concernant le relativisme : « *the truth on one side of the Pyrenees can be an error on the other side* » (« vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà »). Pour Berger, ces deux expressions caractérisent la vérité empirique : elle est toujours ouverte à la « falsification » (« *truth stands open to falsification* ») (*id.*, p. 89). La certitude religieuse que Berger qualifie de quasi empiriquement absente en situation moderne pluraliste est celle liée à ce genre de vérité empirique.

Or, les prétentions à la vérité absolue, non falsifiable, sont généralement basées sur des croyances ou des fois (« *faiths* ») métaphysiquement fondées. Et la religion a été, historiquement, le fournisseur principal de ce genre de fondement métaphysique. La vérité religieuse se présente alors comme une vérité certaine, alors qu'elle n'est pas ouverte à la falsification empirique. Elle peut même continuer de s'affirmer en dépit de son infirmation par des faits empiriques. C'est ce genre de vérité que Berger qualifie de fanatique, de chaude et de fondamentaliste. Berger caractérise ce genre de vérité par la notion de « vrai croyant » (« *true believer* ») :

In 1951 the American longshoreman and cracker-barrel philosopher Eric Hoffer published a little book entitled *The True Believer*, in which he presented a profound picture of this human being. Mass movements, he argued – like religious, social-revolutionary, and nationalist movements – propagate very different ideologies yet share one characteristic that gives them a family likeness: They generate and are carried by people who in extreme cases are even prepared to die for the cause, who call for conformist action, and who cultivate and are driven by fanaticism, hatred, and intolerance. Quite

¹⁵⁴ Il en est de même de certains équations mathématiques simples, telle que $2 + 3 = 5$.

¹⁵⁵ Tel par exemple : Tous les hommes sont mortels. Socrate est un homme. Donc Socrate est mortel.

apart from the doctrines they preach and the programs they project, these mass movements share the same type of mind – that is, the fanatic mind of the true believer. Hoffer saw this type of mind in Christian and Muslim radicalism (nowadays we speak of Protestant fundamentalism and Islamism), in Communism, in Nazism, and in various forms of nationalism (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 94-95).

La certitude religieuse absolue est donc celle du « vrai croyant ». Elle caractérise la croyance du fondamentaliste religieux (*id.*, p. 96), qui, pour Berger, est « *an attempt to restore the taken-for-grantedness of a tradition, typically understood as a return to a (real or imagined) pristine past of the tradition* » (*id.*, p. 73). Cette définition est reprise dans *Between Relativism and Fundamentalism* (2010), où Berger décrit le fondamentalisme comme un phénomène essentiellement moderne :

Like 'pluralism' the term 'fundamentalism' is not a fortunate one, though for different reasons. First, it has acquired a pejorative quality, and that is never a good thing if one wants to understand an empirical phenomenon. (After one has understood it, of course, one can be as pejorative as one wishes). Second, it comes from an episode in the history of early twentieth-century American Protestantism where it had very specific meanings, and those meanings are misleading when applied to movements unrelated to that history. One may as well go with common usage, but again with a more precise definition: *fundamentalism is the attempt to restore or create anew a taken-for-granted body of beliefs and values*. In other words, fundamentalism is always reactive, and what it reacts against is precisely the aforementioned relativization process (Berger, 2010, p. 7 italiques dans le texte).

Pour mieux faire saisir ce concept de fondamentalisme, péjorativement connoté, Berger le distingue d'abord du « traditionalisme » : « *traditionalism means that the tradition is taken for granted; fundamentalism arises when the taken-for-grantedness has been challenged or lost outright* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 72). Autrement dit, pour Berger, le traditionaliste serait quelqu'un qui est tellement enraciné dans sa tradition qu'il la tient pour allant de soi, de sorte qu'il peut se permettre de tolérer ceux qui ne partagent pas sa vision du monde : « *he can afford to be relaxed about his or her worldview and quite tolerant toward those who don't share it – after all, they're poor slobes who deny the obvious* » (*id.*). Le fondamentaliste par contre ne serait pas aussi confortable que cela, il percevrait dans ces autres un véritable danger pour sa certitude durement acquise (*hard won certainty*) et chercherait soit à les convertir, soit à se séparer d'eux, voire à les anéantir (*id.*)

La certitude fondamentaliste, celle du « vrai croyant », irait donc au-delà du fameux « saut de la foi » (*leap of faith*) dont a parlé Søren Kierkegaard (Berger, 1979b, pp. 80-81, 1992,

p. 90)¹⁵⁶ et que Blaise Pascal a appelé « un pari de la foi » (« *wager of faith* » : « *faith was described as a wager (Pascal's term; Kierkegaard described the same move as a leap). There can be no certainty in this. Yet the condition of uncertainty is very uncomfortable in the long run, and for some it is unbearable* » (Berger, 2004b, p. 141). Elle chercherait à supprimer l'incertitude inhérente à ce «saut de la foi » et à ce « pari de la foi» en visant une position plus confortable.

La description du lien de ce phénomène de la certitude fondamentaliste à la situation de marché religieux est explicite :

Where there is a demand, there will be supply. Our pluralistic situation is full of offers to supply old or new certainties, many of them non-religious. I like to call these suppliers the certainty-wallahs; they carry on some very successful business in our bazaar of worldviews and value-systems (ibid.).

Il parle ainsi d'un « marché de certitude » (*certainty market*), dans lequel l'on trouve notamment les trois types de certitudes indiquées plus haut (celle de l'institution, celle du texte biblique et celle de l'expérience religieuse) (Berger, 2004b, pp. 141-142; Berger, 1998a, pp. 792-793).

Toutes ces offres de certitudes s'inscriraient dans le projet fondamentaliste de restaurer ou de créer à nouveau une définition de la réalité prise comme allant de soi en réaction à la relativisation (Berger, 2010, p. 9). Ce projet revêt deux formes, l'une plus ambitieuse que l'autre.

La première est exprimée par Berger en termes de totalitarisme : elle vise à faire de la société entière la structure de crédibilité d'une croyance. Il en trouve l'exemple dans les totalitarismes politiques modernes (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 75-81; 2010, p. 9) et dans l'Islam radical (Berger, 2010, p. 10). Pour Berger, ce type de totalitarisme est condamné à l'échec en situation pluraliste moderne.

La forme moins ambitieuse, et pour Berger, plus réalisable, de ce projet fondamentaliste, est constituée par le sectarisme ou les sous-cultures religieuses visant à contrôler toutes les communications entre leurs membres et le monde extérieur et surtout les relations entre les membres et les non-membres. Pour Berger, ce genre d'isolationnisme, quoiqu'ayant

¹⁵⁶ Nous l'avons évoqué plus haut : cf. sous-section III.1.2.3.2.

enregistré des succès dans le passé, devient de plus en plus difficile à réaliser en situation moderne pluraliste : « *fundamentalists nowadays inherently have a hard time achieving their objectives. This is the good news. The bad news is that in the meantime, they can cause an enormous amount of damage* » (*id.*, pp. 10-11). On voit évidemment ici que Berger prend position contre le projet fondamentaliste.

Berger avait développé le même argument en parlant de deux stratégies religieuses à l'ère de la sécularisation : le rejet et l'adaptation. Il employait les mêmes termes dans le cas du rejet, que ceux utilisés pour décrire l'attitude fondamentaliste (Berger, 1996, pp. 4-5).

Ce que Berger appelle le « fondamentalisme séculier » renvoie notamment au totalitarisme au sein de doctrines non-religieuses telles les idéologies politiques extrémistes. Qu'ils soient religieux ou séculiers, les fondamentalismes ou « les vrais croyants », se caractériseraient par trois traits principaux (*id.*, p. 97): 1) *they have great difficulty listening to opposing opinions and ideas*; 2) *they claim to possess an irrefutable truth (whether religious or secular)*; 3) *they claim that their truth is the only truth, in other words, they declare a monopoly of truth*.

Ainsi caractérisée, la certitude religieuse que critique Berger, celle des « vrais croyants », ne tolérerait pas le doute : elle le réprime (« *'true believers' repress even a hint of doubt* »). Voltaire a condamné le fanatisme religieux dans sa formule célèbre : « Écrasez l'infâme ! » disait-il; l'infâme étant ici, selon Berger, l'Église ou le Christianisme en général¹⁵⁷. Les «vrais croyants» rejettent l'idée selon laquelle « le doute est intrinsèque à la foi » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 103; Berger, 1992, p. 124). La foi, pour eux, n'est pas ce que Paul Tillich a appelé du « croire dans l'incroyable » (*id.*). Les « vrais croyants » définissent la foi comme la confiance en des révélations indubitables de Dieu ou d'Allah («*reliance on God's or Allah's indubitable revelations*»), telles que consignées dans les livres sacrés, dans les traditions sacrées et expérimentées dans des cérémonies sacrées » (*ibid.*). La

¹⁵⁷ Berger nuance néanmoins ce propos de Voltaire en montrant que les Lumières, desquelles se réclamait ce dernier, a produit son propre fanatisme meurtrier : « But the Enlightenment produced its own murderous fanaticism. Not long after the goddess of reason was enthroned by the French Revolution (in the Church of the Madeleine, no less), the Terror as unleashed, easily surpassing the cruelties of the *ancien regime* that had outraged Voltaire » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 97).

certitude du « vrai croyant » caractérise donc le deuxième type de certitude indiquée plus haut. Elle est fanatique, chaude et fondamentaliste.

De plus, comme nous l'avons déjà signalé, ce genre de certitude, que Berger retrace chez les fondamentalistes modernes, trahit un malaise inhérent à une situation où rien ne peut plus être pris comme allant de soi : « *Reality [modern reality] is cold and comfortless, but human beings seek comfort and, again and again, they will be prepared to embrace comforting illusions* » (Berger, 1992, p. 30). Puisque le pluralisme moderne mine toutes les certitudes prises pour allant de soi (Berger, 1992, p. 125) [les certitudes du premier type, fondées sur la confirmation sociale, dirions-nous], il crée une situation où le genre de certitude des « vrais croyants » peut prospérer :

Modernity, for fully understandable reasons, undermines all the old certainties; uncertainty is a condition that many people find very hard to bear; therefore, any movement (not only a religious one) that promises to provide or to renew certainty has a ready market (Berger, 1999, p. 7).

Ce qui précède insinue déjà la critique que Berger adresse à ce type de certitude fondamentaliste, celle du « vrai croyant ». Contre ce type de certitude, Berger préfère ce qu'il appelle le « *middle ground between Relativism and Fundamentalism* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 116; Berger, 2010). Une position qui accepte le doute et l'incertitude sans céder au relativisme radical¹⁵⁸.

La certitude religieuse caractérisant cette *via media* est exprimée dans l'idée de la « foi inductive » (*inductive faith*). Berger définit ce concept:

Since the term 'inductive faith' will appear a number of times, its meaning should be clarified. I use induction to mean any process of thought that begins with experience. Deduction is the reverse process; it begins with ideas that precede experience. By 'inductive faith', then, I mean a religious process of thought that begins with facts of human experience; conversely, 'deductive faith' begins with certain assumptions (notably assumptions about divine revelation) that cannot be tested by experience. Put simply, inductive faith moves from human experience to statements about God. Deductive faith from statements about God to interpretations of human experience (Berger, 1970, p. 57).

L'une des raisons de l'importance de la « foi inductive » en tant que *via media* entre le fondamentalisme et le relativisme, c'est qu'elle passe par la confrontation des traditions religieuses (Berger, 1979b, pp. 34-35, 2010, p. 12) et qu'elle permet ainsi de tenir une

¹⁵⁸ La sous-section sur l'incertitude religieuse, qui suivra, analyse les arguments de Berger en faveur du rejet du relativisme radical.

position de foi religieuse compatible avec la modernité pluraliste : « *It can be the location of those who want to be religious believers without emigrating from modernity* » (Berger, 2004b, p. viii, 2010, p. 13).

La certitude de la foi inductive est une certitude sereine et réfléchie, ouverte à la « falsification ». Berger reprend pour son compte les termes du théologien et sociologue protestant allemand Ernst Troeltsch (1865-1923):

There is now no longer the passionate fanaticism, which sees every challenge to exclusive absoluteness as a threat to everything believed in. Instead, there is the mellow certainty that the authentic and true forces of reality will reassert themselves even in a wider context¹⁵⁹ (Berger, 1979b, p. 153).

Pour Berger, il n'y a pas meilleure expression de l'attitude fondamentale de la théologie libérale que la « *mellow certainty* » qui est, en même temps, la caractéristique de la possibilité religieuse qui peut être combinée avec l'approche inductive de la foi (*cf.*, p., *id.*). Or, cette « *mellow certainty* » et la recherche inductive qui y conduit, repose sur l'idée tillichienne, que Berger reprend à son compte, du « principe protestant »¹⁶⁰. Ce principe consiste dans le fait d'avoir la foi sans prétendre à la certitude absolue, sans absolutiser ni les contenus de croyances et ni les institutions religieuses. Dans le contexte d'une telle foi, le protestantisme a été le premier, selon Berger, à appliquer le savoir historique moderne sur sa propre tradition, notamment sur les Écritures. Une telle approche de la foi permet non seulement d'éviter de tomber dans le fondamentalisme religieux, mais aussi de sombrer dans l'autre extrême qu'est le relativisme absolu qui est nihiliste: il s'agit d'une foi en Dieu qui, pour Berger, est la vérité elle-même. Quoique cette vérité soit en elle-même difficile à appréhender, la foi inductive se fonde sur la confiance dans son existence de telle sorte que le nihilisme consistant en une « absolutisation du doute » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 94) est évité. Plus loin au chapitre IV, nous revenons sur cette question du « principe

¹⁵⁹ Berger cite ici Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums* (Tübingen: Mohr, 1912, pp. 110 ss). Berger mentionne aussi en note, la distinction de Troeltsch entre l'absolutisation naïve (=non réfléchie) et artificielle (théorique). La conclusion à laquelle il aboutit est que la réflexion en tant que telle est l'ennemie de l'absolutisation (Berger, 1979b, p. 203).

¹⁶⁰ Berger, 1970, p. 84, 1979b, p. 200, 2004b, pp. 140-141, 2010, p. 13; 1998a, p. 793).

protestant » en parlant du problème de l'institutionnalisation de la religion à l'ère du pluralisme religieux. Deux autres chapitres (VII&VIII) sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger y reviennent également.

Avant de résumer la description par Berger de cette autre position extrême qu'est l'absolutisation du doute caractéristique notamment, selon lui, des théories postmodernistes, il nous faut rappeler les caractéristiques de la « certitude morale » selon Berger et sa distinction de la certitude religieuse.

III.2.3. Particularité de la « certitude morale »

Ce point dépend essentiellement de l'analyse de la question de la « certitude morale » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 124) faite par Berger et Zijderveld dans *In Praise to Doubt* (2009). Nous nous référons également au chapitre VIII de *A Far Glory* (Berger, 1992, pp. 191-211). Notre présentation sera néanmoins complétée par quelques autres références sur la question tirées des œuvres de Berger antérieures à l'ouvrage de 2009.

Dans *A Far Glory* (1992), Berger débute son chapitre intitulé « *The Problem of Moral Action* » en affirmant sa thèse principale: « *Pluralism undermines all certainties* » (*id.*, p. 191). En se référant au contexte américain spécifiquement, il affirme toutefois : « *American society as a whole has succeeded reasonably well in coping with religious pluralism, [...]. However, American society is having a difficult time coping with the moral pluralism that has now quite loudly come to the fore.* » (*id.*, pp. 191-192). L'exemple donné pour ces difficultés est celui du débat entourant la question de l'avortement. Néanmoins, l'argument déployé dans ce chapitre vise à montrer que si la situation pluraliste engendre une incertitude religieuse dont la société réussit à s'accommoder, elle engendre en même temps une incertitude morale difficilement tolérable.

De plus, la certitude morale est non seulement nécessaire (au moins pour la plupart des cas) mais aussi plus accessible que la certitude religieuse (*id.*, p. 201). Mais Berger arrive à cette conclusion en ayant d'abord clarifié le lien entre la morale et la religion : la religion véhiculerait un contenu cognitif en rapport avec la nature du monde et de l'humain qui

impliquerait une certaine attitude normative (morale) à leur égard. Ainsi l'éthique ou la morale occidentale, désormais séculière, serait le résultat du développement de la conception chrétienne du monde et de l'humain qui aurait façonné une conscience en rapport avec la condition humaine: « *Christian faith has been instrumental in discovering certain truths about the human condition, and truth authenticates itself* » (*id.*, p. 200).

Cependant, alors que le pluralisme a amené la relativisation de la conception chrétienne du monde relativement notamment à la Transcendance, conçue comme éloignée de la conscience, les faits qui réclament une certitude morale sont concrets, par exemple la torture, plus accessibles à la conscience :

Once conscience points towards certain scenes, these are directly, empirically available to us in a way that transcendence is not. The torture and his victim are fellow beings in the world of social reality. They may be physically present or we may know about them through various information media [...]. This empirical availability makes possible a certitude that is much harder to come by in the area of religion (*id.*, p. 201).

Berger reprend cet argument en 2004 en montrant que le fait d'avoir compris que les convictions morales, américaines notamment, ont été façonnées dans un contexte particulier influencé fortement par le christianisme, a conduit certains intellectuels à adopter une attitude très relativiste vis-à-vis de la moralité (Berger, 2004b, p. 157). Alors que Berger précise que certains faits expriment tellement l'horreur du mal qu'ils exigent une certitude morale très clairement perçue (il donne l'exemple de l'« Holocauste »¹⁶¹), il montre en même temps que cette certitude morale n'est pas nécessairement fondée sur la religion fût-ce le christianisme (*id.*, p. 158).

Le livre de 2009 pousse plus loin cet argument en mettant l'accent sur le développement de la compréhension de l'humain dans la pensée occidentale. Les racines chrétiennes de cette perception sont reconnues mais Berger retrace cette dernière également dans différents courants philosophiques et psychosociologiques notamment l'anthropologie philosophique, l'interactionnisme symbolique et la philosophie des Lumières. La question de la « certitude morale » est introduite par le problème du pluralisme moderne que Berger et Zijderveld

¹⁶¹ Concept qui se réfère au génocide des Juifs dans l'Allemagne nazie.

qualifient de « forme moderne du polythéisme » (*modern form of polytheism*) (Berger & Zijderveld, 2009, p. 22). « *Pluralization [...] affects not only religion but also morality. And the pluralization of values, which are the foundation of morality, is more difficult to cope with than religious pluralization* » (*id.*, p. 23).

Dans ce contexte, la définition de la « certitude morale » est requise pour ne pas tomber dans le relativisme absolu des valeurs. Par exemple, selon Berger, le relativisme absolu des valeurs pourrait difficilement trancher sur la bonté ou la nocivité du cannibalisme ou des crimes d'honneurs qui sont légitimés par certaines traditions religieuses (*ibid.*). Pour élaborer cette définition, Berger et Zijderveld partent d'une double question: « *On what basis can one make moral judgments with great certainty? And how can such certainty be grounded in social institutions?* » (*id.*, p. 124). Comment, par exemple, peut-on arriver à formuler, de façon certaine, le jugement moral suivant: « *Torture is, at all times and in all places, utterly unacceptable* »? (*ibid.*).

Pour Berger, la réponse à cette question ne provient ni d'un commandement divin fondant une certitude religieuse, celle-ci étant difficile à atteindre en situation de pluralisme religieux (*id.*, p. 125); ni de la théorie de la Loi naturelle concevant cette dernière comme empiriquement et universellement donnée (*ibid.*), ni dans le sens d'une fonctionnalité sociologique qui, par définition, varie de collectivité en collectivité (Berger & Zijderveld, 2009, p. 126; Berger, 1969a, pp. 74-75); ni enfin dans le sens d'une fonctionnalité biologique selon laquelle les normes morales seraient utiles pour la survie de l'espèce humaine. Si cette dernière fonctionnalité pourrait fonctionner, dans le cas par exemple des gènes incitant les mères à prendre soin de leurs progénitures, elle est difficilement convaincante pour une norme condamnant universellement par exemple la torture (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 126-127). C'est pourquoi Berger et Zijderveld pensent qu'une meilleure manière de justifier la certitude morale consiste à modifier la théorie de la Loi naturelle pour lui donner une assise historique et humaniste :

Such certitude is based on a historically developing perception of what it means to be human, which, once attained, implies universality. Put differently: The meaning of the dignity of human kind comes to be perceived at certain moments of history, however, once perceived, it transcends these moments and is assumed to be intrinsic to human being always and everywhere (*id.*, p. 127).

L'anthropologie philosophique a mis en lumière certaines caractéristiques fondamentales de la nature humaine dont celle de l'« impératif institutionnel » (*Institutional Imperative*) (*id.*, p. 130) : les êtres humains ont besoin d'institutions (des modèles traditionnels d'action, de pensée, de sentir) pour survivre dans la nature et dans l'histoire. Ce besoin tient surtout au caractère ontologiquement ouvert de la nature humaine : celle-ci n'étant pas pré-ordonnée à un environnement de vie spécifique. Cette ouverture met en lumière à son tour le caractère toujours construit des institutions humaines (famille, église, école, université, union des travailleurs ...). Celles-ci ne sont pas biologiquement fixées mais socialement construites (*id.*, p. 131). Des moyens linguistiques, axiologiques et normatifs sont mis en œuvre en vue de cette construction. Berger et Zijderveld trouvent que le concept central dans le processus de cette institutionnalisation de la vie est celui de « réciprocité » (*«reciprocity»*) (*id.*, p. 132). L'interactionnisme symbolique de G.H. Mead a montré que par le processus de socialisation, l'individu apprend à avoir de la « réciprocité significative » (*id.*, p. 134) avec ceux avec lesquels il entre en interaction : les « proches » (*significant others*) (les parents, les enfants, l'épouse ou l'époux), l'« autre généralisé » (*generalized other*) qui exprime la notion de société intériorisée par le ou la socialisé(e) (Berger & Zijderveld, 2009, p. 134; Berger, 1969a, pp. 24-25). Cette réciprocité significative renvoie à une empathie avec les autres qui entrent en interaction avec l'individu; c'est-à-dire le fait de se mettre dans la peau de l'autre.

C'est à ce niveau que Berger et Zijderveld, en suivant Mead, retracent la genèse de la « signification morale »: « *Empathy becomes charged with moral meaning when it leads to the proposition that I should stop inflicting such pain. Clearly, in the case of torture, I condemn it if I put myself, by means of reciprocity, into the victim's shoes* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 134). Pour Berger et Zijderveld, cet argument s'inscrit dans la théorie de la Loi naturelle puisqu'il avance que la certitude morale est fondée anthropologiquement sur la capacité humaine à la réciprocité et à l'empathie.

Ces auteurs refusent la thèse des existentialistes et des postmodernistes selon laquelle l'idée d'une « nature humaine universelle » est vide de contenu (*id.*, p. 136). Bien que la moralité

se construise dans des circonstances et des contextes sociaux spécifiques permettant à l'individu de s'en approprier (Berger, 1979b, p. 18); bien qu'elle soit pour ainsi dire socialement construite (Berger & Zijderveld, 2009, p. 134), la capacité humaine à la réciprocité et à l'empathie est « *an anthropological constant* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 135). Elle exprime cette nature humaine universelle devenue perceptible seulement après de longs siècles d'histoire (*id.*, p. 136). Cette perception fut développée dans la civilisation occidentale à partir de la tradition biblique en tant que source majeure de l'idée de la dignité humaine; elle fut alors exprimée clairement à l'époque des Lumières et institutionnalisée dans le Droit international : « la dignité humaine est inviolable » (*The dignity of man is inviolate*) (*id.*, p. 129).

Pour ces auteurs, cet argument se défend d'autant plus que ceux qui prétendent que la torture ou d'autres traitements inhumains sont moralement bons évitent généralement la réciprocité et l'empathie, soit en niant l'humanité aux victimes; soit en déchargeant la responsabilité de leurs agissements sur un être mystérieux ou sur une instance abstraite (« Je ne suis qu'un instrument de Dieu ou de la Loi »).

Berger et Zijderveld reprennent ici l'argument développé dans *The Precarious Vision* (1961), selon lequel ce genre de comportement relève de ce que Jean-Paul Sartre a appelé « la mauvaise foi » (*bad faith*) (Berger & Zijderveld, 2009, p. 137; Berger, 1961b, p. 89). La « mauvaise foi » peut également s'exprimer en termes d'identification totale au rôle dans lequel on a été socialisé. Dans ce cas, Berger parle d'une conscience aliénée c'est-à-dire qui ne perçoit plus la réalité sociale comme son propre produit. L'individu, en agissant, pense qu'il n'a pas le choix: « *the faithful executioner may tell himself that he has « no choice » but to follow the 'program' of head-chopping, suppressing both the emotional and moral inhibitions* » (Berger, 1969a, p. 93). Dans ce sens, pour Berger et Zijderveld, la certitude morale constitue l'une des limites au doute: « *if the preceding argument has merit, it's indeed possible to make moral judgements in an attitude of certainty. That clearly places a limit on doubt* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 137).

Toutefois, puisque dans de nombreux cas, les jugements moraux à émettre ne sont pas si évidents, il y a de la place pour l'hésitation et le doute dans la certitude morale. C'est pourquoi Berger et Zijderveld recommandent, surtout dans le domaine politique, l'éthique wébérienne de la responsabilité, visant avant tout à calculer les conséquences d'une action avant de l'accomplir (*id.*, p. 138). Une telle éthique revient finalement à adopter la position médiane préconisée par Berger entre fondamentalisme et relativisme; entre certitude et doute radical (*id.*, p. 141). Au lieu de s'enfermer dans les « -ismes », cette position médiane préconise un processus de recherche de la vérité visant à s'en approcher sans vraiment affirmer l'avoir définitivement trouvée : « *In a slow evolutionary process, an individual may come close to a resemblance of truth – or, if you will, verisimilitude (literary, 'something resembling truth')* » (*id.*, p.112).

Cette « position équilibrée » est d'autant plus recommandée qu'elle se donne comme pertinente à l'ère du pluralisme non seulement religieux mais aussi culturel. Les débats contemporains autour des questions d'avortement (aux USA, on a les «*pro-choice* » et les «*pro-life*»), de « crimes d'honneur », de « mutilation génitale », de « polygamie », du *jihad*, de mixage des deux genres dans les sports éducatifs ou dans les écoles, de lois sur le blasphème....(*id.*, p. 140-141) invitent à la prudence c'est-à-dire à l'éthique de la responsabilité commandant le doute et l'hésitation comme préalables à des jugements moraux responsables (Berger & Zijderveld, 2009, p. 159).

III.2.4. Conclusion : résumé sur le concept de certitude chez Berger

Partant d'un constat selon lequel, dans l'œuvre de Berger, la définition précise du concept de certitude n'est pas explicite, nous avons indiqué les distinctions que Berger opère dans sa caractérisation de ce concept.

Une distinction s'impose d'emblée dans l'analyse sociologique de Berger. D'une part se trouve la vie concrète des humains invitant à opérer des choix entre diverses conceptions du monde et de la société, et d'autre part la certitude indubitable des sciences exactes telles les

mathématiques ou la logique syllogistique. Le pluralisme religieux ou moral n'a rien à voir avec cette dernière.

La certitude fondée sur le support social ou la confirmation sociale de la croyance, appelée aussi « certitude bénigne, naïve ou illusoire » domine largement l'analyse, par Berger, de la situation moderne pluraliste. Le pluralisme religieux ébranle ce genre de certitude religieuse parce qu'il multiplie les structures de crédibilité concurrentes, incarnant des prétentions englobantes, et souvent contradictoires, à la vérité absolue.

La certitude religieuse fanatique, chaude ou fondamentaliste, constituant une réaction à cette situation d'incertitude générée par le pluralisme, a son opposé dans l'attitude radicalement relativiste qui est aussi, selon Berger, fondamentaliste en forme séculière. La première rejette le doute inhérent à la situation moderne; la seconde l'absolutise. Les deux attitudes sont caractéristiques de ce que Berger appelle « les vrais croyants »; la première en absolutisant les contenus de croyance; la seconde en absolutisant le doute jusqu'à sombrer dans le nihilisme.

Berger recommande un type de certitude se situant dans « le juste milieu » (*middle ground*) entre les deux attitudes fondamentalistes antithétiques, engendrées par l'ébranlement des certitudes bénignes : la certitude sereine, mûre ou réfléchie. Celle-ci est fondée sur l'affirmation *a posteriori* d'une « foi inductive » que le principe protestant (*sola fide*) rend possible. Une telle certitude ne s'affranchit pas du doute puisqu'elle reste ouverte à la falsification.

Quoiqu'une certitude plus solide soit encore possible, voire requise en situation moderne pluraliste, dans le domaine de la moralité, en vertu du développement historique d'une perception précise de la nature humaine mettant en avant sa dignité inaliénable, Berger affirme que dans bien des cas, là aussi, la certitude sereine, mûre ou réfléchie est à privilégier. L'éthique wébérienne de la responsabilité, privilégiant le calcul préalable des conséquences d'une action avant son accomplissement, se donne comme s'inscrivant dans une telle position du juste milieu entre le doute radical et la certitude, entre le fondamentalisme et le relativisme radical.

Il nous semble alors important de présenter plus en détails l'explication que Berger fournit pour le concept d'incertitude ou de doute en vue de pouvoir saisir son analyse de l'impact du pluralisme religieux sur les certitudes religieuses.

III.3. Le concept d'« incertitude/doute » chez Berger

Cette section a été introduite en même temps que celle sur le concept de certitude religieuse. Nous en avons également fourni les références dans l'œuvre de Berger. Il ne nous semble pas utile de reprendre ce que nous avons déjà dit. Toutefois, il est peut-être utile de préciser d'emblée que le concept d'incertitude et celui de doute sont traités de manière interchangeable par Berger surtout dans son livre coédité avec Anton Zijderveld (2009). Pour ce faire, nous les traitons ensemble. Dans la première sous-section, nous tentons de fournir la définition du doute ou de l'incertitude selon Berger. Sa pensée à cet égard ne semble pas non plus avoir varié tout au long de sa carrière, c'est pourquoi nous nous sommes limités à citer quelques ouvrages sans en suivre l'évolution chronologique. La seconde sous-section s'efforce de livrer certaines caractéristiques de ce concept fournies par Berger. Nous concluons, à l'instar des sections précédentes, par un résumé de notre exposé sur ce concept.

III.3.1. Définition

Berger et Zijderveld définissent le doute comme le juste milieu entre la croyance et l'incroyance, entre la connaissance et l'ignorance : « *Doubt is most common and most prominent as a middle ground between religious belief and unbelief on the one hand, and knowledge and ignorance on the other* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 106). Selon ces auteurs, le doute ou l'incertitude est avant tout un phénomène de la conscience subjective. En effet, parlant du processus par lequel l'incertitude religieuse, ou le doute religieux, advient, Berger s'y réfère déjà dans *The Sacred Canopy* (1969a), par le concept de « dés-objectivation » :

[...] the religious contents are 'de-objectivated' that is, deprived of their status as taken-for-granted, objective reality in consciousness. They become 'subjectivized' in a double sense: their reality

becomes a 'private' affair of individuals, that is, loses the quality of self-evident intersubjective plausibility – thus one 'cannot really talk' about religion any more. And their 'reality' insofar as it is still maintained by the individual, is apprehended as being rooted within the consciousness of the individual rather than in any facticities of the external world – religion no longer refers to the cosmos or to history, but to individual *Existenz* or psychology (Berger, 1969a, pp. 151-152)¹⁶².

Le doute ou l'incertitude a donc trait à l'absence d'un critère objectif, intersubjectivement reconnu, pour la vérité d'un contenu cognitif de connaissance ou de croyance. L'individu est contraint de délibérer avant d'opter pour la position pour lui la plus vraisemblable. La définition sociologique de l'incertitude ou du doute que propose Berger met en relation dialectique le contexte social d'une croyance ou d'un savoir et la conscience individuelle des gens inscrits dans ce contexte (Berger, 1979b, pp. 18-19). Comme pour le concept de certitude étudié précédemment, c'est cette définition sociologique du doute ou de l'incertitude qui traverse l'œuvre de Berger : « *there is a direct relation between the cohesion of institutions and the subjective cohesiveness of beliefs, values, and worldviews* » (*id.*, p. 18). L'incertitude exprime une situation dans laquelle cette cohésion est rompue; cette rupture entraînant « un changement de 'situation' à l'intérieur de la conscience » (Berger, 1969a, pp. 152-153). Berger est catégorique sur ce point de vue. Citons à ce propos un extrait de la version française de *The Sacred Canopy* (1969a) :

[...] l'objectivité (c'est-à-dire la réalité objective) des mondes religieux est construite et maintenue grâce à des processus sociaux repérables empiriquement. Tout monde religieux particulier ne se présentera à la conscience comme une réalité que pour autant que sa structure de crédibilité est maintenue. Si cette structure de crédibilité est massive et durable, le monde religieux ainsi maintenu sera massivement et durablement réel dans la conscience. Cependant, dès que la structure de crédibilité est affaiblie, il en est de même de la réalité subjective du monde religieux en question. L'incertitude apparaît (Berger, 1971b, p. 236).

Dans cette acception, le doute ou l'incertitude caractérise particulièrement la « conscience moderne» (*modern consciousness*)¹⁶³ parce que la modernité constitue, pour Berger, une «ère du scepticisme».

Dans la perspective de la sociologie de la connaissance, la conscience est définie en lien avec la structure de la société : « *all social reality has an essential component of consciousness.* » (Berger, *et al.*, 1973, p. 12). La conscience d'une époque se vit dans les

¹⁶²Voir aussi Berger, 1971b, p. 238.

¹⁶³ Berger, 1971b, p. 237, 1979b, p. 5; Berger, *et al.*, 1973, p. 21.

significations de la vie ordinaire. Ces significations permettent à l'individu de « naviguer » (*navigate*) dans les divers événements et rencontres de tous les jours qui constituent le monde de la vie sociale (*cf. ibid.*).

Dans *The Homeless Mind* (1973), Berger et ses coéditeurs ont fourni une caractérisation de cette conscience moderne en termes de « porteurs » (*carriers*) (*id.*, p. 16) de la modernisation. La question de l'incertitude religieuse que Berger et ses coéditeurs caractérisent dans ce livre par le concept d'« itinérance ou d'errance psychologique » (*homelessness*) entretient un lien étroit avec ces « porteurs ». Ces derniers sont notamment la production technologique, la bureaucratie, la pluralisation des mondes de la vie.

La « production technologique » (*id.*, pp. 23) est caractérisée notamment par la mécanicité, la reproductibilité, la mesurabilité, la divisibilité en des composants plus élémentaires (*componentiality*), la séparation des fins et des moyens, etc. Elle entraîne, dans la conscience de l'individu, une tendance à l'abstraction et à la séparation du monde du travail (monde technique) de celui de sa vie privée (où il entend trouver le sens de sa vie) (*id.*, pp. 23-29).

De même, si, pour Berger, la production technologique constitue un phénomène essentiel à la modernité, la « bureaucratie » (*id.*, p. 40) en est un autre tout aussi essentiel. La différence fondamentale entre la première et la seconde, c'est le caractère « arbitraire » (*id.*, p. 42) de l'imposition des structures bureaucratiques sur la réalité. Si la technologie vise surtout la productivité suivant des procédés déterminés, les processus bureaucratiques varient suivant le domaine de la réalité sur lequel ils sont implantés : visée de production pour les bureaucraties du domaine de la production technologique, visées plus variées dans le domaine politique par exemple.

Les notions de compétence, de juste procédure, d'anonymat sont caractéristiques de ce porteur de la modernisation qu'est la bureaucratie. Celle-ci implique aussi une même tendance à l'abstraction sur la conscience de l'individu (*id.*, p. 55) entraînant une séparation entre le monde des institutions publiques et celui de la vie privée (*id.*, p. 65). Cette abstraction implique l'absence d'une signification profonde dans le travail quotidien de

l'individu qui aura tendance à aller chercher cette signification dans ses activités de la vie privée.

Or, la production technologique et la bureaucratisation de la société moderne ont beau avoir des répercussions sur la conscience de l'individu, elles ont beau séparer le domaine du travail et des institutions publiques d'avec celui de la vie privée, c'est pourtant, pour Berger, la « pluralisation des mondes de la vie » (*id.*, p., 63) qui a l'impact le plus déterminant. Berger parlera alors ici d'une véritable crise de la signification (Berger & Luckmann, 1995).

En effet, cette pluralisation constitue une segmentation aussi bien du secteur public et de la sphère privée que des visions du monde intériorisées par l'individu (*id.*, 64-65). Dans le domaine de la religion, le lien entre cette pluralisation et le doute ou l'incertitude est affirmé clairement:

Social-psychologically, the same forces of pluralization have undermined the taken-for-granted status of religious meanings in individual consciousness. In the absence of consistent and general social confirmation, religious definitions of reality have lost their quality of certainty and, instead, have become matters of choice. Faith is no longer socially given, but must be individually achieved. (*id.*, p. 81).

L'incertitude ou le doute dont parle Berger est donc à entendre dans ce sens sociologique comme une réalité vécue par la conscience de l'individu en lien avec les transformations du milieu social dans lequel il vit. L'incertitude ou le doute caractérise particulièrement la conscience moderne parce que la pluralité culturelle et religieuse est expérimentée par l'individu non seulement comme une réalité extérieure mais comme une réalité intérieure. Les cultures et les religions rencontrées dans son environnement social sont transformées en des scénarios alternatifs, en options possibles pour sa propre vie.

Pour Berger, l'expression américaine « préférence religieuse » (*religious preference*) caractérise particulièrement cette situation d'incertitude (*cf.* Berger, 1992, p. 67). L'individu moderne doit d'abord s'arrêter et réfléchir alors que l'individu pré-moderne agissait de manière spontanée. L'individu moderne est confronté à la nécessité de choisir et par conséquent à la nécessité de réfléchir avant de choisir, même dans la planification de sa propre vie et de sa vie familiale (Berger, 1979b, p. 20).

The more choices, the more reflection. The individual who reflects inevitably becomes more conscious of himself. That is, he turns his attention from the objectively given outside world to his own subjectivity. As he does this, two things happen simultaneously: The outside world becomes more questionable, and his own inner world becomes more complex. Both of these things are unmistakable features of modern man (*id.*, p. 22).

Spécifiquement en matière religieuse, cette nécessité de réfléchir et de choisir est exprimée par Berger par l'expression « impératif hérétique » (*heretical imperative*) (*id.*, p. 28). Si les situations pré-modernes se caractérisaient par la certitude religieuse, interrompue occasionnellement par des déviations 'hérétiques', la situation moderne se caractérise par l'incertitude religieuse, occasionnellement interrompue par des constructions plus ou moins précaires d'affirmation religieuse (*cf. id.*, p. 28) : « *For premodern man, heresy is a possibility – usually a rather remote one; for modern man, heresy becomes typically a necessity* ».

Mais ce qui est intéressant, c'est que Berger propose le doute et l'incertitude, déjà caractéristiques de la conscience moderne, comme un mode de vie en tant que juste milieu entre le fondamentalisme et le relativisme. Il devient donc utile de fournir une caractérisation plus détaillée de ce concept dans le sens que l'entend Berger en tant que « *middle position between relativism and fundamentalism* » (Berger & Zijderfeld, 2009, p. 113).

III.3.2. Caractéristiques de l'« incertitude » ou du « doute », *via media* bergérienne

Dans une interview accordée à la revue *Christian Century* en 1997, Berger caractérisait sa position théologique par l'expression « *epistemological modesty* » (Berger, 1997b, p. 978). Cette modestie épistémologique constituerait la ligne adoptée par le protestantisme libéral et esquissée dans la définition de la « foi inductive » notamment dans *The Heretical Imperative* (1979). Dans l'entrevue, sa conception du concept d'incertitude religieuse, en lien avec celui du pluralisme, est présentée de façon concise mais claire :

The modern challenge is how to live with uncertainty. The basic fault lines today are not between people with different beliefs but between people who hold these beliefs with an element of uncertainty and people who hold these beliefs with a pretense of certitude. There is a middle ground between fanaticism and relativism. I can convey values to my children without pretending a fanatical certitude about them. And you can build a community with people who are neither fanatics nor relativists (Berger, 1997b, p. *id.*).

Douze ans plus tard, dans *In Praise to Doubt* (2009) et dans *Between Relativism and Fundamentalism* (2010), Berger caractérise ce doute ou cette incertitude (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 103-119; Berger, 2010, pp. 1-13): « *Doubt is a rather complex phenomenon – multifaceted and pluriform* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 103). Suit une description des degrés du doute : du niveau superficiel (par exemple de simple embarras de choix en matière de nourriture) au doute du « cynique »: « *a cynic can be defined as a person who sublimates doubt into a mode of thinking and a style of life* » (*id.*, 104). Le cynique soumet toute chose et tout le monde au doute; rien pour lui ne peut être vrai ni véridique.

C'est surtout le doute en tant que *via media* entre les deux positions absolues opposées (fondamentalisme et relativisme) qui intéresse Berger et Zijderveld dans *In Praise to Doubt* (2009) : « *doubt is most common and most prominent as a middle ground between religious belief and unbelief on the one hand, and knowledge and ignorance on the other* » (*id.*, p. 106). En tant que juste milieu, ils entendent par doute le fait de ne pas tomber dans les « -isms » soit de la croyance ou de la connaissance, soit de l'incroyance ou de l'ignorance. « *Doubt can't be relativistic, since relativism, like all '-isms', stifles doubt* » (*id.*, p. 106).

Par ailleurs, ces deux auteurs décrivent le doute comme une position « agnostique » (en évitant bien entendu le terme « agnosticisme » qui se termine par –« isme »). L'agnostique est différent de l'athée (« *the agnostic isn't an atheist* ») (*id.*, p. 107). L'« athéiste » est un incroyant fanatique qui préconise un combat contre toute croyance ou toute institution religieuse, tel Voltaire qui disait : « Écrasez l'infâme ! » (*cf.*, *id.*). Berger et Zijderveld parlent même d'un « vrai croyant athéiste » (*atheistic true believer*) (*id.*, p. 108). Mais le doute qualifie essentiellement l'agnostique surtout dans le domaine de la recherche

scientifique. Berger et Zijderfeld inscrivent leur conception du doute dans la lignée socratique-cartésienne-baconienne. Il s'agit donc d'un « doute méthodique » caractéristique de la méthode scientifique en tant que mode de pensée «rationnel-critique» (*id.*, p. 110). La principale caractéristique de cette méthode est son ouverture à la falsification empirique, dont Karl Popper fut l'un des grands théoriciens (*id.*).

Paraphrasant le titre d'un livre du philosophe des Lumières Emmanuel Kant (1724-1804) intitulé *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science* (Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science) (1783), Berger et Zijderfeld proposent des «*Prerequisites of Any Future Worldview That Will Be Able to Present Itself as Middle Position Between Relativism and Fundamentalism*» (Berger & Zijderfeld, 2009, p. 116). Sept propositions constituent ces prolégomènes à cette position médiane entre le fondamentalisme et le relativisme:

1. « *A differentiation between the core of the position and the more marginal components* » (*the latter what's been called adiaphora by theologians*) (*id.*, p.116). Cette position a comme conséquence pratique de marquer une certaine ligne de partage entre les contenus qui sont ouverts au compromis avec d'autres traditions et ceux qui ne le sont pas.
2. « *An openness to the application of modern historical scholarship to one's own tradition – that is, recognition of the historical context of the tradition* » (*id.*, p. 117). Cette reconnaissance permet difficilement, selon ces auteurs, de tenir une position fondamentaliste.
3. « *A rejection of relativism to balance out the rejection of fundamentalism.* » (*ibid.*). Le relativisme et le cynisme s'annulent d'eux-mêmes puisque le rejet absolu de la possibilité de la vérité implique la non-vérité de la position relativiste elle-même.
4. « *The acceptance of doubt as having a positive role in the particular community of belief.* » (*id.*, p. 118).

5. « *The definition of 'others' who don't share one's worldview, that doesn't categorize them as enemies (unless, of course, they represent morally abhorrent values) (ibid.).* Autrement dit, une pleine acceptation du pluralisme religieux.
6. « *The development and maintenance of institutions of civil society that enable peaceful debate and conflict resolution.* » (*id.*). En politique, la démocratie libérale garantissant les droits individuels et civils représente une telle position médiane. Berger et Zijderveld proposent aussi la constitution de structures médiatrices (*mediating structures*) entre la sphère publique et la sphère privée visant à consolider la société civile et à éviter de tomber dans ce qu'ils appellent des «*illiberal democracies*» (*cf.* aussi Berger, 1976b).
7. « *The acceptance of choice, not only as an empirical fact but as a morally desirable one* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 119). Cette acceptation inclut deux niveaux: celui individuel (permettre aux individus de choisir librement entre diverses options religieuses, morales ou de styles de vie) et celui institutionnel : permettre aux individus de se constituer en associations volontaires dans ces divers domaines.

Particulièrement, la dernière proposition montre que la position de Berger en rapport avec le doute ou l'incertitude est avant tout une prise de position en faveur de la bonté morale du pluralisme. Autrement dit, la situation moderne et la conscience moderne sont moralement préférables à la situation prémoderne. Cette bonté morale du pluralisme est à comprendre notamment dans le sens de la « tolérance positive »: « *positive tolerance is characterized by genuine respect and openness in the encounter with individuals and groups that hold values different from one's own. Negative tolerance is an expression of indifference* » (*id.*, p. 31).

Berger affirme sa préférence religieuse pour le pluralisme religieux plutôt que pour toute situation de monopole religieux. Pour lui, c'est seulement dans une situation pluraliste, où l'on est appelé à prendre des décisions personnelles en matière religieuse, que l'on peut véritablement parler de « foi », surtout dans le sens chrétien du terme (*cf.* Berger, 2003, p. 36).

Mais c'est en vertu de leur refus d'absolutiser le doute, de cette volonté de poser des limites à ce dernier (Berger & Zijderveld, 2009, p. 121), que Berger et Zijderveld critiquent la théorie postmoderniste (Berger avait déjà critiqué le concept même de « postmoderne » (Berger, 2003, p. 33)). La position défendue par ces auteurs est que la vérité, surtout religieuse, est difficile à connaître, surtout en situation moderne pluraliste. Mais la théorie postmoderniste va plus loin en prétendant que la notion de vérité elle-même n'a aucune signification et devrait être abandonnée. La vérité objective n'existerait pas, de même que des faits objectivement vérifiables. Il existe seulement des « récits » (*narratives*) qui sont également valides (Berger & Zijderveld, 2009, p. 52).

Sans entrer dans les détails de leurs critiques, disons surtout que Berger et Zijderveld tiennent à distinguer leur position de celle tenue par les postmodernistes. C'est au courant de pensée de ces derniers qu'ils appliquent le terme de « constructivisme », concept tiré à tort, selon eux, du livre *The Social Construction of Reality* (1966b) coédité par Peter L. Berger et Thomas Luckmann (Berger & Zijderveld, 2009, p. 65). Alors que, nous l'avons déjà souligné, Berger et Luckmann proposaient que toute réalité est sujette aux « *interprétations socialement dérivées* » (*socially derived interpretations*) (*id.*, p. 66); la théorie postmoderniste proposerait que toutes les interprétations sont également valides. Une telle attitude épistémologique mettrait fin à toute approche scientifique de l'histoire humaine et de la société : « *there is a world of difference between postmodernism and any sociology of knowledge that understands itself as an empirical science* » (*id.*).

Cette position de Berger et Zijderveld réaffirme la position de Berger lui-même qui, dans *Rumor of Angels* (1970), proposait de relativiser les « relativiseurs eux-mêmes » (Berger, 1970, p. 28). Cette tâche de relativisation des relativiseurs est dévolue, selon Berger, précisément à la sociologie en général et à la sociologie de la connaissance en particulier qui, en tant que discipline radicalement relativiste, ouvre la voie à une nouvelle recherche de la vérité :

In short, the perspective of sociology, particularly of the sociology of knowledge, can have a definitely liberating effect. While other analytic disciplines free us from the dead weight of the past, sociology frees us from the tyranny of the present. Once we grasp our own situation in sociological terms, it ceases to impress us as an inexorable fate. Of course, we still cannot magically jump out our

own skins. The forces of our situation work on us even if we understand them, because we are social beings and continue to be even when we become sociologists. But we gain at least a measure of liberation from the taken-for-granted certitudes of our time. The German historian Ranke said that 'each age is immediate to God', intending thereby to reject the vulgar progressivism that sees one's own moment in history as history's pinnacle. The perspective of sociology increases our ability to investigate whatever truth each age may have discovered in its particular 'immediacy to God' (Berger, 1970, p. 45).

Le relativisme radical en tant que l'absolutisation du doute, constitue finalement une absolutisation de la pensée contemporaine, en la regardant comme supérieure à toutes les autres pensées traditionnelles (Berger se réfère notamment ici à la pensée théologique protestante dite radicale, séculière, de la « mort de Dieu » ou « réductive »)¹⁶⁴. Le doute que propose Berger, comme juste milieu entre ce genre de relativisme et le fondamentalisme, s'inscrit dans le cadre conceptuel de la sociologie, plus précisément de la sociologie de la connaissance. Ce cadre conceptuel permet une relativisation non seulement de la pensée traditionnelle mais également de la pensée relativiste contemporaine, en posant la question de la vérité au-delà de tous les paradigmes historiques de pensée :

When everything has been subsumed under the relativizing categories in question (those of history, of the sociology of knowledge, or whatever-have-you), the question of truth reasserts itself in almost pristine simplicity. Once we know that all human affirmations are subject to scientifically graspable socio-historical processes, *which affirmations are true and which are false?* We cannot avoid the question any more than we can return to the innocence of its pre-relativizing asking. This loss of innocence, however, makes for the difference between asking the question before and after we have passed through the 'fiery brook'¹⁶⁵ (Berger, 1970, p. 40).

Il nous semble quant à nous, en concluant cette section, que deux niveaux de ce doute soient importants à distinguer : le niveau scientifique (théorique) et le niveau préthéorique (pratique, vie ordinaire et croyance). Au premier niveau, la perspective sociologique, la perspective de la sociologie de la connaissance, n'a rien de nouveau à proposer en matière de doute. En effet, comme Berger et Zijderveld s'inscrivent ouvertement dans la perspective du doute méthodologique «socratique-cartésien-baconien» (Berger &

¹⁶⁴ Berger, 1970, p. 22, 1971b, pp. 255-260, 1979b, p. 95 ss.

¹⁶⁵ Cette expression « *fiery brook* » (littéralement : « ruisseau ardent ») est tirée par Berger de la pensée de Karl Marx : « Marx, in a pun on the German meaning of the name Feuerbach, once said that anyone doing serious philosophy in that time would first have to pass through the 'fiery brook' of Feuerbach's thought. Today the sociological perspective constitutes the 'fiery brook' through which the theologian must pass – or, perhaps more accurately, ought to pass. It is sociological thought, and most acutely the sociology of knowledge, that offers the specifically contemporary challenge to theology » (Berger, 1970, p. 29).

Zijderveld, 2009, p. 110), défendue également par Karl Popper (1902-1994) en termes de falsifiabilité des résultats de la recherche scientifique, ce doute constitue l'attitude scientifique moderne normale. Cette attitude semble aussi justifier l'approche « inductive » de la théologie bien qu'ici apparaisse la question des rapports entre science et foi, entre sociologie et théologie sur laquelle nous reviendrons aux chapitres VII et VIII.

Mais c'est au second niveau que le rattachement personnel de Berger à une approche libérale de la religion semble apparaître : le niveau pratique, de la vie ordinaire et de la croyance. Berger et Zijderveld proposent d'adopter le doute et l'incertitude comme mode de vie refusant à la fois le fondamentalisme qui est « réactionnaire » (Berger parle du « retranchement cognitif » (*cognitive retrenchment*¹⁶⁶)) (Berger, 1992, p. 41) et le relativisme radical qui est « reddition cognitive » (*cognitive surrender*) (*ibid.*) à la pensée séculariste. Puisque la situation moderne est une situation d'incertitude en matière de croyances religieuses et de vérité, l'homme moderne, qui veut demeurer croyant, doit être un « croyant sceptique ou agnostique » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 108; Berger, 2004b, p. viii). Il ne peut être un « vrai croyant » (*cf. supra*) sans « émigrer de la modernité » (Berger, 2004b, p. *id.*; 2010, p. 13).

Cet équilibre entre le doute et l'affirmation de la foi n'est pas pour Berger une option mais la seule manière d'être croyant en situation moderne (Berger, 2004b, p. *id.*). Pourquoi? Parce que la modernité pluralise, et, en pluralisant, rend problématiques les contenus de croyance : le pluralisme et l'incertitude sont deux phénomènes qui s'engendrent mutuellement. Vivre en modernité, c'est vivre dans l'incertitude. Dans le cadre de la tradition chrétienne, Berger pense que le protestantisme libéral, issu de la tradition théologique de Schleiermacher (1768-1834), répond le mieux à cette situation moderne et permet d'être un chrétien moderne (Berger, 2004b, pp. viii, 140-141; 2010, p. 13). Ce point sera approfondi avec la question du « principe protestant » que Berger adopte dans cette

¹⁶⁶ Deux versions de cette attitude sont également distinguées : la version défensive (ou le projet fondamentaliste moins ambitieux) et la position offensive (ou le projet fondamentaliste totalitariste). Nous avons vu plus haut cette distinction.

même perspective d'une foi chrétienne compatible avec la modernité pluraliste. Il fera l'objet d'un examen critique dans la troisième partie de la thèse.

III. 3.3. Conclusion : résumé sur le concept d'incertitude chez Berger

En définissant le doute ou l'incertitude comme le juste milieu entre la croyance et l'incroyance, entre la connaissance et l'ignorance, Berger lie ce concept à celui de dés-objectivation issu de son approche en sociologie de la connaissance. Si le doute ou l'incertitude pouvaient exister dans le passé pré-moderne en tant que phénomène marginal, il serait devenu la caractéristique principale de la conscience moderne. Les processus à l'origine de cette dernière, dont le plus important, selon Berger, est la pluralisation des mondes de la vie, portent en eux-mêmes une fragilisation de toutes les certitudes prises comme allant de soi.

Cette fragilisation touche particulièrement le domaine de la religion qui se voit soumise à une réflexion constante non seulement de la part du penseur religieux (ou du théologien) mais aussi de la part du croyant le plus ordinaire : entre les diverses expressions et groupes religieux en présence, le choix n'est pas si clair, il faut déterminer sa «préférence religieuse», et celle-ci risquant de ne pas être définitive. Dans cette situation, deux risques majeurs sont, selon Berger, à éviter : celui du fondamentalisme qui est refus du doute ou de l'incertitude moderne et donc de la modernité elle-même, étant une absolutisation des contenus traditionnels de croyance; et celui du relativisme cynique qui est acceptation de l'incertitude et de la modernité jusqu'à leur absolutisation. Les deux positions dangereuses sont caractéristiques de ce que Berger appelle ironiquement la «vraie croyance» tant pour la foi religieuse que pour la pensée séculière.

Ces deux risques peuvent néanmoins être évités en acceptant, sans l'absolutiser, l'incertitude ou le doute moderne. Cette *middle position* entre le fondamentalisme et le relativisme exprime la position « agnostique », visant une « tolérance positive » contraire à l'indifférence religieuse face à l'autre et au nihilisme postmoderniste. Caractérisant à la fois la pensée religieuse (théorique) et la foi religieuse elle-même (croyance vécue), ce

doute ou cette incertitude préconisée par Berger s'inscrit autant dans la perspective de la sociologie de la connaissance qui ne peut absolutiser aucune période ou pensée historique, que dans la seule approche religieuse permettant d'être un croyant ou un théologien sans chercher à s'évader de la modernité (approche libérale).

Cette approche pose néanmoins un problème : celui de l'institutionnalisation de la religion. Cette question a également, heureusement, intéressé Berger. Nous voudrions approfondir sa pensée à ce propos au chapitre suivant.

**Chap. IV. Pluralisme, incertitude et institutionnalisation
de la religion chez Berger**

IV.0. Introduction

Si Berger, *qua* sociologue, rappelle l'« impératif institutionnel » même à l'ère du pluralisme religieux, Berger, *qua* théologien libéral, ne voit d'autre forme institutionnelle possible, pertinente pour cette ère, que l'institutionnalisation «faible» de la religion, rendue possible par le principe protestant. Celui-ci, en tant que principe de liberté et d'incertitude n'admet pas d'absolutisation des contenus religieux traditionnels et de leurs formes institutionnelles. Ce principe, originellement défini par Paul Tillich, s'avère fondamental dans la théorie bergérienne des institutions religieuses. Il apparaît néanmoins que l'adoption de ce principe par Berger est elle-même dictée par la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse que Berger vient récemment de résumer sous l'appellation «dialectique de la relativisation» (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 44-48).

Ces éléments de la théorie bergérienne des institutions seront exposés à partir des œuvres suivantes : *Invitation to Sociology* (Berger, 1963b), *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann, 1966b), *The Sacred Canopy* (Berger, 1969b), *A Rumor of Angels* (Berger, 1970), *The Heretical Imperative* (Berger, 1979b), *A Far Glory* (Berger, 1992), «Secularism in Retreat», « Against the Current » (Berger, 1997a), « Protestantism and the Quest of Certainty » (Berger, 1998a), *The Desecularization of the World* (Berger, 1999), *Many Globalizations* (Berger, et al., 2002), « Orthodox and the Pluralistic Challenge » (Berger, 2003), *Questions of Faith* (Berger, 2004b), et *In Praise to Doubt* (Berger & Zijderveld, 2009).

IV.1. La nécessité des institutions

Dans *Invitation to sociology* (1963b)¹⁶⁷, Berger parle d'un « *institutional imperative* » de toute réalité sociale (Berger, 1963b, p. 89). Il donne à cet égard, l'exemple du mariage : «*mariage is not an instinct but an institution*» (Berger, 1963b, pp. 88-89). En parlant de la

¹⁶⁷ Traduction française : Berger, Peter L., *Invitation à la sociologie*, Traduction de l'anglais (États-Unis) par Christine Merllié-Young. Introduction, notes et édition de Dominique Merllié. Paris, La Découverte (Repères. Grands classiques), 2006, 249 pages.

société comme d'une « réalité objective », Berger et Lukmann, dans *The Social Construction of Reality* (1966b), se réfèrent au processus de l'institutionnalisation comme caractérisant particulièrement l'humain en raison de son « ouverture au monde » (Berger & Luckmann, 1966b, p. 47); un monde que l'homme doit façonner lui-même à la différence d'un organisme animal biologiquement prédéterminé à un environnement particulier. Pour ces auteurs, c'est cette ouverture biologique au monde (*biological intrinsic world-openness*) qui fait que l'être humain est un être social : « Homo sapiens is always, and in the same measure, homo socius » (*id.*, p.51). De plus, l'institutionnalisation est la conséquence de l'extériorisation qui, selon ces auteurs, est « une nécessité anthropologique » (*id.*, p. 53).

Dans *A Far Glory* (1992), Berger affirme que sociologiquement parlant, toute réalité humaine ne peut subsister que sous forme institutionnelle : « *the institutional imperative, of course, is a fact of human existence that is by no means restricted to religion. Nothing human survives except in an institutional form* » (Berger, 1992, p. 170). Par institution, il entend ici « *a patterning of human activity and thought that can be shared within a particular group of people* » (*ibid.*). Ces institutions sont nécessaires pour permettre aux hommes de reconnaître les intentions des uns et des autres, de trouver une base commune en vue des projets de toute sorte et d'initier les nouvelles générations humaines dans un univers de discours commun et partagé. S'il n'y avait pas d'institutions, toute rencontre humaine serait totalement nouvelle et imprédictible. Selon Arnold Gehlen, cité par Berger, les institutions « *unburden us – that is they relieve us of having to reinvent the social order and indeed the world itself every time we interact with other human beings* » (*id.*).

La nécessité d'institutions religieuses se dégage avant tout de cette nécessité d'institutions humaines. Elle se dégage ensuite du besoin de « préserver l'expérience religieuse » (*id.*) qui est un phénomène hautement fugace (*highly fugitive phenomenon*) en vue de sa transmission intergénérationnelle. Elle se dégage enfin de la volonté de « domestiquer l'expérience religieuse » qui est un phénomène perçu comme extrêmement dangereux (*id.*, p. 173). Du point de vue de la sociologie de la connaissance, les institutions religieuses sont

requis en tant que structures de crédibilité des croyances (*id.*, p. 172). Pour Berger en effet, si « *every belief requires social support; one can only say that religion is particularly in need of it because of the extraordinary character and for (most people) meta-empirical character of its affirmations* » (*ibid.*). Berger a adopté cette approche sur le problème de l'institutionnalisation de la religion dès son article intitulé « Charisma and Religious Innovation : the Social Location of Israelite Prophecy » (Berger, 1963a) où il montre que les anciens prophètes d'Israël, contrairement à ce que la théologie protestante a longtemps tenu pour évident, n'étaient pas détachés de l'institution religieuse et culturelle d'Israël.

S'agissant, par exemple, de sa compréhension théologico-historique de l'Église chrétienne, dans *Questions of faith* (2004b), Berger se pose la question suivante: «*what does it mean to say that the Church is an object of faith?*» L'Église est appelée « sainte » puis catholique (universelle). Or, l'Église empirique (institution) n'est ni sainte (elle est pleine de pécheurs) ni universelle (il existe une pluralité d'Églises souvent antagonistes). Pour percevoir la sainteté et l'universalité dans l'image empirique de l'Église, il faut un acte de foi (*id.*, p. 131). Par ailleurs, pour Berger, les paroles bibliques concernant la « Grande Commission » (Matthieu 28 : 19) et la « Commission pétrine » (Matthieu 16 : 18) seraient un ajout ultérieur dans cet Évangile et Jésus ne les aurait jamais prononcées. Pour lui, Jésus n'avait peut-être même pas l'intention de fonder l'Église (*cf. id.*, pp. 131-132). L'Église chrétienne s'est développée à partir des activités des disciples de Jésus (*id.*) dans un but sociologiquement explicable. En effet, l'institutionnalisation de l'Église a deux fonctions essentielles : la transmission de l'expérience chrétienne originelle et la «domestication» de cette même expérience (concept aussi saisi en tant que «routinisation du charisme» et issu de Max Weber).

Le pluralisme religieux a néanmoins constitué un défi à cette institutionnalisation justement par l'incertitude qu'il instaure vis-à-vis des contenus religieux traditionnels dont cette institutionnalisation est la conséquence. Par conséquent, l'Église chrétienne a été dans l'obligation de se transformer, passant d'une forme institutionnelle universaliste et

obligatoire à un ensemble d'associations volontaires décrites comme des institutions «faibles».

IV. 2. Pluralisme et institutions « faibles »

Berger pense que le pluralisme pose un problème sérieux à l'institutionnalisation d'une religion, comme le christianisme, fondée sur le monothéisme et ayant une visée universaliste. Dès 1967, Berger insistait déjà sur le problème de l'institutionnalisation de la religion, surtout chrétienne, engendré par la pluralisation des expressions religieuses, en vertu de la démonopolisation des traditions (Berger, 1969a, pp. 135-137).

Quoique Berger montre, dans *The Sacred Canopy* (1969a), que le dénominationnalisme américain constitue un exemple du pluralisme religieux, où «*different religious groups, all with the same legal status, compete with each other*» (*id.*, p. 137), cette compétition n'est pas réservée aux seuls groupes proprement religieux: «*as a result of secularization, religious groups are also compelled to compete with various non-religious rivals in the business of defining the world...*» (*ibid.*)

Cette dernière phrase suggère déjà l'idée d'une influence de la sécularisation sur la façon de percevoir les contenus religieux, c'est-à-dire, le mode de croire inhérent à la situation moderne. Pour Berger en effet, les consommateurs ayant une conscience sécularisée «*will prefer religious products that can be made consonant with secularized consciousness over those which cannot*» (*ibid.*). C'est dans la foulée d'une telle analyse que Berger va affirmer que dans la situation pluraliste moderne, seul le protestantisme libéral (parmi les autres branches du christianisme) aura plus de chance de succès. En effet, ce type de protestantisme a modifié ses contenus 'croyables' de façon à les adapter à la «conscience sécularisée» et au doute : cette adaptation pouvant aller, de façon néanmoins dangereuse pour la religion, jusqu'à une «*deliberate excision of all or nearly all 'supernatural' elements from the religious tradition and a legitimation of the continued existence of the institution that once embodied the tradition in purely secular terms*» (*ibid.*).

Quoique refusant de préconiser un tel extrême dans la relativisation de la tradition, Berger pense que le pluralisme religieux moderne invite à bâtir des institutions plutôt « faibles » fondée sur une foi qui se combine avec le doute ou l'incertitude (Berger, 1992, p. 175). C'est à ce moment qu'entre en jeu l'idée du principe protestant dans le problème de l'institutionnalisation du christianisme en situation moderne pluraliste. Il importe alors de comprendre davantage l'idée de ce principe dit « protestant » et le rapport que Berger établit entre ce principe et le mode proprement moderne de croire et d'institutionnaliser la croyance religieuse.

IV.3. Institutions « faibles » et « principe protestant »

D'emblée, il nous faut préciser que l'importance de l'idée du principe protestant chez Berger ne vient pas des occurrences du terme lui-même dans toute les œuvres de Berger mais plutôt de l'usage, très important, de cette idée dans ses réflexions théologiques en lien avec ses conclusions sociologiques (dès 1969: voir *A Rumor of Angels*, p. 84). Bernice Martin, dans son article intitulé « Berger's anthropological theology », article sur lequel nous reviendrons, montre bien que l'idée du principe protestant (*sola fide*) est conçue par Berger comme solution au problème de la dialectique de la relativisation (Martin, 2001, p. 155).

En effet, l'idée du principe protestant nous semble être l'une des bases principales du changement de position théologique de Berger (dès 1967), de son application de son approche en sociologie de la connaissance à ses réflexions théologiques, de la défense du doute dans la foi religieuse, de l'option méthodologique inductive en théologie, de l'usage des conclusions sociologiques dans sa critique des quêtes contemporaines de la certitude religieuse. On la retrouve dans *A Rumor of Angels* (1970), dans *The Heretical Imperative* (1979b) (elle est mentionnée explicitement en note en indiquant que c'est d'elle dont il est question dans le corps du texte); dans *A Far Glory* (1992), dans « Protestantism and the Quest of Certainty » (1998a), dans *Questions of Faith* (2004b), et dans certains autres

articles. La section qui suit, ainsi que tout le développement que nous faisons dans l'ensemble de la thèse sur ce concept, suppose une telle lecture de la pensée de Berger.

Berger propose d'abord, dans *A Rumor of Angels* (1970), le recours au principe protestant dans sa recherche d'une méthode théologique appropriée à la situation moderne (Berger, 1970, p. 84). Il voudrait retourner au *modus operandi* des recherches bibliques du XIX^e siècle et à l'inlassable honnêteté, caractéristique du protestantisme dont « le principe se situe au-delà de toutes ses réalisations » : *«the procedure I am suggesting partakes of the 'living, moving restless power' of what Paul Tillich called 'the Protestant principle'»*.

Ce procédé lui permet d'appliquer les outils de la recherche scientifique (la sociologie de la connaissance notamment) non seulement aux traditions chrétiennes (protestantes et catholique) mais aussi à toutes les traditions religieuses du monde en vue de leur «confrontation» (*id.*, p. 85). C'est ici que Berger opte, conséquemment à ce principe protestant, en faveur d'une méthode théologique de type « inductif », ayant l'expérience humaine et religieuse comme point de départ (*id.*, p. 76).

Dans *The Heretical Imperative* (1979b), Berger élabore, avec force détails, cette méthode en la distinguant de deux autres options : l'option « déductive » (*cf. id.*, chap. 3) (employée selon lui par la théologie néo-orthodoxe voulant déduire la foi de la révélation) et l'option qu'il nomme « réductive » (*cf. id.*, chap. 4) (employée, selon lui, par la théologie dite « radicale » voulant, à force d'éliminer les mythes de la religion chrétienne, embrasser finalement la culture sécularisée au risque de s'y dissoudre). Pour mener à bien cette entreprise d'élaboration de la méthode inductive, il se réclame encore une fois de la tendance révisionniste inhérente au protestantisme et dont Friedrich Schleiermacher serait une figure importante. Cette tendance révisionniste est, selon Berger, précisément ce que Paul Tillich a appelé le principe protestant (Berger, 1979b, p. 128, note 2).

Dans *A Far Glory* (1992), Berger revient sur cette idée du principe protestant en parlant du problème de l'appartenance ecclésiale en situation pluraliste moderne : *«Paul Tillich coined the phrase 'protestant principle' to denote the Reformers' insistence that the empirical*

Church must not be absolutized, that it is always in need of reform (ecclesia semper reformanda)» (Berger, 1992, p. 186). En comparaison avec l'ecclésiologie juridique du catholicisme romain, remarque Berger, le principe protestant apparaît comme une relativisation considérable de l'Église historiquement instituée (*cf. id.*, p. 186-187).

Ce principe s'est incarné, selon lui, non dans la tradition luthérienne qui insistait sur une manière « correcte » de prêcher l'Évangile et d'administrer les sacrements (ce qui n'est, selon Berger, qu'une réintroduction du juridisme ecclésiologique), mais dans le protestantisme libéral « *[which] carried the relativisation a step further* » (*id.*, p. 187). La visée semble ici d'affirmer la relativisation de l'idée de la « vraie » Église. En parlant de la conception catholique romaine de l'Église (l'Église serait conçue comme institution miraculeusement surnaturelle) et de celle que Berger appelle « suisse » (l'Église serait conçue comme un simple rassemblement humain), Berger préfère la formule luthérienne selon laquelle, dans le sacrement (notamment la « Sainte Cène ») le Christ est présent « 'in, with, and under ' *its often depressing empirical elements* » (*id.*, p. 189). Autrement dit, l'Église ne serait ni une institution miraculeusement surnaturelle, ni un simple rassemblement humain mais incarnerait une part de chacune des deux conceptions. En ce sens, aucune réponse normative ne s'appliquerait à tous et l'appartenance à une église particulière serait, pour Berger, une « question de vocation » (*id.*, p. 190). On serait libre d'appartenir à l'Église qu'on veut ou de changer d'Église selon ses désirs ou alors de n'appartenir à aucune des Églises visibles. Et Berger d'affirmer: « *this relativization does indeed have a peculiar, perhaps disturbing affinity with the sociological realities of modern pluralism* » (*ibid.*).

Dans *Questions of Faith* (2004b), Berger perçoit également une pertinence particulière de ce principe dans le contexte du Protestantisme américain en lien avec le problème du pluralisme et du relativisme (Berger, 2004b, pp. 140-142). Pour lui, par le principe protestant, le Protestantisme libéral devient une solution au problème du pluralisme/relativisme. Refusant toute forme d'absolutisation, toute indentification à une seule Église particulière, le principe protestant permet d'affirmer, quoique de manière

toujours sceptique, la vérité qui est Dieu lui-même. Autrement dit, comme nous le mentionnions précédemment, la question de la « vraie » foi ou de la « vraie » Église n'est plus pertinente (*id.*, pp. 135-137). Berger avait déjà tenu cette même position en 1998. Pour lui, les institutions religieuses seront bâties sur le scepticisme, elles seront faibles, mais se montreront remarquablement viables (Berger, 1998a, p. 782). Cette vitalité n'est rendue justement possible que par le fait que « le Protestantisme a un principe qui se situe au-delà de toutes ses réalisations » et qui, par ce fait même, peut s'adapter à diverses cultures et à diverses époques. Berger cite ici l'affirmation de Tillich:

Protestantism has a principle that stands beyond all its realizations. . . . The Protestant principle, in name derived from the protest of the 'protestants' against decisions of the Catholic majority, contains the divine and human protest against any absolute claim made for a relative reality, even if this claim is made by a Protestant church. The Protestant principle is the judge of every religious and cultural reality, including the religion and culture which calls itself 'Protestant'. (Tillich, 1963, c1957, p. 163), cité par (Berger, 1998a, p. 793) et par (Berger, 2004b, p. 140).

En accord avec Tillich, Berger appelle cette conception de la foi chrétienne, «relativisante» parce qu'elle se déploie dans une dialectique entre le relativisme dit « corrosif » qui est nihilisme et la prétention à la vérité absolue, à la certitude, qui est fanatisme (*id.*) L'intérêt pour le principe protestant, dans ce contexte, vient du fait que Tillich le conçoit comme une puissance vivante, mouvante et sans repos («*living, moving and restless power*») (Berger, 1998a, p. 793)). En tant que tel, ce principe ne peut être identifié à aucune tradition chrétienne déterminée, fût-elle protestante.

Si l'orthodoxie protestante a tenté de fixer cette « puissance sans repos » dans des structures dogmatiques et structurelles, ces dernières sont devenues finalement assimilables aux prétentions du catholicisme romain à la vérité absolue. Or, le principe protestant ne peut pas être saisi dans des formules théologiques, il implique un rejet de toutes les affirmations absolues et de toutes les restaurations de certitudes prises comme allant de soi. Il stipule que le croyant doit vivre par la foi seule et que, par « la grâce de Dieu », il peut y parvenir (*cf.* Berger, 1998a, pp. 793-794).

Le problème reste néanmoins, pour Berger, de savoir comment, concrètement, fonder des institutions sur la base d'un tel principe.

IV.4. Pluralisme, « principe protestant », institutions « faibles »

La relativisation du concept d'Église est, pour Berger, caractéristique de la pensée protestante qui n'est que la pensée paulinienne en action : aucune forme historique de l'Église ne peut être absolutisée (Berger, 2004b, p. 139). Cette relativisation est, selon Berger, particulièrement utile à l'ère du pluralisme religieux moderne. Pour lui, comme nous venons de le voir, c'est l'idée du principe protestant qui permet de concevoir une institutionnalisation de la foi chrétienne qui accepte la situation d'incertitude générée par le pluralisme moderne :

The Protestant principle implies a rejection of all absolute claims, ipso facto of all offers of restored taken-for-granted certainty. It insists that the believer should live by faith alone—and that, by God's grace, this is actually possible. Kierkegaard, whatever else may be the failings of his thought, understood this point with utmost clarity.

There is one question, however, that Kierkegaard failed to answer, and perhaps never considered very seriously. Anyone with some sociological insight will ask this question with particular urgency, namely: How can one build institutions on such a fragile basis? And institutions there must be, in religion as in any other area of human life. Otherwise all beliefs and values would be purely subjective, fugitive, incapable of being transmitted from one generation to another. Thus one may want to reject the idea that outside the church there is no salvation, but surely, without a church there can be no Christian history.

But what type of institution can one speak of here? Don't viable institutions require a strong foundation of taken-for-granted verities, require representatives who exude an air of self-assured certainty? Let us assume that, over time, it is difficult to fake this. And we must ask: If one constructs institutions on the basis of the sort of skepticism that the Protestant principle implies, will these institutions not be extraordinarily weak, associations of individuals with no deep commitment? Can such institutions survive?

Well, the sociology of American religion suggests an answer: Yes, such institutions may be "weak"; the commitment of their members may be rather unreliable; but, yes, they can survive—and sometimes they show a surprising vitality (Berger, 1998a, p. 794).

Pourtant, il y a, selon Berger, trois types d'offres de certitudes en matière d'institutionnalisation de la foi chrétienne (Berger, 2004b;1998a)¹⁶⁸. Ces offres de certitude dont il fournit une critique sommaire pour montrer en même temps la pertinence du principe protestant, nous les avons déjà indiquées plus haut (sous-section III.2.2.) en

¹⁶⁸ Nous les avons évoquées à la section sur le concept de certitude religieuse c'est-à-dire la section III.2.1. Ici nous en fournissons une explication plus détaillée.

remarquant qu'elles font partie de ce que Berger appelle la certitude chaude, fanatique ou fondamentaliste à l'ère du pluralisme. En 1998, Berger identifie les trois offres de la manière suivante (Berger, 1998a, p. 785) :

- 1) L'offre de certitude basée sur l'absolutisation de l'institution ecclésiale (infaillibilité ecclésiale) : il trouve l'exemple historique de cette offre dans l'Église catholique romaine et dans une moindre mesure dans la « Haute-Église » anglicane, chez certains Luthériens notamment en Scandinavie et dans les Églises orthodoxes orientales.
- 2) L'offre de certitude basée sur l'absolutisation du texte biblique (l'inerrance biblique) : il trouve l'exemple de cette offre chez les protestants évangéliques¹⁶⁹ surtout au sein du Protestantisme américain.
- 3) L'offre de certitude fondée sur l'absolutisation de l'expérience religieuse personnelle : il retrace ce genre de certitude dans presque toutes les communautés chrétiennes, autant chez de grands mystiques que dans le mouvement pentecôtiste récent. Il appelle cette offre : the « *methodist possibility* » en ce sens que John Wesley (1703-1791), le fondateur du méthodisme, en appelait à une expérience intérieure du salut sous forme d'un « cœur réchauffé » (*warmed heart*) pour rendre compte de cette certitude. Ce type de certitude caractérise, pour Berger, les chrétiens dits «nés de nouveau» (*born-again christians*), depuis John Wesley à nos jours en passant par Billy Graham) (*id.*, p. 792).

Dans *Questions of Faith* (2004b), il reprend cette même analyse des offres contemporaines de certitude religieuse. Il ajoute quelques exemples d'expressions typiques notamment pour l'offre de certitude liée à l'inerrance biblique : « *Jesus loves me, this I know, for the Bible tells me so* » (Berger, 2004b, p. 141) et pour l'offre de certitude liée à l'expérience

¹⁶⁹ Les analystes du protestantisme évangélique contemporain semblent le caractériser non seulement par la normativité biblique mais aussi par l'insistance sur l'expérience intérieure appelée « nouvelle naissance ». Ce genre de protestantisme combinerait donc les deux derniers types de certitudes selon Berger. Seul le «fondamentalisme américain» pourrait probablement se classer dans la deuxième catégorie (Bebbington, 2005; Fath, 2004).

intérieure : « *I know that my redeemer liveth* ». *And how do I know this? Because I have had this particular experience – of conversion, of being « born again », of having been «filled with the Spirit»* (*id.*, p. 142).

Au même moment, Berger reprend, en la développant, la critique de ces offres de certitude déjà résumée dans l'article de 1998 (Berger, 2004b, pp. 141-142; Berger, 1998a, p. 792) : la certitude de l'institution a été affaiblie par la recherche historique et les sciences sociales; mais aussi par les Réformateurs protestants avec leur principe de *l'eccllesia semper reformanda*; la certitude scripturaire, par le criticisme biblique et la recherche historique mais aussi par les Réformateurs protestants surtout Luther qui employa les méthodes exégétiques à l'étude du Canon des Écritures; la certitude de l'expérience intérieure par la psychologie et la sociologie de la connaissance mais aussi également par les Réformateurs protestants avec leurs condamnations des « enthousiastes ». Quoiqu'il fasse appel à l'action des Réformateurs à cet égard, on comprend que c'est plutôt le développement de la science moderne (recherche historique, criticisme biblique, psychologie et sociologie de la connaissance) qui constitue la cause de l'ébranlement de ces trois formes de certitudes religieuses offertes à l'époque contemporaine.

En affirmant la pertinence du principe protestant (Berger, 2004b, p. 140), Berger se fonde sur ce fait, pour lui indéniable, de l'ébranlement des certitudes religieuses non seulement par la science moderne, mais aussi et surtout par le pluralisme moderne. Et les institutions faibles en découlant s'avèrent viables, tel que cité plus haut. Voici comment Berger définit par contraste les institutions « fortes » et les institutions « faibles » :

A strong institution is one whose patterns of behavior and of thought have been internalized to the point of being taken for granted, seemingly self-evident, and therefore not in need of much reflection. A sociologist might say that such an institution does adequately what institutions are supposed to do, namely to relieve individuals of the burden of making too many decisions. People who live in such institutional context can afford to act «spontaneously», and they are unlikely to be afflicted with self-doubt or uncertainty. By contrast, a weak institution, while it continues to pattern or « program » behavior, does so much less reliably. The degree of internalization is more superficial, the taken-for-granted patterns are more easily shattered, all sorts of questions come to mind. In consequence, individuals are pushed into reflection and uncertainty. Of course, there is a continuum of «strong» and « weak » institutions, but as one approaches either pole the difference becomes sharply visible (Berger, 1992, p. 175).

Bref, les institutions « fortes » sont caractérisées par la certitude quant à leur fondement; les institutions « faibles » par l'incertitude. Berger revient sur cette distinction en 1996 et 1998, en termes cette fois-ci d'engagement des membres envers leur Église et ses enseignements. Les institutions « fortes » sont celles où l'engagement des membres exige moins de réflexion puisque se percevant comme un « destin ». Les institutions « faibles » sont au contraire celles dont les membres doivent chaque fois réfléchir avant d'agir et de s'engager (Berger, 1998a, p. 794). Pour Berger, le pluralisme donne lieu surtout à des institutions « faibles »: « *As I have argued earlier, pluralism is an important (though not the only) factor in bringing about 'weak' institutions* » (Berger, 1992, p. 177).

Le « dénominationisme américain », pour Berger, offre un bon exemple de l'adaptation du protestantisme au pluralisme. Selon la définition de H. Richard Niebuhr, dans *The Social Sources of Denominationalism* (1929)¹⁷⁰, cité par Berger, « *a denomination is a church that has come to accept not only de facto existence but the legitimacy of other churches* » (*id.*, p. 179). Le « dénominationisme » implique donc, pour Berger, l'affaiblissement des institutions religieuses : les individus choisissent d'appartenir ou de ne pas appartenir aux Églises selon leurs préférences. Toutes les Églises américaines seraient donc, à ce titre, des Églises « faibles »: « *What is more, as a result of secularization, religion has been driven out, almost completely, from the strong institutions of the economy and State. It now becomes a matter of private life – exactly, as we have seen, the area of the highest 'de-institutionalization'* » (*ibid.*).

Autrement dit, la force d'une institution religieuse, selon cette perspective, est liée à son caractère monopolisé qui, historiquement, se concrétisait dans l'alliance Église-État. Or, le dénominationisme se situe forcément dans une situation démonopolisée, pluraliste. Il amène une situation d'incertitude dans la conscience individuelle et fait des Églises, de simples associations volontaires (Berger, 1992, p. 180). Des institutions de ce genre (« faibles ») sont surtout retracées par Berger, sur la scène américaine, dans les Églises dites

¹⁷⁰ Voir (Niebuhr, 1929).

libérales (*Mainline Protestantism*) (Berger, 1992, p. 181). Le monde du *mainline Protestantism* « est devenu tellement sécularisé que le mot « Église » y revêt une signification purement historique puisque beaucoup de groupements dans ce *milieu* sont des associations volontaires promouvant des agendas politiques ou psychothérapeutiques » (*ibid.*)

Néanmoins, Berger remarque que les Églises libérales sont en déclin et que les Églises évangéliques, qui démontrent un esprit de conviction et de confiance en soi, repoussant les dynamiques sécularistes, connaissent un énorme succès non seulement aux États-Unis mais au niveau du globe (Berger, 1992, pp. 182-183). C'est dans ce contexte que Berger contribue au débat autour de la thèse de Dean Kelly, un protestant libéral (Benton, 1985, p. 41), dans son livre intitulé *Why Conservative Churches are Growing?* (1972) (Berger, 1998a). Kelly a, selon Berger, caractérisé la « religion forte » de la manière suivante :

These traits are a firm allegiance by the members of a "strong" church to its beliefs, to the point of risking persecution; a willingness to submit to the discipline of the church body; and an eagerness to convince others through missionary activity. Needless to say, in American Protestantism, Kelley found these traits markedly present in the evangelical communities and markedly absent in the mainline churches. This contrast, he argued, explains why the former are growing and the latter are not (Berger, 1998a, p. 194).

L'analyse, par Berger, de la situation moderne pluraliste, son appréhension et son application du principe protestant aboutissait néanmoins à la conclusion que seule la « religion faible », adaptée à l'incertitude, a plus de chances de prospérer dans la situation moderne. Le constat de la prospérité de la « religion stricte » (Richet, 2001, pp. 14-15), notamment du Protestantisme évangélique aux États-Unis (Berger, 2003, p. 37), semble poser un problème sérieux à cette analyse (Benton, 1985, p. 40). Nous y reviendrons dans la discussion avec Berger d'abord en analysant ses commentateurs, ensuite dans nos chapitres d'essai critique.

Pour le moment, il nous faut remarquer que Berger a intégré dans sa pensée cette possibilité de la prospérité de « la religion stricte ». Cette dernière traduirait un malaise vis-à-vis de l'incertitude moderne, elle est une réaction opposée à la tendance relativiste radicale. Berger semble en effet classer le protestantisme évangélique parmi les offres moderne de

certitude de type fondamentaliste c'est-à-dire réactionnaire. Dans *The Desecularization of the World* (1999), il analyse le mouvement évangélique (en tant que mouvement de certitude) à côté du renouveau islamique (en tant également que mouvement de certitude) (Berger, 1999, pp. 6-8). Dans *In Praise to Doubt* (2009), Berger et Zijderfeld caractérisent les deux tendances extrêmes existant en situation moderne pluraliste : alors que le relativisme est un fait, un résultat du développement de la modernité en tant que telle (Berger & Zijderfeld, 2009, p. 49), le fondamentalisme est une réaction à ce développement. Il est par conséquent un phénomène moderne (*id.*, p.71). Berger s'intéresse particulièrement au problème du fondamentalisme qu'il considère comme plus dangereux que le relativisme (étant entendu que les deux sont considérés par cet auteur comme dangereux) (Berger & Zijderfeld, 2009, p. 87). Dans *The Desecularization of the World* (1999), Berger affirme: « *Modernity, for fully understandable reasons, undermines all the old certainties; uncertainty is a condition that many people find hard to bear; therefore, any movement (not only the religious one) that promises to provide or to renew certainty has a ready market* » (Berger, 1999, p. 7). Cette même explication avait été d'abord énoncée, d'une façon moins radicale, dans *A Far Glory* (1992) :

To paraphrase Mark Twain, the reports of God's death have been greatly exaggerated. It should be pointed out, of course, that observation in no way constitutes an argument for the existence of God. It may be true that the reason for the recurring human outreach toward transcendence is that reality indeed includes transcendence and that reality finally reasserts itself over secularity. But it may also be true that religious resurgences occur for psychological rather than ontological reasons: Reality is indeed cold and comfortless, but human beings seek comfort and, again and again, they will be prepared to embrace comforting illusions (Berger, 1992, pp. 29-30).

Plus loin, dans le même ouvrage, Berger montrait déjà une certaine option pour l'explication psychologique de ce phénomène : « *the difficulty of living in uncertainty* » (*id.*, p. 180) et la citation donnée plus haut tirée de son ouvrage intitulé *The Desecularization of the World* (1999), montre que ce problème psychologique, ce caractère psychologiquement insupportable de l'incertitude, expliquerait non seulement la prospérité des Églises conservatrices mais également le phénomène du fondamentalisme en général.

Pourtant, revenant sur un autre argument qu'il avait avancé en guise d'explication de la «résurgence religieuse» (*religious resurgence*), Berger affirme que les leaders des religions résurgentes («*resurgent religions*») tableraient sur le ressentiment des populations contre la sécularisation des élites intellectuelles qui tenteraient, par l'enseignement, d'imposer leurs vues sécularisées du monde aux enfants et aux jeunes (Berger, 1996, p. 9).

En 1996, Berger avait par ailleurs avancé un autre argument, cette fois-ci plus anthropologique, justifiant la révision de sa thèse originelle concernant le paradigme de la sécularisation¹⁷¹ en faveur de la thèse du réenchâtement ou de la désécularisation du monde : la religion a toujours été et restera un élément important des sociétés du passé comme du futur; la sécularité est plutôt un cas exceptionnel dans l'histoire de l'humanité:

The religious impulse, the quest for meaning that transcends the restricted space of empirical existence in this world, has been a perennial feature of humanity. (This assertion is not a theological statement but an anthropological one - an agnostic or even an atheist philosopher may well agree with it.) It would require something close to a mutation of the species to finally extinguish this impulse. The more radical thinkers of the Enlightenment, and their more recent intellectual descendants, hoped for something like such a mutation, of course. Thus far this has not happened and it is unlikely to happen anytime in the foreseeable future. The critique of secularity common to all the resurgent movements is that human existence bereft of transcendence is an impoverished and finally untenable condition (Berger, 1996, p. 11).

Ces deux derniers arguments (ressentiment d'une partie des populations et constante anthropologique) ne semblent pas avoir eu un grand développement dans son explication du phénomène de la croissance de la religion « forte ». Seul l'argument psychologique semble avoir été privilégié par Berger. L'importance du thème du pluralisme religieux, comme nous l'avons souligné plus haut, ainsi que de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse semble avoir été essentiellement la raison de cette préférence de Berger pour l'explication psychologique de ce phénomène.

¹⁷¹ La sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger impute par ailleurs ce changement de perspective sur la thèse de la sécularisation à la sociologie des religions en tant que telle : « après avoir longtemps apporté sa pierre à la théorie de la perte religieuse des sociétés modernes, la sociologie des religions a dû, à partir des années 70, réviser ses outils d'évaluation de cette fameuse « sécularisation » des sociétés modernes » (Hervieu-Léger, 2001, p. 9).

IV.5. Conclusion : résumé sur le problème de l'institutionnalisation de la religion chez Berger

Chez Berger, le problème de l'institutionnalisation de la religion est traité en lien avec celui du pluralisme religieux et de l'incertitude religieuse modernes. Étant donné que sociologiquement parlant, toute réalité sociale doit, pour persister dans le temps et dans l'espace, s'institutionnaliser; la religion, en tant que réalité sociale le doit aussi. Toutefois, à l'ère du pluralisme religieux et de l'incertitude religieuse, toute institutionnalisation de la religion doit se faire sur la base de cette incertitude. Autrement dit, les institutions doivent être « faibles », se présenter surtout sous la forme d'associations volontaires.

Berger remarque néanmoins que ce problème n'est pas si simple surtout pour une religion comme le Judéo-christianisme à visée universaliste et absolutiste. Si, dans ce cas, le protestantisme américain, en adoptant le « dénominationalisme » comme mode de gestion du pluralisme religieux en général et chrétien en particulier, a consacré le principe de l'incertitude ou de la relativisation, cela n'a pas empêché certains groupes chrétiens soit de pousser trop loin cette relativisation en voulant abolir le concept même d'institution chrétienne (Église)(exemple : *Mainline Protestantism*); soit de refuser unilatéralement et de façon réactionnaire cette relativisation en défendant les certitudes anciennes (celle de l'institution, celle de l'expérience religieuse et celle de l'Écriture) (exemple : *Evangelicalism & Catholicism*).

Pour Berger, la notion de principe protestant, en intégrant le doute dans la foi, permet d'échapper aux deux tendances extrémistes. Elle permet de ne pas renoncer à la foi dans le Surnaturel et à l'institutionnalisation de cette dernière en fondant des institutions faibles. Cette faiblesse exprime en même temps la prise en compte de la situation d'incertitude à laquelle l'homme moderne ne saurait échapper; elle exprime ainsi un refus du fondamentalisme qui est réactionnaire.

Cet argument de Berger en faveur d'une institutionnalisation faible de la religion, surtout chrétienne, fondée sur le principe protestant, ne l'empêche pas de constater qu'empiriquement les Églises chrétiennes qui se sont adaptées à la situation moderne sont

en déclin, au moins depuis les années 1960 (surtout sur la scène américaine) et que les Églises conservatrices, ayant plutôt refusé l'*aggiornamento* sont en croissance. Si ce constat contribue à ce que Berger modifie sa position initiale eu égard à la thèse de la sécularisation (Berger, 1997a, p. 33), il ne le fait pas changer néanmoins de position quant à l'idée d'une voie médiane (*middle ground*) sur le problème de l'institutionnalisation de la religion, idée exprimée dans la notion de principe protestant.

Étant donné néanmoins que l'option de Berger pour cette *via media* religieuse, fondée sur le principe protestant, semble ultimement enracinée dans sa prise de position en faveur de l'approche libérale de la foi chrétienne, qu'il rattache à Friedrich Schleiermacher, et que son approche en sociologie de la connaissance entretient une affinité remarquable avec elle, il nous semble utile d'approfondir la question des rapports entre sociologie et théologie dans son œuvre. Ce problème sera étudié aux chapitres VII et VIII de cette thèse. Avant cela, il nous faut rapidement conclure l'ensemble de ces chapitres d'analyse systématique des concepts constituant la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse par une notion récapitulative : la notion de « dialectique de la relativisation ».

IV. 6. La « dialectique de la relativisation », une notion-clé dans la pensée de Peter L. Berger

Après l'analyse de contenu en rapport avec les concepts de « pluralisme religieux » et de « certitude » et « incertitude/doute » religieux, force nous est de constater que ces derniers constituent une clé d'analyse intéressante de l'œuvre de Berger en sociologie des religions et en théologie protestante. En effet, premièrement ces concepts permettent de comprendre pourquoi, dans l'œuvre de Berger, l'expression « dialectique de la relativisation » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 44) renferme l'essentiel de son analyse du phénomène religieux moderne. Pour Berger la modernisation pluralise et, en pluralisant, elle relativise les croyances religieuses. En parlant de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, nous renvoyons à cette dialectique de la relativisation en précisant les concepts-clés. La relativisation, expérimentée au départ comme une grande libération

devient vite un fardeau difficile à supporter. Elle ouvre donc la voie au fondamentalisme religieux.

L'une des expressions que Berger cite souvent est celle de Jean-Paul Sartre qui, dans *L'existentialisme est un humanisme* (1946) affirmait que « l'homme est condamné à être libre » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 47). Si pour Berger, cette expression est discutable en tant que description universelle de la condition humaine en général, elle décrit néanmoins la condition *moderne* de l'humanité (*id.*); condition qui, comme nous l'avons présenté jusqu'ici, est marquée par le pluralisme relativiste. L'autre expression de Sartre que Berger cite souvent, révèle le sens de la dialectique de la relativisation : « la mauvaise foi » (*bad faith*) : la liberté peut devenir un fardeau difficile à supporter, mais alors, celui qui refuse d'agir en homme libre et qui choisit d'agir comme déterminé par une force supérieure, agit par « mauvaise foi » puisque ce faisant, c'est également par choix qu'il agit (*id.*). Le fondamentaliste religieux refuse par choix le doute et le relativisme mais il reste marqué par la condition moderne, une condition de liberté. Parce qu'il existe une diversité de « vérités » en situation pluraliste moderne, la « vérité » à laquelle on adhère comme une « certitude » n'est pas une vérité objective, évidente pour tous, mais une « vérité » choisie. Elle est par définition, une « préférence religieuse ».

Dans ces conditions, l'autre option serait de renoncer complètement à la notion de vérité : puisqu'aucune vérité n'est objectivement donnée, la vérité n'existe pas. Une telle renonciation, caractérisant la théorie postmoderniste par exemple, Berger affirme qu'elle est potentiellement contenue, autant que l'attitude fondamentaliste, dans la « dialectique de la relativisation ». Celle-ci est inscrite dans le processus de la modernisation qui touche progressivement le monde non-occidental au moyen de la globalisation d'une culture d'origine principalement américaine (Berger, 1992, pp. 86-90; Berger & Huntington, 2002, p. 9).

Beaucoup de commentaires de l'œuvre de Berger analysés semblent confirmer notre analyse de Berger en rapport avec les thèmes du pluralisme religieux et de la certitude-incertitude religieuse et la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Le

chapitre suivant vise à compléter l'analyse de ces concepts en présentant succinctement les idées des commentaires les plus importants et en montrant en même temps l'humble originalité de notre étude. Pour simplifier la lecture de ces commentaires, nous les subdivisons en deux chapitres. Le cinquième portera sur les commentaires qui ont analysé l'œuvre de Berger dans son ensemble. Le sixième n'en analysera que ceux qui ont spécifiquement porté sur les trois concepts.

**Chap. V. Commentaires ayant porté sur l'œuvre de
Berger dans son ensemble**

V. 0. Introduction

Rappelons que les thèmes de la pensée de Berger sur lesquels porte notre thèse sont le pluralisme religieux, la certitude religieuse et l'incertitude religieuse. L'hypothèse centrale est la suivante :

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, fondée sur les postulats de la sociologie de la connaissance de Berger, justifie d'une part la centralité des concepts de pluralisme religieux, de certitude-incertitude religieuses dans son corpus unifié (i.e. tant sociologique que théologique); et de l'autre sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses. L'analyse critique de cette dialectique et des postulats qui la fondent notamment quant à la définition de la religion et de la certitude religieuse; l'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger ainsi que l'apport d'éléments de discussion provenant d'autres approches notamment sur la définition de la religion et de la certitude religieuse (théologie évangélique, notamment), rendent visibles les limites propres à la théorie bergérienne de la religion à l'égard de cette dialectique et à son explication des mouvements contemporains de certitude religieuse.

Nous nous intéressons particulièrement aux commentateurs de Berger qui ont traité des thèmes-clés de notre problématique en vue de dégager la perception générale de l'œuvre de Berger sous cet angle. C'est particulièrement dans le cadre de la théorie de la sécularisation (qui touche aussi bien la sociologie que la théologie) et celle de la modernisation que ces thèmes ont été débattus par Berger. L'analyse des auteurs qui ont commenté l'œuvre de Berger dans son ensemble ainsi que de ceux qui ont débattu de ces thèmes dans le cadre du débat autour de la thèse de la sécularisation semble à même de nous fournir des éléments complémentaires permettant de vérifier notre hypothèse¹⁷².

Schématiquement, dans ce chapitre, nous présentons les idées des auteurs traitant de l'œuvre de Berger dans son ensemble. Parmi celles-ci, les œuvres suivantes nous ont semblé pertinentes pour notre analyse: *Peter Berger's Dual Citizenship* (Ahern, 1990); *Peter Berger and the Study of Religion* (Woodhead, Heelas & Martin, 2001b); *Cultural Analysis, The Work of Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas* (Wuthnow, et al., 1984); *Making Sense of Modern Times, Peter Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (Hunter & Ainlay, 1986). Cette présentation tournera autour des trois thèmes identifiés comme centraux dans la pensée de Berger.

¹⁷² Richard Fenn propose aussi une approche similaire pour étudier la pensée sociologique de Peter L. Berger sur la religion (Fenn, 2009, p. 139).

Dans le chapitre suivant, nous analyserons ensuite certains écrits des auteurs jugés clés dans le débat récent autour de la thèse de la sécularisation. David Martin nous fournit une liste de ces penseurs, que nous suivrons en y ajoutant quelques autres auteurs pertinents pour notre propos: « *Peter Berger, Bryan Wilson, Karel Dobbelaere, Rodney Stark, Thomas Luckmann, Richard Fenn and Steve Bruce* » (Martin, 2005, p. 17). Dans le même chapitre, nous indiquerons les auteurs que nous ajoutons à cette liste et quels sont, parmi leurs écrits, ceux que nous analysons. Pour compléter l'analyse de ce débat, à ces auteurs nous ajoutons enfin divers articles scientifiques, qu'il ne nous semble pas utile d'énumérer à ce niveau, commentant eux aussi les thèmes de la pensée de Berger qui font l'objet de notre recherche. Il va sans dire que notre analyse de ces auteurs sera forcément sommaire. Le volume de ce chapitre étant en soi limité, nous ne pouvons prétendre analyser en détails tous ces auteurs. Toutefois, les idées présentées dans ce chapitre sont jugées à la fois essentielles eu égard à notre problématique et traduisant la pensée de ces auteurs à cet égard.

V.1. Wuthnow *et al.* (1984)

Robert Wuthnow, James Davidson Hunter, Albert Bergesen et Edith Kurzweil éditèrent un ouvrage intitulé *Cultural Analysis, the Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas* » (1984), ouvrage qui, comme son titre l'indique, se concentre sur la perspective de la théorie culturelle de ces quatre auteurs. L'ouvrage mentionne cet objectif dès sa préface:

This book is an attempt to clarify the contributions of four writers – Berger, Douglas, Foucault, and Habermas – with respect to the study of culture and to point up some of the converging assumptions that may be laying the foundation for a new approach to the study of culture (p. vii).

Il est aussi mentionné que les quatre auteurs ont été choisis dans cette étude parce qu'ils représentent, selon les coéditeurs, des traditions théoriques différentes tout en ayant modifié ces dernières pour orienter la théorie culturelle dans de nouvelles directions (*ibid.*). Définissant la culture comme « *the symbolic-expressive aspect of human behavior* » (p. 3), les traditions de pensée identifiées dans cette étude sont les « *realms of meaning, symbolism, language, and discourse* » (p. 7). La première tradition en rapport avec la

signification s'est développée en phénoménologie (Berger); la seconde en rapport avec le symbolisme en anthropologie culturelle (Douglas), la troisième en rapport avec le langage dans le structuralisme (Foucault) et la quatrième en rapport avec le discours dans la théorie critique (Habermas).

Après une présentation biographique et bibliographique de chaque auteur dans le premier chapitre consacré à l'introduction, le second chapitre intitulé « The Phenomenology of Peter L. Berger » est consacré à la contribution de Berger à l'étude de la culture (pp. 21-76). Alors que beaucoup de développements de la pensée de Berger présentés par cet ouvrage concernent de loin notre propos ici, il est nécessaire d'indiquer la manière dont les thèmes faisant l'objet de notre recherche sont abordés par ses auteurs eu égard à la théorie bergérienne de la culture.

V.1.1. La notion de « pluralisme religieux »

Par l'analyse de la théorie sociologique de la connaissance de Berger qui conçoit les mondes socioculturel et socio-psychologique comme socialement construits, les auteurs de cet ouvrage parviennent à la conclusion qu'une telle nature du monde social implique l'inévitabilité de la pluralité et une précarité intrinsèque. Cette dernière caractéristique est aggravée par le problème des situations marginales telles que les rêves, les fantaisies, les maladies, les désastres, les urgences, les erreurs, ...qui révèlent le caractère non fiable du monde social et amènent l'homme à considérer d'autres possibilités « nomisatrices » (*nomizing*). En effet, « *within the parameters of biology and environment, people have considerable latitude in the ways they may construct the world/nomos* » (p. 27).

Expliquant la définition bergérienne de la culture (« *the totality of man's products* » (p. 34) en termes d'emphase sur la dimension subjective de cette dernière, ces auteurs pensent que Berger conçoit les produits culturels comme manifestant les significations subjectives ou l'intentionnalité de leurs producteurs. Cette conception renvoie, selon eux, à la « dialectique sociale » (p. 38) qui caractérise particulièrement la méthode sociologique de Berger et qui

met l'accent sur le lien entre les processus sociaux (les structures de crédibilité) et la conscience individuelle.

La crédibilité des réalités sociales dans la conscience individuelle est maintenue par la conversation avec les proches (« *significant others* ») qui entretiennent un univers symboliques de significations partagées donnant l'illusion de l'objectivité de la réalité sociale. Lorsque cette conversation est interrompue et cet univers symbolique remis en doute, notamment par la pluralité concurrente des définitions de la réalité, cette objectivité se trouve minée (pp. 52-53) : « *Needless to say, the relative stability and coherence of reality for society as a whole and for the individual is directly related to the inner-cohesion and organizational strength of the plausibility structures* » (p. 53).

Les auteurs relèvent donc ici le lien dialectique entre le pluralisme et l'incertitude. Ils le relèvent également dans leur analyse de la théorie bergérienne de la modernisation. Si la technologie, la bureaucratie et le pluralisme sont des caractéristiques institutionnellement dominantes du monde moderne (p. 56), le pluralisme en est, selon ces auteurs, la caractéristique la plus importante pour Berger (p. 57), surtout dans le domaine de la religion (p. 60). En lien avec la désinstitutionnalisation de la signification accompagnant la modernisation (*ibid.*), le pluralisme revêt deux facettes : la segmentation des mondes institutionnels dans la sphère publique et, dans la sphère privée, ses effets socioculturels (*id.*). La religion ayant été reléguée à la sphère privée, parce que beaucoup de secteurs de la société et de la culture ont été soustraits à sa domination (p. 61), le pluralisme socioculturel y manifeste des effets dévastateurs.

C'est ici que les auteurs relèvent les thèmes importants chez Berger sur la « crise de la foi », la « crise de la signification », la « préférence des consommateurs » (*cf.* p. 62). Tous ces thèmes renvoient à l'approche bergérienne du problème de la sécularisation du monde moderne, problème dont Berger retrouve, à la suite de Weber, les racines dans la tradition judéo-chrétienne elle-même : « *Christianity has been its own gravedigger* » (Berger, 1969a, p. 129 cité par Wuthnow, *et al.*, p. 62).

Ce thème du pluralisme religieux est ainsi traité par les auteurs de cet ouvrage, surtout en ce qui a trait à la théorie de la sécularisation de Berger. Le lien de ce thème avec la question de la certitude religieuse s'exprime à travers l'idée de « la crise de la foi » ou de la «préférence des consommateurs» que nous venons de mentionner. Il nous semble donc utile d'indiquer certaines références au concept de la « certitude religieuse » que notre thèse analyse en corollaire avec celui du pluralisme.

V1.2. La notion de « certitude-incertitude religieuses »

En faisant référence à une question que Berger a posée lors d'un forum: « *has secularization resulted in a loss or decrease of religious experience or has [it] only delegitimated such experience in the officially established world view?* » (pp. 63-64), les auteurs de cet ouvrage introduisent implicitement la question de la certitude religieuse qu'ils appréhendent en termes de force des croyances religieuses (p. 64). Ils pensent que Berger n'accepte pas l'idée de la disparition des croyances religieuses par la sécularisation; au contraire, la modernité peut créer, selon Berger interprété par ces auteurs, les conditions d'une résurgence religieuse. En parlant de l'aspect subjectif de la sécularisation et en affirmant que c'est le sujet majeur sur lequel porte la pensée de Berger (« *Berger's chief concern* ») (*ibid.*), et de l'identité moderne comme d'une identité ouverte, encline à des conversions et marquée par la subjectivité individuelle, il nous semble que ces auteurs renvoient au thème bergérien de la certitude-incertitude (pp. 65-67).

Les auteurs de cet ouvrage montrent également que Berger a parlé dès le début des années 1970, des « limites de la modernité » (p. 67), renvoyant aux mouvements de «démodernisation» (en Occident) et de « contre-modernisation » (dans le «Tiers Monde»). Ces mouvements, dont les exemples mentionnés sont le socialisme et le totalitarisme, constituent une tentative de restaurer les certitudes traditionnelles, un « chez soi » perdu par suite de la modernisation et du pluralisme : « *The Totalitarian vision, not unlike the socialist vision, is one that offers to ease the psychological despair of homelessness by promising to integrate the disparate worlds of individual and collective experience into an*

experience of 'at-homeness' » (Berger & Berger 1972b, cité par Wuthnow, et al., p. 70). Cette affirmation semble renvoyer au thème de « certitude-incertitude » spécialement religieuse, que Berger allait surtout développer après la publication de cet ouvrage. Les quêtes contemporaines de certitudes sont en effet explicitement analysées et critiquées par Berger surtout dès 1996 dans le cadre de sa thèse de la désécularisation ou du réenchâtement du monde. Cette situation peut donc expliquer la présence moins marquée de ce thème dans cet ouvrage de 1984.

V.1.3. Discussion

Publié en 1984, *Cultural Analysis* constitue un ouvrage intéressant quant à l'étude de l'œuvre de Berger en rapport avec sa phénoménologie de la culture. Les thèmes que nous avons identifiés comme majeurs et pouvant constituer un filon ou une clé d'analyse intéressant(e) de toute l'œuvre de Berger sont identifiés et analysés par les auteurs de cet ouvrage. Toutefois, quoique l'importance de la notion de pluralisme dans l'œuvre de Berger soit indiquée surtout en rapport avec sa théorie de la sécularisation subjective, il nous semble que les thèmes de la certitude et de l'incertitude ne sont pas très clairement indiqués comme revêtant également une importance particulière dans la théorie de Berger. Sans doute que cette moindre emphase peut s'expliquer par le fait que cet ouvrage traite de culture en général et non de religion en particulier alors que Berger a particulièrement traité de certitude et d'incertitude religieuses dans sa théorie de la religion. L'autre raison que nous venons de mentionner plus haut, est que les œuvres telles que *A Far Glory* (1992), *The Desecularization of the World* (1999), *Questions of Faith* (2004b), *In Praise to Doubt* (2009), *Between Relativism and Fundamentalism* (2010) ainsi que les articles tels que «Protestantism and the Quest of Certainty» (1998a); «Secularism in Retreat» (1996); etc qui développent spécifiquement ces thèmes n'étaient pas encore publiés au moment où *Cultural Analysis* a été écrit.

Notre thèse se veut donc une analyse plus détaillée, plus explicite et plus actualisée de ces thèmes en exploitant particulièrement les dernières publications de Berger à ce sujet

(jusqu'en 2010). Elle pourra donc compléter l'analyse faite par les auteurs de *Cultural Analysis* tout en s'orientant carrément vers une théorie de la religion spécialement sur la question de la sécularisation. De plus, les éléments de critique que nous présenterons au dernier chapitre de la thèse, en rapport notamment avec la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, constitueront un apport à l'analyse de ces thèmes qui nous semble absent de *Cultural Analysis*.

Publié deux ans après *Cultural Analysis*, l'autre ouvrage analysé s'intitule *Making Sense of Modern Times* (1986), et porte exclusivement sur l'œuvre de Berger. D'où l'importance de chercher à comprendre comment les auteurs de cet ouvrage ont porté leur attention à nos thèmes de pluralisme, de certitude et d'incertitude religieuses. Cet ouvrage va-t-il plus loin que celui que nous venons d'analyser?

V.2. Hunter & Ainlay (1986)

V.2.1. L'objet général de l'ouvrage

L'un des ouvrages importants qui ont traité de la pensée de Berger en général est celui édité par James D. Hunter et Stephen C. Ainlay, *Making Sense of Modern Times; Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (Hunter & Ainlay, 1986). Cet ouvrage collectif porte sur divers aspects de la pensée de Berger commentés par plusieurs chercheurs : théorie sociale (par Nicholas Abercrombie et Stephen C. Ainlay); modernisation (par Anton Zijderveld et James Davidson Hunter); religion (par Robert Wuthnow et Phillip E. Hammond); méthode et vocation de la sociologie (par James P. O'Leary et Jay Mechling). Avant d'examiner en quoi consistent leurs affirmations concernant les concepts de «pluralisme» et de «relativisme» et les occurrences éventuelles des concepts de «certitude-incertitude», il nous semble utile de signaler que cet ouvrage fait ressortir l'approche fondamentale sur laquelle se base toute la pensée de Berger aussi bien en sociologie des religions qu'en théologie : une conception de la sociologie de la connaissance. Celle-ci est,

comme le rappelle Jay Mechling, «*the fiery brook*» (le ruisseau ardent) selon Berger, par lequel il faut nécessairement passer pour faire de la science (*cf.* Mechling, 1986, p. 198).

Reprenant l'idée de Berger lui-même sur la méthode sociologique (Berger & Kellner, 1981, pp. 59-60), James P. O'Leary reprend aussi l'idée de Berger selon laquelle la sociologie de la connaissance, en tant que discipline sociologique, est la plus relativiste (O'Leary, 1986, pp. 183-184). Mais c'est surtout Mechling qui insiste sur cette approche de Berger. Le caractère radicalement relativiste de la sociologie de la connaissance est saisi en lien avec la vocation de la sociologie comme telle; vocation qui, depuis la naissance de cette discipline, consisterait à critiquer, à démasquer : elle ne pourrait rien légitimer : poussée à ses limites relativisantes, la conscience sociologique pourrait conduire au désespoir du sociologue (Mechling, 1986, pp. 200-201). Selon cet auteur néanmoins, la perspective de neutralité axiologique (*value-freeness*) promue par Max Weber, perspective scientifique, est pourtant compatible avec divers engagements axiologiques personnels du scientifique : «*Value – freeness » in science is, therefore, perfectly compatible with the most intense value commitment and with intense activity springing from these commitments*» (p. 201).

C'est la notion de « *dual citizenship* » qui intervient dans la clarification des rapports entre les deux attitudes du sociologue : le sociologue est citoyen de deux républiques (p. 202) : la république des savants et celle de la société, de la religion, des partis politiques, etc. (Berger & Kellner, 1981, pp. 66,83,168). Cette notion de «*dual-citizenship*» sera analysée de façon plus détaillée par l'ouvrage, issu d'une thèse de doctorat d'Annette Jean Ahern, intitulé «*Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion* » (Ahern, 1990), ouvrage sur lequel nous allons porter notre attention plus loin dans ce chapitre. Pour l'instant, il nous faut analyser la manière des nos thèmes centraux sont étudiés par les contributeurs à l'ouvrage de 1986.

V.2.2. La notion de « pluralisme religieux »

Le concept du « pluralisme » chez Berger est d'abord analysé par Anton C. Zijderveld en rapport avec la théorie de la modernisation (Zijderveld, 1986, pp. 57-75). Il affirme d'emblée ceci: « *To Berger, modernization was above all a pervasive pluralization of values, norms, meanings, and symbols which lead to segmentation of culture and to a plurality of life-worlds* » (pp. 64-65). L'auteur montre que cette modernisation et cette pluralisation ont entraîné avant tout l'ébranlement des « dais sacrés » (« *sacred canopies* ») résultant dans une situation de « *homelessness* ».

Cette situation est appelée « sécularisation » et distinguée d'une quelconque disparition de la religion dans le monde moderne. La religion s'est plutôt privatisée, subjectivée. Elle est devenue une notion générale dans le discours public (idée de la « religion civile »). Cet auteur identifie déjà la thèse principale de Berger à propos des quêtes contemporaines de certitudes religieuses, précédemment exposée : la situation pluraliste engendre de l'anomie et de l'aliénation humainement difficile à supporter, d'où l'émergence nostalgique de théories visant à palier à cette situation d'errance, et de théories de restauration des objectivités traditionnelles en tant que « chez soi » (*cf.* p. 66). Ces quêtes s'inscrivent finalement dans le cadre des limites à la modernisation en tant que telle (pp. 68-70).

La notion du pluralisme est aussi mentionnée par l'analyse de Phillip E. Hammond intitulée « Religion in the Modern World » (Hammond, 1986, pp. 143-158). D'emblée, Hammond affirme:

There can be no doubt that Peter Berger is one of the liveliest and most insightful analysts of the contemporary religious scene. Even when he turns his attention elsewhere – as he claims to have done in the 1970s with his work on modernization – he still deals with such themes as 'tradition', 'authority', 'plausibility', 'sacred', 'secularization' etc. In other words, religious questions are always lurking in the background even when his ostensible focus is somewhere else (*ibid.*).

Cette affirmation coïncide avec notre propre analyse selon laquelle les thèmes de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse constituent un filon d'analyse crucial pour comprendre toute la pensée de Berger. Si en effet, les questions religieuses sont toujours en arrière-plan des analyses de Berger dans d'autres domaines, tels la modernisation, le développement, la culture, la politique, l'éthique...et si, comme nous

l'avons montré plus haut, les thèmes indiqués revêtent une importance particulière dans sa théorie de la religion et de la sécularisation, alors ces thèmes constituent des thèmes majeurs de sa pensée dans sa globalité.

Hammond mentionne que la thèse de la sécularisation de Berger distingue la sécularisation « objective » et celle « subjective » (p. 146). Si la sécularisation « subjective » a lieu dans la conscience des individus et peut être retracée dans la tradition religieuse occidentale en tant que telle (le Judéo-christianisme en général et le Protestantisme en particulier) en tant que religion non-magique et donc responsabilisant les individus devant la divinité, la sécularisation « objective » a comme source le pluralisme. Hammond affirme: « *Berger seems to attach increasing importance to this second aspect of secularization [pluralism] in accounting for modern behaviour* » (p. 148). Puisque, pour Berger, la certitude religieuse est principalement liée à un support social, le pluralisme en ébranlant ce support social mine les certitudes religieuses fondées sur ce support. L'importance de la notion du pluralisme pour la théorie de Berger est affirmée par Berger lui-même : « *Increasingly, however, it has seemed to me that, of the two phenomena, pluralism is more important than [subjective] secularization.* » (Berger, 1980b, p. 43 cité par Hammond, p. 148). Hammond indique la question de la relativisation et de la perte de certitude (« *loss of certainty* ») comme un thème majeur, voire central, dans la pensée de Berger. Il indique que le modèle du marché religieux a permis à Berger de comprendre la dynamique de diverses Églises contemporaines qui s'inscrivent dans cette situation pluraliste (pp. 148-149).

Parlant de l'interaction entre sociologie et théologie dans l'œuvre de Berger, Stan D. Gaede, dans un excursus intitulé « The problem of truth » (Gaede, 1986, pp. 159-175)¹⁷³, analyse la question du rapport entre le pluralisme et la vérité chez Berger. Si, pour ce dernier, la plupart de nos ancêtres ont vécu dans un monde de vérités prises comme allant de soi, « *moderns, by contrast, must select from a smorgasbord of ideologies and veridical*

¹⁷³ Nous reviendrons à cet article au chapitre des commentaires sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger (VIII).

assertions. As Berger himself has argued (Berger, 1969a, pp. 127-154), such pluralism mitigates against the credibility of any exclusivistic truth claims» (p. 160).

Le problème se résume en fait en une question de certitude quant à la vérité de l'option choisie parmi les diverses prétentions à la vérité rendues disponibles par le pluralisme, surtout en matière religieuse (p. 161). La situation moderne rendant ainsi impossible toute démonstration, avec certitude, de la vérité religieuse, l'ère est à l'impératif hérétique (p. 170). L'analyse de Gaede montre, d'un côté, que la critique de Berger de toute affirmation *a priori* de la vérité absolue (« déduction») en période moderne pluraliste s'enracine dans sa conception de la vérité et de la certitude, fondée dans son cadre conceptuel de base c'est-à-dire sa sociologie de la connaissance (p. 171). Dans ce cadre conceptuel, concevant toute vérité comme socialement dépendante, le pluralisme religieux rend la vérité religieuse difficile à connaître.

Mais d'un autre côté, Gaede montre que la critique de Berger de l'affirmation d'une vérité religieuse sécularisée (« réduction »), s'enracine dans sa théologie : Berger refuse d'admettre qu'une conception purement sécularisée de la vérité soit adéquate, du moins en considérant le fait que la question de l'existence d'une vérité transcendante ou du Transcendant lui-même, ne peut pas être sociologiquement résolue (p. 172). C'est dans le but de préserver à la fois la prise en compte de la situation moderne pluraliste et l'authenticité du phénomène religieux que Berger opte pour une méthode cherchant à comprendre, en les confrontant, les diverses expériences religieuses incarnées dans les diverses traditions du monde (« induction »). Cette méthode, affirme Gaede, « *comports well both Berger's theological and sociological assumptions. It is, at once, empirical, phenomenological, and transcendently suggestive* » (*id.*, p. 173). Voilà pourquoi Gaede parle d'un « mariage » (*wedding*) entre sociologie et théologie chez Berger (*ibid.*).

Gaede conclut néanmoins sur une note critique vis-à-vis de l'induction bergérienne et de sa prétendue cohabitation entre sociologie et théologie. Il montre par exemple que l'induction de Berger est plus proche de la réduction de Bultmann que Berger lui-même ne l'affirme (p. 174) notamment parce que Berger conçoit la conscience moderne comme devant informer

toute conception théologique du monde (*ibid.*). Gaede illustre cette critique par une citation tirée de *A Rumor of Angels* (1970) :

The theologian who trades ideas with the modern world, therefore, is likely to come out with a poor bargain, that is, he will probably have to give far more than he will get. To vary the image, he who supps with the devil had better have a long spoon. The devilry of modernity has its own magic: The theologian who supps with 'it' will find his spoon getting shorter and shorter – until that last supper in which he is left alone at the table, with no spoon at all and an empty plate. The devil, one may guess will have gone away to more interesting company (Berger, 1970, p. 22, cité par Gaede, p. 174).

Affirmer l'inexistence de la vérité transcendante et objective, parce que le pluralisme en mine la certitude, peut également, selon Gaede, sembler une proposition *a priori* (déductive) pour divers individus vivant dans des communautés religieuses qui affirment faire l'expérience de cette réalité selon leurs traditions (exemple du judaïsme, du christianisme et de l'islam). Nous tenterons d'analyser plus en détails cette critique de Gaede dans notre section sur les rapports entre sociologie et théologie au chapitre VIII de cette thèse.

James P. O'Leary, dans sa contribution intitulée « The place of politics » (O'Leary, 1986, pp. 179-196), montre que la conception bergérienne de la société moderne en tant que société pluraliste concerne non seulement le domaine de la religion mais également celui de la politique notamment avec la question de la «relativisation des valeurs» (p. 183). L'avènement de gigantesques bureaucraties, de la technologie et des mass medias et la séparation de la sphère publique de sa sphère privée, laissent l'individu à lui-même dans une sorte d'itinérance. Berger a suggéré la création et la promotion des structures médiatrices (« *mediating structures* ») pour tenter de procurer à l'individu des ressources l'aidant à résister à une telle anomie (p. 190).

Enfin, le thème du pluralisme est aussi mentionné dans la contribution de Jay Mechling intitulée « The Jamesian Berger » (Mechling, 1986, pp. 197-220)¹⁷⁴. Il affirme que la perspective sociologique humaniste de Berger conduit ce dernier à adopter une approche pragmatiste de la sociologie s'inscrivant dans l'héritage de William James (1842-1910). Celui-ci, selon l'auteur, aurait influencé à la fois Alfred Schutz et Edmund Husserl (p. 207).

¹⁷⁴ Nous reviendrons également sur cette contribution au chapitre des commentaires sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger.

Mechling montre que cet héritage jamesien se voit dans la compréhension bergérienne d'une vérité inductive prenant sérieusement en compte la question du relativisme engendré par la pluralisation des structures de crédibilité (p. 211).

En effet, le problème du pluralisme moral, découlant du pluralisme culturel et religieux, fut bien expliqué par James, selon cet auteur. Dans cette foulée, Berger proposerait une solution pragmatique d'ordre juridique parce le pluralisme moral est plus difficile à gérer que le pluralisme culturel et religieux (mention est faite des exemples de la question de l'avortement et de l'esclavage pour lesquels un consensus est difficile à atteindre) (p. 218). Pour cet auteur donc, l'ancrage de Berger dans la tradition jamesienne (pragmatisme) se remarquerait dans son option pour la solution de l'incertitude qui privilégie une recherche inductive de la vérité (en étudiant cas par cas les situations de dilemme moral où l'option à privilégier n'est pas certaine). La situation de pluralisme des valeurs rendrait en effet difficile une affirmation d'une soi-disant vérité exclusive (p. 220).

Cette position de Mechling sur le pluralisme moral nous introduit déjà dans le thème de la certitude-incertitude dont nous voudrions analyser les occurrences et les analyses dans cet ouvrage avant de formuler une conclusion rapportant ces commentaires à notre problématique de la thèse.

V.2.3. La notion de « certitude-incertitude religieuses »

La section précédente enregistre déjà un nombre significatif d'occurrences du concept de certitude-incertitude, parce que Berger a traité de ces concepts en lien avec le problème du pluralisme tel que les auteurs de ce livre le montrent bien. La présente section veut néanmoins se centrer sur ce concept lui-même que nous pouvons rapprocher au problème du relativisme.

Dans son excursus intitulé « The problem of freedom » (Redfoot, 1986, pp. 101-120), Donald L. Redfoot montre que Berger conçoit la conscience moderne comme ayant « *a powerfully relativizing effect on all worldviews* » (p. 114). Selon Phillip E. Hammond de son côté, Berger a noté que pour que les gens aient une quelconque certitude quant à des

croyances données, ils doivent la tirer d'une réalité socialement cohérente (structures de crédibilités en tant que support social de la croyance). La sécularisation de la conscience et le pluralisme entraînent la perte de la certitude (*loss of certainty*) fondée sur le support social. Le rapport entre la perte de cohésion des structures de crédibilité et la perte de la certitude est reprise clairement ici en termes de sécularisation de la conscience et d'itinérance psychologique (Hammond, 1986, pp. 148-155).

Stan D. Gaede rappelle également la position de Berger sur le concept de certitude-incertitude en rapport avec la question de la vérité religieuse. Le pluralisme moderne, affirmerait Berger, mine la crédibilité de toute prétention à la vérité exclusive. Et la certitude vis-à-vis de la vérité que l'on choisit, puisque l'on doit choisir, devient également difficile à atteindre (Gaede, 1986, pp. 160-161). Berger concevrait donc la vérité à l'ère du pluralisme comme relative au contexte contre toute conception aprioriste de cette dernière (p. 163). Toutefois, puisque l'homme languit après la certitude et les universaux («*yearning for universals*») (p. 165), cette question de la vérité est loin d'être réglée par l'acceptation du relativisme moderne et de la vérité relative.

Par l'inscription de Berger dans la tradition jamesienne, Jay Mechling se réfère, comme nous l'avons vu plus haut, à l'option de Berger en faveur de l'incertitude et du doute surtout dans des questions afférentes à la morale; option qui se situe entre l'attitude absolutiste et celle radicalement relativiste; option dans laquelle s'inscrit aussi la méthode inductive de Berger (Mechling, 1986, p. 211) se contentant de découvrir les «*signals of transcendance*» suscitant une «*inductive faith*» (p. 213). Ainsi, pour Berger, sur nombre de questions morales, «*any new consensus will emerge from common reflection about uncertainties, rather than from shared certitudes*» (Berger & Berger 1983c, p. 81 cité par Mechling, p. 218).

Dans l'épilogue à cet ouvrage, Berger nie néanmoins s'être inspiré de la pensée de W. James puisqu'il n'en aurait lu qu'une œuvre: *The Varieties of Religious Experiences* (Berger, 1986a, p. 233).

Puisque cette dernière phrase introduit un débat très éloigné de notre propos, nous voudrions plutôt livrer quelques idées conclusives en rapport avec les commentaires sur l'œuvre de Berger présentés dans ce livre eu égard à nos trois concepts-clés.

V.2.4. Discussion

David E. Woolwine dit de ce livre, dans une recension, qu'il est une excellente introduction à la pensée de Berger (Woolwine, 1986, p. 654). Quant à nos trois thèmes, les diverses contributions évoquées les considèrent centraux, et en lien avec la sociologie de la connaissance de Berger. Important nous semble de mentionner les idées critiques que les auteurs tels que S. D. Gaede et Jay Mechling ont avancées notamment à propos de l'option de Berger en faveur d'un relativisme non radical autant en religion qu'en morale. Cette option expliquerait la recherche de la vérité par le biais d'une méthode théologique «inductive».

Le premier pense que la méthode inductive de Berger est plus proche de celle «réductive» que Berger ne l'admet lui-même. En effet, elle ne prend pas en compte les expériences de vérité absolue inscrites dans certaines traditions dont le christianisme, le judaïsme et l'islam. Étant donné le fait que Gaede a écrit un autre article montrant que les trois options de Berger en omettent une quatrième qui caractérise notamment la conception protestante évangélique de la foi et de la vérité religieuse (Gaede, *et al.*, 1981), nous reviendrons à ses commentaires dans nos chapitres concernant les rapports entre sociologie et théologie chez Berger.

Mechling pense que l'option inductive de Berger est plutôt dictée par un pragmatisme qui peut se rattacher à la tradition jamesienne. Bien que Berger nie explicitement s'inscrire sciemment dans cette approche (tout en ne niant pas la possibilité de s'y être inscrit à son insu), notre partie d'essai critique mettra à profit l'analyse de Mechling pour éclairer davantage l'option inductive de Berger contre toute affirmation *a priori* d'une certitude religieuse quelconque.

Par rapport à l'analyse de la pensée de Berger faite dans ce livre important, notre thèse constitue ainsi une manière non seulement d'analyser plus à fond les thèmes de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuses en complétant les analyses sommaires qui en sont faites dans ce livre; mais aussi de pousser plus loin le questionnement critique surtout quant au lien dialectique que Berger établit entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse ainsi que des problèmes générés par la conception par Berger des rapports entre sociologie et théologie.

Ces rapports ont été analysés premièrement par Annette Jean Ahern qui rédigea une thèse de doctorat en sciences des religions sur l'œuvre de Berger. Il est donc utile de voir le traitement de nos trois thèmes fait par cette auteure dans sa thèse qui donna lieu à un livre.

V.3. Ahern (1990)

V.3.1. L'objet général de l'ouvrage

Annette Jean Ahern (Ahern, 1990) fit une recherche doctorale sur la pensée de Berger dans une perspective interrogeant les rapports entre sociologie et théologie. Un livre intitulé *Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion* (Ahern, 1990) fut le fruit de cette recherche. Cette œuvre fait une étude systématique de la pensée de Peter Berger en présentant tour à tour ses deux regards sur la religion: le regard sociologique et le regard théologique (p. 7). Son analyse des rapports entre les deux disciplines chez Berger débouche sur la conclusion que l'œuvre de Berger s'enracine dans la pensée luthérienne des deux royaumes qu'il faut tenir séparés pour garder la spécificité de chacun : le Royaume de Dieu et celui du monde (pp. 118-120; 122). Cette idée s'exprime dans le concept de Berger lui-même : la « *dual-citizenship* » :

Berger and Kellner write, referring to a fictitious example they give of a Muslim scholar of Islam: «on the one hand I am a citizen of the 'republic of scholars', in which capacity I not only undertake my sociological research but do so in collaboration with non-Muslims. On the other hand, [...] I continue to be a citizen of the 'umma', the community of Islam, and it is in this capacity that I affirm the Muslim creed, prostrate myself in prayer and engage in all the other actions of Muslim piety» (p. 92).

L'auteure pense ainsi que Berger en tant que sociologue, œuvre dans le royaume du monde tandis qu'en tant que théologien, il opère dans le royaume de Dieu qui est celui des croyants. Quoique l'auteure affirme que les deux perspectives s'influencent mutuellement dans la pensée de Berger (« *Berger's theory of religion is informed by his sociology and his theology* » (p. 92); elle remarque en même temps que son enracinement personnel dans la tradition luthérienne influe sur sa manière de concevoir les rapports entre les deux disciplines : « *while the key ingredients of his dual-citizenship approach to religion are both sociological and theological, the approach gains its ultimate legitimation from Luther's doctrine of the 'two kingdoms'* » (p. 122). Ahern s'est davantage intéressée à la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger. Notre chapitre consacré à cette question y reviendra. Nous voudrions pour le moment porter notre regard sur la manière dont nos trois notions centrales ont été commentées par Ahern dans cette œuvre.

V.3.2. La notion de « pluralisme religieux »

L'œuvre s'intéresse plus à l'œuvre de Berger en général qu'à des thèmes particuliers. C'est dans ce sens que l'on peut saisir l'absence d'un traitement particulier du thème du pluralisme dans cette œuvre d'Ahern. En effet, ce thème est surtout mentionné lorsque l'auteure traite de la théorie de la religion de Berger en rapport avec l'impact de la modernisation sur cette dernière (p. 12-13). La société moderne aurait eu un impact «cataclysmique» (*cf.* p. 12) sur la religion non seulement en la tirant du centre de la société vers sa périphérie mais aussi en la défragmentant dans la sphère privée.

La relation dialectique entre pluralisme religieux et incertitude religieuse chez Berger semble avoir été néanmoins très bien saisie par Ahern lorsqu'elle analyse notamment la question de l'expérience religieuse chez cet auteur. Elle remarque notamment que Berger parle d'un affaiblissement des traditions religieuses quant à leur propre légitimation et l'augmentation concomitante d'une réflexivité plus poussée de la part des individus qui doivent désormais opérer leurs choix parmi les diverses offres religieuses qui se présentent à eux (p. 35).

V.3.3. La notion de « certitude-incertitude religieuses »

L'étude mentionne néanmoins à peine la question de la certitude religieuse, non en rapport avec le pluralisme religieux lui-même, mais en rapport avec l'approche inductive de Berger eu égard à la religion : approche d'ouverture continue aux nouvelles données, ouverture qui laisse frustrée « la faim pour la certitude » (p. 112).

Ahern montre toutefois que l'analyse de la religion dans la société moderne débute par l'option méthodologique de Berger en faveur de l'incertitude : « *at the beginning of his research then, Berger's empiricism amounts to a position of uncertainty that will compell him to be both skeptical and selective in dealing with the evidence* » (p. 55). Cette option méthodologique de Berger s'inscrit dans la tradition de Max Weber selon Ahern et se constate particulièrement dans l'analyse bergérienne de la sécularisation du monde moderne (p. 60). Ahern note qu'au contact des problèmes du « Tiers Monde », Berger a renoncé à son ancienne position sur ce phénomène de la sécularisation c'est-à-dire en séparant désormais modernisation et sécularisation (pp. 60-61).

V.3.4. Discussion

Les éléments présentés dans cette section en rapport avec les thèmes de pluralisme, de certitude et d'incertitude chez Berger concernent la théorie de la modernisation de Berger, dans les perspectives sociologique et théologique. L'œuvre d'Ahern a le mérite d'avoir montré que les deux perspectives de la pensée de Berger s'influencent mutuellement. Étant donné le fait que son œuvre n'a consacré aucune section particulière à la théorie de la modernisation en tant que telle ni à celle de la sécularisation chez Berger, il ne serait pas pertinent d'aller y chercher un développement plus détaillé des thèmes qui font l'objet de notre recherche à savoir le pluralisme religieux, la certitude et l'incertitude religieuses. Mais le fait que ces deux théories (modernisation et sécularisation) semblent avoir constitué une préoccupation constante dans l'œuvre de Berger nous autorise à penser que l'analyse d'Ahern pourrait être complétée, dans l'optique de mieux comprendre Berger, par une analyse plus détaillée de ces deux théories chez cet auteur. Or, les thèmes que nous avons

identifiés comme filon d'analyse de la pensée de Berger constituent effectivement un angle intéressant pour mener à bien ce complément.

Ce travail sur la théorie de la modernisation et celle de la sécularisation (théories qui recourent les deux perspectives disciplinaires chez Berger) a été, nous semble-t-il, accompli au moins partiellement (puisque des publications ultérieures de Berger n'étaient pas encore disponibles) par l'ouvrage collectif publié sous la direction de Linda Woodhead, Paul Heelas et David Martin en 2001. Il convient donc de voir en quoi leurs commentaires sont pertinents et comment notre étude pourrait y apporter une contribution supplémentaire.

V.4. Woodhead *et al.* (2001b)

V.4.1. L'objet général de l'ouvrage

Le livre collectif paru en 2001, intitulé *Peter Berger and the Study of Religion*, avec Linda Woodhead, Paul Heelas and David Martin comme éditeurs, a grandement contribué à la connaissance de l'œuvre de Berger en mettant à contribution des penseurs contemporains importants aussi bien dans le domaine de la sociologie que dans celui de la théologie : Steve Bruce, Colin Campbell, Grace Davie, Gary Dorrien, Richard K. Fenn, Paul Heelas, Danièle Hervieu-Léger, David G. Horrel, Thomas Lukmann, Bernice Martin, David Martin et Linda Woodhead. Ce livre est d'autant plus intéressant qu'il comporte, dans ses toutes dernières pages, une postface écrite par Peter Berger lui-même qui réagit aux commentaires adressés par les divers contributeurs de ce livre à ses écrits.

Dans les tout premières pages introductives de cet ouvrage, Linda Woodhead, dans une introduction, affirme le caractère central des thèmes que nous avons retenus :

Uncertainty, fragmentation, disorder: these themes lie at the heart of Berger's work and link his theological and sociological contributions. In Berger's analysis they form the inescapable but uncomfortable context in which all modern men and women must live out their lives. (Woodhead, 2001a, p. 7)

Alors que ce livre veut analyser l'ensemble des publications de Berger dans son étude de la religion (publications alors étalées sur quatre décennies), les auteurs mentionnent que la théorie de la sécularisation et la sociologie de la modernité constituent des thèmes

dominants dans la pensée de Berger (p. 3). Déjà ce livre montre l'importance de ces thèmes en consacrant toute la deuxième partie à la religion, à la spiritualité et aux mécontents de la modernité; la troisième partie à la question de la sécularisation et de la sacralisation; et la quatrième partie à la question des « *signals of transcendence* » qui indiquent l'option théologique inductive chez Berger. Voyons plus concrètement ce qui concerne nos trois notions.

V. 4.2. La notion de « pluralisme religieux »

Déjà dans l'introduction à cet ouvrage, Linda Woodhead montre que le changement de position de Berger eu égard à la théorie de la sécularisation fut dicté par son changement de perception de la relation qui existe entre le pluralisme et la sécularisation :

It is testament to Peter Berger's openness to empirical evidence that such developments have led him to revise earlier views on secularization [...]. While he believes that his insights into the cognitively corrosive effects of pluralism still stand, he is prepared to admit that he may have misconceived the relation between pluralism and secularization. As he puts it in the postscript of this volume: 'I would say now that pluralism affects the *how* of religious beliefs, but not necessarily the *what*. [...]' (Woodhead, 2001a, p. 2)

Cette même auteure montre qu'il y a des thèmes qui ont dominé la pensée de Berger et que le courant dominant de l'étude sociologique des religions ne vient de prendre au sérieux que tout récemment. Parmi ces thèmes, elle note celui de la désécularisation ou du réenchancement dont elle situe le début dans les publications de Berger datant de 1977; celui de la religion et de la globalisation; et enfin, son intérêt fondamental et de longue date (« *long standing and foundational interest*») pour le thème de la relation entre religion et pluralisation; thème qui est devenu actuellement, du moins selon Stephen Warner, un véritable « nouveau paradigme », rival à celui de la sécularisation, dans l'étude de la religion (Warner, 1993 cité par Woodhead, p.5). Woodhead montre néanmoins que ce thème du pluralisme et de la sécularisation a été orienté, notamment par les théoriciens du choix rationnel, vers une direction peut-être non désirée par Berger qui, pourtant, est à considérer comme l'initiateur du débat autour de ce thème (*ibid.*).

En remarquant la capacité de Berger de changer de position devant la force des preuves contraires, David Martin, dans son article intitulé « Berger : an appreciation » (Martin, 2001, pp. 11-16) remarque par exemple le changement de sa position sur la théorie de sécularisation, longtemps marquée par l'idée du pluralisme qui corrode et relativise les engagements religieux (p. 12).

Quant à Thomas Luckmann, ancien collaborateur de Berger, il signe un article intitulé «Berger and his collaborator(s)» (Luckmann, 2001, pp. 17-25) dans lequel il remarque que l'article qu'ils ont co-publié intitulé « Secularization and Pluralism » (Berger & Luckmann, 1966a) renfermait plus les idées de Berger que les siennes (p. 20). Mais leur collaboration a continué, puisqu'en 1995, les deux reprenaient quasiment le même thème dans un ouvrage intitulé *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Berger, 1995).

Parlant du rapport de Berger à la théologie, Gary Dorrien revient sur le thème bergérien de l'effondrement de la crédibilité de la tradition religieuse occidentale en vertu justement des processus sociologiques de sécularisation et de pluralisation; ainsi que de l'analyse, faite par Berger, des manières dont la théologie protestante y a répondu (Dorrien, 2001, p. 32).

Dans la partie concernant le rapport entre la religion, la spiritualité et les mécontents (*discontents*) de la modernité, Paul Heelas et Linda Woodhead, traitant du thème bergérien de l'itinérance ou de l'errance psychologico-spirituelle (*homeless minds*) (Heelas, 2001, pp. 43-72), ne peuvent que reprendre l'idée de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse (dialectique de la relativisation), à l'origine de cette situation d'anomie sociale, en citant Berger lui-même (*cf.* Berger, Berger & Kellner, 1973, p. 45).

Analysant la situation de la thèse bergérienne de l'itinérance psychologico-spirituelle moderne en l'actualisant, ces auteurs montrent que bien que le mouvement de contre-culture des années 1960 ne se soit pas poursuivi, des facteurs tels la philosophie de retour à la vie, liée à la perte de la foi dans les institutions primaires issues de l'économie capitaliste et de la bureaucratisation ainsi que la prolifération des institutions dites secondaires depuis la même période, ont permis de limiter la portée de cette « *homelessness* »(pp. 48 ss).

Dans sa défense du paradigme de la sécularisation (ou l'ancienne thèse de la sécularisation selon Berger), Steve Bruce, dans son article intitulé « The Curious case of the unnecessary recantation : Berger and secularization » (Bruce, 2001, pp. 87-100), affirme que Berger a particulièrement attiré l'attention des sociologues sur l'impact de la pluralisation des mondes de la vie sur la crédibilité des systèmes de croyance (p. 88). Bruce tire de l'analyse des arguments de Berger une conclusion visant à défendre la thèse de la sécularisation : «*Berger's own observations about the deleterious effects of pluralization would suggest that we can yearn all we like but still be unable to reverse the changes that undermine the plausibility of religious belief systems*» (p. 96). Autrement dit, le fait que le pluralisme mine toujours la crédibilité des systèmes de croyances et que la modernisation pluralise, signifie que la modernité sécularise.

Or, Berger tient toujours à sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse mais refuse désormais l'équation de cette dernière avec la sécularisation (équation qui équivaut à son ancienne position) : la modernité pluralise et le pluralisme conduit à l'incertitude mais pas nécessairement à la sécularisation. Bruce analyse cette nuance subtile dans la section qu'il intitule «The future of liberal religion» (pp. 98 ss). Bruce montre que cette thèse conduit (chez Berger) à croire que le religieux « faible » (que Bruce appelle «dénominationnel»), plutôt que le religieux « fort » (qu'il appelle « sectaire »), serait mieux outillé pour survivre en situation moderne pluraliste. Contre cet argument, Bruce en appelle d'abord aux preuves empiriques qui démontrent que c'est plutôt le religieux sectaire qui tient mieux que le religieux dénominationnel dans cette situation (pp. 98-99). Il en appelle ensuite à des arguments théoriques notamment l'inconsistance intrinsèque du christianisme libéral dont la faiblesse des croyances tend à s'accroître jusqu'à leur extinction, à mesure que les générations se succèdent. Steve Bruce conclut son analyse en résumant sa compréhension du « premier Berger » (*early Berger*) dont il critique l'abjuration :

I take the early Berger to be arguing the following: insofar as anything in this life is certain, it is that secularization of a certain type and extent is irreversible because the conditions required to construct, sustain, and reproduce across generations a shared supernatural world-view are destroyed by individualism and pluralism. I see nothing in the First World to make me believe that he needs to recant (p. 100).

L'analyse de Bruce semble importante parce qu'elle critique la seconde thèse de Berger sur le rapport entre le pluralisme et la sécularisation. Berger la réaffirme néanmoins dans sa postface au présent ouvrage: « *If I look back to my earlier work, I would say that I was wrong about secularization, but right about pluralism. I misunderstood the relation between the two: the later does not necessarily lead to the former* » (Berger, 2001, p. 194). Il nous semble important de revenir sur les arguments de Bruce afin de les analyser plus en détails. Nous y revenons dans la troisième partie de cette thèse.

Bernice Martin, dans sa contribution intitulée « *Berger's anthropological theology* » (Martin, 2001), ouvre sur une citation de Berger lui-même qui affirmait en 1975 : « *I've always had a weakness for divinity* » (Berger, 1975, p. 38). L'auteure indique également que malgré sa modification de la thèse de la sécularisation, la thèse sur le pluralisme en tant que minant la base de la croyance n'a pas changé (p. 154). Elle reprend littéralement la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse ainsi que l'idée du principe protestant (*sola fide*) que Berger propose comme solution au problème du pluralisme :

The long-term consequence of pluralism, Berger suggests, has been the cultural necessity of living with inescapable uncertainty in a world where people seem to need a degree of certainty in order to function as humans at all. Human consciousness is paradoxically constituted in that it is a lack of existential, if not ontological, certainty and security, especially in childhood, which breeds intolerance and a sometimes murderous distrust of all who are different. This contradiction, built into the foundations of pluralist cultures, gives rise to a chronic oscillation between nihilism and fanaticism, between a vertiginous relativity and a susceptibility to the claims of the many competing purveyors of absolute certainty. Berger proposes the Lutheran formula, *sola fide*, as the only way out of this impasse (p. 155).

Alors que cette solution du principe protestant va être analysée plus loin dans cette thèse, en lien avec la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger, il est nécessaire de constater qu'en parlant de cette dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, on constate alors que le concept de pluralisme est autant important que celui de certitude-incertitude avec lequel il entretient une relation dialectique. D'où l'utilité de voir comment les auteurs du présent ouvrage l'ont également traité.

V. 4.3. La notion de « certitude- incertitude religieuse »

Sans revenir sur les passages précédemment cités dans lesquels le concept de certitude- incertitude religieuse est traité en lien avec celui de pluralisme, il est utile de considérer ce concept ensemble avec celui de « relativisme ». Ainsi, Gary Dorrien, montre que dès la fin des années 1960, Berger a particulièrement insisté, dans sa pensée religieuse (*religious thought*), sur l'idée de l'expérience religieuse telle que défendue par Schleiermacher. Affronter la modernité, dans le domaine de la religion, consiste à faire face aux implications historiques et culturelles du relativisme (Dorrien, 2001, p. 33). D'où l'importance d'adopter une méthode inductive visant à comprendre les expériences religieuses incarnées dans les traditions quitte à reformuler notamment une vision chrétienne du monde qui ne soit pas exclusiviste (pp. 34-35).

Bernice Martin remarque aussi que l'option théologique inductive de Berger est fondée sur cette situation moderne où la certitude religieuse est quasi impossible. Constatant, avec Berger, que le rôle de la foi s'inscrit effectivement dans des situations d'incertitude où l'on peut difficilement parler de connaissance, elle revient sur la critique de Berger des trois offres de certitudes contemporaines (certitude de l'institution, certitude des Écritures et certitude de l'expérience religieuse) en rappelant, en même temps, l'option de Berger pour « la modestie épistémologique » (Martin, 2001, p. 155). Important est de constater que Bernice Martin analyse les œuvres romanesques¹⁷⁵ de Berger en les situant dans le contexte général de sa pensée marquée par les thèmes de pluralisme, de certitude et d'incertitude (p. 156 ss).

V.4.4. Discussion et conclusion

Les thèmes discutés par les auteurs des textes rassemblés dans ce volume constituent, dans leur ensemble, l'objet de notre propre recherche dans cette thèse. On perçoit aisément que les thèmes du pluralisme, de la certitude et de l'incertitude (relativisme et *homelessness*)

¹⁷⁵ Berger a, en effet, publié quelques romans : *The Enclaves* ((pseudonyme), 1965); *Protocol of Damnation* (Berger, 1975); *Redeeming Laughter* (Berger, 1997c).

sont des thèmes majeurs dans la pensée de Berger sur la religion et la société moderne. Linda Woodhead, Steve Bruce et Bernice Martin ont particulièrement affirmé cette idée.

Notre thèse part de l'idée que les analyses fournies par ces auteurs eu égard à ces thèmes sont encore trop résumées pour en donner une compréhension appropriée à l'ampleur de leur traitement dans l'œuvre de Berger. Nous voulons en proposer une plus approfondie, tenant compte des publications ultérieures de Berger et des critiques qui lui ont été adressées à ce propos dans divers articles scientifiques. L'apport de notre recherche consiste donc en ceci que nous partons des analyses fournies dans ce livre, comme d'ailleurs dans les autres livres précédemment étudiés, pour aller plus loin, de façon plus centrée, dans l'analyse détaillée de ces thèmes majeurs de la pensée de Berger. Nous y apportons également une analyse critique, sous forme d'essai, dans notre dernière partie. Avant d'en arriver à cet essai critique, notre chapitre suivant tente de synthétiser les divers commentaires et discussions (livres, articles de revues ou de magazines, contributions à des livres) portant spécifiquement sur ces thèmes chez Berger.

**Chap. VI. Divers commentaires spécifiques sur les trois
concepts de Berger**

VI.0. Introduction

Une quantité impressionnante de commentaires et de citations ont porté sur la pensée et l'œuvre de Berger dans ses divers aspects. Par exemple, une petite recherche dans *Google Scholar* (septembre 2010), indique que *The Social Construction of Reality* (1966b) a été cité au moins 12239 fois et qu'il existe au moins 101 livres et articles publiés en lien avec cet ouvrage. *The Sacred Canopy* (1969a) aurait été cité au moins 1788 fois avec environ 101 résultats pour les articles scientifiques y étant relatifs. De même, une petite recherche dans *CSA Illumina*, avec comme mots clés « Peter Berger », en sélectionnant la plus ancienne date de publication, donne 900 travaux publiés comportant ces mots (20 septembre 2010). Il nous serait donc difficile de rendre compte exhaustivement, même en nous limitant à nos trois thèmes, de ces commentaires dans le cadre de ce chapitre. Par conséquent, nous mentionnons ceux jugés plus pertinents et substantiels pour les trois concepts-clés.

David Martin par exemple indique quelques penseurs qu'il juge clés quant au débat récent en rapport avec la théorie de la sécularisation. Celle-ci, on le sait, a été l'un des thèmes majeurs de la sociologie des religions dès ses débuts : « *Peter Berger, Bryan Wilson, Karel Dobbelaere, Rodney Stark, Thomas Luckmann, Richard Fenn et Steve Bruce* » (Martin, 2005, p. 17). Si nous acceptons cette liste forcément partielle en y ajoutant quelques autres penseurs tels Danièle Hervieu-Léger, Roberto Cipriani, Roy Wallis et bien entendu en remplaçant Peter Berger (qui fait l'objet de notre thèse) par David Martin lui-même, nous pensons pouvoir avoir une idée assez représentative du débat quant aux thèmes à l'étude dans notre thèse.

À l'analyse de certains des écrits de ces auteurs portant sur Berger et nos trois thèmes (spécialement dans le cadre du débat sur la sécularisation), nous ajouterons une analyse de quelques articles scientifiques qui nous ont paru complémentaires.

VI.1. Auteurs-clés dans le débat récent autour de la thèse de la sécularisation

Pour comprendre la position des auteurs précédemment cités eu égard aux thèmes à l'étude, nous porterons attention à certains de leurs écrits qui en traitent : *God Is Dead, Secularization in the West* (Bruce, 2002), *Religion in the Modern World* (Bruce, 1996) et *Fundamentalism* (Bruce, 2000, 2008); *La religion pour mémoire* (Hervieu-Léger, 1993) et *Le pèlerin et le converti* (Hervieu-Léger, 2001b); les écrits de Rodney Stark et ses collègues tels que « Why Strict Churches Are Growing? » (Iannaccone, 1994), *Acts of Faith, Explaining the Human Side of Religion* (Stark & Finke, 2000), *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cults Formation* (Stark & Bainbridge, 1985); *On Secularization, Towards a General Revised Theory* (Martin, 2005); *The Elementary Forms of New Religious Life* (Wallis, 1984); *Manuel de sociologie de la religion* (Cipriani, 2004); *The Invisible Religion* (Luckmann, 1967); *Toward a Theory of Secularization* (Fenn, 1978) et *The Social Impact of the New Religious Movements* (Wilson & Martin, 1981).

La plupart des commentaires sur Berger identifient le thème du pluralisme comme un thème majeur dans sa pensée surtout dans la discussion en rapport avec la thèse de la sécularisation. Les thèmes de la certitude et de l'incertitude sont moins commentés probablement parce qu'ils sont surtout développés par Berger dans ses œuvres d'orientation théologique qu'il n'entend pas destiner premièrement à un auditoire académique (Berger, 1970, préface). Comme l'affirme par exemple Steve Bruce, le relativisme « *is the most potent and the most neglected part of the secularization paradigm* » (Bruce, 2002, p. 29).

Ces auteurs identifiés ont porté une attention particulière à ces thèmes de la pensée de Berger dont nous aimerions tenter de rendre compte. Il va sans dire que nous ne pouvons qu'en mentionner ici les idées jugées pertinentes et de façon extrêmement sommaire.

Les idées de Thomas Luckmann, cet ancien collègue et collaborateur de Peter Berger, croisent à bien des égards celles de ce dernier surtout sur la question du pluralisme

religieux. Leur collaboration à la publication de l'ouvrage central dans leur approche en sociologie de la connaissance *The Social Construction of Reality* (1966b); leur co-publication d'oeuvres portant sur ce thème – notamment «Secularization and Pluralism» (Berger & Luckmann, 1966a) et *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Berger & Luckmann, 1995) – démontre à suffisance la convergence de leurs idées à ce propos.

Toutefois, la conception de la religion de Thomas Luckmann, exprimée surtout dans son ouvrage intitulé *The Invisible Religion* (Luckmann, 1967), classée par Berger parmi les approches fonctionnalistes (Berger, 1974) semble constituer le point de divergence avec ce dernier qui classe plutôt sa conception parmi les «substantivistes»¹⁷⁶. Cette différence fait que Thomas Luckmann, plus que Berger, a mis l'accent sur l'impact du pluralisme moderne (et de la sécularisation) en termes de privatisation et subjectivisation de la religion rendant cette dernière plus diffuse qu'ecclésiatement orientée (Luckmann, 1967, p. 35). L'impact du pluralisme est vu par Luckmann comme découlant de la précarité intrinsèque à la spécialisation institutionnelle même de la religion alors que le rôle traditionnel de cette dernière était d'être un dais sacré pour la société globale :

In general, we may say that institutionally specialized religion is characterized by certain precariousness of the corresponding form of individual religiosity. Matters of 'ultimate' significance, as defined in the *official* model, are potentially convertible into routinized and discontinuous observances (or approximate observances or nonobservance) of specific religious requirements whose sacred quality become merely nominal. Thus the specifically religious representations may cease to function as integrating elements of the *subjective* system of 'ultimate' significance (pp. 75-76, italiques dans le texte).

Steve Bruce (1960 -), l'un des défenseurs du paradigme de la sécularisation, partage presque totalement avec Berger la conception du pluralisme religieux et de son impact sur la certitude religieuse, mais également celle de Thomas Luckmann sur la question de la privatisation de la religion. Par exemple, dans *God is Dead, Secularization in the West* (2002), Bruce reprend pour son compte les thèmes bergériens du pluralisme (Bruce préfère le terme « diversité ») et de la certitude-incertitude. Pour lui, ce dernier concept est souvent négligé alors qu'il est la conséquence du premier. Si les conséquences de la diversité

¹⁷⁶ Cf. aussi section I.1.

croissante sur la place de la religion dans la vie publique et même communautaire sont évidentes, la conséquence socio-psychologique de cette même diversité est souvent moins mentionnée. Bruce se réfère à Berger (Berger, 1980 [1979b]) pour montrer que la diversité ou le pluralisme remet en question la certitude que les fidèles peuvent créditer à leur religion (Bruce, 2002, pp. 17-18).

De plus, si l'Église chrétienne du Moyen-âge fut autoritaire et exclusive dans sa manière d'affirmer la connaissance et la vérité, l'avènement du pluralisme, qui combine diversité culturelle et égalitarisme, a miné toute prétention à une vérité universelle et absolue (p. 29).

En résumé, Bruce affirme ceci:

While compartmentalization can serve as a holding operation, it is difficult to live in a world that treats as equally valid a large number of incompatible assertions, without coming to suppose that there is no one truth. While we may retain a certain preference for our worldview, we find it hard to insist that what is true for us must also be true for everyone. The tolerance that is necessary for harmony in diverse egalitarian societies [Berger's pluralistic societies] weakens religion (as it weakens most forms of knowledge and codes of behaviour) by forcing us to live as if there were no possibility of knowing the will of God (*ibid.*).

Steve Bruce diverge avec Berger sur l'interprétation du déclin des Églises libérales s'étant adaptées à la sécularisation et de la croissance concomitante des Églises conservatrices ayant résisté à l'incertitude. Alors que Berger y voit l'occasion de modifier sa thèse de la sécularisation, Steve Bruce pense que cela ne constitue pas un argument pour cette modification¹⁷⁷ (p. 177).

Mais les deux s'entendent sur la thèse principale selon laquelle le pluralisme moderne ébranle les certitudes religieuses prises comme allant de soi (p. 233). Revenant sur l'idée que le relativisme peut lui-même devenir arrogant en s'absolutisant, Steve Bruce endosse également l'argument de Berger selon lequel les mouvements modernes de certitudes religieuses constituent un choix tout aussi arrogant contre cette absolutisation du

¹⁷⁷ Au fond, Bruce pense que Berger s'était trompé en pensant que l'adaptation de la foi chrétienne à la sécularisation était un moyen d'en assurer la survie. Pour lui, le caractère diffus des croyances issues de cette adaptation du christianisme libéral devient fatal pour ce dernier notamment parce que la transmission de ces croyances aux générations futures devient impossible (p. 240).

relativisme, étant donné qu'en cette période pluraliste, tous les croyants doivent être «hérétiques» (*ibid.*).

Steve Bruce rappelle donc le point essentiel de l'apport de Berger à cette théorie de la sécularisation même après son changement de position: « *it is clear that Berger remains committed to one of his original observations : the role that pluralism plays in undermining certainty* » (p. 237).

Dans *Religion in the Modern World, from Cathedral to Cults* (Bruce, 1996), Bruce cite les arguments de Berger en faveur d'un grand changement dans la conception du monde lié à l'avènement de la modernité: « *As Berger neatly puts it, the big change is that, however willing we choose our religion, we know that we choose God rather than God choosing us. Religion is no longer a matter of necessity. It is a question of preference* » (Bruce, 1996, p. 46). L'ébranlement des structures de crédibilité de la religion tend à privatiser et à marginaliser la religion qui a perdu le caractère d'être une objectivité prise comme allant de soi (pp. 46-47). Alors que l'on peut croire facilement à la vérité absolue des contenus d'une religion lorsqu'il n'y a pas de compétition, il devient de plus en plus difficile de tenir une telle position dans une situation pluraliste (p. 77).

Dans *Fundamentalism* (Bruce, 2000), Bruce, expliquant le lien entre la modernisation et l'égalitarisme, trouve dans ce lien la genèse de la diversité religieuse (pluralisme) qui, elle-même, n'est que l'un des aspects de la diversité culturelle : « *egalitarianism is crucial to the story because it eliminates what was until very recently the most common human response to diversity.[...]. A society that is becoming increasingly egalitarian and democratic and more culturally diverse has to place social harmony above religious orthodoxy* » (Bruce, 2000, pp. 29-30). Son explication du fondamentalisme religieux notamment est faite en des termes qui renvoient clairement à celle fournie par Berger : « *Modernization confronts all religious traditions with a choice. The polar-extreme options are accommodation or resistance [...]. Fundamentalism [...] is one possible response of traditionally religious people to social, economic and political changes [...]* » (Bruce,

2008, p. 122). Si, selon Bruce, les libéraux trouvent peut-être les fondamentalistes arrogants dans leur ton, ces derniers n'exagèrent rien si on regarde comment les cultures modernes menacent les idées religieuses qu'ils chérissent (p. 120). Tous les fondamentalismes sont toujours réactifs (p. 14).

Bruce a aussi présenté des arguments contre Berger dans sa contribution à l'ouvrage collectif sous la direction de Linda Woodhead (Bruce, 2001)¹⁷⁸. Dans cette contribution, Steve Bruce date le changement de position de Berger en rapport avec la thèse de la sécularisation en 1974. Avant de critiquer les raisons avancées par Berger pour motiver son changement¹⁷⁹, Bruce reproche d'abord à ce dernier d'avancer ces idées d'une manière à la fois résumée et vulgarisatrice dans des journaux peu scientifiques, ou « populaires » (p. 89). Rappelons que Bruce défend l'ancienne thèse de la sécularisation selon laquelle le pluralisme (et selon Bruce, l'individualisme) mine une vision surnaturaliste commune pour le monde et donc conduit à la sécularisation (p. 100). Les fondamentalismes s'avèrent expression de cette sécularisation en tant que réaction à l'incertitude.

Mais si Steve Bruce a discuté de façon serrée les thèses de Berger sur la sécularisation et le pluralisme, Roberto Cipriani (1945 -), dans son *Manuel de sociologie de la religion* (Cipriani, 2004), présente la pensée de Berger de façon générale. Il affirme notamment que Berger se réfère, dès le contenu du livre *La religion dans la conscience moderne* (1971b), « particulièrement à la sécularisation et au pluralisme. La première produit le second car elle ôte la crédibilité aux institutions religieuses, tandis que le second donne lieu à des attitudes sécularisatrices ». Cipriani affirme surtout que « Berger concentre par la suite toute son attention au pluralisme ». Si en effet, remarque Cipriani, la sécularisation n'est pas, pour Berger, irréversible; le pluralisme « crée de nouvelles situations en contraste avec les traditions religieuses préexistantes » (Cipriani, 2004, p. 257). Il mène notamment à une

¹⁷⁸ Nous avons présenté, plus en détails, les arguments de Bruce contre Berger à la section V.4.

¹⁷⁹ Bruce en énumère quatre : « 1) *the growth of conservative and evangelical churches in the United States*; 2) *the decline of liberal churches*; 3) *the persistence of interest in religion (if not church-going) in other Western societies*; and 4) *the vitality of religion in other parts of the world* » (Bruce, 2001, p. 89). Pour des raisons de limitation de notre sujet, nous n'entrons pas dans les détails de ce débat ici.

situation de marché religieux, avec, en retour, ses effets sur l'organisation interne des institutions religieuses.

Cette insistance de Berger sur la notion de pluralisme a été relevée également par Danièle Hervieu-Léger (1947 -). Dans son ouvrage *La religion pour mémoire* (1993), Hervieu-Léger a caractérisé la conception de la religion de Berger en la plaçant parmi les perspectives fonctionnalistes d'orientation « inclusivistes » à laquelle Thomas Luckmann a recouru dans son analyse des nouveaux mouvements religieux (NMR) (Hervieu-Léger, 1993, pp. 51-55). Critiquant particulièrement la notion de « sacré » sur laquelle les définitions de la religion de Berger et Luckmann reposent, en montrant notamment son ambiguïté interne en tant que concept¹⁸⁰, l'auteure affirme qu'il s'agit d'une « transformation, qui fait de l'outil intellectuel mis au point par les durkheimiens en une essence, permettant en effet de postuler, derrière la multiplicité des expressions religieuses de l'humanité, un objet réel et unique » (cf. p. 75). Puisque, critique-t-elle, « tous les chemins sont spirituels » et que « toutes les voies religieuses sont supposées mener au même 'sacré' » (*ibid.*), « cette perspective correspond parfaitement au besoin de légitimation des convictions subjectives, caractéristiques des sociétés pluralistes dans lesquelles une valeur absolue est accordée aux choix de l'individu » (pp. 75-76)¹⁸¹.

Il faut par ailleurs remarquer qu'Hervieu-Léger privilégiait, dans *Vers un nouveau christianisme?* (1986), dans son analyse des causes de la sécularisation, l'impact du « rationalisme technoscientifique » (Hervieu-Léger, 1986, p. 216). Celui-ci s'oppose au non-empirique, au non scientifiquement démontrable et au surnaturel. Par la suite, elle a identifié le thème du pluralisme religieux comme un thème majeur non seulement dans la pensée de Berger (notamment par cette critique des définitions inclusivistes de la religion et

¹⁸⁰ Par exemple l'auteur affirme que « la difficulté vient de ce que les chercheurs se trouvent pris, dès qu'ils manient la notion de sacré, et souvent à leur corps défendant, dans un cercle analogique auquel il leur est à peu près impossible de s'arracher. Pour dire les choses de façon un peu schématique, tout se passe comme si, après avoir postulé que la notion de sacré permet d'identifier le noyau essentiel d'une expérience qui transcende les formes contingentes des religions historiques, ils demeurent invinciblement tentés d'étalonner les manifestations possibles de cette expérience à partir de ces mêmes religions historiques, toujours considérées comme l'inscription par excellence du sacré dans le social » (Hervieu-Léger, 1993, p. 70).

¹⁸¹ La référence à Peter Berger nous semble ici claire quoiqu'implicite.

de la confusion sémantique entourant le concept de «sacré») mais aussi dans l'ensemble de la discipline de la sociologie des religions en lien avec la modernisation. Une affirmation tirée de son livre *Le pèlerin et le converti* (2001b), montre cette position:

La 'sécularisation' de ces sociétés [modernes] ne se résume plus uniquement, on le sait désormais, au rétrécissement d'une sphère religieuse différenciée. Elle se marque tout autant dans la dissémination des phénomènes de croyance, qui confère une pertinence inattendue à la formule appliquée classiquement aux sociétés non modernes : 'il y a du religieux partout'. Religieux 'à la carte', religieux 'flottant', croyances 'relatives', nouvelles élaborations syncrétistes : le religieux 'en vadrouille' dont parla un jour Jean Séguy est désormais placé, dans son indétermination spécifique, au centre de toute réflexion sur le religieux des sociétés modernes (Hervieu-Léger, 2001b, p. 22).

Analysant la question de la « religion éclatée » en se référant notamment au «*believing without belonging*» de Grace Davie (Davie, 1990), Hervieu-Léger opère un diagnostic de la situation contemporaine des sociétés occidentales en des termes qui font écho à la dialectique bergérienne pluralisme religieux/incertitude religieuse : « Parce qu'aucune d'elles n'échappe à la confrontation avec l'individualisme, il n'y a pas de nation occidentale qui soit épargnée par les effets de la contradiction croissante entre l'affirmation du droit des individus à la subjectivité [dont le pluralisme constitue la légitimation] et les systèmes traditionnels de régulation de la croyance religieuse » (p. 53). Et plus loin dans le même ouvrage, elle affirme que « les appartenances confessionnelles continuent donc de déterminer les réseaux différenciés de sociabilité, alors même que l'ancrage proprement religieux de ces différences ne cesse de s'affaiblir » (p. 55).

C'est dans la même ligne d'argumentation que s'oriente Karl Dobbelaere qui, notamment dans son livre *Secularization : An Analysis at Three Levels* (Dobbelaere, 2002), affirme aussi l'insistance initiale de Berger sur le lien entre le pluralisme et la sécularisation et son changement de position à cet égard (Dobbelaere, 2002, p. 193). Dobbelaere suit néanmoins l'argument de Bruce contre le changement de position de Berger, argument selon lequel si le pluralisme mine les certitudes religieuses prises pour allant de soi, il conduit à la sécularisation «individuelle» :

Bruce also refutes Berger's present position and confirms the traditional position in secularization theory that pluralism undermines the plausibility of religion, which in turn, promotes 'liberal' religion, which is nothing less than a transformation of religion or a form of individual secularization. About liberal religion, Bruce (Bruce in Woodhead, 2001b, pp. 98-99) states: Berger

'believes that it is possible for people to sustain a loose and amorphous faith that accepts uncertainty. I disagree', [...]. It is clear from Bruce argument and mine that secularization theory holds that pluralism undermines the taken-for-granted certainties of religion, which in turn promotes individual secularization (Dobbelaere, 2002, pp. 193-194).

Dobbelaere est classé, notamment par David Martin, parmi les défenseurs de l'«ancien paradigme» de la sécularisation» contre le « nouveau paradigme» proposé par l'école de Rodney Stark et ses collègues (Martin, 2005, p. 22).

Roy Wallis est aussi identifié comme l'autre tenant de cet « ancien paradigme ». Dans *The Elementary Forms of New Religious Life* (1984) par exemple, il indique le pluralisme comme un thème majeur dans la pensée de Peter L. Berger. Le pluralisme y est vu comme une conséquence de la rationalisation définie comme «*the process whereby life has increasingly become organized in terms of instrumental and causal considerations; a concern with technical efficiency, the maximizing of calculability and predictability; and the subordination of nature to human purposes*» (Wallis, 1984, p. 40). Pour Wallis, c'est donc la rationalisation qui est la cause principale de la sécularisation. Elle engendre des changements majeurs dans les relations des individus entre eux et avec les institutions. Ces changements se constatent particulièrement dans la différenciation et la pluralisation des mondes de la vie que souligne particulièrement la pensée de Berger (*ibid.*).

David Martin, dans son livre intitulé *On Secularization, Towards a General Revised Theory* (Martin, 2005), rappelle de prime abord que la sociologie est née avec la modernité et que le thème majeur de la première fut d'abord de s'interroger sur le devenir de la religion à mesure que la seconde se développait : « *Secularization was made part of a powerful social and historical narrative of what once has been and now was ceasing to be. Emile Durkheim and Max Weber founded their reflections on what they saw as the crisis of religious consciousness* » (Martin, 2005, p. 18).

En montrant que le paradigme de la sécularisation en sociologie des religions a été plus dominant en Europe qu'aux États-Unis où la pratique ecclésiale a continué d'augmenter entre 1800 et 1950 (*cf. ibid.*), David Martin, qui fut l'un des premiers à critiquer ouvertement ce paradigme (p. 19), montre que Peter Berger a élargi la théorie de la

sécularisation en analysant le développement du pluralisme (*ibid.*). Alors que Berger croyait au départ que le pluralisme conduisait au déclin de l'engagement religieux, David Martin remarque le changement de position de Berger à cet égard : « *However, Berger no longer believes that pluralism leads to a decline in religious commitment* » (p. 20).

En montrant qu'à partir du milieu des années 1960 jusqu'au milieu des années 1980, il y a eu un changement de paradigme dans l'interprétation du phénomène de la sécularisation, David Martin introduit le débat qu'a suscité l'école de Rodney Stark et ses collègues critiquée par les tenants du paradigme de la sécularisation tels que Steve Bruce, Bryan Wilson et Karel Dobbelaere (p. 22).

Rodney Stark et ses collègues notamment dans *Rational Choice Theory and Religion* (Young, 1997) et dans *Acts of Faith, Explaining the Human Side of Religion* (R. Stark & Finke, 2000) ainsi que dans d'autres ouvrages antérieurs et postérieurs à ceux-ci, théorisent en effet ce qu'ils appellent un « nouveau paradigme » (*New Paradigm*)(R. Stark & Finke, 2000, p. 31) prétendant remplacer ou tout au moins concurrencer l'« ancien paradigme de la sécularisation » dans l'étude du phénomène religieux (Martin, 2005, p. 28). Le nouveau paradigme se caractérise notamment par l'application de la théorie du choix rationnel (originellement définie dans le cadre de la théorie politique de l'économie) à la religion.

La thèse de la sécularisation était, selon ces auteurs, fondée sur deux erreurs principales : celle consistant à dériver la plausibilité de la religion du caractère monopoliste de cette dernière, sa démonopolisation (donnant lieu au pluralisme) signifiant une sécularisation inéluctable; et celle consistant à penser que la modernisation produisait de façon linéaire la sécularisation. Pour ces auteurs, les études récentes, notamment sur l'histoire religieuse de l'Europe et sur la religion populaire, ont montré que la religion prémoderne n'était pas si monopoliste que ne le prétend l'ancien paradigme. De plus, d'autres études portant sur l'histoire de la religion au 20^e siècle ont montré que l'engagement religieux au niveau sous-culturel était beaucoup plus fort que ne peut le supposer une théorie liant le pluralisme à

l'affaiblissement de la religion (cf. Young, 1997, p. 106). S'attaquant explicitement à la théorie de Berger, ces auteurs affirment :

Is pluralism good for religion or not? The 'old paradigm' exemplified by secularization theories such as that found in Peter Berger's *The Sacred Canopy* (1969) argues that pluralism weakens the plausibility of religion, making any given religious alternative merely a preference. (In fairness to Berger, it should be noted that this is no longer his position and has not been for some time. It is nevertheless still associated with Berger, as a result of his earlier work.)¹⁸². The 'new paradigm', according to Warner and the rational choice theorists, argues that the presence of multiple alternatives makes for healthy competition and allows individuals to find a match for their own religious impulses. The possibility of choice makes attachment both more likely and stronger once made (*id.*, pp. 119-120).

Cette même idée est reprise dans *Acts of Faith* (2000), en affirmant que la démonopolisation et la dérégulation des « économies religieuses » (pluralisme) entraîne la vitalité religieuse plutôt que l'affaiblissement de la religion (R. Stark & Finke, 2000, p. 200).

Richard Fenn, dans son ouvrage intitulé *Toward a Theory of Secularization* (Fenn, 1978) insistant sur le changement social et l'érosion progressive de la distinction entre le séculier et le religieux, semble s'inscrire dans la perspective du « nouveau paradigme » tout en faisant écho à la dialectique bergérienne pluralisme religieux/incertitude religieuse dans l'étude du fait religieux. Cela se constate notamment dans sa définition de la sécularisation :

Secularization is a process that undermines the conviction that the relationships of individuals to their societies transcend the competitive striving of discrete and conflicting interests. It is thus an iconoclastic process, since strong psychological and political interests conspire to maintain the conviction that the society represents an underlying mutuality of concern that transcends particular interests. Furthermore, the secularization process creates a demand for religious and political solutions to the historical problem of creating unities that embrace individual and groups otherwise separated by divergent needs and aspirations. That is, secularization tends to generate a wide range of religious and political alternatives. Some of these, as Weber pointed out, fix their hopes within history and some beyond. Some promise an historical transformation while others offer hope only for a limited and partial transcendence of competitive strivings in social life. Some require strenuous effort while others advocate a passive contemplation of an eternal reality uncontaminated with the particular limitations of nature and society. *Secularization thus heightens anxiety about the*

¹⁸² Cette affirmation nous semble fautive : Berger n'a pas renoncé à l'idée selon laquelle le pluralisme mine la crédibilité de la religion (c'est-à-dire conduit à l'incertitude vis-à-vis des contenus religieux). Il a seulement renoncé à l'idée selon laquelle le pluralisme conduit nécessairement à la sécularisation : dans une situation pluraliste, si les gens continuent de croire, les contenus religieux auxquels ils adhèrent ne sont plus considérés comme objectifs. Le cas des mouvements de certitudes, tel le fondamentalisme religieux, est, on l'a vu, critiqué par Berger qui y voit une « mauvaise foi ». Rodney Stark et ses collègues critiquent donc la position actuelle de Berger sur le rapport entre pluralisme et incertitude.

individual's place in society and history and stimulates symbolic or political efforts to overcome that anxiety (Fenn, 1978, p. 8, italiques dans le texte).

Pour lui donc, la sécularisation mine la capacité des sociétés à maintenir des croyances symboliques globales transcendant les identités et les intérêts de leurs parties internes. À l'instar de Berger, Fenn préconise une théorie « dialectique » (p. 32) de la sécularisation, concevant cette dernière comme « réversible » et soumise aux changements dans la réalité empirique, de même que marquée par la séparation continue entre les diverses institutions religieuses (autrement dit leur pluralisation) comme l'origine même du processus de la sécularisation (*ibid.*). Alors que cette idée peut renvoyer plutôt au premier Berger, le caractère réversible la lie beaucoup plus au second Berger: « *that process is reversible since traditional religious groups may merge and old religious organization and movements may perish with their leaders and followers* » (*id.*).

Par ailleurs, en insistant sur les conflits d'intérêts personnels ou de groupes inhérents aux changements empiriques exerçant des pressions sur les définitions établies concernant les frontières entre le séculier et le religieux (il cite notamment des mouvements sectaires tant religieux que séculiers) (*cf.* p. 39), Fenn démontre aussi des affinités avec les théoriciens du nouveau paradigme, fondé sur la théorie du choix rationnel, qui placent les besoins religieux individuels au centre de l'explication des changements religieux.

Enfin, Bryan Wilson, l'un des tenants de la thèse de la sécularisation, dans une contribution intitulée « *Absolutes and Relatives : Two problems for new religious movements* », in J.A. Beckford and J. T. Richardson (editors), *Challenging Religion, Essays in Honor of Eileen Barker* (Wilson, 2003, pp. 13-23), traite du problème du pluralisme en rapport avec les nouveaux mouvements religieux (NMR). Retraçant la ressemblance essentielle de presque tous ces NMR au christianisme dans leur visée absolutiste et prosélyte, l'auteur souligne leur caractère malgré tout relatif étant donné le contexte pluraliste duquel ils émergent (p. 18).

Dans la mesure où le christianisme, dès ses débuts, s'est présenté comme une religion fondée sur la croyance volontaire (*voluntary belief*), les différences liées à l'ethnie, à la famille ou aux cultures naturelles étaient *ipso facto* relativisées :

Self-chosen commitment to belief amounted the surrender of an ascribed identity and the acquisition of an achieved identity [...]. The shift from 'natural' to supernatural commitment has been a characteristic of new movements and of self-restoration movements throughout Christian history, and this trait is shared by the new religions of our times (p. 16).

Ces mouvements sont aussi caractérisés par le fanatisme incluant une auto-interprétation en termes prophétiques; un fanatisme qui, néanmoins, ignore le caractère intrinsèquement relatif de leurs prétentions à la vérité absolue (pp. 18-19). Une telle caractérisation des NMR ne nous semble pas éloignée de l'analyse que Peter Berger fait du fondamentalisme et de tous les mouvements de certitude à l'ère du pluralisme religieux. Ces mouvements ignorent ou choisissent d'ignorer le caractère forcément choisi de leurs croyances propres relativement à l'ensemble des « produits religieux » disponibles sur le marché religieux.

Si les auteurs mentionnés dans cette section ont été choisis surtout pour s'être distingués dans le débat autour de la thèse de la sécularisation, en plus d'avoir discuté les idées de Berger qui nous intéressent, les éléments que nous venons de présenter montrent à suffisance que les thèmes de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse sont considérés par ces auteurs comme majeurs au moins dans la pensée de Peter Berger. La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse est clairement identifiée.

Parmi eux, Steve Bruce, Danièle Hervieu-Léger, l'école de Rodney Stark et les théoriciens des NMR tels Bryan Wilson et Roy Wallis considèrent ces thèmes, spécialement celui du pluralisme, comme majeurs dans la discipline des sciences des religions en général et identifient les caractères de la dialectique bergérienne.

La section suivante se penche sur quelques articles scientifiques pertinents publiés à ce sujet depuis les années 60. Leur analyse nous permettra de tirer une conclusion qui s'impose quant aux thèmes analysés chez Berger ainsi qu'à la dialectique que nous étudions.

VI. 2. Articles scientifiques récents commentant ces thèmes

VI.2.1. Sur la notion de « pluralisme religieux »

Phillip E. Hammond, dans « Peter Berger's Sociology of Religion: An Appraisal » (Hammond, 1969), avait questionné l'ambiguïté de Berger quant à la définition de la religion¹⁸³. L'auteur note en effet que Berger, dans *The Sacred Canopy*, opte pour une définition substantive (liée au sacré) tout en maintenant l'idée d'un « cosmos » qui invite à une conception fonctionnaliste de la religion (Hammond, 1969, p. 418 ss). Notant néanmoins que la pensée de Berger est marquée par le sérieux avec lequel ce dernier traite l'idée du pluralisme (p. 416), en rapport dialectique avec celle de la sécularisation (p. 417), l'auteur remarque que la préférence de Berger pour une définition substantive de la religion l'a poussé à n'analyser que l'aspect cognitif (les théories de légitimations ou les théologies) de cette dernière.

Or, cette orientation l'aurait poussé finalement à ne devenir largement qu'un sociologue de l'Église (p. 419). La prise en compte sérieuse de l'aspect normatif (les lois et la morale), que Berger distingue bien de celui cognitif, lui aurait permis d'étudier la religiosité extra-ecclésiale que seule une conception fonctionnaliste de la religion permettrait de saisir (p. 420). Pour Hammond, le pluralisme pose un défi normatif particulier dans le domaine de la religion que Berger n'a pas réussi à analyser dans sa théorie de la religion (p. 423).

Cette remarque à propos d'un Berger sociologue de l'Église semble néanmoins n'affecter que faiblement les œuvres de Berger ultérieures à cet article de Hammond. Dès *A Rumor of Angels* (1970), Berger consentira des efforts à l'analyse sociologique des religions non-chrétiennes. Si, en effet, l'intérêt de Berger pour l'aspect cognitif semble avoir dominé son analyse de l'impact du pluralisme sur les religions, l'aspect normatif des religions n'a pas manqué de nourrir ses analyses des enjeux liés à la certitude morale en situation pluraliste.

¹⁸³ Nous avons analysé cette ambiguïté à la section II.1.1.

G. Spearritt, dans son article intitulé « Christianity : from modernism to postmodernism » (Spearritt, 1992), critique le « modernisme de Berger » («*Berger's modernism*») (Spearritt, 1992, p. 67) en le contrastant avec la philosophie ou le phénomène du postmodernisme, dont il évite d'ailleurs de fournir une définition précise (*ibid.*). Sa critique concerne spécifiquement les trois options théologiques analysées par Berger en guise de possibilités de solution méthodologico-théologique à la crise moderne de la religion. L'auteur considère que l'analyse par Berger de la modernité, dont les éléments clés sont le pluralisme et la relativisation (incertitude) des structures de crédibilité d'une part, et sa compréhension de la nature de l'expérience religieuse (inspirée, selon cet auteur, de William James) de l'autre, est convaincante pour le premier élément tout en l'étant moins dans le cas du second (p. 69).

Alors que l'auteur de cet article conclut de son analyse que le thème de l'incertitude (ou l'impossibilité d'affirmer de manière absolue l'orthodoxie) relie Berger au postmodernisme radical¹⁸⁴, il affirme en même temps que cet accord est superficiel au vu d'un contraste fondamental entre les deux positions (*ibid.*). L'auteur fait un examen critique des arguments de Berger pour ou contre les trois options méthodologico-théologiques (déduction, réduction et induction), parmi lesquelles Berger opte pour l'inductive. Sa conclusion est une défense de la position postmoderniste récusant l'existence d'une expérience religieuse fixe (que défendrait Berger sur base d'une conception mystique et surnaturaliste) sur laquelle se centrerait l'analyse inductive : pour Spearritt, il existe une pluralité d'expériences religieuses et de vérités (pp. 76-78).

Rappelons que Berger a plus d'une fois récusé la position postmoderniste en l'accusant de tendre vers le nihilisme qui promeut un relativisme radical. Il ne nous semble pas néanmoins opportun de confronter ici les deux positions puisque ce débat s'éloigne manifestement de notre propos. Intéressante, pour notre essai critique sur Berger, est cette question d'une conception fixe de l'expérience religieuse dont Berger s'est fait le défenseur

¹⁸⁴ Il donne pour exemple de cette position radicale Don Cupitt (1934 -), philosophe de la religion et théologien anglais.

sans pour autant en tenir compte suffisamment dans sa définition de la certitude religieuse¹⁸⁵.

Dans un article intitulé « Pluralisme religieux et crise identitaire » (Filoramo, 2002), Giovanni Filoramo affirme la centralité de la notion du pluralisme chez Berger : « un sociologue très influencé par sa formation théologique, Peter Berger, est celui qui a contribué à mettre en lumière de manière décisive le caractère central du pluralisme religieux comme aspect distinctif de la religion à l'époque de la sécularisation » (Filoramo, 2002, p. 35). Cet article qui s'inscrit dans la droite ligne de l'argumentation de Berger, a le mérite de montrer l'impact du « nouveau » pluralisme religieux sur les identités religieuses : celui-ci « a comme caractéristique essentielle de mettre la controverse sur les identités traditionnelles ». Ces dernières étant pour lui, « le fruit d'un processus continu de (re)construction et de (re)négociation entre les sujets religieux collectifs présents sur la scène politique et culturelle » (p. 45), elles s'inscrivent dans un nouveau contexte marqué par des «fondamentalismes» qui « émergent en réaction aux tentatives de modernisation » [...] (p. 47).

En affirmant que « le concept bergérien de 'pluralisme religieux' a bénéficié d'une large audience d'abord auprès des théologiens américains, puis des Européens » (p. 36), en affirmant en même temps, que la sociologie de Berger est très influencée par sa formation théologique (p. 35), l'auteur de cet article ne fournit pas davantage d'explication, ce qui nous laisse sur notre soif eu égard surtout à cette dernière affirmation (c'est-à-dire l'influence de la formation théologique de Berger sur sa sociologie) livrée comme une évidence et sur laquelle portera une partie de notre essai critique plus loin dans notre thèse.

L'article de Richard A. Hutch intitulé « The Intellectual Religious Leadership of Peter Berger » (Hutch, 1989) met en valeur, d'une manière assez élogieuse, la pensée de Berger en partant de son cadre conceptuel de base, la sociologie de la connaissance. L'auteur

¹⁸⁵ Nous renvoyons encore une fois à notre section sur la définition de la religion de Berger : II.1.1.

qualifie l'approche de Berger d'empirisme radical dans la lignée de Williams James («*radical empiricism*») (Hutch, 1989, p. 23). Cet empirisme se verrait notamment dans le fait d'avoir cherché à trouver une méthode théologique (celle inductive) pouvant permettre de remédier à la situation d'incertitude et d'itinérance théologico-spirituelle, dont la pluralisation des mondes de la vie et l'effondrement conséquent des traditions théologiques homogènes sont identifiés comme les causes (p. 20).

Berger aurait ainsi abouti à la nécessité d'une relativisation du relativisme moderne lui-même (p. 23). Cet aboutissement lui aurait permis à son tour d'enclencher une démarche nouvelle, fondée sur une recherche des expériences de l'« ordre invisible des choses » (*unseen order of things*) (p. 25) quelle que soit la manière dont ce dernier se dévoile à la compréhension humaine (p. 26). L'itinérance ou l'errance métaphysique (*metaphysical homelessness*) (*ibid.*) se verrait ainsi tout au moins tempérée, quoique non éliminée, pour permettre une certitude sereine et réfléchie (*mellow certainty*) (*cf. ibid.*) rendant à nouveau attrayante la pensée religieuse (*religious thinking*). « *And as Berger observes, 'those who have truly encountered the 'reality of the unseen' can afford mellowness of liberality, both in their lives and in their thinking* » (Berger, 1979b, p. 142 cité par Hutch, *ibid.*). Cette analyse de Hutch nous semble intéressante et indique le thème de l'incertitude religieuse combinée avec l'insistance de Berger sur l'idée de la transcendance.

Mais il nous faut passer à un autre aspect de la pensée de Berger. Il a été en effet affirmé que l'approche de Berger en sociologie est de nature humaniste. Berger lui-même a fait la promotion d'une telle vision de la sociologie dans son ouvrage *Invitation to Sociology : A Humanistic Perspective* (Berger, 1963b). Cette approche se reflète également dans son analyse de l'impact du pluralisme sur la conscience moderne : celle-ci est amenée dans une crise sans précédent historique surtout dans le domaine de la religion. En 1977, Peter Berger et Richard J. Neuhaus publièrent un petit ouvrage intitulé *To Empower People : Mediating Structures in Public Policy* (Berger & Neuhaus, 1977) qui proposait le concept de « structures médiatrices » (le voisinage, la famille, l'Église et les associations volontaires) comme moyens de réduire le fardeau de cette crise sur la conscience

individuelle, en permettant à l'individu de trouver « un chez soi ». Celui-ci lui manquerait dès lors que la modernité amène une dichotomisation entre la sphère publique et la sphère privée.

Steven Grosby, dans son article intitulé « Peter Berger's Contribution to the Mediating Structures » (2010), résume les idées de *To Empower People* (1977) en trois arguments (p. 194): *1) mediating structures are essential to an otherwise meaning-eroding, modern democracy; 2) public policy should protect and foster mediating structures; and 3) wherever possible, public policy should utilize mediating structures for the realization of social purposes.* Alors que cet auteur montre que ces arguments s'orientent vers une défense du pluralisme dans la politique publique, en promouvant l'idée wébérienne de l'individualisme méthodologique (p. 195), ils s'inscriraient en même temps dans une volonté de trouver une solution humaniste à la crise personnelle et politique de la société moderne (p. 194). Voilà pourquoi cet auteur trouve ces arguments encore d'actualité aujourd'hui (2010) puisque s'inscrivant en quelque sorte dans le récent regain d'intérêt pour les idées défendues par Alexis de Tocqueville dans *La Démocratie en Amérique* (Tocqueville, 1835) ainsi que pour d'autres théories récentes s'orientant dans la même direction (pp. 194-196).

Certains articles se montrent très critiques envers la pensée de Berger. Par exemple, l'option de Berger pour un *middle ground* dans son analyse des problèmes du relativisme et du fondamentaliste en situation pluraliste moderne, ferait écho à l'option méthodologique qu'il défendit, d'abord avec Thomas Luckmann, entre le volontarisme et le déterminisme sociologiques dans l'analyse des rapports entre la structure sociale et l'agir individuel. Paul Lewis vient récemment d'analyser une telle approche du juste milieu dans l'œuvre de Berger dans un article intitulé « Peter Berger and His Critics : the Significance of Emergence » (Lewis, 2010) :

Through their dialectical analysis of the interplay between social structure and human agency, Berger and his collaborators have striven to build a bridge between the micro-social world of face-to-face interaction and the macro-social world of social structures that does justice to both those facets of social reality (Lewis, 2010, pp. 207-208).

Lewis propose un certain complément à la théorie sociale de Berger, donnant raison à ses critiques sur la question de l'insuccès de l'approche médiane de Berger¹⁸⁶. Ce débat et le concept d'« émergence » que Lewis propose ne semblent pas très pertinents pour notre sujet de recherche, d'où nous préférons ne pas le poursuivre ici.

Une autre limite dans l'œuvre de Berger serait constatée dans la volonté de ce dernier d'étendre son empirisme initial concernant l'origine et la fonction de la religion vers un « empirisme radical », inspiré de William James. L'article de Robert C. Fuller intitulé « Religion and Empiricism in the Works of Peter Berger » (Fuller, 1987) avance cette critique. La première approche concevait la religion comme une projection humaine ayant une fonction légitimatrice, en tant que *dais sacré*, du *nomos* socialement construit. Insatisfait de cette approche, Berger aurait donc voulu étendre cette empirisme pour analyser l'expérience religieuse en terme de « rencontre avec le Totalement Autre » (Fuller, 1987, p. 507). C'est dans ce sens qu'il développa une méthode théologique de type inductif fondée sur une recherche empirique des signaux de la transcendance (*id.*).

Mais l'auteur critique l'insuccès de cette visée expansionniste de l'empirisme de Berger en montrant que celui-ci a gardé plutôt un certain « empirisme piétiste » enraciné dans une vision barthienne de Dieu (celui-ci ayant des attributs immuables, définis par la Tradition) alors que l'empirisme radical de James ne part d'aucune idée fixe de Dieu pour appréhender la pluralité des expériences religieuses concrètes des individus (pp. 507-508): « *Stated in other terms, Berger has abandoned the Barthian theological method of his earlier days (Berger 1961), but he has not abandoned his Barthian God* » (p. 508)¹⁸⁷. Dans ce sens, Berger ne serait donc pas en mesure de bien appréhender le pluralisme des expériences religieuses même dans le cadre de son approche inductive. Toutefois, l'auteur reconnaît l'apport de cette dernière notamment parce qu'elle fonde une anthropologie

¹⁸⁶ Berger n'aurait pas réussi à surmonter le fossé séparant les deux approches déterministe et volontariste: « the critics contend that the account of the nature of the social world offered by Berger—in particular, his claim that social structures consist of nothing more than people's actions—leaves him unable to avoid the twin perils of voluntarism and determinism » (Lewis, 2010, p. 208).

¹⁸⁷ Cette critique de Lewis renvoie à notre section sur l'ambiguïté de la définition de la religion de Berger : II.1.1.

philosophique moderne à même de tirer les humains de la situation d'itinérance métaphysique et qu'elle permet d'avoir une certitude sereine dans notre pensée religieuse (*cf.* p. 509).

C'est surtout sous ce dernier aspect que l'approche de Berger avait été vivement appréciée notamment par Terry D. Cooper dans son article intitulé « Pluralism and Religious Belief : Surviving Relativism » (Cooper, 1984). La situation pluraliste moderne rendant la certitude absolue à propos des contenus de croyances quasi impossible à avoir, il en résulte ce que cet auteur appelle « *the personal crisis of relativism in one's religious pilgrimage* » (Cooper, 1984, p. 203). L'auteur évoque l'exemple fictif d'un étudiant religieux confronté au relativisme. Cet étudiant tente en premier lieu d'y résister en défendant ses convictions religieuses contre les positions contradictoires. Ensuite, la certitude première se trouve sérieusement minée par ces dernières qui le poussent à céder à ses contradicteurs et à abandonner ses croyances, devenant ainsi un relativiste radical. Enfin s'apercevant que ses croyances ne disparaissent pas pour autant, il adopte « la certitude sereine » (*mellow certainty*) traduisant un engagement religieux malgré l'incertitude. Cet auteur est en faveur du doute bergérien selon la *via media* entre le relativisme radical et le fondamentalisme : « *post-pluralistic thinking is developmentally more adequate, experientially more comprehensive, and cognitively more flexible than pre-pluralistic thinking* » (p. 211)¹⁸⁸.

Nonobstant une appréciation similaire de l'approche de Berger sur le plan de l'adaptation cognitive de la pensée religieuse à la situation pluraliste, George Pepper, dans un article intitulé « Peter Berger : Modernization and Religion » (Pepper, 1988), adopte une posture critique vis-à-vis de Berger. Alors qu'il identifie bien la thèse principale de Berger selon laquelle la modernisation engendre l'affaiblissement des croyances en vertu du pluralisme (p. 452), l'analyse du problème de la certitude religieuse et de la solution proposée par Berger en faveur d'une certitude réfléchie produite par une analyse de type inductif (que l'auteur impute également à l'empirisme radical jamesien, p. 454), conduit l'auteur à

¹⁸⁸ Pour ce thème du doute bergérien, nous renvoyons à notre section II.3.

critiquer l'absence d'une analyse du religieux du point de vue institutionnel : «*unfortunately, analysis of religious institutionalization is missing. Denominationalism is frequently mentioned but only as an expression of religious pluralism*» (p. 455). Cette critique relève une absence de contenus concrets quant à la « foi inductive de Berger » que l'auteur relie d'ailleurs à la « religion civile » définie par Robert Bellah (pp. 455-456). Ce problème se constaterait surtout dans l'absence d'un ancrage institutionnel de la foi inductive de Berger.

Néanmoins, à considérer la date de publication de cet article, on peut dire que les publications ultérieures de Berger contiennent bel et bien une analyse du problème institutionnel de la religion : voir notamment *A Far Glory* (Berger, 1992, chap. 7); «Protestantism and the Quest of Certainty» (Berger, 1998a, p. 794 ss) et *Questions of Faith* (Berger, 2004b, chapitre 10). Notre chapitre IV a fait une présentation de la pensée de Berger à cet égard.

L'article de Justine Jones and Harry Yeide (Jones & Yeide, 1983), parlant d'une « pluralité de pluralismes », fait la distinction entre plusieurs types de pluralismes, celui analysé par Berger n'en étant qu'une forme parmi d'autres. « Société pluraliste » s'entend, par exemple, différemment de « pluralisme culturel ». Le premier concept renverrait à une forme particulière d'organisation sociale développée à partir de la Révolution industrielle qui donna lieu à une division du travail plus poussée ainsi qu'à l'urbanisation. Le second renverrait à un maintien d'une diversité ethnique dans l'ensemble d'une société. Les deux concepts se différencient à leur tour d'une conception du pluralisme en sociologie politique. Celle-ci distingue les sociétés pluralistes (impliquant une décentralisation du pouvoir politique) des sociétés élitistes (au sein desquelles le pouvoir est concentré dans les mains d'une élite) (p. 135). L'idée du pluralisme est donc liée à une perception que l'on a de la diversité d'un phénomène qui, néanmoins, renferme un élément qui permet de voir cette diversité dans une structure ou un ensemble plus large (*ibid.*).

Jones et Yeide trouvent que la définition du pluralisme fournie par Berger et Luckmann dans *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann, 1966b, p. 125) est différente des acceptions précédemment esquissées. Elles affirment que Berger et Luckmann ne s'intéressent à la structure sociale que lorsque celle-ci influe sur le mode d'acquisition de la connaissance, de sorte que leur conception du pluralisme permet d'interpréter la civilisation moderne occidentale en termes de sécularisation (*cf.* Jones & Yeide, p. 137). Comparativement aux sociétés pré-modernes au sein desquelles prédominaient les philosophies monistes, concluent-elles, le pluralisme est un fait dans l'existence moderne (p. 150). Toutefois, à l'instar des analyses de Berger, les deux modes de voir le monde (moniste ou pluraliste) semblent persister ensemble et ont tendance à alterner dans la vie des gens (surtout des intellectuels) même à l'époque moderne : parfois, on perçoit le pluralisme, parfois on ne le perçoit pas : « *now you see it, now you don't* » (p. 151) :

One way to react to pluralism is to retreat into a monistic mode [...]. This is an attractive response for a variety of reasons. It does, however, create barriers which not only keep out potentially 'tainting' influences, but those which might be enriching as well. A scientist rejects religion as superstition or a religious believer rejects the evidence of science and, in so doing, each loses. The scientist is locked into myopia and the believer into paranoia. Attempting to bridge these barriers necessitates an honest respect for the outlook of others and a willingness to be enlightened (pp. 152-153).

Ces phrases qui insistent sur la nécessité pour chacun(e) de s'ouvrir aux visions du monde de l'autre semblent faire écho à l'idée de la « modestie épistémologique » (« *epistemological modesty* »)¹⁸⁹ défendue par Berger (Berger, 1997b, p. 978) : « *the modern challenge is how to live with uncertainty. [...] Epistemological modesty means that you believe certain things, but you're modest about these claims. You can be a believer and say, 'I'm not really sure' [...]* ».

Si nous nous en tenons à ces commentaires, il est clair que la prédominance du thème du pluralisme dans la pensée de Peter Berger est perçue par presque tous ses commentateurs, au moins dans son analyse de la modernisation et dans sa théorie de la sécularisation. Et il

¹⁸⁹ Berger affirme reprendre cette idée de son collègue Adam Seligman (Berger, 1997b, p. 978).

l'est en lien avec l'idée de l'incertitude religieuse ou de l'ébranlement des certitudes traditionnelles. Ces questions de certitude-incertitude sont particulièrement traitées dans les œuvres bergériennes d'orientation théologique; œuvres considérées par Berger lui-même comme présentant une lacune au niveau de la rigueur méthodologique tant du point de vue de la sociologie que de celui de la théologie académique. Ces œuvres apparaissent donc avoir fait l'objet de moins de commentaires surtout de la part des sociologues.

Le lien que Berger établit entre le pluralisme religieux moderne et l'incertitude religieuse, le développement d'une méthode théologique appropriée qu'il a proposée en tenant compte de ce lien et son approche d'une institutionnalisation de la religion également appropriée à cette situation (selon le principe protestant), nous autorisent à analyser l'œuvre de Berger tant sociologique que théologique de manière unifiée. Par conséquent, il importe de voir quelques commentaires en rapport avec ces deux thèmes corollaires à celui du pluralisme religieux. Le fait de les avoir mentionnés en même temps que ce dernier dans la présente section nous préserve d'entrer dans des détails inutiles avant de voir, aux chapitres VII et VIII, la question des rapports entre sociologie et théologie soulevée justement par ce lien entre les deux disciplines manifesté dans l'analyse bergérienne de ces thèmes.

VI.2.2. Sur la notion de « certitude religieuse »

La question de la certitude religieuse chez Berger a été analysée en termes de connaissance subjective inscrite dans le contexte social notamment par l'article de Paul R. Johnson : «Society, Knowledge, and Religion» (Johnson, 1976). Cet auteur revient sur les grandes articulations de la sociologie de la connaissance de Berger et affirme que le concept de connaissance, situé par Berger à un double niveau (celui du sens commun et celui de la théorie), se situe au centre du processus de construction sociale du monde humain (p. 296). Ce qui intéresse Berger n'est pas tant la connaissance vraie en tant que telle, mais la manière dont celle-ci est acquise, socialement distribuée et maintenue: « *Bracketing the question of the truth-value of any form of knowledge, Berger is concerned with the way in*

which knowledge-as-subjective-certitude arises, is distributed, is passed on, and changes » (p. 292).

L'une des affirmations principales de Berger à ce propos c'est que la certitude, à propos de la connaissance, est rendue possible par un degré élevé de confirmation sociale : « *A person knows with most certitude that knowledge which is given social support by the group or groups to which he belongs* » (p. 296). Ces groupes, appelés par Berger, des « structures de crédibilité » de la connaissance en question, sont essentiels pour le maintien de cette certitude. Leur réduction à des « minorités cognitives » face à la société globale, rend non plausible cette connaissance et la certitude qui y était liée tend à décroître, voire à s'éclipser (p. 298).

L'auteur affirme néanmoins que la perspective sociologique sur la religion en est une parmi tant d'autres. La religion étant considérée par Berger comme une forme particulière de connaissance parmi toutes les autres formes de connaissance socialement construites, elle est *ipso facto* relativisée (p. 303). Pour cet auteur, cette méthodologie « athée » (p. 300) ou « agnostique » (p. 303), caractéristique de l'approche sociologique de Berger, laisse la question de la vérification de la vérité des contenus religieux aux autres approches, telles la philosophie et la théologie (p. 304).

Selon James Davidson Hunter, dans sa contribution intitulée « *Fundamentalism and Relativism Together : Reflections on Genealogy* » (Hunter, 2010, pp. 20-27), le relativisme actuel ou la situation d'incertitude, serait l'aboutissement historique de la recherche moderne de certitude. Les philosophes des Lumières, s'inspirant de René Descartes (1596-1650), dans ses *Discours de la méthode* (Descartes, 1884) étaient anxieux face à l'incertitude et au scepticisme auxquels était soumise la raison. Cette anxiété a été résumée par Blaise Pascal (1623-1662) dans la phrase suivante : « *we have an idea of happiness but we cannot attain it. We perceive an image of the truth and possess nothing but falsehood,*

being equally incapable of absolute ignorance and certain knowledge » (Blaise Pascal, *Pensées*, # 434)¹⁹⁰.

Or, c'est par le « doute méthodique » que Descartes a abouti à la « certitude » du *cogito ergo sum*. Après lui, des philosophes allemands importants devaient partir de quelques propositions conçues comme certaines pour déduire leurs systèmes philosophiques (Leibniz, Spinoza...). Emmanuel Kant (1724-1804) fut l'un de ces philosophes à s'être intéressé plutôt aux limites de la raison eu égard à la connaissance certaine, notamment en rapport avec les problèmes cruciaux de l'existence de Dieu, de l'efficacité morale et du jugement esthétique.

C'est cette remise en question de la capacité de la raison humaine à arriver à des certitudes, dont l'empiriste anglais David Hume (1711-1776) fut particulièrement l'instigateur, qui donna l'assaut à l'optimisme des Lumières eu égard aux capacités de la raison autonome. D'une part, au romantisme antirationaliste s'allia la critique kierkegaardienne du rationalisme hégélien (aboutissant à une déshumanisation de la raison); et de l'autre, à la critique marxiste du soi-disant ordre rationnel bourgeois (ignorant les intérêts égoïstes subjacents) s'allia également la critique freudienne de la rationalité de la conscience humaine (avec l'irrationalité de l'inconscient). Et finalement,

The modern hope was that by reason alone we would attain truth that was beyond the reach of doubt and free from the prejudices of subjectivity. Yet what was supposed to have been reason's ability to achieve certainty, John Patrick Diggins noted, has turned out to be 'the ability to question everything and the capacity to affirm nothing' (pp. 22-23).

La certitude étant dissoute dans le doute, l'objectivité dans la subjectivité, une place fut donnée à la force de la passion, de la volonté et de la foi. La volonté de puissance individuelle et l'émotion allaient se déployer sans la moindre recherche d'une vérité unificatrice. Au constat de cet état de choses, Friedrich Nietzsche (1844-1900) proclama que « Dieu est mort » : « *Nietzsche recognized that by the end of the nineteenth century,*

¹⁹⁰ Cité par (Hunter, 2010, p. 21).

modern reason had already killed God and what was needed was for someone to say so, for someone to write God's obituary and work out the implications of his death » (p.24).

Cette incertitude et ce relativisme philosophique allaient se traduire, en vertu de la dialectique entre infrastructure (institutions et structures) et superstructure (idées), dans la culture moderne que Peter L. Berger a bien décrite comme une situation d'itinérance ou d'errance psychologique (« *homelessness* »). Hunter épouse l'analyse dialectique de Berger sur ce point (p. 24-25).

Qui plus est, il fait remarquer que la recherche de la certitude à l'époque des Lumières n'a pas été uniquement philosophique. Elle a été aussi religieuse. Du point de vue de la théologie protestante, le romantisme philosophique a influé sur la théologie libérale dont le père fut Friedrich Schleiermacher (1768-1834). L'insistance sur le sentiment religieux au détriment du dogme introduisit un relativisme vis-à-vis de la vérité des contenus de la foi.

À cet aperçu historique de J. D. Hunter, on peut ajouter les affirmations de David Bebbington (Bebbington, 2005) en rapport justement avec cette recherche de la certitude religieuse à l'époque des Lumières. Selon cet auteur, les leaders des réveils évangéliques, dont particulièrement John Wesley (1703-1791), épousèrent le rationalisme des Lumières en transposant, sur le plan religieux, l'idéal de la certitude; acquise, cette fois-ci, non par la raison mais par l'expérience religieuse. La question de l'assurance du salut pour une vie chrétienne authentique était liée à l'idéal épistémologique des Lumières : l'individu devait pouvoir connaître avec certitude (Bebbington, 2005, p. 127). « *The Confidence of the Enlightenment in being able to obtain firm knowledge had become pervasive in the evangelical movement* » (*id.*, p. 128). Mais l'insistance de ces Évangéliques sur la qualité avant tout intérieure de cette assurance, démontrait également une influence du romantisme sur leur mouvement¹⁹¹.

¹⁹¹ Cet aspect de la théologie évangélique sera approfondi dans notre partie d'essai critique, plus précisément au chapitre IX.

Si cette lecture historique est vraie, elle tend à rappeler que la modernité fut d'abord marquée par une quête puissante de certitude, et que celle-ci peut marquer plusieurs niveaux de la compréhension humaine, qu'elle soit scientifique, philosophique ou religieuse. Mais puisque notre thèse n'est pas en histoire mais en science des religions, il nous faut revenir sur les commentaires de ce thème portant directement sur l'œuvre de Berger.

Dans son article intitulé « Peter Berger's Heretical Imperative » (Gaede *et al.*, 1981), Stan D. Gaede a souligné le caractère incomplet des options théologiques identifiées par Berger comme réponse à la situation moderne. Berger, rappelons-le, a identifié trois options théologiques possibles (exemplifiées par l'histoire moderne de la théologie protestante) : l'option déductive (la foi se déduit des dogmes religieux traditionnels sans tenir compte de la situation culturelle) (*cf.* par exemple la « néo-orthodoxie »); l'option réductive (la situation culturelle fournit la mesure pour réévaluer les dogmes religieux traditionnels) (*cf.* par exemple la théologie «radicale»); et l'option inductive (en partant de l'expérience humaine et religieuse, on peut arriver à formuler de nouveaux contenus religieux indépendamment des dogmes traditionnels) (*cf.* par exemple la théologie libérale classique que Berger préfère avec quelques modifications).

Gaede montre qu'une quatrième option qu'il qualifie d'« orthodoxe-inductive », a été omise « sciemment » par Berger (et celui-ci admet ce fait) et cette option correspond à celle du protestantisme évangélique. Si Berger adopte l'option inductive en refusant à la fois les options déductive et réductive, il n'a pas néanmoins examiné cette quatrième option. Les évangéliques prôneraient une certitude religieuse fondée à la fois sur l'expérience (induction) et sur l'orthodoxie biblique (déduction).

Gaede affirme:

...We happen to be living in the midst of a society of which a large segment claims to possess a religious faith which can only be placed in the inductive-orthodox category. The contemporary evangelical movement is characterized by two qualities: first, it claims to hold to orthodox Christian dogma; and, second, it asserts that its faith is empirically and experientially verifiable [...] what is significant is that this alleged orthodox position is defended on highly empirical grounds. This may

come as a surprise to those who are accustomed to hearing evangelicals defend their beliefs on strictly biblical grounds – an argument which certainly appears deductive. Many evangelicals however posit an inductive argument to demonstrate the validity, and thus, authority of scripture. Moreover, the clear legitimating referent in evangelical circles is a « born-again » experience, an experience which serves to authenticate and confirm one’s religious status. Thus regardless of the substantive merits of either the reasoning or the experience, evangelical faith is principally and experientially supported through an inductive modus operandi (Gaede, *et al.*, 1981, p. 183).

La **figure 6.1** schématise ces quatre options (traduction intégrale) :

		<i>Conclusions substantives</i>	
		Orthodoxe	Hétérodoxe
<i>Approche méthodologique</i>	Inductive	(A) La preuve empirique démontre la vérité religieuse traditionnelle	(B) La preuve empirique renvoie à une nouvelle conceptualisation de la religion indépendamment des contenus religieux traditionnels (c’est l’induction selon P. Berger)
	Déductive	(C) La vérité religieuse traditionnelle est affirmée <i>a priori</i> (c’est la «déduction» selon P. Berger).	(D) les présupposés non traditionnels (culture ou pensée moderne, science, ...) sont utilisés pour réinterpréter les contenus religieux traditionnels (c’est la réduction selon P. Berger)

Figure 6.1. Schéma conceptuel de Stan D. Gaede (1981, p. 181) (traduction).

Cette **figure 6.1.** est une reproduction traduite de l’anglais américain du schéma de la page 181 de l’article intitulé « Peter Berger’s ‘Heretical Imperative’ » (Gaede *et al.*, 1981). Ce schéma renvoie à la représentation des options théologiques disponibles en théologie protestante contemporaine, telles que comprises par l’auteur. Les trois options de Berger :

déductive, réductive et inductive, sont analysées par l'auteur sur deux axes : l'axe méthodologique (induction ou déduction)¹⁹² et l'axe des conclusions substantives (concernant les contenus religieux traditionnels c'est-à-dire orthodoxie ou hétérodoxie). Le type « C » du schéma représente le mode déductif-orthodoxe (déduction, selon Berger) en tant qu'affirmation *a priori* des contenus religieux traditionnels. Le type « B » représente le mode inductif-hétérodoxe (Berger l'appelle l'« induction », c'est sa préférence méthodologique) et renvoie à une recherche empirique des vérités religieuses indépendamment des contenus religieux traditionnels. Le type « D » représente le mode déductif-hétérodoxe (c'est ce que Berger appelle « réduction ») et recourt à des présupposés non-traditionnels (la pensée ou la culture moderne, la science, ...) pour redéfinir les contenus religieux traditionnels. Le type « A » représente le mode inductif-orthodoxe (l'option omise par Berger) qui représente le fait d'affirmer la vérité des contenus religieux traditionnels en les vérifiant par l'expérience.

Ce schéma a été accepté par Berger lui-même comme complétant ses trois options théologiques :

I hope I will not be misunderstood as denigrating the other contributors if I say that I found Gaede's transposition of my three options into his four-fold table the most intriguing suggestion of the symposium. It seems to me that this is a very productive contribution, and I am quite prepared to go along with him on this. His inductive orthodox-box is, indeed, missing from my own conceptual scheme. Adding it, in the way he suggests, is both logically convincing and empirically useful in dealing with such phenomena as born-again Christianity. Gaede is quite right: Evangelicals claim to have both an inductive method (there is hardly a group in Christendom with as much emphasis on experience as characterize Evangelicals) and that this method leads them to make orthodox affirmation (orthodox meaning here of course what it means in their particular tradition). Upon reflection I also had to concede that Gaede is right in his speculation as to why I « missed » this category: It is not in accord with my own theological predilections. In sum: I plead guilty (Berger, *et al.*, 1981c, pp. 194-195).

Dans cette citation, Berger admet avoir omis sciemment la quatrième option parce qu'elle n'est pas en accord avec ses présupposés théologiques. La question de la vérification empirique et expérimentale de la foi (*cf.* citation de Gaede plus haut) renvoie à la recherche de la certitude religieuse. La quatrième option proposée par Gaede et admise comme

¹⁹² Remarquer que c'est le seul axe mentionné par Berger dans la conceptualisation de ses trois options. Leur caractérisation indique néanmoins la présence de l'autre axe (orthodoxe/hétérodoxe) que Gaede fait ressortir.

requis par Berger, se fonderait donc en partie sur une méthode inductive visant la certitude religieuse.

Mais s'agissait-il d'une même induction que celle prônée par Berger? Il nous semble que «non». La différence nous semble due à la divergence théologique indiquée : d'un côté orthodoxe (évangélique) et de l'autre hétérodoxe (libéral). Autrement dit, l'expérience religieuse servant à prouver la vérité des contenus religieux traditionnels s'inscrit, pour les Évangéliques, strictement dans le cadre non seulement de la tradition chrétienne mais également de la manière particulière dont ils interprètent cette tradition. Or, on sait que cette interprétation n'est pas partagée par tous ceux qui se réclament de la même tradition. On pourrait donc parler d'une « induction de type évangélique » pour être précis. Dans le cas de Berger, l'expérience religieuse servant à formuler des contenus religieux nouveaux ne s'inscrit pas dans une tradition religieuse particulière; elle en est plutôt indépendante. Il s'agit donc d'une « induction de type libéral ». L'un des terrains communs qu'on pourrait envisager pour ces deux types d'induction, c'est la reconnaissance d'une réalité autre qu'humaine qui fait l'objet de l'expérience religieuse. Pour les Évangéliques, cette réalité est définie en termes judéo-chrétiens dans une approche évangélique. Pour Berger, cette réalité se résume dans l'idée du Surnaturel ou du Transcendant définie dans les termes selon lesquels Rudolf Otto a défini l'idée du Sacré. Notre essai critique sur la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse de Berger partira de cette idée défendue par Berger contre l'approche purement fonctionnaliste de la religion.

Un exemple similaire se montre dans les commentaires liés au concept d'incertitude chez Berger. D'où l'importance de les analyser.

VI.2.3. Sur la notion d'« incertitude religieuse »

Comme pour la sous-section précédente, l'analyse des commentaires en rapport avec le concept du pluralisme touchait aussi le thème de l'incertitude. Nous renvoyons donc à ces commentaires pour ne mentionner ici que ceux qui nous semblent indispensables pour la suite de notre recherche.

Comme indiqué par Peter J. Boettke, dans son récent article sur Berger intitulé «Berger and the Comedic Drama of Political, Economic and Social Science» (Boettke, 2010), l'approche de Berger sur la religion et la société, s'inscrit bien dans sa méthodologie sociologique esquissée dans *Invitation to Sociology* (1963), selon laquelle « *The pursuit of truth and the coming to an understanding of the society in which we dwell, as well as that which remains exotic, required a skeptical (and often comical) stance* » (Boettke, 2010, p. 178). La méthode sociologique, voyant les processus sociaux selon l'image d'une pièce théâtrale, invite au doute et à l'humour dans la manière d'appréhender les rôles, les fonctions et les institutions sociales, fussent-elles religieuses. L'absolutisation de ces dernières est donc impossible dans la perspective sociologique (pp. 178-179).

Mais si cet argument est plausible quant à l'approche sociologique de Berger inscrite dans le doute méthodologique de toute approche scientifique de la réalité, qu'en est-il du même doute adopté comme méthode d'investigation théologique?

Dans son article récent intitulé « Pilgrim at the Spaghetti Junction : An Evangelical Perspective on Relativism and Fundamentalism » (Guinness, 2010), Os Guinness affirme :

[...] we who are thinking evangelicals differ decisively from both relativists and fundamentalists in both the way we come to faith, the way we hold to faith, and the way we regard to other faiths. Seeking to be true to the vision of God, truth, understanding, and wisdom that we see in Jesus and discover in the Scriptures, we agree with modernists on the importance of truth, but disagree that reason is ever self-justifying and self-sustaining; and we agree with postmodernists on the fallibility of human reason, but disagree that this view necessarily entails relativism about the truth and scepticism about knowledge. Having come to faith on the basis of what Socrates called 'examined life', though an examination of things revealed from elsewhere and therefore discovered rather than simply constructed, we evangelicals admit the possibility of being shown that we are wrong. But in the meantime – humbly, gratefully, and with the full assurance that human beings have about any human knowledge – we believe that what we trust as true will stand the test of time and disproof, and will indeed prove true, and be seen to be a sure path to the center and soul of truth, and One who is himself true and therefore to be trusted with the full weight of our lives and destiny (Guinness, 2010, p. 179).

Cette citation semble montrer que des chrétiens se désignant évangéliques s'inscrivent également dans l'argument de Berger en faveur de l'incertitude : la certitude absolue est humainement impossible à avoir; l'ouverture à la «falsification» est affirmée ici. Cette position semble aussi contredire au moins en partie l'affirmation de Berger et Zijderveld

selon laquelle la certitude véhiculée notamment par les Évangéliques est celle des « vrais croyants », conçue comme une certitude prétendument absolue¹⁹³.

Mais s'agit-il du même concept d'incertitude affirmé ici que celui traité chez Berger? Il nous semble que non. La différence est à chercher notamment dans une conception différente de l'incertitude. D'un côté (Berger), elle est hétérodoxe (la vérité est encore à chercher par la raison); de l'autre (Guinness), elle est orthodoxe (la vérité est acceptée comme donnée dans la révélation mais elle s'inscrit dans la foi dont la confirmation n'est pas totalement disponible).

Or, plus haut, nous avons constaté, avec Linda Woodhead, que les thèmes de pluralisme, de certitude et d'incertitude unifient les œuvres sociologiques et théologiques de Berger (Woodhead, 2001a, p. 7). Les deux derniers articles portant sur l'exemple de la foi évangélique montrent que l'analyse de ces trois concepts par Berger, aussi bien en sociologie qu'en théologie, semble se déployer sur fond d'une conception libérale de la religion. Il nous semble donc important, pour compléter l'étude de ces concepts, d'analyser les rapports entre la sociologie et la théologie chez Berger et de porter un regard sur les commentaires s'y rapportant. Les chapitre VII et VIII seront consacrés à ces rapports.

VI.3. Conclusion sur les commentaires sur Berger en rapport avec les thèmes à l'étude

Nonobstant le volume élevé des commentaires sur Berger, ceux que nous avons sélectionnés brillent par leur pertinence quant au sujet de notre thèse. Trois conclusions générales peuvent se dégager de l'analyse de ces commentaires centrée spécifiquement sur les concepts de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuses:

- 1) Ces trois concepts constituent une clé d'analyse de l'œuvre de Berger en sociologie des religions et en théologie. L'analyse de l'œuvre de Berger faite jusqu'ici tant par notre propre lecture et par celle de ses commentateurs nous montrent que cet auteur

¹⁹³ Nous nous référons à la section III.2.2.

comprend et caractérise ces thèmes du pluralisme et de l'incertitude dans un rapport dialectique.

- 2) Certains auteurs importants, y compris Berger lui-même, contribuant aux théories de la sécularisation, placent ces trois concepts et cette dialectique au centre non seulement de la pensée de Berger mais également de la sociologie contemporaine des religions en tant que discipline¹⁹⁴.
- 3) L'analyse des concepts de certitude et d'incertitude chez Berger en comparaison notamment avec la conception de ces concepts par les Évangéliques démontre une certaine influence de son option théologique libérale. Celle-ci aurait également influé sur sa conception sociologique du rapport entre pluralisme religieux et certitude/incertitude religieuse.

Comme on le constatait à la fin de la dernière section, ce troisième point exige une clarification des rapports entre sociologie et théologie chez Berger; clarification qui permettra de mieux saisir sa conception précise du pluralisme religieux, de la certitude et de l'incertitude religieuse ainsi que de sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. La clarification de ces rapports semble en effet très utile au moins pour trois raisons :

- 1) Berger lui-même recommande à tout sociologue de développer «une oreille théologique» pour mieux saisir les faits soumis à son investigation (Berger, 2002, p. 296).
- 2) Berger suggère l'usage de l'idée tillichienne du « principe protestant » (Berger, 1970, p. 84; Berger, 1979b; Berger, 2004b, pp. 140-141; Berger, 2010, p. 13; Berger, 1998a, p. 793; Berger, 2009, p. 114) perçue comme justifiant le *modus operandi* des recherches bibliques du XIX^e siècle, comme une méthode permettant de passer de la perspective sociologique à celle théologique sans toutefois confondre l'une avec l'autre (Berger & Kellner, 1981, pp. 84-90).

¹⁹⁴ Cf. notamment Woodhead, 2001, intro.; Hervieu-Léger, Steve Bruce, l'école de Rodney Stark et les théoriciens des NMR tels Bryan Wilson et Roy Wallis.

3) Le principe protestant définit la « position médiane » défendue par Berger entre le relativisme et le fondamentalisme tant en théologie, dans la foi du croyant ordinaire que dans l'institutionnalisation de la religion à l'ère du pluralisme religieux. Comme on l'a suggéré plus haut, l'option de Berger pour cette *via media* religieuse, fondée sur le principe protestant, semble ultimement enracinée dans sa prise de position en faveur de l'approche libérale de la foi chrétienne, qu'il fait remonter à Friedrich Schleiermacher (Berger, 1970, pp. 83-84). Qui plus est, son approche en sociologie de la connaissance entretient une affinité remarquable avec cette approche libérale du christianisme (en tant que discipline très relativiste et très empiriste) (Filoramo, 2002). D'où il importe de faire une analyse plus approfondie de cet aspect de sa pensée.

La troisième et dernière partie de cette thèse vise à analyser de façon critique la pensée de Berger. Les deux chapitres VII et VIII portent sur cette question des rapports entre sociologie et théologie, l'un présentant sa conception et l'autre présentant certains commentaires pertinents s'y rapportant. Le dernier chapitre de la thèse constitue une critique plus poussée (bien entendu sous forme d'ébauche et d'essai) quant à la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Il présente le cas de la conception de la certitude religieuse par les Évangéliques dans une visée de questionnement de la définition de la certitude religieuse par Berger. Ce chapitre constitue un essai critique contre la validité empirique de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse de Peter L. Berger.

Partie III : Essai critique

**Chap. VII : Rapports entre sociologie et théologie chez
Berger**

Dans la postface à un ouvrage collectif (Berger, 2001a), Berger affirme être un «sans-abri», (*homeless*), pour ainsi dire logé nulle part, entre la théologie et la sociologie, et se compare sur ce point à David Martin (p. 189). Cette affirmation fait écho à l'approche de la double appartenance, de la « double citoyenneté » (*dual citizenship*), dont il a été question précédemment, et qui affleure constamment dans l'œuvre de Berger.

Le théologien luthérien Philip Hefner, partant de l'analyse, par Berger, du problème de la sécularisation dans *The Sacred Canopy* (Berger, 1969), critiquait, en 1968, l'idée des théologiens radicaux (Cox, van Leeuwen, Gorgaten, Kenneth Hamilton, Charles C. West) selon laquelle « *the attempt to provide overarching meaning to the world is a betrayal of modernity* » (Hefner, 1968, p. 62). Hefner affirme en effet qu'il existe une confusion, qu'il semble imputer autant à Berger qu'aux théologiens radicaux, entre la « cosmisation » (en mode sacré ou en mode profane) et « le fait de conférer une signification religieuse au monde » (*id.*, p. 56). La sécularisation serait donc, pour cet auteur, la perte des «cosmisations» en tant que cosmos sacrés et non l'abandon, par l'homme, de sa propension à conférer un sens religieux au monde.

Cette propension s'inscrirait dans la croyance religieuse en tant que telle dont la persistance dans le monde moderne démontre celle de l'*homo religiosus* : «*religious belief, such an attempt to provide ultimate meanings for our world, is not only possible, but real for millions of men today. Therefore, the fact of secularization as such has not by any means rendered 'religious man' an absurdity* » p. 64).

Cette analyse de Hefner est d'autant plus utile pour notre propos qu'elle fut faite une année avant la publication de *A Rumor of Angels* (1970), ouvrage dans lequel Berger affirme que puisque les lecteurs de *The Sacred Canopy* (1967) pourraient n'y voir qu'un « *treatise on atheism* » (Berger, 1970, p. ix) , il sent la nécessité d'écrire, comme pour rectifier le tir, un autre ouvrage inscrit dans une perspective théologique fondée sur sa foi religieuse. Il importe néanmoins de remarquer que Berger affirme, en même temps, que sa réflexion théologique repose, en partie, sur un argument sociologique (*ibid.*).

Ce débat et ces idées aident à introduire la question des rapports entre sociologie et théologie, non seulement dans leur conception par Berger lui-même, mais aussi la manière dont ces rapports sont concrètement déployés dans l'œuvre de cet auteur. L'insatisfaction de Berger par rapport à son approche en sociologie de la religion, fondée sur les postulats de son approche en sociologie de la connaissance, démontrerait en quelque sorte la persistance, chez Berger en tant qu'être humain, de l'*homo religiosus* voulant donner une signification religieuse au monde (selon Philip Hefner).

Nonobstant en effet sa conception de la religion comme une entreprise humaine de «cosmisation en mode sacré», entreprise qui se met en branle dialectiquement en tenant compte des idées religieuses et des activités humaines en société, Berger entend chercher à découvrir une réalité autre qu'humaine dans laquelle s'inscrirait cette même «cosmisation». Mais le fait que cette recherche est déployée sur la base de sa conception spécifique du christianisme (protestante libérale) pourrait constituer une indication quant à la manière propre à Berger d'envisager les rapports entre ses analyses sociologiques et ses réflexions théologiques.

L'analyse des rapports entre sociologie et théologie, de la manière dont les deux disciplines s'influencent mutuellement, ou ne s'influencent pas du tout, dans ses œuvres, nous semble donc requise pour une bonne compréhension unifiée de sa pensée.

Dans ce chapitre, nous commençons par revenir sur la « théologie » de Berger et son changement de position dans ce cadre. Nous tentons ensuite de présenter la conception des rapports entre sociologie et théologie selon Berger lui-même. Ensuite, nous tentons de dégager notre propre compréhension de ces rapports à l'issue de notre lecture de Berger (les deux prépositions « *selon* » (c'est-à-dire d'après Berger) et « *chez* » (c'est-à-dire dans ses œuvres) différencient ces deux sections). Dans la dernière section, nous tenterons de dégager premièrement la manière dont sa sociologie influe sur sa théologie et, deuxièmement, la manière dont cette dernière influence la première.

VII.1. La « théologie »¹⁹⁵ de Berger

À plus d'une reprise, Berger affirme dans certaines de ces œuvres qu'il est un sociologue mais que cette profession n'épuise pas son identité : il se définit également comme un chrétien. Par exemple, dans *A Rumor of Angels* (1970), Berger affirme: « *My self understanding is not exhausted by the fact that I am a sociologist. I am also a Christian* » (Berger, 1970, p. ix). Cette conviction le pousse à écrire un autre livre rectifiant certaines des affirmations faites dans *The Sacred Canopy* (1967) qui pourrait se lire comme un « traité d'athéisme ». Dans la plupart de ses écrits d'orientation théologique, cette idée sera reprise dès l'introduction.

L'argument en faveur d'une « théologie inductive », esquissé dans *A Rumor of Angels* (1970), sera repris et développé dans *The Heretical Imperative* (Berger, 1979b). Dans les deux affirmations suivantes tirées de son article intitulé « Different Gospels, the Social Sources of Apostasy » (1988), il nous semble que les rapports entre sociologie et théologie sont bien résumés, 1) « *I see no reason, however, to limit myself to doing sociology of religion. I am also a Christian; as such I find my self constrained to relate my understanding of the world to my faith, [...]* » (p. 225). 2) « *As a social scientist I have certain analytic tools allowing an attempt to understand the mundane context of the 'different gospels' of the age [i.d. contemporary age]. As a Christian, I must also take some moral and theological assessments* » (p. 226). Berger affirme ici une séparation entre les deux approches (sociologie et théologie) dont il a affirmé la nécessité dès l'Appendice II de *The Sacred Canopy* (1969a). En même temps, il montre que le dialogue entre les deux cadres de référence disciplinaire est possible.

¹⁹⁵ Les guillemets veulent respecter la volonté de Berger qui affirme ne pas faire de théologie académique mais une théologie laïque, évitant ainsi le débat, autour des idées qu'il développe, avec les « théologiens professionnels » : « I hope that the book, [*A Rumor of Angels*] may have something to say to theologians, though I'm fully aware of my lack of expertise in theology [...] » (Berger, 1970, p. x) La même affirmation est faite dans *The Heretical Imperative* (1979b) : « I readily concede my lack of a formal theological education, and I stipulate that I might have avoided some errors or shortcomings in my thinking about religion if I had benefited from such an education » (Berger, 1979b, p. xiii).

Pour mieux comprendre cette conception des rapports entre sociologie et théologie chez Berger, nous voudrions d'abord revenir sur sa pensée «théologique» et son changement de position en la matière, de l'approche néo-orthodoxe à celle libérale. Ces deux approches semblent en effet conduire à deux attitudes différentes dans la manière d'envisager les rapports entre les deux disciplines. Dans ses premières œuvres, Berger avait adopté ce qu'on peut appeler un « point de départ 'fidéique' », c'est-à-dire que la réflexion théologique se déployait à partir d'une position de foi de manière déductive par rapport aux contenus religieux traditionnels (Berger, 1961a, 1961b, 1962). À partir de l'appendice II de *The Sacred Canopy* (1969a), Berger adopte un « point de départ anthropologique », partant d'une compréhension de l'humain et privilégiant une attitude d'indépendance vis-à-vis des contenus religieux traditionnels.

VII.1.1. Le point de départ « fidéique »¹⁹⁶

Dans ses premières œuvres de tendance théologique (Berger, 1961a, 1961b), Berger défend un point de vue christocentrique de la foi chrétienne dans son analyse de la situation religieuse surtout de son pays, les États-Unis d'Amérique. Une certaine réaffirmation de ce point de vue se fait dans un contexte œcuménique en 1975 avec le *Hartford Appeal* (Berger, 1976a; 1976, p. 5 notamment). La thèse principale de cette posture consiste à isoler la foi chrétienne du reste des religions identifiées alors à des projections de significations humaines. S'inscrivant dans une perspective exclusiviste, la foi chrétienne est fondée sur la figure du Christ ressuscité et ne peut pas se confondre avec les « fictions sociales » (qui légitiment l'oppression et l'injustice) et « la sécurité religieuse ». Ce qui suit explique davantage.

Fidèle à sa sociologie de la connaissance, Berger conçoit la société à l'instar d'une scène de théâtre (*a stage*) où tout ce qui se produit est le résultat de la fiction et de l'imagination humaine (Berger, 1961b, pp. 48-58). Conçue comme «le fardeau de Sion» (*burden of Zion*), la religion, distincte de la foi chrétienne, est analysée en termes fonctionnalistes en tant que

¹⁹⁶ Ce terme « fidéique » est à comprendre comme une francisation du mot latin « *fidei* » qui veut dire simplement « de la foi ». Le terme ne se trouve pas chez Berger. Il est de nous.

lieu d'intégration et de validation des valeurs morales d'une société donnée (*id.*, p. 106-107). Berger trouve une application de la religion dans ce qu'il appelle « la religion civile américaine »¹⁹⁷, « *which validates culture and society, without any sense of bringing them under judgment* » (*id.*, p. 114). La religion est donc une idéologie politique et une «ratification de l'inauthenticité ou du monde de l'O.K.» (*id.*, p. 121; Berger 1961a, p. 10). En effet, Berger estime qu'aux États-Unis, le christianisme a capitulé face à la pensée moderne (Berger, 1976c, p. 5) et est devenu une « ratification du *statu quo* social et politique » (Berger, 1961a, p. 13).

Or la foi chrétienne doit se situer dans le cadre d'une critique antireligieuse. La religion, qui est « mauvaise foi » (*bad faith*), doit être démasquée par une expérience authentique des réalités métaphysiques dont la foi chrétienne doit démontrer l'exemple. La critique antireligieuse et la foi chrétienne se rencontrent précisément dans la figure du Christ. À la suite de Karl Barth, mais aussi de Bonhoeffer et de Simone Weil, Berger réaffirme le fondement christocentrique de la foi chrétienne dans sa qualité de critique antireligieuse (Berger, 1961b, pp. 164-165).

L'accent est mis, dans cette conception, sur la Révélation biblique dont le point culminant est le Christ incarné, crucifié, mort et ressuscité. Ce fait constitue la démonstration de l'entrée de Dieu dans l'histoire humaine. La foi chrétienne est une affirmation de cette entrée décisive, cette irruption de Dieu dans la destinée de l'humanité. Cette irruption a un nom et une place. Ce nom est celui de Jésus-Christ; et cette place est située historiquement dans l'espace de la vie terrestre de ce dernier. Voilà pourquoi toute religion, en tant qu'entreprise humaine cherchant à atteindre Dieu, est un manque de foi (*lack of faith*) en Jésus-Christ et la proclamation chrétienne de Jésus-Christ est un jugement prononcé contre la religion, ce manque de foi.

¹⁹⁷ À propos de ce concept de « religion civile », nous pouvons renvoyer à l'analyse de Helmut Zander intitulée « Religion civile : théorie universelle ou pratique américaine? Perspectives critiques sur les débats actuels à propos de la pertinence de la « religion civile » (Zander, 2002, pp. 129-148). Dans cette contribution, Zander retrace la genèse de ce concept particulièrement aux publications de Robert N. Bellah en 1967 en rapport avec « la relation entre religion et politique caractéristique de la situation aux États-Unis » (p. 130).

It is here, at this one point of Jesus Christ, that God has allowed himself to be found. The religious enterprise continues to search for Him elsewhere. [...] In other words, religion is lack of faith. And the Christian proclamation passes judgment on religion as lack of faith » (*id.*, p. 166).

En cela, la foi chrétienne se rapproche surtout de l'athéisme (*id.*, p. 179). Ainsi transformer le christianisme en religion visant le conformisme sociopolitique est une trahison de l'Évangile (*betrayal of the Gospel*) (Berger, 1961a, p. 14). Berger inscrit cette position théologique dans le courant néo-orthodoxe dont le principal théoricien fut Karl Barth (Berger, 1961b, p. 163). Berger renvoie aussi aux œuvres de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) (pour ce qui est du rapport entre christianisme et religion, (*id.*, pp. 172-177)) et Simone Weil (1909-1943) (pour ce qui est du rapport entre christianisme et athéisme, (*id.*, pp. 178-180).

Ainsi, même si l'analyse de la religion se fait dans le cadre de sa sociologie de la connaissance, dans ces ouvrages, Berger distingue la foi chrétienne de la religion tout court¹⁹⁸. De la sorte, la foi chrétienne échappe aux conditions sociologiques de production de la religion (*cf.* la construction sociale de toute réalité sociale). La position théologique adoptée eu égard au christianisme prend pour point de départ la foi en la Révélation et en la Révélation en Jésus-Christ spécialement (*id.*, p. 163). La question du relativisme ne se pose pas pour la foi chrétienne : le Christ se situe au-delà de toute relativisation possible. Il s'agit de ce que Berger appelle la « foi déductive » (*deductive faith*) (Berger, 1979b, p. 66). Seules les religions (ces projections humaines) sont sujettes au relativisme moderne.

Il n'en est pas ainsi du reste de ses œuvres de tendance théologique. En effet, à partir de l'appendice II de *The Sacred Canopy*, Berger abandonne explicitement cette posture néo-orthodoxe (Berger, 1969a, p. 179). Dorénavant, le point de vue empirique est privilégié. Cela aboutit à une exigence d'un nouveau point de départ pour la théologie surtout en

¹⁹⁸ Nous citerions Berger lui-même : « The crucial point of the relationship between Christian faith and the antireligious critique is to be found in a theological proposition. The proposition states that the revelation of God in Jesus Christ (which is the object of Christian faith) is something very different from religion (which is the object of antireligious critique). The consequence of this proposition is that far from being affected by this critique, the Christian faith has important affinities with it » (Berger, 1961b, p. 163).

réponse au problème du pluralisme religieux moderne. Ce point de départ exigé est anthropologique et rentre dans une perspective méthodologique dite « inductive ».

VII.1.2. Le « point de départ anthropologique »

Dans le reste des œuvres de Berger d'orientation théologique¹⁹⁹, Berger promeut l'idée d'un nouveau point de départ théologique : le « point de départ anthropologique » (*anthropological starting point*) (Berger, 1970, p. 52).

Pour expliciter sa position, nous rappelons principalement cinq idées avant de conclure sur l'importance de la dialectique pluralisme/incertitude religieux tant dans la « théologie » de Berger que dans sa sociologie : 1) Berger a d'abord insisté sur le concept des « indices de la transcendance » (*signals of transcendence*) pour justifier son « point de départ anthropologique »; 2) il s'est ensuite tourné vers l'« l'expérience religieuse » qu'il qualifie de noyau central du phénomène religieux; 3) une distinction entre les expériences religieuses du « pôle Jérusalem » et celle du « pôle Bénarès » se donne déjà comme une première analyse inductive de ce dernier thème; 4) Berger rattache alors son approche inductive à la théologie de Schleiermacher en insistant sur une conception de la religion qui privilégie le choix personnel; 5) enfin, cette méthode inductive est qualifiée par Berger de position « équilibrée » entre l'affirmation de la foi et le scepticisme vis-à-vis des contenus religieux. La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse se dessine alors dans cette analyse comme impliquant une conception spécifique des rapports entre sociologie et théologie.

Le « point de départ anthropologique » est d'abord basé sur l'idée des « indices de la transcendance » (« *signals of transcendence* ») en tant que gestes typiquement humains qui peuvent renvoyer à une réalité surnaturelle (Berger, 1970, p. 53). Ces « *signals of transcendence* » sont donc à chercher non dans l'expérience religieuse impliquant l'idée d'un surnaturel, mais dans l'expérience humaine naturelle : Berger en donne quelques exemples (Berger, 1970, pp. 54-73) : l'ordre (qui renverrait à un ordre transcendant contre

¹⁹⁹ Berger, 1967b, 1970, 1979b, 2004b, 2010; 1998a; 2009 et 2010.

le chaos et la mort), le jeu (qui renverrait à l'éternité joyeuse transcendant le temps marqué par les problèmes, la souffrance et la mort); l'espérance (qui renverrait à une continuité de la vie au-delà de la mort); la damnation (qui renverrait à une justice éternelle et transcendante) et l'humour (qui relativiserait les contradictions inhérentes à la condition naturelle renvoyant ainsi à une cohérence surnaturelle). Berger précise la raison de cette prise en compte de l'expérience naturelle exclusivement :

I have deliberately omitted any discussion of claims to direct religious experience (in the sense of experiences of the supernatural). This is by no means intended to depreciate such phenomena; it merely follows from my earlier expressed belief that theological thought would do well to turn from the projections to the projector, and then to empirical data about men (Berger, 1970, p. 72).

Cette précision montre à son tour que la définition de la religion de Berger en termes de projections (définition fonctionnaliste), prime, dans cette recherche d'un nouveau point de départ pour la théologie, sur sa définition tenant compte de l'expérience du surnaturel (définition substantielle) tel que nous l'avons remarqué au chapitre II spécialement dans la sous section II.1.1.

Néanmoins, dans *The Heretical Imperative* (1979), livre dont l'objectif est de poursuivre l'argument amorcé avec *A Rumor of Angels* (1970), Berger ne centre pas son analyse sur le concept de *signals of transcendence*. Berger établit par ailleurs la différence entre les deux livres. Il affirme avoir voulu, dans *The Heretical Imperative*, traiter de l'expérience religieuse proprement dite tandis que *A Rumor of Angels* évitait explicitement de traiter d'une telle expérience :

But the present book is different from *A Rumor of Angels* both in purpose and in scope. The purpose of the earlier book was to criticize the manner in which modern secular thought has sought to invalidate the reality of a religious view of the world. It employed the sociology of knowledge 'to relativize the relativizers'. Yet, in doing this, its focus remained on the ordinary human experience that is equally available to the village atheist and the village saint. In other words, in *Rumor of Angels* I tried to break through the assumptions of modern secularism from within. The present book shifts the focus to religious experience proper, with the purpose of exploring the applicability of an inductive approach there. This has also entailed a considerably broader scope (Berger, 1979b, p. x).

La méthode inductive est théorisée à partir de l'idéal type de l'expérience religieuse de type mystique et William James est beaucoup cité par Berger (Berger, 1979b, p. 146). Celui-ci parle même du problème de la « fausse expérience religieuse » et de la frustration quant à la

recherche de la certitude religieuse (*id.*, pp. 146-147). Dans cette perspective, Berger affirme que le noyau central du phénomène religieux est une expérience irrationnelle : « *the core of the religious phenomenon, as Rudolf Otto understood very clearly, is beyond all rationality. And as James put it, all rational reflection about religion is 'like translations of a text into another tongue'* » (*id.*, p. 148).

Mais si l'accent est déplacé de l'expérience humaine ordinaire (où il fallait chercher les indices de la transcendance) vers l'expérience religieuse surnaturelle (considérée comme le noyau irrationnel du phénomène religieux), Berger pense toutefois qu'une telle expérience qu'il identifie à l'expérience « mystique » est l'apanage d'une minorité de personnes particulièrement religieuses (« *religious virtuosi* »²⁰⁰ (Berger, 1979b, p. 34)). La majorité des gens, y compris Berger lui-même, se contentent d'une foi déployée dans l'incertitude sous la médiation d'une tradition: « *Those who are not 'religious virtuosi' have had, at best, fugitive and intimations in this area [of religious experience], and most of their religious beliefs are grounded in a socially mediated tradition* » (*ibid.*).

²⁰⁰ Rappelons que ce concept de « virtuose religieux » a été introduit par Max Weber. Celui-ci l'a exposé particulièrement dans son texte intitulé « Sociologie de la religion » destiné à faire partie de son ouvrage *Économie et Société*, publié à titre posthume en 1921. Ce texte publié séparément par la suite sous le titre *Sociologie de la religion*, fut l'objet de plus d'une édition. On y lit notamment que dans diverses religions, des méthodes spécifiques sont employées dans le but précis d'arriver à la « certitude de la possession continue du bien de salut religieux spécifique » (Weber, 2006, p. 329). Pour Weber, cette « certitude de la grâce » ('*certitudo salutis*',- certitude du salut -; '*perseverantia gratiae*' - persévérance dans la grâce -) peut adopter une coloration mystique, elle peut aussi, dans d'autres cas, adopter celle d'une éthique active. Dans tous les cas, affirme-t-il, « elle implique une possession *consciente* d'un fondement *durable* et unifié de la *conduite de vie* » (*ibid.*). La virtuosité religieuse se démarque alors comme un « *Stand* » particulier au sein de l'ensemble des membres d'une communauté religieuse. Elle implique un travail méthodique en vue de la possession d'une telle certitude de salut surtout par « le dépassement de certains désirs ou affects inhérents à la nature humaine à l'état brut, lorsqu'elle n'a pas été travaillée par la religion » (*id.*, pp. 331-333). La virtuosité religieuse est ainsi liée, selon Weber, *soit* à « un don spécifique d'*action* éthique active, avec la conscience que cette action est dirigée par Dieu : on est l'outil de Dieu » (*id.*, p. 334); Weber désigne ce type de virtuosité par le concept d'« ascèse » dont il distingue l'*ascèse du refus du monde* de l'*ascèse intramondaine* (pp. 334-338); *soit* à « un *état* de type spécifique » dont la forme la plus remarquable, selon lui, est « l'illumination mystique » (p. 338). Celle-ci est définie notamment par l'expérience religieuse donnée comme « un habitus émotionnel spécifique qui semble transmettre un savoir », un « savoir mystique incommunicable » (p. 340.) (les italiques sont dans le texte).
Donc, l'usage, par Berger, du concept de « virtuose religieux » semble renvoyer plus au « savoir mystique », à l'« *état* de type spécifique »; moins à l'« *action* éthique active ».

Mais Berger affirme que cette situation d'incertitude (puisque l'expérience religieuse surnaturelle procure une certitude absolue) procure un avantage pour l'étude du phénomène religieux: « *they have an advantage of the dentist over his patient in any effort to undertake a comprehensive investigation of the phenomenon [...]* » (*id.*). C'est ainsi que même dans *The Heretical Imperative* (1979b), Berger théorise sa méthode inductive, ayant un point de départ anthropologique, en lui assignant comme objet l'expérience religieuse mais dans une attitude sceptique et agnostique (*id.*, p. 35).

Cette position est reprise dans *Questions of Faith* (2004b) où Berger précise qu'il entend conduire sa réflexion *etsi Deus non daretur* (« *as if God were not given* ») (Berger, 2004b, p. 11). Si donc *The Heretical Imperative* (1979b) privilégie l'expérience religieuse surnaturelle c'est pour que celle-ci soit étudiée scientifiquement à partir des « *comptes-rendus* » (*accounts and reports of multiform religious experiences*) enchâssés dans toutes les traditions religieuses du monde (Berger, 1979b, p. 35).

Berger appliquera cette méthode inductive théorisée dans *The Heretical Imperative* (surtout aux chapitres 5 et 6), dans *The Other Side of God* (Berger, 1981b) où, sur base de ce concept d'expérience religieuse, « une polarité dans les religions du monde » (Berger, 1981b, sous-titre) est étudiée. Berger identifie de façon idéale typique deux grands types d'expériences religieuses entre lesquelles une gamme d'approches intermédiaires laissent coexister ou combinent, sous des degrés divers, les deux types.

D'un côté, les expériences religieuses dites « *confrontationnelles* »²⁰¹ caractérisant le bloc monothéiste des religions issues de l'Asie occidentale (Judéo-Christianisme et Islam) – Berger les identifie symboliquement à la ville de Jérusalem. De l'autre, les expériences religieuses dites « *intérieures* »²⁰² caractérisant le bloc polythéiste des religions extrême-

²⁰¹ Il s'agirait d'une confrontation de l'homme à un Dieu extérieur et totalement différent de lui : exemple de Moïse qui rencontre le « *buisson ardent* », de Paul rencontrant le « *Christ ressuscité* » et de Muhammad recevant le Qu'Oran sur le Mont Hira (*id.*, p. 4).

²⁰² Il s'agirait d'une illumination intérieure de l'homme caractéristique des mysticismes de tout genre : exemple d'un Bouddha expérimentant cette illumination intérieure sous un arbre (*ibid.*). La divinité serait alors à chercher non à l'extérieur de l'individu mais dans son for intérieur.

orientales (Bouddhisme, Hindouisme) – Berger les identifie symboliquement à la ville de Bénarès (Berger, 1979b, chapitre 6; 1981b, pp. 4-7).

C'est surtout dans le pôle Jérusalem qu'un mélange entre les deux types d'expériences religieuses s'observerait le plus. Le « mysticisme de l'infini »²⁰³ (Berger, 1979b, p. 172), caractéristique des religions du bloc Bénarès est en effet caractéristique de certains courants mystiques du bloc Jérusalem, dans lequel Berger trouve une autre sorte de mysticisme, le « mysticisme de la personnalité »²⁰⁴ (*id.*, p. 173), souvent atrocement réprimé par les autorités religieuses. Ce type de mysticisme mettrait en danger, par ce rapprochement avec le pôle Bénarès, le caractère « confrontational » de l'expérience religieuse des traditions monothéistes issues de l'expérience d'Israël (*id.*, p. 172-173)²⁰⁵.

Sans entrer dans les détails de cette caractérisation, disons simplement que la méthode inductive de Berger, ayant pour point de départ l'anthropologie, porte sur l'analyse de cette variété d'expériences religieuses enchâssées dans les diverses traditions religieuses du monde. Dans le cadre de la théologie chrétienne, Berger ne trouve pas de meilleure approche favorable à une telle orientation méthodologique inductive que dans la tradition théologique libérale (Berger, 1979b, p. 182). En effet, dans *A Rumor of Angels* (1970), *The*

²⁰³ Par « mysticisme de l'Infini », Berger entend une sorte d'expérience religieuse dans laquelle «the individual believes himself to completely lose his own personal qualities and to merge into union with the divine, whether directly within his own consciousness or through an experience of unity with the natural universe» (Berger, 1979b, p. 172).

²⁰⁴ Le « mysticisme de la personnalité » est défini par Berger comme « that form of inward experience in which, despite the intensity such experience may sometimes reach, there is no dissolution of the human personality nor a forgetting of the personal and transcendent character of God » (Berger, 1979b, pp. 171-172).

²⁰⁵ En lien avec le mysticisme, Berger trouve l'expérience religieuse inductivement analysable aussi bien dans les traditions autour de Jérusalem que dans celles au tour de Bénarès : «Mysticism too is not a monolithic phenomenon, and its manifestations within either Jerusalem or Bénarès matrix show a considerable variety. If mysticism is defined [...] as a religious quest turned inward, seeking the divine within the interiority of human consciousness, then one may even find mystical elements in Luther's otherwise highly confrontational piety, and certainly in such inward-looking forms of religion as Methodism (Wesley's 'warm heart') and the revivalistic consciousness-alterations of much of American Protestantism. On the contemporary scene, even the charismatic movement may be said to be more mystical than the sober confrontation with 'Word and Sacrament' of Orthodox Christian piety. Such forms of quasi mysticism have caused problems for the official guardians of the traditions, if only because of their emotionalism and their frequent disrespect for ecclesiastical authorities, but the cognitive treat caused by them has been relatively mild. All of them can be subsumed under the heading of what scholars have called the 'mysticism of personality' » (Berger, 1979b, p. 171).

Heretical Imperative (1979); *A Far Glory* (1992) et *Questions of Faith* (2004b), Berger affirme se sentir chez lui dans la tradition du libéralisme protestant : il veut retourner²⁰⁶ à Schleiermacher (Berger, 1979b, pp. 132-134). Cette tradition incarne, pour lui, l'équilibre nécessaire entre le scepticisme et l'affirmation, tant pour la théologie moderne que pour une vie chrétienne ne requérant pas d'«émigrer de la modernité» (Berger, 2004b, p. viii, 2010, 2009). En effet, partant de l'exemple de l'attaque de Søren Kierkegaard à la « chrétienté prise comme allant de soi » (spécialement dans le Danemark de son temps), Berger explique le sens du mot « hérésie » (Berger, 1970, pp. 44-45, 1979, p. 132)²⁰⁷ en l'appliquant à la période moderne : sortie de la chrétienté surtout à cause du pluralisme, celle-ci serait devenue « contemporaine de l'Église primitive dont la foi se basait uniquement sur le choix personnel » (Berger, 2004b, pp. viii-ix) .

La méthode inductive est appliquée par Berger au « *Credo* des Apôtres » dans *Questions of Faith* (2004). Dans cet ouvrage, Berger semble s'éloigner de sa posture méthodologique exprimée dans *A Rumor of Angels* (1970) et dans *The Heretical Imperative* (1979b) en affirmant une position beaucoup plus proche de l'orthodoxie (foi en la Révélation, en la Divinité du Christ, au Saint Esprit, aux miracles,...) tout en condamnant tout fondamentalisme qu'il soit chrétien ou moderniste. Il affirme notamment que la foi chrétienne implique nécessairement l'affirmation de l'intrusion de la transcendance dans le monde empirique et de l'historicité de cet événement se référant à l'époque de Ponce Pilate (Berger, 2004b, pp. 100-101).

Toutefois, même dans ce livre, Berger défend plutôt une position conçue comme «équilibrée» (*balanced*) de la foi chrétienne selon la perspective luthérienne : position à la

²⁰⁶ En attitude et non en substance; précise-t-il, et cette nuance est liée au fait que Berger ne s'identifie pas notamment Cf. (Berger, 1979b, pp. 132-134): 1) à la position de Schleiermacher sur la place du christianisme parmi les religions du monde (Schleiermacher pensait que le christianisme représentait une intuition religieuse spéciale; le Christ et le Saint-Esprit introduisaient dans le christianisme le principe de la «vraie religion» (Schleiermacher & Oman, 1893, pp. pp. 168-175, éd. Fr. de 2004). ; et 2) au marchandage avec les intellectuels de son temps que Schleiermacher considérait comme la référence de ses réflexions théologiques.

²⁰⁷ Dans *A Rumor of Angels*, Berger affirme: « It is instructive to recall that the literal meaning of the word *haeresis* is 'choice'. In a very real sense, every religious community in the pluralistic situation becomes a 'heresy' » (Berger, 1970, pp. 44-45).

fois fidèle à la tradition et libre vis-à-vis de celle-ci en refusant d'en absolutiser les contenus (*id.*, p. 129). On peut donc dire que cette position s'inscrit également dans la visée de la méthode inductive, ouverture à l'investigation de vérités pouvant se trouver dans d'autres traditions et dans les faits du monde empirique; tout en ne récusant pas celles qui se trouvent dans sa propre tradition. Pour Berger, seul le point de départ anthropologique libère le théologien de l'autorité contraignante de la tradition et le rend apte à orienter ses analyses de l'expérience religieuse de manière porteuse d'espoir dans une situation moderne marquée par le pluralisme et l'incertitude. C'est en lien avec le premier article du Credo (« Je crois » - *I believe...*) que Berger revient sur le thème du lien dialectique entre le pluralisme et l'incertitude (Berger, 2004b, pp. 4-5).

Nous pouvons ainsi dégager de cette brève analyse de la « théologie » de Berger quelques idées conclusives rapides nous permettant d'aborder la question des rapports entre sociologie et théologie chez cet auteur. Dès son livre *The Heretical Imperative* (1979b), Berger précise que ses recherches sur les problèmes du Tiers Monde, sur la modernisation et sur les perspectives théologiques dans la politique publique, l'ont conduit à constater que la modernité a poussé la religion dans une crise. Celle-ci est caractérisée principalement par le pluralisme qui tend à affaiblir, à miner l'autorité de toutes les traditions religieuses (Berger, 1979b, pp. x-xi).

Le thème du pluralisme est donc, chez Berger, au centre de ses réflexions théologiques. C'est ce thème qui l'a poussé à modifier sa position théologique initiale (« point de départ 'fidéique'») pour adopter le « point de départ anthropologique » permettant une confrontation « œcuménique » des traditions religieuses du monde et une analyse inductive des expériences religieuses qui y sont incarnées (*ibid.*). Mais, en même temps, Berger affirme que la constatation de l'importance de ce thème l'a poussé à modifier sa position initiale, qu'il qualifie de « particulariste » (*parochial*), en rapport avec la thèse de la sécularisation du monde moderne (*id.*, p. x). Le particularisme de sa position des années 1960 était dû à sa concentration induite sur la situation religieuse du monde occidental

notamment sur la question de sa sécularisation. Le changement de sa position à cet égard a eu également, comme il l'affirme, des implications sur ses idées théologiques (*id.*).

Il nous semble donc utile d'analyser la question des rapports entre sociologie et théologie aussi bien selon leur conception par Berger lui-même que selon ce que nous pouvons nous-mêmes comprendre de l'application concrète de cette conception dans ses œuvres.

VII.2. Rapports entre sociologie et théologie

Comme déjà annoncé plus haut, nous voudrions étudier la question des rapports entre sociologie et théologie chez Peter Berger en deux temps. D'un côté, nous considérerons la manière d'envisager ces rapports telle que présentée par Berger lui-même dans ses œuvres. D'un autre côté, nous tenterons d'analyser l'incidence de l'une sur l'autre, et l'interpénétration, des deux disciplines chez Berger en tant que chercheur. Le premier point a donc trait à la conception « bergérienne » de ces rapports entre sociologie et théologie. Le deuxième a trait à notre perception, en tant qu'analyste de l'œuvre de Berger, un chercheur à « double citoyenneté » sociologique et théologique (Berger & Kellner, 1981, p. 66), de la situation concrète de ces mêmes rapports dans son œuvre.

VII.2.1. Rapports entre sociologie et théologie *selon* Peter Berger

Berger a fait explicitement l'analyse plus ou moins détaillée des rapports entre sociologie et théologie dans l'Appendice II à *The Sacred Canopy* (1969a); dans *A Rumor of Angels* (1970), et dans un article consacré à cette question (Berger, 1967c). Ce thème sera repris ici et là dans ses ouvrages sans beaucoup de développements²⁰⁸.

Dans son Appendice II à *The Sacred Canopy* (1969a) et dans « Sociology and Theology » (Berger, 1967c), l'essentiel de sa conception est livrée. Dans ses écrits subséquents, il développera ses idées-clé : le principe de la séparation, entre les deux disciplines ayant des cadres de référence distincts; la nécessité, pour tout chercheur œuvrant dans les deux

²⁰⁸ Berger, 1979b, pp. 141-143, 2004b, pp. 12-13; Berger & Kellner, 1981, pp. 89-90.

disciplines d'adopter l'approche de la « double citoyenneté » (*dual-citizenship*); et l'utilité, voire la nécessité, pour tout sociologue de s'intéresser à la théologie.

En 1967, Berger affirme que les disciplines de la sociologie et de la théologie, s'inscrivent dans des perspectives épistémologiques différentes :

Sociological theory (and indeed, any other theory moving within the framework of empirical disciplines) will always view religion *sub specie temporis*, thus of necessity leaves open the question whether and how it might *also* be viewed *sub specie aeternitatis*. Sociological theory must, by its own logic view religion as a human projection, and by the same logic can have nothing to say about the possibility that this projection may refer to something other than the being of its projector [...] (cf. Berger, 1967c, p. 330; 1969a, p. 180) .

Dans *Sociology Reinterpreted* (1981), Berger affirme plus clairement le principe de séparation entre les deux disciplines, en recourant à une métaphore qui illustre la posture du chercheur : le principe de « double citoyenneté » (*dual citizenship*), qualifiant le chercheur qui travaille à la fois en sociologie, tout en ne quittant pas sa citoyenneté ordinaire, dont notamment les appartenances religieuses engagées peuvent faire partie :

By becoming a social scientist, an individual obtains citizenship in this particular republic. But, except for very rare cases (scientific hermits, as it were), he does not thereby renounce his ordinary citizenship in society and in various societal groupings. Consequently, being a social scientist means enjoying (or, if one prefers, suffering from) the peculiar status of *dual citizenship* [...] (Berger & Kellner, 1981, p. 66).

Ce principe de la stricte séparation, ou si l'on préfère, de distinction, entre les deux disciplines est réaffirmé à plusieurs moments dans ces ouvrages comme principe de base de sa conception des rapports entre sociologie et théologie. Pourtant, dans cette attitude, le chercheur oscille entre une attitude scientifique, objective, qui interdit tout jugement de valeur (*value freeness*), et une attitude théologiquement, politiquement ou éthiquement engagée (Berger, 1980a, p. 19). Le procédé par lequel le chercheur passe de l'un à l'autre des deux attitudes est appelé par Berger «*alternation*» l'alternance/extase (Berger, 1963b, pp.136-138). Berger réaffirme, à plusieurs reprises dans ses œuvres, ce principe de séparation des deux cadres de références pour la pensée et l'action ainsi que de l'alternance qui doit caractériser l'attitude d'un chercheur qui y a conjointement recours.

Dans ses ouvrages *Invitation to Sociology, A Humanistic Perspective* (Berger, 1963b, pp. 51-65) et *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann, 1966b, pp. 156-160) ,

Berger donnait un autre sens du concept d'alternance (*alternation*) en lien avec l'expérience de conversion à des systèmes de significations radicalement différents au cours de la biographie d'une personne («*the individual 'switches worlds'*»)(Berger & Luckmann, 1966b, pp. 156-157). L'alternance est vue ici comme un problème particulièrement lié au relativisme et à l'instabilité identitaire de la situation pluraliste moderne. Pour répondre à ce problème, les concepts repris de son maître A. Schultz « structures de pertinence » (*relevance structures*) (Berger & Kellner, 1981, p. 23 ss) et « provinces finies de signification » (*finite provinces of meaning*) (Berger & Luckmann, 1966b, p. 25) lui permettent de concevoir une « alternance » moins radicale (ne s'identifiant pas à une conversion), qu'il nomme « *ecstasy* » (littéralement «extase»).

Cette alternance conçue comme 'extase' signifie le fait de « se tenir en dehors » des routines prises comme allant de soi du monde ordinaire (mais aussi d'une structure de pertinence particulière) (Berger, 1963b, pp. 136-137; Berger & Merllié, 2006, pp. 176-179). L'extase, ainsi entendue, renvoie au détachement ou à la prise de distance vis-à-vis d'une vision du monde particulière (à sa mise entre parenthèses), fût-elle la vision du monde propre à soi et souvent prise comme allant de soi (*ibid.*).

Ce concept d'alternance/extase peut servir de base méthodologique aux rapports entre la sociologie et la théologie pour un chercheur qui manie les deux disciplines. La structure de pertinence propre à la sociologie (marquée surtout par la neutralité axiologique) peut alterner par exemple avec celle propre à la théologie (de nature normative) dans l'interprétation de la réalité empirique. De plus, la réalité du monde de la vie ordinaire peut être « ouverte », de façon temporaire, à l'expérience religieuse, dans son altérité radicale, en tant que « province finie de signification » (Berger, 1974, pp. 129-130; Berger & Kellner, 1981, pp. 66-67).

Sur le terrain théologique, Berger indique néanmoins la possibilité de déduire une théologie de l'anthropologie. La compréhension de la religion en termes de projections de significations humaines ne peut certes affirmer ou dénier la vérité ontologique de ces affirmations. Pourtant, il demeure possible de concevoir ces dernières comme renvoyant à

une réalité ultime indépendante de l'humain et que celui-ci, par ces projections, refléterait. Berger reprend des formules de Feuerbach pour les refaçonner. Plutôt que la 'réduction' de la théologie à une anthropologie, proposée par Feuerbach, dans son ouvrage *L'essence du christianisme* (Feuerbach, 1843, 1968), Berger propose que le théologien produise une reconstruction de l'anthropologie selon une vision théologique (Berger, 1967c, p. 330).

Berger a néanmoins indiqué le caractère « dangereux » de l'entreprise sociologique pour tout théologien qui s'y adonne avec le présupposé que celle-ci serait «auxiliaire à la théologie» (Berger, 1967c, p. 332). La « sociologie religieuse » qui se contentait d'enregistrer la participation dans les Églises, pouvait en effet être conçue de cette manière. Pour Berger, il n'en sera pas de même de la théorie sociologique qui a poussé plus loin le caractère relativiste de la connaissance historique. Si méthodologiquement, le théologien pourrait procéder à ses réflexions dans son cadre de référence indépendamment des réalités empiriques et des analyses fournies par le sociologue; existentiellement, la contextualisation, par la sociologie, de son identité personnelle et de ses connaissances théologiques, met en danger la plupart de ses affirmations théologiques. Cela est surtout le cas dans le cadre d'une tradition religieuse, comme le judéo-christianisme, caractérisée particulièrement par l'historicisation de ces contenus (Berger, 1967c, pp. 331-334).

Puisqu'il nous semble que Berger a voulu résoudre méthodologiquement ce conflit²⁰⁹ en renonçant à sa première posture (néo-orthodoxie), impliquant des *a priori* théologiques, pour embrasser une perspective inscrite essentiellement dans le cadre de référence empirique (Berger, 1967c, pp. 334-335), la question du dialogue entre les deux disciplines chez Berger peut être posée pour tenter de comprendre la manière dont ses réflexions théologiques inscrites dans cette problématique et ses analyses sociologiques sont concrètement menées dans ses œuvres.

²⁰⁹ Nous voulons dire ici le conflit entre la foi chrétienne se concevant comme ayant des implications empiriques et historiques et la perspective sociologique relativisant, par la contextualisation, toute croyance et connaissance humaine.

VII.2.2. Rapports entre sociologie et théologie chez Berger

En abordant la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger nous présentons d'abord l'application concrète, dans ses œuvres, des idées présentées dans la section précédente en rapport avec sa propre conception de ces rapports.

Dans cette application, nous revenons d'abord sur son changement de position méthodologique et les conséquences de ce changement sur les rapports entre les deux disciplines sociologiques et théologiques dans ses analyses. Ensuite nous relevons l'importance de la notion du principe protestant que Berger lie à la fois à l'approche libérale de Schleiermacher et à la théologie de Paul Tillich. Nous terminons cette sous-section en rappelant les idées principales du problème d'institutionnalisation de la religion traité par Berger en lien avec la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. La conclusion de cette sous-section donne sur les deux sous-sections suivantes en montrant que le déploiement concret des rapports entre les deux disciplines chez Berger démontre une certaine influence mutuelle des deux disciplines.

Nous montrons que la sociologie de Berger influe sur sa théologie d'abord en exigeant une conception « hérétique » du christianisme; ensuite en dictant son changement de méthode théologique avec la relativisation des contenus religieux (chrétiens) traditionnels que cela a impliqué; enfin en suscitant son adoption du principe protestant comme base de l'entreprise théologique compatible avec la situation moderne.

Nous montrons enfin que la théologie de Berger a influé sur sa sociologie notamment dans son changement de position eu égard au diagnostic en lien avec la thèse de la sécularisation; et dans son interprétation critique des mouvements contemporains de certitude religieuse.

VII.2.2.1. Application du principe de séparation dans ses œuvres

Peter L. Berger a appliqué sa conception des rapports entre sociologie et théologie d'abord dans l'appendice II à son ouvrage *The Sacred Canopy* (1969a) où il expliquait la raison de sa récusation de la distinction entre « foi chrétienne » et « religion chrétienne » et de son

adoption de l'approche libérale de la foi et de la théologie chrétiennes. Il révisé donc l'option théologique, fondée sur la distinction entre foi et religion, qu'il avait adoptée dans son ouvrage *The Precarious Vision* (1961b), selon une posture néo-orthodoxe.

Ainsi, si la religion devait faire l'objet de l'analyse sociologique ou autre en tant que projection humaine, la foi chrétienne quant à elle échappait à ce type d'analyse puisqu'on postulait qu'elle se situait au-delà de la portée de la science empirique. Il s'agissait d'une distinction dictée par un *a priori* théologique. Or, dès l'appendice II à *The Sacred Canopy*, Berger affirme que la théologie doit aussi se soumettre à l'examen des outils d'analyse relativisante (y compris la sociologie). Il considère la foi chrétienne comme un phénomène religieux parmi tant d'autres. Dans une perspective *a posteriori*, affirme Berger, la distinction entre foi chrétienne et religion chrétienne n'a pas de sens (Berger, 1969a, pp. 183-185)²¹⁰.

De ce changement, nous pouvons suggérer les interprétations suivantes :

1) La distinction entre religion et foi chrétienne tenait lieu d'affirmation de l'indépendance du Transcendant par rapport au monde empirique. La religion devait faire l'objet d'une analyse inductive et relativiste en tant que phénomène humain et empirique alors que la «foi chrétienne» devait faire l'objet d'une analyse déductive parce que Jésus-Christ était considéré comme l'élément transcendant et objectif échappant à la relativisation de l'analyse sociologique. Une fois cette distinction éliminée, l'élément transcendant, si l'on tient à le garder dans la définition de la religion, doit être « immanentisé » (Berger, 1974), c'est-à-dire ramené au niveau d'un phénomène empiriquement analysable. Et de même que tout phénomène religieux était compris dans le cadre de la sociologie de la connaissance comme une projection humaine, de même le christianisme rentre désormais dans la même

²¹⁰ Une autre distinction similaire s'opérait entre *Historie*, comprise comme l'histoire profane, et *Geschichte*, comprise comme l'histoire du salut. Cette dernière était conçue comme étant constituée des interventions du Transcendant dans le monde empirique. Ces interventions ne pouvaient pas être analysées dans le cadre d'une science empirique de nature relativiste comme la sociologie. Berger récuse également cette distinction: «*specifically, liberal theology means to take with utmost seriousness the historicity of religion, without such theoretical subterfuges as differentiating between Historie and Geschichte, and thereby to take seriously the character of religion as a human product. This, it seems to me, must be the starting point*» (Berger, 1969a, p. 185).

catégorie. La sociologie étant pour Berger inscrite dans une perspective humaniste (Berger, 1963b), l'« immanetisation » du Transcendant correspondait en quelque sorte à son humanisation.

2) L'entreprise théologique qui, avec la distinction entre religion et foi chrétienne, prétendait procéder, dans le cadre de la seconde, d'un *a priori* de la foi, position indépendante de toute relativisation, doit désormais se contenter d'une évaluation *a posteriori*, lente et progressive, des affirmations religieuses traditionnelles en se basant sur des critères intellectuels (*cognitive criteria*) (Berger, 1969a, p. 184). Le théologien devra faire à présent, à défaut d'une théologie empirique qui, pour Berger est « méthodologiquement impossible », tout simplement de l'anthropologie (*id.*, p. 185) :

And only after he has really grasped what it means to say that religion is a human product or projection can he begin to search, *within* this array of projections, for what may turn to be signals of transcendence. I strongly suspect that such an inquiry will turn increasingly from the projections to the projector; that will become an enterprise in anthropology (*id.*, p. 185).

3) Ces deux positions permettent à Berger d'énoncer sa conception du dialogue possible entre la théologie et la sociologie. Les deux disciplines procèdent désormais *a posteriori*. L'expérience et la foi religieuses sont appréhendées aussi bien sociologiquement que théologiquement en termes immanents c'est-à-dire comme des produits humains, des significations humaines projetées. Autrement dit, la perspective humaniste prévaut aussi bien en sociologie et qu'en théologie. Le dialogue entre les deux disciplines est alors possible et susceptible de porter des fruits « intellectuels » (*intellectual fruits*), selon Berger (Berger, 1969a, p. 185). Dans ce dialogue, la notion de principe protestant joue un rôle prépondérant.

En effet, par l'anthropologisation de la théologie, Berger entend notamment dans *A Rumor of Angels* (1970) que l'entreprise théologique devra passer par trois étapes : celle de l'anthropologie historique, celle de l'histoire des religions, et celle de la théologie des « découvertes » (*id.*, p. 83). Pour lui cependant, la troisième étape de l'entreprise théologique (la théologie des découvertes) devra pouvoir dépasser le cadre de référence empirique parce qu'on sera en mesure de parler de la « transcendance » en tant que telle; ce que le cadre de

référence empirique ne permet pas. Berger se soucie d'une méthode lui permettant de passer des analyses sociologiques à des réflexions théologiques sans contradiction : « *if transcendance is to be spoken of as transcendance, the empirical frame of reference must be left behind. It cannot be otherwise. My concern is the method by which this switch in frames of reference is to be attained* » (*id.*).

Or, c'est ici que Berger introduit le concept de principe protestant en tant que méthode par laquelle cette permutation de cadres de référence est rendue possible, notamment sur la question de la centralité de « Jésus-Christ » en théologie chrétienne, protestante en l'occurrence (p. 84). Le « principe protestant », selon Berger, permet pour ainsi dire l'immanentisation du « phénomène Jésus-Christ » pour pouvoir l'étudier à l'instar de tous les autres phénomènes religieux. Il permet par ce fait même une confrontation analytique entre les diverses traditions religieuses du monde (p. 85) dans le cadre de la recherche inductive des « indices de la transcendance » (*signals of Transcendance*). Dans ce cadre, une théologie non de la révélation (celle-ci ne pouvant être affirmée qu'*a priori*) mais des « découvertes », est la seule envisageable.

Le principe protestant permet de demeurer homme de science empirique et de faire de la théologie sans se contredire. Il permet à Berger d'entreprendre une réflexion théologique plus poussée tout en restant en accord avec son approche en sociologie de la connaissance. C'est dans *The Heretical Imperative* (1979b) qu'il développe, dans la foulée de son analyse faite dans *A Rumor of Angels* (1970), l'idée d'une foi inductive qui, selon lui, constitue la seule position d'affirmation de la foi compatible avec la situation pluraliste moderne : « *if typical condition of premodern man is one of religious certainty, it follows that that of modern man is one of religious doubt* » (Berger, 1979b, p. 27). Pour l'homme pré-moderne, affirme Berger, l'hérésie était une possibilité, souvent bien lointaine. Pour l'homme moderne, oppose-t-il, l'hérésie est devenue une nécessité. La modernité est une situation où la sélection et le choix sont devenus des impératifs (*cf. id.*, pp. 19-20).

Dans ce sens, l'homme moderne est condamné à être libre (« *condemned to freedom* ») (*id.*, p. 23). La modernité multiplie les choix et par ce fait même, réduit la portée de ce que

l'individu expérimente comme un destin (*cf.* p. 30). L'attitude « hérétique » est devenue non seulement nécessaire mais aussi universelle (*cf.* pp.28-31). Ainsi, l'idée du principe protestant rend possible une foi et une théologie qui acceptent une telle situation d'incertitude et de doute. En effet, dans cette situation, seule une foi de type inductif («*inductive faith*») est tenable: « *it is the method of 'inductive faith' that holds the greatest promise of new approaches to religious truth in an intellectual situation marked by a pervasive sense of relativity* » (Berger, 1970, pp. 76-77).

En conséquence, dans une telle situation, la seule option théologique tenable, selon Berger, est l'option inductive dont F. Schleiermacher fut, au 19^{ème} siècle, le premier et principal théoricien. Schleiermacher était un « révisionniste » (Berger, 1979b, p. 128). Mais si le «révisionnisme» est possible dans toutes les traditions religieuses, le protestantisme a une tendance révisionniste intrinsèque. Et c'est cette tendance que Paul Tillich a nommée « le principe protestant » (Berger, 1979b, p. 128, note 2). Berger propose, au nom de ce principe protestant, le retour à l'approche inductive de Schleiermacher (p. 129)²¹¹, approche qui, selon lui, prend l'expérience humaine comme le point de départ de la réflexion religieuse ou théologique, contrairement à l'approche néo-orthodoxe qui part de la révélation divine.

Malgré quelques points que Berger pense insoutenables à l'ère du pluralisme religieux moderne (notamment la question de la supériorité de l'expérience chrétienne fondée sur la figure de Jésus-Christ) (p. 134)²¹², il inscrit son option inductive dans le cadre du libéralisme théologique de Schleiermacher dont l'héritage a permis l'éclosion d'immenses contributions historiographiques au sein de l'érudition protestante du 19^{ème} siècle (p. 137).

La prémisse inductive rendit la tâche urgente d'établir, de la manière la plus claire possible, ce qui a trait à l'histoire de l'ancien Israël, à la communauté chrétienne primitive, et au développement subséquent de l'Église chrétienne. Par cette même prémisse inductive,

²¹¹ Berger retrouve cette approche inductive notamment dans les œuvres de Schleiermacher telles *On Religion* (1799) et *The Christian Faith* (1821).

²¹² *Cf. supra* : VII.1.1.2; note 11.

le chercheur protestant pouvait non seulement s'adonner à ce travail de vérification empirique (« *how it really was* »), mais aussi bénéficier d'une auto-compréhension qui lui permettait de prendre le risque d'une telle entreprise intellectuelle. Ainsi, la grande majorité des chercheurs protestants, même lorsqu'ils ont découvert des faits historiques très dérangeants face à l'orthodoxie (surtout dans le cas des recherches sur la Bible), pouvaient rester dans la communauté protestante, souvent en tant que prédicateurs ordonnés, sans compromettre leur intégrité intellectuelle (*id.*).

Pour Berger, cette « auto-compréhension protestante » permettant d'appliquer la prémisse inductive sans craindre de sortir ou d'être exclu (excommunié) de la communauté croyante (de foi), consiste en ce que Paul Tillich a appelé le principe protestant. Si en effet, l'approche inductive a été remise en question en théologie protestante par ce qu'on a appelé la « révolution barthienne » (*id.*, p. 139), la néo-orthodoxie ayant acquis une dominance théologique protestante dans l'entre-deux-guerres, l'après-guerre a vu la résurgence du libéralisme en continuité avec la tradition libérale classique (issue de Schleiermacher).

Plus loin, dans ce même ouvrage, Berger précise que son retour à l'approche théologique libérale classique ne vise pas la défense d'une approche théologique particulière (dans le sens de ses contenus substantifs) mais plutôt l'adoption de sa méthode impliquant l'adoption du point de départ anthropologique et le rejet de toute autorité traditionnelle extérieure s'imposant à la réflexion (Berger, 1979b, p. 154). Là encore, l'importance de l'idée du principe protestant nous semble évidente.

Il nous semble donc que Berger recourt à l'idée tillichienne du principe protestant pour justifier son application d'une méthode inductive de type plus libéral que celle prônée par Schleiermacher et Tillich (en considérant sa position sur le christianisme parmi les religions du monde)²¹³ à la théologie et à la foi chrétienne. La méthode inductive de Berger semble en effet inspirée de sa sociologie de la connaissance. Celle-ci, dans sa nature relativiste, invite à la relativisation du phénomène Christ que Schleiermacher tenait pour le principe de

²¹³ Nous reviendrons plus loin sur cette différence.

la « vraie religion ». Autrement dit, le libéralisme théologique de Berger est plus libéral que celui de Schleiermacher au moins par rapport à la tradition chrétienne. Nous verrons également que Berger est plus libéral que Paul Tillich dans sa conception du principe protestant. Nous reviendrons sur ces hypothèses plus loin (section VIII.10.1.).

À ce niveau de notre développement, disons que cette position est reprise par Berger dans ses ouvrages intitulés *A Far Glory, the Quest of Faith in an Age of Credulity* (1992) (pour ce qui est de l'institutionnalisation de la foi chrétienne), *Questions of Faith, A Skeptical Affirmation of Christianity* (2004b) (pour ce qui est des contenus de la foi chrétienne), *In Praise to Doubt, How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic* (2009) (en rapport avec les questions de certitude religieuse et morale); *Between Relativism and Fundamentalism, Religious Resources for a Middle Position* (2010) (en rapport avec les questions du fondamentalisme et du relativisme).

Dans *A Far Glory* (1992), Berger affirme que Paul Tillich a forgé l'expression «principe protestant» pour renvoyer à l'insistance des Réformateurs sur la non-absolutisation de l'Église empirique, sur le besoin perpétuel de réforme de cette dernière (*ecclesia semper reformanda*) (Berger, 1992, p. 186). En comparaison avec l'« ecclésiologie juridique de Rome » (*juridical ecclesiology of Rome*) (*id.*), ce principe protestant constitue une relativisation considérable de l'Église historiquement instituée; relativisation qui va au-delà de ce que le luthéranisme a accompli dans ce sens vis-à-vis de l'Église catholique :

In Lutheran language, the boundaries of the Church could not be drawn in an abstract juridical manner; rather it was to be found 'wherever the Gospel is correctly preached and the sacraments are correctly administered' » [...] I think one can say that Protestant liberalism carried the relativization a step further²¹⁴ (Berger, 1992, pp. 186-187).

Et cette relativisation permet à Berger de considérer, en vertu de sa foi chrétienne (*id.*, p. 186), l'ensemble de l'univers comme une vaste liturgie louant son Créateur :

²¹⁴ Berger refuse ici l'adverbe « *correctly* » en l'identifiant à ce qu'il appelle « *the old Lutheran language* » (*id.*) que la théologie libérale ne peut plus utiliser (*id.*).

It was created for this purpose and it is this purpose. This liturgy includes all human beings who have been brought to this understanding and (in the 'inclusivist' version of religious plurality)²¹⁵ it also includes those who praise God under strange names (*id.*).

L'« inclusivisme » décrit ici est fondé sur l'idée du principe protestant dans le sens où les contenus de foi traditionnelle ne sont pas absolutisés. Il justifie encore une fois l'adoption de l'approche libérale inductive à la fois pour vivre sa foi chrétienne et pour faire de la théologie.

Le livre *A Far Glory* (Berger, 1992), dans son entièreté, semble pourtant se préoccuper du problème de l'institutionnalisation d'une foi religieuse fondée sur ce principe protestant. La position théologique que ce principe permet est néanmoins affirmée clairement : il s'agit bien d'une position protestante libérale basée sur une foi qui rejette comme illusoirs toutes les certitudes tenues par l'orthodoxie (Berger, 1992, pp. 20-21)).

Berger qualifie sa position d'« inclusiviste » (p. 151), position qu'il tient à distinguer de celle « pluraliste » : dans sa réflexion théologique, il part de l'affirmation de la vérité de la foi chrétienne, sa propre expérience de la réalité : «*Reality 'touches' me, it strikes me, it even wounds me. I think this meaning was intended in the classical Protestant formulation that the Gospel 'convicts' us [...]*» (p. 152-153). Si je dis, affirme Berger, que toutes les traditions religieuses sont égales dans leurs contenus de vérité, je suis en train de dire que

²¹⁵ Un extrait du livre de Berger *A Far Glory* (1992) caractérise les trois positions théologiques décrites comme « exclusivisme », « inclusivisme » et « pluralisme » : « As with all typologies, there are individual authors who fall between the cracks. But the typology is helpful in distinguishing major orientations. The «exclusivists» continue to insist that Christianity is the only salvific tradition, the repository of God's only direct revelation to mankind. This position need not at all imply contempt or lack of appreciation for non-Christian religions, but it sets narrow limits on whatever Christian theology may incorporate from them. The « exclusivist » attitude, albeit in an unusually extreme form, is well exemplified by Karl Barth, who regarded all religions as expressions of unbelief [...]. It is the other two positions that are dominant today among both Protestant and Catholic theologians. The « inclusivists » insist that Christianity represents the closest approach to the fullness of religious available to human beings; but they are also prepared to acknowledge truth, even revelatory truth, in other religious traditions. Possibly the most respected representative of this position has been the Catholic thinking in this area since the Second Vatican Council. Finally, «pluralists» are willing to go quite far in relativizing the Christian claim to exclude truth. Probably the most provocative and certainly prolific representative has been John Hick who has called for a change in Christian thought that would be comparable to the Copernican revolution in astronomy: No longer will Christianity be seen as the single center of the universe, but rather as one of several bodies circling the center which Hick calls, none too helpfully, 'the Real' » (Berger, 1992, pp. 149-150).

la vérité n'existe pas (p. 153). Mais si je dis, continue-t-il, que toutes les traditions religieuses sont inégales dans leur accès à la vérité, je dois utiliser ma propre conviction de la vérité comme le critère par lequel j'évalue le degré auquel la vérité peut être trouvée dans quelques-unes ou toutes ces traditions (p. 154). Il propose notamment d'appliquer la notion du « Christ cosmique », le *Logos spermatikos*, le Sauveur de ce monde et de tous les mondes possibles de tous les temps, aux vérités rédemptrices qui se trouvent dans d'autres traditions religieuses, surtout dans le groupe des grandes traditions orientales (p.166)²¹⁶. La vérité de la foi chrétienne est donc affirmée par Berger sans être absolutisée dans ses contenus traditionnels. Ceux-ci sont plutôt réinterprétés de façon à rendre la position «inclusiviste» possible. Autrement dit, la foi dans le « Christ cosmique » est déployée dans l'incertitude vis-à-vis des contenus bibliques en rapport avec la notion de Christ²¹⁷.

Dans *Questions of Faith* (2004b), Berger, en analysant les premiers deux mots du *Credo* des Apôtres (« Je crois »), reprend l'argumentation selon laquelle la situation moderne, marquée par le pluralisme, problématise la croyance en rapport avec la question de la certitude : « *religious certainty is harder to come by* » (p. 5). L'argument qu'il y développe, en faveur de la possibilité de la foi religieuse en modernité, est celui qu'il appelle « *an argument of silence* » tiré de la conception de Simone Weil (1909-1943) qui s'inscrivait, selon Berger, dans la foulée de la tradition dite « apophatique » promouvant une *via negativa* dans la connaissance de Dieu (connaître plutôt ce que Dieu n'est pas) (pp. 8-9).

La situation moderne est donc marquée par le silence de Dieu. Elle est une situation où, sauf pour les « *virtuosi* religieux », l'on doit admettre l'incertitude générale à la fois quant à l'existence de Dieu et aux contenus religieux traditionnels. Berger se situe lui-même dans la

²¹⁷ Cette question sera reprise plus loin notamment en rapport avec la conception tillichienne du principe protestant et la question de la certitude religieuse selon les Évangéliques (cf. section VIII.10.1. & IX.2.).

catégorie de ceux qui vivent cette incertitude générale (p. 11). Il existe donc, dans cette situation, une véritable «faim spirituelle», une « faim pour la certitude » (*id.*).

L'idée du principe protestant (identifié à la prémisse luthérienne *sola fide*) est réintroduite (pp. 12, 140). Ce principe fonde le genre de foi déployée dans l'incertitude et prenant acte du silence de Dieu. Pour Berger, enfin de compte, le principe protestant entendu dans ce sens, serait la solution religieuse – peut-être la seule solution acceptable par un chrétien moderne – au problème du pluralisme religieux. Cette affirmation peut être analysée si on la situe dans le problème de l'institutionnalisation de la foi chrétienne, problème dont Berger a traité en rapport avec cette question du principe protestant²¹⁸. Au chapitre III, spécialement les sections III.2. et III.3. et au chapitre IV, nous avons analysé ses affirmations, surtout dans ses ouvrages récents (Berger, 2009; 2010), en rapport avec les questions de certitude et d'incertitude et leurs liens avec le problème de l'institutionnalisation de la religion. Disons simplement ici que ces questions concernent les rapports entre sociologie et théologie dans la pensée de Berger dans leur déploiement concret.

À partir de ces éléments d'analyse de ces rapports, il y a ainsi lieu de constater une certaine influence mutuelle entre les deux disciplines dans les œuvres de Berger. Étudions sommairement l'influence de chaque discipline sur l'autre dans les deux sections suivantes.

VII.2.2.2. Influence de sa sociologie sur sa théologie

Du point de vue de la sociologie de la connaissance (discipline qui semble constituer le cadre conceptuel principal de Berger tant en sociologie qu'en théologie), les certitudes religieuses modernes sont défensives et réactionnaires (Berger, 1980a, p. 214) et traduisent le fait qu'il est difficile pour la conscience humaine de supporter une situation d'incertitude et de relativisme (Berger, 2010, p. 7). Autrement dit, aucune certitude religieuse, mise à part celle des « *virtuosi* religieux » que Berger identifie aux «mystiques»

²¹⁸ Berger, 1992, 2004b, 2010, p. 13;1998a;2009, p. 114.

(Berger, 1979b, pp. 33-35, 1981b, pp. 10-11), ne serait logiquement possible en situation moderne pluraliste (Berger, 1980a, pp. 218-219).

Cette position semble se fonder néanmoins sur l'option de Berger en faveur du point de départ anthropologique, lui-même dicté par sa sociologie de la connaissance, voulant promouvoir une approche théologique de type « inductive ». Celle-ci récuse tout point de vue *a priori* concernant les contenus traditionnels de foi (Berger, 1979b, p. 154).

Or, comme nous l'avons vu plus haut, la récusation de la distinction entre « foi chrétienne » et « religion », entre « histoire profane » (*Historie*) et « histoire du salut » (*Geschichte*) a été dictée par une volonté d'étudier empiriquement le phénomène religieux dans sa globalité. Si, du point de vue sociologique, une telle approche est normale puisque celle-ci se définit comme une discipline empirique, elle devient néanmoins difficile à saisir dans le cas de la théologie, en l'occurrence chrétienne, dont Berger lui-même affirme l'impossible caractère empirique du point de vue méthodologique.

Si en effet, la sociologie en tant que discipline empirique, ne peut pas se prononcer sur la vérité ontologique ultime des contenus religieux traditionnels, y compris, dans le cas du christianisme, ceux en rapport avec la personne de Jésus-Christ, sur quelle base la théologie, chrétienne en l'occurrence, peut-elle décider d'adopter un point de départ anthropologique indépendant de ces contenus? Ne pouvons-nous pas dire qu'ici, c'est sur la base des postulats de la sociologie de la connaissance, qui est la plus relativiste des disciplines empiriques telle que Berger l'affirme, que ce changement de perspective théologique s'opère? Bien que nous ne puissions pas fournir, de façon indubitable, une réponse affirmative à cette dernière question, il nous semble, comme nous allons aussi le constater avec les commentateurs de Berger sur ce point, que la perspective sociologique a influé sur ce tournant méthodologique de Berger et sur la suite de ses réflexions théologiques.

Nous reprenons certains exemples, dont la plupart ont déjà été cités plus haut, pour résumer notre perception de cette influence :

- 1) Cette idée n'est pas en effet loin de l'affirmation de Berger lui-même qui, dans la préface à son livre *Affrontés à la modernité* (1980a)²¹⁹, décrit son autre livre, *A Rumor of Angels* (1970), comme « le plus long exposé de la manière dont il allie le fait d'être sociologue avec un christianisme (il le craint) plutôt hérétique » (*non sic*) (Berger, 1980a, p. 7).

- 2) On peut lire par exemple ses œuvres d'orientation théologiques en ayant en vue cette hypothèse. Ses premières œuvres²²⁰ veulent faire cohabiter l'approche empirique sur la religion, celle de la sociologie de la connaissance, avec l'affirmation *a priori*, à partir de la « révélation », de la certitude vis-à-vis des contenus de la foi. C'est ce que nous avons appelé le « point de départ 'fidéique' » dans la « théologie » de Berger. À partir de 1967 (Berger, 1969a, 1967c), Berger trouve l'affirmation *a priori* de la certitude vis-à-vis des contenus de la foi chrétienne incompatible avec son approche empirique du phénomène religieux qu'il conçoit désormais comme indispensable pour tout théologien prenant au sérieux la situation moderne : une situation pluraliste et sécularisée (Berger, 1979b, pp. 3-22). Désormais, le seul moyen de parvenir à la certitude quant à la vérité des contenus religieux, qu'ils soient chrétiens ou non, c'est d'adopter un point de départ anthropologique. Ainsi, même dans ces œuvres d'orientation théologique, la sociologie de la connaissance reste le cadre conceptuel de base: dans ses premières œuvres en parallèle avec une approche très engagée de la foi chrétienne qu'il appréhende alors, à la lumière de la théologie barthienne, comme non-religion (Berger, 1961a, 1961b); dans ses œuvres subséquentes en ne distinguant plus entre foi chrétienne et religion (chrétienne ou non). La sociologie de la connaissance devient alors pour Berger un passage obligé pour tout théologien moderne sérieux (Berger, 1970, p. 29).

²¹⁹ Traduction de *Facing Up to Modernity* (1977).

²²⁰ Voir notamment : Berger, 1960a, 1960b, 1961a, 1961b, 1962a, 1962b, 1962c.

C'est dans cette dernière posture que Berger affirme aussi la nécessité d'une «conscience œcuménique» (*id.*, p. 79) pour faire de la théologie et d'une confrontation du christianisme (et du monothéisme) avec les traditions religieuses orientales (Berger, 1981b), une sorte de «théologie comparée» (Berger, 1970, pp. 76-78). Il importe donc de constater que ces nécessités jaillissent d'un même présupposé : toute entreprise religieuse, y compris le christianisme, est une projection des significations humaines dans l'univers. Mais cette projection peut correspondre à quelque chose d'autre que la science ne peut pas démontrer (*id.*, p. 47). Alors, une théologie ayant une grande sensibilité empirique (« *a theology of a very high empirical sensitivity* ») devrait rechercher les traces ou des indices du Surnaturel (Berger, 1970, pp. 52-75, 1979b, p. 193) : « *signals of transcendence* » (cette autre chose à laquelle reverraient les significations projetées), dans le projecteur lui-même c'est-à-dire l'homme (Berger, 1970, p. 47)²²¹.

- 3) La tradition théologique protestante qu'il trouve plus apte à adopter une stratégie théologique compatible avec ses postulats sociologiques est le libéralisme (qu'il fait remonter, on l'a vu, à Schleiermacher avec quelques modifications (Berger, 1970, p. 49, 1979b, pp. 101-106) et la méthode qu'il juge mieux outillée pour cette approche est la méthode « inductive », qui part de l'histoire et des significations humaines projetées (les religions) pour découvrir et étudier d'abord les « *signals of transcendence* »²²²; ensuite l'expérience religieuse à proprement parler (Berger, 1979b): il s'agit donc d'une théologie non de la révélation ou des « théophanies » mais des « découvertes » (Berger, 1970, p. 82). Le principe protestant joue, à ce niveau, un rôle primordial.

²²¹ Par l'adoption de ce point de départ anthropologique Berger répudie l'approche néo-orthodoxe de Karl Barth qui avait rejeté la théorie de l'*analogia entis* (protestante libérale et catholique romaine) pour prôner plutôt l'*analogia fidei* fondée sur la Révélation (Berger, 1970, pp. 50-51). Berger retourne pour ainsi dire à l'approche libérale classique de l'*analogia entis*.

²²² Berger, 1970, p. 52 ss, 1977, pp. 211-220, 1980a, 2004, p. 21. Dans son ouvrage intitulé *Facing Up to Modernity* (1977), chapitre XVIII, Berger parle également de la ville de New York comme d'un indice de la transcendance notamment parce qu'elle est l'une des villes qui incarnent l'universalisme et la liberté, où l'espoir a de la place (pp.214-215), etc.

On peut néanmoins dire que l'approche théologique adoptée par Berger pourrait avoir eu également une incidence sur ses recherches de nature sociologique. Nous voudrions analyser cette question dans la section suivante.

VII.2.2.3. Influence de sa théologie sur sa sociologie

On peut analyser l'hypothèse de l'influence de la théologie de Berger sur sa sociologie en revenant sur deux aspects majeurs de sa pensée : son changement de position eu égard à la thèse de la sécularisation et son analyse des mouvements de certitudes à l'époque contemporaine, notamment la poussée évangélique contemporaine et du déclin du protestantisme libéral aux États-Unis par exemple.

VII.2.2.3.1. Changement de position eu égard à la thèse de la sécularisation

La thèse dure et intransigeante de la sécularisation du monde moderne, conçue comme disparition progressive de la religion, est plus décelable dans les œuvres de Berger d'avant la fin des années 1960. Est-il possible de lier cette position avec sa position théologique d'alors étant donné justement que le changement de position théologique est survenu à la fin des années 60? Cela nous semble fort possible. En effet, jusqu'alors, ses œuvres renfermaient un parallélisme entre l'approche empirique et l'affirmation *a priori* et exclusiviste de la foi chrétienne. La distinction entre cette dernière et la religion (chrétienne ou non) lui fournissait une certaine immunité quant à l'affirmation de la certitude vis-à-vis des contenus chrétiens (posture néo-orthodoxe) (Berger, 1979b, pp. 67-74).

À ce moment, il n'y avait pas de distinction entre pluralisme et sécularisation, les deux étaient intrinsèquement liés²²³. Du moment que l'unique certitude religieuse qu'on pouvait avoir était celle de la foi chrétienne, conçue en quelque sorte comme la vraie foi, toutes les autres expressions religieuses non chrétiennes ou non-conformes à cette foi, étaient expressions du phénomène de la sécularisation. Et puisque ces expressions continuaient de

²²³ Plus tard, il parlera, comme on vient de le voir, d'« effet sécularisant » de la pluralisation des mondes de la vie (voir *A Far Glory* (1992), mais il prendra le soin de distinguer entre pluralisme et sécularisation, le premier ne conduisant pas nécessairement à la seconde.

se multiplier, la sécularisation allait s'amplifier et rendait la foi chrétienne de plus en plus subjective et privée. Berger appelle aujourd'hui cette thèse l'« ancienne thèse de la sécularisation » (Berger, 2001a, p. 194). C'est au moment où Berger renonce à cette posture exclusiviste, explicitement en 1967 (Berger, 1969a, p. 183), que la modification de la thèse de la sécularisation commence à se profiler : le pluralisme mine toutes les certitudes prises comme allant de soi, y compris la certitude de la foi chrétienne (Berger, 1981b, p. 293) mais il ne conduit pas nécessairement à la sécularisation puisque il rend possible, en certains endroits, des expressions religieuses qui ne se basent pas sur des certitudes. L'exemple donné est celui des États-Unis d'Amérique. Berger adopte alors la position théologique «inclusiviste» que nous venons de présenter précédemment.

On peut donc dire que la première thèse de la sécularisation, dans sa radicalité, était probablement liée à une vision particulière du christianisme comme non-religion et à une dépréciation de l'ordre social en vertu du pessimisme sur le monde humain et sur les religions (Berger, 1961b, pp. 166-168). Une telle attitude est conforme à la position décrite dans le *Petit commentaire de l'épître aux Romains* de Karl Barth. Celui-ci parle du « péché religieux » comme du péché le plus grave, parce qu'il est le refus de la grâce de Dieu offerte par l'Évangile (Barth, 1956, pp. 27-28). Cette analyse nous semble d'autant plus vraisemblable que Berger parle d'une position «particulariste» (*parochial*) (Berger, 1979b, p. x) en rapport avec sa position des années 1960 surtout concernant la thèse de la sécularisation.

L'adoption du point de départ anthropologique en théologie semble légitimer une analyse du phénomène religieux en termes « inclusivistes », de manière à ne plus identifier déclin de la religion chrétienne institutionnelle et sécularisation. Le pluralisme ne signifie donc plus la sécularisation mais plutôt que surviennent d'autres types d'expressions religieuses. Il nous semble que la thèse de la « désécularisation du monde » pourrait être le résultat de la conversion de Berger au libéralisme théologique qui, selon Schleiermacher dans ses *Discours sur la religion*, affirme que les actions de l'esprit du monde en rapport avec la Divinité se rencontrent partout : « la religion sait découvrir et suivre à la trace les actions de

l'esprit du monde dans tout ce qui relève de l'activité humaine, dans ce qui est ludique comme dans ce qui est sérieux, dans ce qui est plus petit comme dans ce qui est plus grand; ce que la religion doit percevoir, il faut qu'elle le perçoive partout [...] (F. Schleiermacher & Oman, 1893, pp. 59). N'est peut-être pas si anodin qu'on puisse le penser à cet égard le fait que ce changement du diagnostic sur la sécularisation a commencé précisément au début des années 1970 avec la perception de ce qu'il appelle des mouvements de contre-modernisation et de dé-modernisation²²⁴, au même moment, avons-nous constaté, où il affirmait sa nouvelle méthode théologique.

Hill, par exemple, dans l'ouvrage que nous avons analysé au premier chapitre de notre thèse (Whaling, 1983b), fait une affirmation allant dans le sens de ce que nous venons de dire ici. Il souligne l'importance de la manière dont le concept de religion est défini dans l'analyse empirique des phénomènes religieux. Par exemple, la définition qu'on donne de la religion aura un impact sur l'interprétation du processus de la sécularisation : *«secularization can be broadly defined as a decline in, movement away from, or change in religion. Our definition of religion is therefore crucial to our interpretation of the secularization process [...]»* (Hill, 1983, p. 104).

Si par exemple, l'on définit la religion comme une activité sociale se déroulant à l'intérieur d'institutions appelées Églises, la sécularisation sera analysée à partir des statistiques sur l'appartenance ou l'adhésion aux Églises (c'est pour l'auteur l'approche des tenants de la thèse de la sécularisation, dont Bryan Wilson). Si, au contraire la religion est définie par rapport aux degrés de religiosité intérieure à chaque individu, l'analyse de la sécularisation en termes de disparition de la religion ne sera pas plausible et elle se fera plutôt en termes de changements dans l'expression ou le contenu de cette religiosité (*ibid.*).

Cette lecture s'avère trouver un écho dans la pensée de Berger lui-même qui, dans *Sociology Reinterpreted* (1981), suggère à tout sociologue des religions de développer une « oreille théologique » (*a theological ear*) afin de mieux saisir les faits sous son

²²⁴ À cette époque, rappelons-le également, modernisation, pluralisme et sécularisation étaient, pour Berger, des phénomènes quasi inséparables.

investigation (Berger & Kellner, 1981, pp. 84-90). Si, selon Berger, la sociologie peut étudier les phénomènes religieux (tels que les anges, les dieux, les expériences surnaturelles) en prenant le soin de mettre ces entités entre guillemets (puisqu'elle ne peut pas se prononcer sur la validité ontologique de ces concepts), elle ne se différencie de la théologie proprement dite que par le fait que cette dernière enlève ces guillemets par un «acte de foi» (*id.*, p.88). La sociologie ne saurait, selon Berger, interpréter convenablement ces phénomènes sans avoir développé cette « oreille théologique » : *«the acquisition of a 'theological ear' is then something more than a marginal skill for interpretative sociologist»* (*id.*, p. 90).

VII.2.2.3.2. Son interprétation des mouvements de certitudes religieuses contemporains

Il nous semble donc possible d'affirmer que la conception bergérienne de l'idée tillichienne du principe protestant, inscrite dans la perspective libérale de la foi chrétienne, peut également avoir eu une influence sur la manière d'analyser, en théorie sociologique, les différents mouvements de certitude religieuse à l'époque contemporaine.

Pour mieux saisir cette influence de la position théologique de Berger sur son interprétation critique des mouvements contemporains de certitude religieuse, il est utile de mentionner (et nous y reviendrons au chapitre VIII) une certaine différence entre la conception bergérienne de l'idée du principe protestant (base de sa théologie anthropologique) et celle du même principe par celui qui l'a introduit dans la pensée théologique : Paul Tillich. La différence principale se situe, à notre avis, dans le fait que Berger semble avoir une conception beaucoup plus libérale que celle de Tillich de sorte que le principe protestant chez Berger semble dépourvu de contenu chrétien concret, ce qui ne semble pas le cas dans sa conception initiale par Tillich. Qui plus est, cette différence semble déboucher sur une conception de l'institutionnalisation de la foi chrétienne particulière chez Berger : celle des Églises dites « faibles » c'est-à-dire n'exigeant pas de leurs membres un degré élevé d'engagement quant aux contenus religieux traditionnels.

Si, en effet, l'application, par Berger, du principe protestant dans sa manière de relier analyse sociologique et réflexion théologique jouit d'une certaine pertinence au vu du pluralisme moderne, il importe néanmoins de constater qu'elle s'inscrit exclusivement dans une interprétation libérale de la foi chrétienne. Celle-ci ignore quasi complètement l'idée de la « structure de la grâce » que Tillich liait à ce qu'il appelait « la substance catholique ». Tillich pensait, en effet, que c'est à partir de celle-ci que doit se déployer la protestation protestante. Autrement dit, dans sa volonté d'appliquer l'idée du principe protestant à une méthode théologique appropriée à la situation moderne, Berger semble vouloir faire abstraction du contenu religieux traditionnel duquel émane spécifiquement cette idée elle-même.

Tillich lui-même avait entrevu, en la critiquant, une telle orientation de l'usage protestant de l'idée du principe protestant notamment dans son texte intitulé «Nos principes protestants» (Tillich, 1995, p. 211 ss). Pour Tillich en effet, « *le protestantisme affirme le message chrétien comme l'expression ultime de la nature du divin et il proteste contre toute tentative visant à dissoudre ce message dans un ensemble d'expériences religieuses, d'exigences morales et de doctrines philosophiques* » (*id.*, p, 215) [italiques dans le texte]. Selon lui, « le message chrétien [...] est le message du Christ centre de l'histoire, préparé par toute l'histoire de la religion, particulièrement dans le prophétisme juif, et reçu dans toute l'histoire de l'Église. Ce message constitue l'expression ultime de la nature du divin [...] » (*ibid.*).

Alors que ces affirmations renvoient à une conception historique et christocentrique de la foi protestante, Berger s'en éloigne, à notre avis, dans sa définition de la méthode théologique inductive en affirmant, dans son option «hérétique» et hétérodoxe, que « *the exclusiveness of the Christian tradition will be relativized in the second as well as the first articles of faith (the articles about Christ and the Church), as classically formulated* (Berger, 1970, p. 92). Il nous semble donc que le principe protestant selon Berger est dépourvu de contenu religieux concret alors qu'il est clairement christocentrique et bibliquement fondé chez Paul Tillich.

Qui plus est, cette différence entre la conception tillichienne et celle bergérienne du principe protestant ouvre la voie à un questionnement sur le mode institutionnel envisagé par Berger pour la foi chrétienne (l'approche libérale) en prenant comme allant de soi la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. L'insistance sur la question de la certitude religieuse ainsi que la critique sociologique des mouvements de certitudes, notamment, dans le cadre de la tradition chrétienne, du mouvement protestant évangélique, ne pourraient-elles pas se comprendre comme une influence de cette position théologique et de cette conception du principe protestant sur sa théorie sociologique?

Dans le dernier chapitre de cette thèse, nous reviendrons sur cet aspect de la pensée de Berger avec un peu plus de détails pour fonder notre questionnement en rapport avec le rapport dialectique établi de façon évidente, entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse.

Enfin, les idées développées dans ce chapitre ont permis de montrer que les rapports entre sociologie et théologie chez Berger sont complexes. La volonté de tenir séparé les cadres de référence des deux disciplines se voit défiée par l'influence que chacune exerce sur l'autre, souvent à l'insu du chercheur. La constatation d'une telle complexité des rapports entre sociologie et théologie chez Peter Berger, invite donc à chercher chez les commentateurs de Berger qui se sont intéressés à cette question, les idées qui pourraient confirmer ou infirmer nos hypothèses à cet égard. Seulement après cette comparaison, nous serons en mesure d'analyser l'incidence de ces rapports sur le développement des thèmes identifiés comme majeurs dans la pensée de Berger; à savoir le pluralisme religieux, la certitude et l'incertitude religieuses, et sur sa conception de la dialectique entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse.

**Chap. VIII : Commentaires pertinents sur les rapports
entre sociologie et théologie chez Berger**

Dans ce chapitre, notre analyse se porte sur certains des commentateurs de Berger qui se sont intéressés à la question des rapports entre sociologie et théologie dans son œuvre.

Après ces analyses, nous relierons cette question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger à notre hypothèse principale, hypothèse selon laquelle, rappelons-le, la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, fondée sur les postulats de la sociologie de la connaissance de Berger justifie, d'une part, la centralité des concepts de pluralisme religieux, de certitude-incertitude religieuse dans son corpus unifié, et de l'autre sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses. Comment ces rapports influent-ils sur la conception bergérienne de ces concepts, de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse et sur sa critique des quêtes contemporaines de certitude religieuse? Berger serait-il, enfin de compte, plus théologien que sociologue?

À défaut de présenter les idées d'un plus grand nombre d'auteurs analysant la pensée de Berger sous cet angle, nous nous sommes bornés à en cibler dix qui se sont particulièrement intéressés à cette question. Ainsi, Ahern (1990), Pickering (1980), Radcliffe (1980); Gaede (Gaede, *et al.*, 1981; Gaede, (1986), Mechling (1986), Spearritt (1992), Valdier (2007); B. Martin (2001), Dorrien (2001) et Pepper (1988) nous ont semblé très pertinents à cet égard. L'exposé suit un ordre chronologique se rapportant aux dates de publications des textes analysés.

VIII.1. Pickering et Radcliffe (1980)

Dans son étude du problème des légitimations sociales dans leur crise moderne, Berger a particulièrement insisté sur le problème de la théodicée. Celle-ci est définie comme toute théorie sociale ou autre, plus ou moins élaborée, visant à rendre compte, dans une visée souvent justificative, de la souffrance et de la mort existant comme un fait inéluctable dans le monde. Voilà pourquoi Berger parlera de la théodicée comme « d'une tentative de pacte avec la mort » (Berger, 1971b, p. 12)²²⁵. On trouve, dans un collectif dirigé par David Martin sur les rapports entre sociologie et théologie (Martin, Mills & Pickering, 1980),

²²⁵ Cf. section II.1.2.5.

deux contributions sur ce thème. Dans une contribution intitulée «Theodicy and Social Theory: An exploration of the limits of collaboration between sociologists and theologians» (1980), W.S.F. Pickering analyse la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger à partir du thème de la théodicée.

D'emblée, il parle du thème de la théodicée comme d'un « terrain commun » (*common ground*) entre la sociologie et la théologie (p. 72). Le thème de la théodicée se situant dans le cadre de l'interrogation sur la souffrance humaine, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) (qui a forgé le concept de théodicée), en a distingué trois dimensions : la dimension métaphysique (basée sur la finitude humaine); la dimension morale (basée sur le 'péché' humain); et la dimension naturelle (basée sur les lois de la nature) (*cf. id.*) Alors que le théologien est à même de tenir compte de ces trois dimensions dans son analyse du problème de la théodicée, le sociologue sera forcé, par la logique propre à sa discipline, de n'en retenir que la troisième (naturelle, souffrance physique et psychologique). Ce dernier ne peut en effet utiliser le concept du « péché » impliquant une reconnaissance des exigences morales d'un « Dieu »; ni celui de «mal» impliquant une conception métaphysique de certains êtres comme « le diable » ou les « démons » (*id.*).

Pickering clarifie ensuite la conception bergérienne du concept de la théodicée. Celle-ci se verrait d'abord, dans *The Sacred Canopy* (1969a), reliée à certains caractères universels de l'humain :

1) « Man cannot accept aloneness and meaninglessness and therefore, in man there exists an inherent urge for the creation of theodicies. » (p. 70).

2) « Every society calls for a certain denial of the individual self and of its needs, anxieties and problems. It is his surrendering of the self to the ordering power of society, which is implicit in all theodicies to some degree » (*ibid.*).

Ces deux aspects seraient liés: le besoin humain de signification et de société engendre le besoin de l'ordre social qui, en lui-même, implique une certaine négation de l'individualité. Pour Berger, « tout *nomos* implique une théodicée » (p. 71). Celle-ci, devient, en même temps, une légitimation du *nomos* en question. Ayant constaté, par exemple, une crise moderne de la théodicée chrétienne, Berger affirme que l'homme a toujours besoin de la

signification pour sa vie : si certaines réponses traditionnelles tendent à disparaître, d'autres doivent être trouvées : « *social chaos cannot be of long duration – it is too painful* » (p. 71). Enfin, l'auteur conclut que le concept de « théodicée », largement développé par Berger dans la ligne de Max Weber, joue un rôle crucial dans sa théorie sociale. L'ayant rendu « sociologiquement acceptable » nonobstant son origine théologique et métaphysique, l'ayant également en quelque sorte déchristianisé (il n'y a pas que la théodicée chrétienne, toutes les religions et toutes les sociétés ont développé des théodicées), Berger aurait contribué à faire du concept de la théodicée un terrain commun entre la théorie sociale (sociologie) et la théologie (*ibid.*).

Un autre article sur ce thème, signé par Timothy Radcliffe, est beaucoup plus critique que celui de Pickering que nous venons de voir. En effet, dans son article intitulé « *Relativizing the relativizers : a theologian's assessment of the role of sociological explanation of religious phenomena and theology today* » (Radcliffe, 1980), Radcliffe critique la position de Berger, surtout sa conception des rapports entre le langage et la signification. Celle-ci aboutirait, selon cet auteur, à une représentation erronée des rapports entre les explications sociologiques et la théologie.

Pour l'auteur, Berger pense que sa conception de la théodicée notamment s'applique à la théologie en tant que telle (p. 157). L'identification de la signification et du *nomos*, et leur conception projectionniste, révoltent en quelque sorte l'auteur qui y voit une conception « conservatrice » (légitimation du *statu quo*) de la fonction de la théodicée et de la théologie (p. 158).

L'auteur critique principalement l'empiètement de la sociologie de Berger sur la théologie, précisément dans sa compréhension du concept de la théodicée. Berger interpréterait faussement le livre biblique de Job en faisant appel à un *nomos* englobant qui rendrait compréhensible la souffrance de l'innocent ou du « juste »; il expliquerait le concept d'aliénation en recourant à l'idée d'une fausse « conscience de soi ». La conception de la signification et de la théodicée selon Berger ne renverrait ainsi à rien d'autre qu'à l'homme lui-même, à l'ordre créé par lui et à sa conscience, ce que l'auteur réfute (p. 159).

Concluons par quelques éléments de discussion.

Les idées de ces deux articles peuvent être mises en rapport avec notre lecture de Berger concernant le problème de la théodicée. Ces éléments d'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger démontrent en effet la complexité de ces derniers comme il en a été question plus haut. L'importance accordée par Berger au problème de la théodicée ou des théodicées (puisqu'il en relève une diversité) pour une étude des phénomènes religieux, les liens entre son explication sociologique et ses implications théologiques²²⁶, la centralité de la théodicée chrétienne dans laquelle il voit, en vertu du christocentrisme, une forme sophistiquée du masochisme vétérotestamentaire, et dont l'effondrement entraîne une crise de la crédibilité du christianisme en tant que tel (Berger, 1969a, pp. 78-79), constituent autant d'exemples qui montrent que l'analyse sociologique de ce problème par Berger revêt, comme le soulignait Timothy Radcliffe, une portée théologique significative.

Il va sans dire que selon Berger, cette crise de la crédibilité du christianisme entraînée par la « désintégration de sa théodicée » (p. 79) ainsi que par l'incertitude qui en est le corollaire, est liée justement à l'avènement du pluralisme religieux (*ibid.*). Ainsi, ce concept de théodicée concerne non seulement les rapports entre sociologie et théologie chez Berger, mais aussi sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse.

Stan D. Gaede a fait une analyse critique de la position de Berger concernant ces rapports surtout dans ses œuvres ultérieures à *The sacred canopy* (1969a). Il montre par exemple que l'option libérale de sa théologie a des conséquences sur l'analyse même du phénomène religieux en termes sociologiques. D'où l'intérêt de voir, en résumé, les arguments de cet auteur.

²²⁶ En parlant par exemple de la « solution augustinienne » au problème de la théodicée, Berger relève un déplacement masochiste de la question de la justice de Dieu vers celle de la nature pécheresse de l'humain; le problème de la théodicée devient ainsi, selon Berger, un problème d'anthropodicée (Berger, 1969a, pp. 77-78).

VIII.2. Gaede (1981,1986)

Stan D. Gaede a analysé la pensée de Berger notamment dans deux textes. L'un fut le fruit d'un symposium sur le livre de Berger intitulé *The Heretical Imperative* et l'autre est un excursus à un ouvrage collectif de 1986 (S. D. Gaede, *et al.*, 1981)²²⁷.

Dans son excursus intitulé « The Problem of Truth » (Gaede, 1986), Gaede traite explicitement des rapports entre sociologie et théologie chez Berger. Il se donne comme objectif de revenir sur l'interaction de la sociologie et de la théologie dans les œuvres de Berger. D'emblée, l'auteur constate:

...an internal dialogue between Berger-the-sociologist and Berger-the-theologian. And although Berger may view this as a dialogue between two distinct frames of reference ('relevance structures'), the conversation itself reflects a significant degree of theoretical interaction (p. 159).

Dans ce sens, selon l'auteur, le problème de la vérité se trouve posé, chez Berger, par le problème du pluralisme. D'une part, la définition de la vérité chez Berger serait contextuelle, en syntonie avec son approche en sociologie de la connaissance. De l'autre, la question de la vérité religieuse lui paraît le véritable défi à cette conception. En effet, ce type de vérité s'affirme souvent en des termes universalistes et englobants (pp. 160-161).

Si, selon l'auteur, Berger a voulu affronter ce défi par une relativisation de la connaissance sociologique elle-même (« en relativisant les relativiseurs ») (pp. 162-163) et en adoptant une démarche de nature théologique fondée sur le postulat de l'existence d'une vérité transcendante, il inscrit cette même démarche dans un cadre conceptuel de nature sociologique qu'il conçoit toujours comme incontournable : «*Berger's statement that such truths must 'transcend the relativities of time and space' does not imply that they are free of sociological influence, however. They are still human 'projections' which reflect their social location*» (p. 166).

De cette façon, Gaede trouve une certaine interaction « clandestine » entre le sociologue Berger et le théologien Berger. Ce dialogue serait cependant inégal puisque le premier imposerait une exigence à laquelle le second ne pourrait se dérober :

²²⁷ Nous avons également traité des commentaires de cet auteur à la section VI.2.2.

When Berger notes that the sociologically sensitized theologian ought to look among the universals (see Berger & Kellner, 1981, p. 89), it comes not as a mere suggestion (or bit of data) provided by the sociologist to the theologian, but as a philosophical imperative. In this case, of course, it is a requirement imposed upon Berger-the-theologian by Berger-the-sociologist (pp. 166-167).

La méthode inductive de Berger, affirme Gaede, « *comports well both Berger's theological and sociological assumptions. It is, at once, empirical, phenomenological, and transcendently suggestive.* » (p. 173). Voilà pourquoi Gaede parle d'un « mariage » (*wedding*) entre sociologie et théologie chez Berger (*ibid.*).

L'argument principal de cet article est en fait double. D'un côté, Gaede trouve que la sociologie de Berger influe fortement sur sa théologie tant dans sa conception de l'induction théologique que dans son analyse du problème de l'incertitude quant à la vérité religieuse, en lien avec le pluralisme religieux (pp. 170-171). D'un autre côté, nonobstant cette influence de la sociologie sur la théologie de Berger, l'auteur montre, par l'analyse de la question de la vérité en rapport avec les options théologiques de Berger, que celui-ci part d'une conception assumant *a priori* l'existence d'une pluralité de vérités religieuses s'inscrivant dans la perspective théologique libérale (p. 175). De cette manière, l'auteur montre que l'option théologique libérale dicte l'usage, par Berger, des présupposés de sa sociologie de la connaissance comme base de la réflexion théologique en général.

Cette dernière idée poursuit en fait l'argument développé par ce même auteur dans son article de 1981. Gaede avait déjà affirmé, en effet, que les trois options théologiques de Berger, théorisées dans *The Heretical Imperative* (1979a), en omettaient une quatrième, correspondant précisément à une affirmation de l'orthodoxie, c'est-à-dire la prétention à la vérité religieuse absolue, sur la base de l'expérience empirique. Ayant reconnu que cette omission était dictée par son option théologique libérale, Berger a donné ainsi crédit à la critique de Gaede voulant que non seulement sa sociologie influe fortement sur sa théologie mais aussi que celle-ci encadre celle-là d'une manière qui l'empêche d'analyser tout à fait objectivement l'ensemble de la réalité empirique en présence (Berger, *et al.*, 1981, pp. 194-195).

Jay Mechling semble imputer cette imbrication entre théologie libérale et sociologie de la connaissance à l'allégeance bergérienne envers l'empirisme radical de William James notamment dans son usage de l'expérience religieuse.

VIII.3. Mechling (1986)

Jay Mechling fait une analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger dans sa contribution à un ouvrage collectif. Cette contribution intitulée «The Jamesian Berger» (Mechling, 1986) analyse, entre autres aspects, l'hypothèse selon laquelle Berger serait héritier de la philosophie pragmatiste de William James. Celle-ci a marqué la pensée sociologique américaine du XXe siècle (Mechling, 1986, p. 207).

Tout d'abord, l'auteur avance l'hypothèse selon laquelle l'option bergérienne en faveur d'une « *middle position* » entre le fondamentalisme (qui est prétention à la certitude quant à la vérité religieuse ou autre) et le relativisme (qui est abandon de la recherche de la vérité) s'inscrirait dans la perspective jamesienne d'un empirisme radical (« *radical empiricism* »). Selon celui-ci, la vérité est toujours changeante, à vérifier par l'expérience et inscrite dans un pluralisme irréductible (pp. 208-209). Cette conception sous-tendrait la conception bergérienne de la vérité théologique inductive : « *Crucial to Berger's location in the pragmatic tradition is an understanding of his inductive approach to truth* » (p. 211).

Ensuite, l'auteur tente de vérifier cette hypothèse en analysant l'une des œuvres de Berger sur cette question: *The War Over the Family; Capturing the Middle Ground* (Berger & Berger, 1983b) où il analyse les dilemmes moraux contemporains en lien avec le pluralisme cognitif, religieux et moral (Mechling, pp. 217-218) :

Berger invokes the 'inductive method' in searching American historical experience (for example, mechanisms for dealing with cognitive pluralism) for 'signals' of the 'truths' that should guide public policy regarding abortion. And he demonstrates the characteristic Jamesian courage to choose in the face of risk and uncertainty (p. 220).

Enfin, l'auteur conclut que l'empirisme radical de William James affirmant que toute connaissance a ses racines dans l'expérience influencerait sur les deux disciplines dans

²²⁸ Cette caractérisation de l'œuvre de Berger est aussi partagée notamment par George Pepper (Pepper, 1988, p. 454).

lesquelles Berger inscrit ses recherches (p. 208). Que ce soit dans sa sociologie (insistant sur le caractère socialement construit de toute connaissance humaine) ou dans sa théologie (qui est développée pour résoudre le problème du relativisme radical soulevé par la perspective sociologique), Berger place le thème de l'expérience au centre de l'analyse (pp. 209-211). Ceci situerait sa pensée dans la perspective jamesienne qui dicterait en quelque sorte une approche correspondante des rapports entre sociologie et théologie.

Dans un épilogue écrit par Berger lui-même (Berger, 1986a), ce dernier discute avec Mechling sur cette idée. Berger admet d'abord un optimisme quant à la notion de la vérité, optimisme dont il affirme trouver l'assise dans sa foi chrétienne (« *God is Truth* »). Cependant, bien qu'il ne nie pas non plus l'argument de Mechling selon lequel son œuvre se serait inspirée de la pensée de William James, il précise qu'il ne s'y est pas intentionnellement inscrit (p. 233).

Concluons l'analyse des positions de Mechling sur Berger en apportant un élément de discussion provenant d'un article de G. Spearritt rattachant également la conception de Berger à la pensée de W. James. Mechling et Spearritt partent d'une même analyse de la pensée de Berger pour aboutir cependant à des conclusions vraisemblablement opposées.

L'argument de Mechling trouve en effet un écho dans certaines affirmations de G. Spearritt, dans son article intitulé « *Christianity : From Modernism to Postmodernism* » (Spearritt, 1992) dont l'objectif affirmé est d'« examiner la position de Berger comme un exemple de la pensée moderniste à la lumière des idées puisées dans la pensée postmoderniste » (cf. p. 67).

Eu égard aux racines jamesiennes de la pensée de Berger, l'auteur affirme: « *A dependance, direct or otherwise, upon the work of William James is clear, especially in Berger's account of the 'more fundamental' of the experiences, the 'supernatural'* » (id., p. 72).

D'un côté, Mechling accentuait le pragmatisme de la méthodologie bergérienne, dont il trouvait des antécédents chez le père du pragmatisme américain (W. James). De l'autre, Spearritt met l'accent sur l'insistance de Berger sur l'expérience mystique en tant que rencontre avec le Surnaturel qui fonderait ainsi une recherche inductive de la vérité.

En montrant que cette idée de l'expérience mystique comme fondement de la vérité a été radicalement minée (« *undermined radically* ») par la critique d'un romantisme qui aurait inspiré W. James, Spearritt disqualifie l'approche inductive bergérienne de la vérité. Il met l'emphase alors sur l'idée de l'expérience religieuse en tant qu'expérience personnelle et subjective permettant ainsi l'idée d'une pluralité d'expériences religieuses, en conformité, évidemment, avec les postulats de la pensée postmoderniste (p. 72-73).

Il est intéressant de noter que la position de Mechling résumée précédemment et celle de Spearritt se rejoignent par le classement de l'approche de Berger dans la lignée intellectuelle de William James, quoique sur la base d'arguments divergents. Si les deux auteurs insistent sur l'accent mis par Berger sur la question de l'expérience comme base de la connaissance et de la croyance, le premier y voit un pragmatisme visant à légitimer une manière de faire de la théologie ou de résoudre des dilemmes moraux sans absolutiser une unique position; le second y voit plutôt une manière de chercher une preuve indubitable, fondée sur l'idée du Surnaturel, de l'existence d'une vérité non-relative. Alors que le premier semble montrer que Berger, à la suite de James, trouve dans l'expérience empirique, l'unique manière de vérifier la validité épistémologique et morale des affirmations cognitives et religieuses, le second, soulevant le problème de la plurivocité du concept d'expérience empirique, préfère à l'approche inductive de Berger, l'approche « réductive » traduisant les contenus cognitifs et religieux en fonction des situations et des contextes donnés (p. 78).

Ce débat semble renvoyer surtout à l'ambiguïté dont nous avons parlé plus haut en rapport avec la définition de la religion et de la certitude de Berger (*cf.* section II.1.1.); ambiguïté qui n'est pas sans lien avec la question des rapports entre sa sociologie et sa théologie : l'affirmation du Surnaturel qui fonderait une conception non relativiste de la vérité requerrait un certain conservatisme théologique (telle la posture néo-orthodoxe de départ chez Berger) qui se combinerait difficilement avec une perspective sociologique radicalement relativiste.

De son côté, George Pepper critique, dans un article publié en 1988, l'approche inductive de Berger, fondée essentiellement sur cette insistance sur l'expérience religieuse. Pour lui, l'approche de Berger manquerait de contenus ecclésiologiques et institutionnels précis à l'ère du pluralisme dénominationnel.

VIII.4. Pepper (1988)

Dans l'article intitulé « Peter Berger : Modernization and Religion » (Pepper, 1988), Pepper critique l'approche inductive de la théologie de Berger.

De prime abord, Pepper esquisse les prémisses sur lesquelles repose l'argument de Berger en faveur de la méthode inductive et du dialogue interreligieux. Il remarque que l'approche inductive de Berger fondée sur l'« impératif hérétique », promeut l'idée de la liberté de chaque croyant. Celui-ci prendrait des décisions subjectives en rapport avec l'appartenance à l'une ou l'autre des traditions particulières. Or, observe l'auteur, si le choix subjectif de Berger est tombé sur le protestantisme libéral, ce dernier affirme que cette tradition peut beaucoup apprendre à d'autres en matière d'interaction avec la modernité. Berger affirmerait par ailleurs qu'aujourd'hui « nous sommes tous des protestants » étant donné l'impératif moderne à l'hérésie²²⁹. À partir de ces prémisses, Berger affirmerait la nécessité d'un dialogue constant entre le croyant contemporain d'une tradition donnée avec les croyants d'autres traditions.

Pepper énonce, en deuxième lieu, sa principale critique à l'égard de Berger. D'une part, une analyse de l'institutionnalisation de la religion manquerait chez Berger: «*unfortunately, analysis of religious institutionnalization is missing*» (*id.*). De l'autre, l'approche inductive de Berger qui commande le dialogue constant entre les traditions religieuses serait elle-même dépourvue d'ancrage institutionnel dans une dénomination spécifique (c'est-à-dire de contenu théologique précis). En considérant que l'option théologique inductive de Berger est ultimement fondée sur sa sociologie de la connaissance, on peut dire que ce manque d'ancrage institutionnel et de précision doctrinale, si l'on peut dire, a quelque

²²⁹ Cf. Berger 1979b, p. 56-65 cité par Pepper, 1988, p. 455.

chose à voir avec les rapports entre sociologie et théologie chez ce penseur. Pepper classe en effet Berger dans la tradition de la « religion civile de Robert Bellah » (p. 456). Selon l'auteur, le protestantisme libéral auquel se rattache Berger en tant que tradition religieuse, constitue une ligne générale de pensée théologique recouvrant un grand nombre de dénominations dont chacune, se caractérise pourtant par une articulation particulière et précise d'un credo (p. 455).

On peut néanmoins apporter un élément de discussion à cette critique de Pepper.

Elle nous semble en effet peu convaincante sur la question de l'analyse de la question institutionnelle chez Berger, si l'on prend en compte l'œuvre ultérieure de Berger. Elle nous semble convaincante sur la question de l'ancrage institutionnel, et du contenu théologique précis, de son approche inductive.

D'une part, si l'on considère les publications de Berger ultérieures à cet article, l'analyse proprement dite du problème de l'institutionnalisation de la religion à l'ère du pluralisme est livrée dans certains des écrits de Berger (*cf.* chap. IV de cette thèse).

De l'autre, le problème du contenu institutionnel de l'approche inductive de Berger, qui semble toucher la question des rapports entre sociologie et théologie, nous semble une question pertinente soulevée par Pepper. En effet, l'approche inductive de Berger est déployée sur la base de l'idée d'une conception déterminée du principe protestant, conception dont nous avons constaté l'éloignement par rapport à l'approche initiale de ce principe par Paul Tillich (*cf.* sous-section VII.2.2.3.2). Berger semble avoir vidé ce principe du contenu religieux traditionnel afin de mieux l'arrimer à son approche inductive de nature scientifique. L'article de Pepper confirme indirectement notre analyse. Si le principe protestant selon Berger n'a pas de contenu religieux concret, il semble normal qu'il n'adhère à aucune dénomination particulière.

N'est-ce pas intéressant de conclure cette section en rappelant, comme le fait Gary Dorrien, auquel nous revenons plus loin, que le jeune Peter Berger a quitté le séminaire luthérien parce qu'il estimait ne pouvoir prêcher avec certitude ni les contenus traditionnels (luthériens) de la foi chrétienne ni le libéralisme théologique (qui l'attirait) au

sein de cette tradition (*cf.* Berger, 1980b, p. 44)? Dorrien remarque en effet que le discrédit jeté sur les anciennes orthodoxies n'empêchait pas Berger de trouver les théologies libérales en vogue à l'époque peu préparées à se constituer en substituts valables des premières (Dorrien, 2001, p. 28). Ce n'est que récemment que Berger pense qu'on peut effectivement prêcher (dans le sens de prôner une doctrine religieuse) le libéralisme théologique, probablement dans la version inductive qu'il a contribué à élaborer (Berger, 1980b, p. *id.*)

Mais son engagement religieux et luthérien initial n'aurait pas totalement disparu des préoccupations de Berger. Celui-ci continue d'ailleurs de s'y rattacher personnellement (Berger, 2004b, p. viii). De plus, cet engagement aurait continué, du moins à en croire les analyses d'Annette Jean Ahern, à exercer une influence sur sa pensée si l'on considère notamment ses insurances sur l'idée de la transcendance et son option en faveur d'une «double citoyenneté» méthodologique dans l'étude de la religion. Il est donc utile d'analyser la position d'Annette Jean Ahern sur ces questions. Elle l'a développée dans son ouvrage de 1990.

VIII.5. Ahern (1990)

Dans son ouvrage intitulé *Berger's Dual-citizenship Approach to Religion* (1990), Annette Jean Ahern analyse les rapports entre sociologie et théologie chez Berger. L'affirmation principale d'Ahern à cet égard est que l'approche interprétative de Berger sur la religion est façonnée à la fois par sa sociologie et par sa théologie : «*Berger's theory of religion is informed by his sociology and his theology*»²³⁰

L'auteure note de prime abord une sorte d'affinité élective, pour employer un concept wébérien, entre l'approche théologique de Berger et celle sociologique. D'un côté, son approche théologique est particulièrement favorable à une sorte de dialogue entre la théologie et la sociologie:

²³⁰ Ahern, 1990, p. 92 mise en forme dans le texte.

While certain kinds of theology would indeed see an almost insurmountable gap separating themselves from social sciences, Berger's Protestant liberal approach to theology is favorable to the kind of complementary study of religion he anticipates in his dual-citizenship approach (pp. 93-94).

De l'autre, son approche sociologique est particulièrement favorable à une sorte d'hospitalité à la théologie: « *Conversely, certain types of sociology, such as Berger's neo-classical and phenomenologically attuned brand are more hospitable to theology than other kinds* » (p. 93).

L'auteure rappelle ensuite que l'approche de Berger s'inscrit dans la phénoménologie de Schutz. Celle-ci met l'accent sur le concept des « structures de pertinence », qu'une même personne peut changer ou faire alterner sans les confondre. Quoique Berger, dans son approche de la double citoyenneté méthodologique, soit héritier de Schutz sous ce rapport, l'auteure constate, en se référant à Berger et Kellner (Berger & Kellner, 1981, p. 64), que pour un chercheur croyant, les deux structures de pertinences alternées (la sociologie et la théologie) ne peuvent pas rester indifférentes l'une à l'autre. L'influence est en quelque sorte inévitable.

Qui plus est, remarque l'auteure, le recours à deux disciplines pour cerner et comprendre le phénomène religieux, est dicté par la complexité de ce phénomène lui-même. D'une part, pour Berger, « l'expérience religieuse, qui est au cœur de la foi religieuse [l'exemple donné est celui de la foi musulmane], est sociologiquement inanalysable » (cf. Berger & Kellner, 1981 cité par Ahern, *id.*, p. 95). D'autre part, en voulant « relativiser les relativiseurs » eux-mêmes, y compris particulièrement les sociologues, Berger aurait compris, avec Alfred Schutz, le caractère limité de toute connaissance humaine. Cette finitude naturelle invite à recourir à plus d'une discipline pour pouvoir mieux comprendre un phénomène.

Ainsi, dans le cas de la religion, remarque Ahern, le recours à la sociologie et à la théologie, en prenant ces perspectives comme également valides, constitue à cet égard une démonstration, de la part de Berger, que ni l'une ni l'autre de ces disciplines ne détient le dernier mot sur ce phénomène complexe. Chacune de ces structures de pertinence représente une perspective importante pour la saisie du phénomène en question (cf. p. 96).

Enfin, Ahern conclut, d'un côté, que la méthode inductive adoptée par Berger en théologie est fortement influencée par sa sociologie :

While theological in orientation, [the inductive pathway] nonetheless manifests close ties with his sociological perspective. What we see here is a way of doing theology that appears to dovetail nicely with his brand of sociology, especially as it is applied to religion (p. 111).

L'auteure remarque particulièrement que cette influence de la sociologie sur la théologie de Berger permet à ce dernier d'appliquer le principe wébérien de la neutralité axiologique (*value-freeness*) à l'approche théologique inductive : l'ouverture à la falsification empirique s'oppose à toute prétention à la certitude absolue. La recherche de la vérité doit se déployer dans l'incertitude et s'attendre à découvrir des vérités préalablement insoupçonnées (p. 112).

D'un autre côté, au-delà de cette alliance entre sociologie et théologie dans la compréhension du phénomène religieux, l'auteure constate que la méthode bergérienne de la « double citoyenneté » s'inspire de la doctrine luthérienne des deux royaumes : « *Berger's dual-citizenship approach to religion is itself enfolded within Luther's doctrine of the two kingdoms* » (*id.*, p. 119). L'auteure pense ainsi que toute l'œuvre de Berger est théologiquement influencée par son luthéranisme initial :

Berger's Lutheranism provides a more adequate explanation than others for his professional interest in religion from the early years to the present. [...] His advocacy of a substantivist definition of religion over a functionalist one makes more sense if we take into account his primary loyalty to the kingdom of God [...] (p. 120).

Cette citation montre ainsi que si la pensée de Berger est informée à la fois par sa sociologie et sa théologie dans la perspective méthodologique de la double citoyenneté, la légitimation finale de cette dernière est à situer dans la doctrine luthérienne des deux royaumes (p. 122).

De cette position d'Annette Ahern, nous pouvons tirer au moins deux conclusions quant à notre argument :

- 1) La thèse principale de cette auteure quant aux rapports entre sociologie et théologie chez Berger est que ces deux disciplines s'influencent mutuellement nonobstant la

volonté affirmée par Berger de les tenir séparées. Cette thèse rencontre notre propre conclusion à cet égard tel qu'expliquée plus haut.

- 2) Alors que l'auteure inscrit cette volonté de séparation des deux disciplines (la *dual-citizenship*) dans la doctrine luthérienne des deux royaumes, son analyse semble accuser une lacune quant à l'analyse des rapports entre les deux disciplines avant et après le changement de méthode théologique de Berger.

En effet, nous pouvons dire que la doctrine luthérienne des deux royaumes a plus influencé sa pensée dans sa première posture théologique (néo-orthodoxie) tandis que dans sa deuxième posture (libérale) (à partir de la fin des années 1960) et précisément dans sa méthode inductive, le « royaume de Dieu » semble avoir subi un processus d'immanentisation. L'affirmation d'Ahern selon laquelle la théologie libérale et la sociologie de la connaissance de Berger se montrent particulièrement favorables au dialogue entre sociologie et théologie, alors que d'autres types de théologie et de sociologie le seraient peut-être moins (Ahern, 1990, pp. 93-94), semble indiquer justement que la néo-orthodoxie (première approche de Berger) peut être classée parmi ces autres types de théologie.

Il faut rappeler encore que Berger continue de s'identifier personnellement au luthéranisme même si sa théologie ne s'y identifie pas. Dorrien a analysé en 2001 les rapports entre sociologie et théologie chez ce penseur. Dans cette analyse, il indique justement l'impact du changement d'approche théologique de Berger sur ses réflexions et ses travaux ultérieurs à *The Sacred Canopy* (1969a). Son analyse s'avère intéressante parce qu'elle semble compléter, dans le sens de ce que nous venons de dire sur celle d'Ahern, les analyses précédemment mentionnées concernant l'influence de la théologie sur la sociologie de Berger.

VIII.6. Dorrien (2001)

Dans une contribution intitulée « Berger : sociology and theology » (Dorrien, 2001), Dorrien analyse de concert les moments-clé de la pensée de Berger et de sa biographie.

Premièrement, Dorrien remarque particulièrement la portée du changement d'approche théologique sur l'œuvre tant sociologique que théologique de Berger postérieure à *The Sacred Canopy* (1967). Néo-conservateur, le Berger des premières œuvres était très théologiquement militant, dans le sens d'une foi dans un Christianisme surnaturellement révélé. De la sorte, le christianisme ne pouvait pas simplement jouer la fonction sociologique de légitimer l'ordre établi ou le *statu quo* (pp. 28-30). Il ne pouvait pas non plus faire l'objet d'une analyse simplement sociologique en y voyant une religion définie comme un ensemble de significations humaines projetées. Cette position de Berger s'insurgeait ainsi contre les attitudes de « mauvaise foi » (*bad faith*) et de « conformisme social » caractérisant le protestantisme américain classique (*Mainline Protestantism*); celui-ci était, pour lui, incompatible avec le message révélé, transcendant et libérateur du Christianisme (pp.28-29).

Deuxièmement, le Berger apparaissant dans *The Sacred Canopy* (1969a), affronte la situation tumultueuse des États-Unis. Il apprécie beaucoup plus la fonction de la religion (*la nomisation*) comme source d'ordre social, y compris celle du christianisme. Suivant les théologiens libéraux et prônant un retour à Schleiermacher, il affirme que sa méthodologie ne lui permet plus d'affirmer *a priori* ni les éléments transcendants du Christianisme ni la prétention de ce dernier à l'exclusivité quant à la vérité religieuse. Ensemble avec toutes les expressions religieuses du monde, l'analyse sociologique et théologique du christianisme devait se faire désormais à partir d'une réflexion libre sur l'expérience humaine et religieuse, dans la recherche des « signaux de transcendance ». Signalant la publication subséquente de *The Rumor of Angels*, Dorrien écrit:

This was a crucial turn in Berger's religious thought. All of his subsequent religious thinking flows from his late-1960s turn to the experiencing religious subject. To face up to modernity in the field of religion, he argues, is to face the implications of historical and cultural relativism (*id.*, p. 33).

Troisièmement, dans la même ligne d'idée que l'article de George Pepper mentionné plus haut, Dorrien note que Berger a passé plus de trente ans [et maintenant plus de quarante ans] à défendre le libéralisme théologique en déclarant cependant qu'il ne trouvait pas de place convenable dans les Églises protestantes libérales américaines de son temps (p. 34).

Ceci aurait à voir avec la posture politique néo-conservatrice de Berger, qui n'apprécie pas les groupes féministes, culturalistes et libéraux, très influents dans ces églises (pp. 34-35).

Alors que Dorrien constate, en analysant les discussions de Berger avec les théologiens de cette époque que le concept de « transcendance » de Berger serait différent de celui de Schleiermacher dont il se réclame²³¹, il conclut néanmoins que le plaidoyer de Berger pour un monde « non fermé » mais « ouvert sur la Transcendance », en guise de critique de l'idéologie séculariste, renferme une intuition correcte (cf. pp. 38-39).

Si la discussion entre Berger et Schleiermacher nous intéresse peu ici, il importe pour nous de voir que Dorrien a présenté la pensée de Berger en en retraçant l'évolution sans insister sur la distinction entre aspects sociologiques et aspects théologiques. L'idée avancée plus haut d'un certain 'mariage' entre sociologie et théologie (cf. S. D. Gaede), surtout dans la deuxième phase de la pensée de Berger, semble se refléter dans cet article dont le titre fait pourtant référence aux deux disciplines d'une manière qui les distingue.

Bernice Martin (2001) s'est intéressée particulièrement à l'aspect théologique d'une manière qui le relie à son approche sociologique, d'où l'importance de voir sommairement les idées principales de son article.

VIII.7. B. Martin (2001)

Dans sa contribution à l'ouvrage collectif publié sous la direction de Linda Woodhead, Paul Heelas et David Martin, contribution intitulée « Berger's anthropological theology » (B. Martin, 2001), Bernice Martin analyse d'abord la position de Berger dans sa deuxième thèse sur le problème de la sécularisation, celle du lien entre pluralisme et incertitude :

Berger's argument is that while modernity as such does not invariably mean secularization – Europe is exceptional rather than exemplary in this respect since 'most of the world today is as religious as it ever was and, in a good many locales more religious than ever' – pluralism that tends to come with modernity affects the basis of belief. It is not so much that people believe less, or believe different things, but rather that they believe in a new and more uncertain fashion (p. 154).

²³¹ Schleiermacher aurait prôné une conception de la divinité plus immanentiste que Berger.

C'est cette incertitude générée par le pluralisme qui commande l'option théologique en faveur de la modestie épistémologique (« *epistemological modesty* ») quant aux prétentions à la vérité (p. 155). Cette modestie est à la base du développement, par Berger, surtout dans *Protocol of Damnation* (1975) et dans *A Rumor of Angels* (1970), d'un type de «théologie anthropologique» (*anthropological theology*). Celle-ci est décrite par l'auteure comme une tentative de Berger de systématiser sa pensée théologique en tenant compte de la tendance relativisante du pluralisme moderne face au Christianisme (p. 156).

L'auteure résume ensuite l'argument principal de Berger, analysé dans notre thèse, selon lequel le pluralisme amène une situation d'incertitude que la nature humaine ne peut pas longtemps endurer. L'oscillation entre le relativisme et le fondamentalisme, entre le nihilisme et le fanatisme, constitue une résultante de cette situation. Ces extrêmes sont néanmoins pour Berger une manière d'échapper (par reddition ou par résistance) à l'incertitude moderne. L'unique manière d'être un croyant moderne est donc de se situer dans le juste milieu en adoptant le principe protestant, celui de la foi seule (*sola fide*), qui permet une affirmation de la foi sans en absolutiser les contenus (p. 155).

Si l'auteure, après une exposition de la pensée de Berger dans les deux ouvrages cités, se garde de faire des critiques contre cette dernière, elle ne s'empêche pas de remarquer que l'incertitude qui est en amont de l'approche inductive de Berger se trouve également en aval :

There is no definitive breakthrough to a new level of theological understanding, no new certainty, but only a very old and urgent pilgrimage through fear, doubt and the desire to find truth and not empty reassurance in the distinctive Christian paradoxes, particularly that there may be meaning and hope even in the most appalling human experiences (p. 188).

Enfin, en mentionnant l'importance que joue dans l'ensemble de la pensée de Berger la question de la terreur d'une existence dépourvue de signification (*naked existential terror*), celle des forces cauchemardesques des situations marginales auxquelles l'homme palie en érigeant un ordre social, une culture et une religion (p. 161), l'auteure rejoint ici les analyses évoquées plus haut (voir Pickering et Radcliffe) montrant que la théodicée

constitue, chez Berger comme chez d'autres théoriciens du social, un point de jonction entre la théorie sociale et la théologie.

Les analyses de l'impact du pluralisme sur la conscience moderne ne sont donc pas étrangères à cette situation cauchemardesque, chaotique, que l'humain ne peut tolérer. L'incertitude équivaldrait à de l'anomie et les résurgences religieuses de certitude constitueraient une tentative de restaurer, de façon illusoire bien entendu, l'objectivité et la sécurité traditionnelles.

Le refus de s'appuyer sur une quelconque révélation trahirait néanmoins, selon cet auteure, le primat accordé par Berger à l'empirique et au scientifiquement analysable contre l'*a priori* théologique (*id.*). L'auteure remarque que selon Berger, l'existence du Transcendant, fût-il du Christ dont l'« historicité » est affirmée par le Christianisme, ne peut plus être prise comme allant de soi en situation moderne pluraliste. La recherche de « signaux » de son existence, en passant utilement par une confrontation entre les traditions, s'avérerait désormais nécessaire (p. 166-167). Celle-ci devrait être une manière d'examiner les preuves, internes au projecteur humain, de significations religieuses d'une réalité qui lui serait distincte et à laquelle ces projections pourraient possiblement renvoyer (p. 162).

Ce primat de l'empirique sur l'*a priori* théologique, cette insistance sur le scientifiquement analysable, serait un signe, comme l'a affirmé, en 2007, Paul Valadier, d'un certain « scientisme » chez Berger qui l'aurait poussé à défendre non seulement le paradigme de la sécularisation mais également sa thèse actuelle de la désécularisation du monde.

VIII.8. Valadier (2007)

Dans son livre intitulé *Détresse du politique, force du religieux*, Paul Valadier critique, chez Berger, tant la première thèse bergérienne de la sécularisation que la seconde, celle de la « désécularisation » ou du réenchantement monde (p. 248-249).

Tout d'abord, il constate une contradiction chez Berger sous ce rapport. En effet, en dénonçant l'idée de la sécularisation du monde dont il fut l'un des principaux défenseurs dans les années 1960, Berger se contredit lui-même notamment parce qu'il affirme pouvoir

séparer dans sa propre personne l'approche sociologique, « libre de valeur », et l'approche théologique; l'homme de science et l'homme de foi. Pour Valadier, cette séparation inscrit Berger dans le mouvement et l'idée même de la sécularisation qui présuppose « une séparation des domaines » [non sic] (p. 249).

Ensuite, Valadier revient sur la définition du concept de « sécularisation ». Il lie celui-ci à celui de « démagification du monde », issu de Max Weber et traduit couramment par « désenchantement du monde ». Celui-ci signifierait la rationalisation inhérente à la science et à la technique modernes. À partir de là, l'auteur refuse la thèse de Berger selon laquelle le monde contemporain serait caractérisé par un retour à la magie (p. 252). Pensant que Berger avait, dans la première phase de sa pensée, commis l'erreur d'identifier la sécularisation à la fin de la religion tout court, l'auteur croit que la thèse de la désécularisation du monde s'enracine également dans cette erreur. Or, si la fin de la religion est loin d'être une réalité prévisible, le retour massif à la magie, tel que le préconise la thèse du réenchantement du monde, l'est tout autant, du moins si l'on entend par là le renversement du processus moderne de rationalisation et d'intellectualisation (*id.*).

L'auteur voit enfin, dans l'ancienne thèse de Berger, « une idéologie assez scientiste, selon laquelle l'extension de l'industrialisation ne pouvait avoir que des effets cumulatifs, réduisant la crédibilité de la religion » (p. 253). En critiquant cette « idéologie scientiste » qu'il constate dans la définition même de la religion de Berger, l'auteur pense que la coexistence entre science et religion est possible en modernité :

Un esprit moderne peut parfaitement voir coexister en lui une adhésion aux sciences en ce qu'elles admettent aujourd'hui leur caractère limité et hypothétique, et une adhésion religieuse qui ne leur fait pas nécessairement pièce. Est donc aussi en cause aussi la définition de la religion proposée par le sociologue. Resterait encore à démontrer les effets mortels pour la religion de l'industrialisation capitaliste (p. 253).

On peut donc conclure que cette critique concerne, surtout au regard de cette dernière citation, les rapports entre sociologie et théologie. Nous ne pouvons rien affirmer ici avec certitude mais il nous semble que cette coexistence entre science et religion, entre raison et foi dont l'auteur constate l'absence dans la pensée de Berger (du moins dans son analyse de son ancienne thèse de la sécularisation) peut renvoyer en quelque sorte à la critique de Stan

Gaede qui constate que chez Berger, la sociologie a tendance à occuper l'espace de la théologie.

Comme on vient de le voir plus haut également (Gaede, 1986, pp. 166-167), ce primat de l'empirique sur l'extra-empirique, de la sociologie sur la théologie, expliquerait l'option de Berger en faveur d'une « *middle position* » théologique au nom de « la modestie épistémologique ». L'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger permettrait alors de mieux saisir son insistance, surtout dans ses publications récentes, sur l'adoption du doute ou de l'incertitude aussi bien comme mode de vie de foi et de résolution des dilemmes moraux que comme approche méthodologique en théologie (*cf.* notamment Martin, 2001).

VIII.9 Conclusion sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger

Rappelons la problématique sur laquelle porte notre thèse :

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, fondée sur les postulats de la sociologie de la connaissance de Berger semble justifier d'une part la centralité des concepts de pluralisme religieux, de certitude-incertitude religieuses dans son corpus unifié; et de l'autre sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses.

L'analyse critique de cette dialectique et des postulats qui la fondent notamment quant à la définition de la religion et de la certitude religieuse; l'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger ainsi que l'apport d'éléments de discussion provenant d'autres approches notamment sur la définition de la religion et de la certitude religieuse (théologie évangélique, notamment), rendent visibles les limites propres à la théorie bergérienne de la religion à l'égard de cette dialectique et à son explication des mouvements contemporains de certitude religieuse.

La question est donc de savoir si ce chapitre sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger, tant dans notre propre analyse que dans celle des commentateurs choisis, rendent visibles les limites propres à la théorie bergérienne de la religion eu égard à la dialectique indiquée et à son explication des mouvements contemporains de certitude religieuse.

Puisque nous n'avons pas encore analysé l'explication bergérienne des mouvements contemporains de certitude religieuse (c'est l'objet de la section suivante : VIII.10), nous aimerions répondre à la première partie de la question à savoir si l'analyse des rapports

entre sociologie et théologie chez Berger rend visibles les limites inhérentes à la théorie de la religion de Berger eu égard à la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Notre réponse se déploie en deux sous-sections : 1) l'une concerne l'influence de ces rapports sur cette dialectique; 2) l'autre concerne la question de savoir laquelle des deux disciplines serait plus influente que l'autre sur l'ensemble de sa pensée.

VIII.9.1. Influence de ces rapports sur sa conception de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse

De ce chapitre, nous avons pu aboutir aux conclusions suivantes :

Concernant la conception des rapports entre sociologie et théologie propre à Berger, nous avons relevé au moins les trois idées suivantes :

- 1) Berger adhère au principe de séparation entre la sociologie et la théologie, les deux disciplines se déployant dans deux cadres conceptuels de référence complètement distincts;
- 2) Un chercheur qui conduit ses recherches dans les deux disciplines est invité à s'inscrire dans la perspective de la double citoyenneté (*dual-citizenship*); Berger lui-même s'inscrit dans cette perspective. Cette approche de la double citoyenneté est rendue possible par le procédé de l'alternance/extase permettant un détachement méthodologique vis-à-vis d'une structure de pertinence particulière, fût-elle sa propre discipline de spécialisation;
- 3) Néanmoins, le rapport se complique pour un théologien qui s'adonne à la recherche sociologique spécialement dans le cadre de la sociologie de la connaissance. Celle-ci, par sa logique propre conduit à une relativisation du processus d'acquisition des connaissances et de formation de l'identité individuelle. Elle mine donc les certitudes traditionnelles du théologien (elle est dangereuse pour ces dernières, selon Berger). Il se complique également pour un sociologue, tel Berger, qui s'adonne à la théologie puisqu'il ne peut pas se permettre des *a priori* théologiques.

D'où le fait, selon Berger, que ce sociologue doit privilégier l'empirique sur l'extra-empirique : il tendra à adopter un point de vue *a posteriori* pour débiter ses réflexions théologiques. Berger lui-même propose son approche inductive tant de la foi que de la théologie qui privilégie un « point de départ anthropologique » : une anthropologisation de l'entreprise théologique jaillit de cette perspective méthodologique.

Concernant notre propre perception de ces rapports dans les œuvres de Berger elles-mêmes, nous avons souligné les idées suivantes :

- 1) La conception bergérienne des rapports entre sociologie et théologie semble avoir subi une modification correspondant à son changement d'approche théologique.
- 2) L'anthropologisation de la théologie (deuxième phase) permet une plus grande appréciation de l'idée du pluralisme religieux, qui devient centrale dans ses analyses du phénomène de la sécularisation et de la modernisation. L'insistance sur la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse s'inscrit dans cette deuxième phase.
- 3) L'idée du principe protestant devient précieuse en tant que concept permettant un passage méthodologiquement rationnel des analyses sociologiques à la réflexion théologique. À partir de ce principe, l'accent mis sur l'œcuménisme et la «confrontation des traditions religieuses» de même que l'adoption d'un point de vue religieux inclusiviste semblent influencer sur sa manière de concevoir le phénomène de la sécularisation.

Les commentaires sur cette question précise ont largement confirmé notre perception. Pickering a montré que, par son analyse du problème de la théodicée, Berger a contribué à rendre ce dernier plus sociologique et à l'appliquer à toutes les traditions religieuses. Remarquant que ce concept se situe au confluent des analyses sociologiques et théologiques, cet auteur a montré en même temps l'influence de la sociologie de Berger sur

sa théologie précisément dans cette analyse du problème de la théodicée. Radcliffe aura surtout montré que la sociologie de Berger empiète sur sa théologie précisément dans sa caractérisation du problème de la théodicée.

C'est surtout Stan D. Gaede, qui constata d'une part, un « mariage entre sociologie et théologie » rendu possible par une sorte de dialogue « clandestin » entre les deux disciplines chez Berger. Ce mariage se verrait surtout dans l'analyse du problème de la vérité religieuse en lien avec l'avènement du pluralisme religieux moderne. La sociologie de la connaissance invite à la contextualisation sociale de toute prétention à la vérité et à la relativisation de cette dernière; elle aurait influé fortement, par ce mariage, sur la « théologie » de Berger. L'auteur constate néanmoins que l'approche théologique de Berger (la théologie libérale), encadre cette façon d'utiliser la sociologie à des fins théologiques.

Jay Mechling, voyant dans la pensée de Berger une continuation de la tradition pragmatiste issue principalement de William James, souligne surtout le fait que l'option inductive de Berger s'inscrit dans l'optique de l'empirisme radical de ce dernier spécialement dans l'emphase mise sur le concept du pluralisme et sur le refus de l'orthodoxie. Puisque l'empirisme radical donne la primauté à l'expérience individuelle, Berger s'avère particulièrement favorable à une conception libérale de la théologie. L'insistance sur le pluralisme et le refus de l'orthodoxie (en théologie) sont surtout légitimés par une approche sociologique relativiste.

C'est également dans ce même sens que Pepper critique l'absence de contenu ecclésiologique concret dans l'approche inductive de Berger. Le subjectivisme religieux est, pour cet auteur, vide de contenu théologique concret de telle sorte que le rattachement de la pensée de Berger à une dénomination particulière est incertaine. Ahern a affirmé clairement que la pensée de Berger est informée à la fois par sa théologie et par sa sociologie. Elle a de plus remarqué que l'approche bergérienne de la double citoyenneté et de l'alternance/extase est ultimement légitimée par la doctrine luthérienne des deux royaumes. Néanmoins, son analyse ne s'attachait pas suffisamment à l'examen de ces questions, en tenant compte du changement d'approche théologique de Berger.

Dorrien, plus que tous les autres commentaires analysés, a souligné ce changement d'approche théologique par Berger en critiquant surtout son rattachement ambigu à la pensée de Schleiermacher et un usage tout aussi ambiguë du concept de «Surnaturel». B. Martin, analysant la « théologie anthropologique » de Berger remarque que ce dernier la voit comme la seule compatible avec le pluralisme religieux. Les quêtes modernes de certitudes religieuses seraient le résultat de l'incertitude et de l'anomie générées par ce pluralisme. L'auteure souligne le primat accordé par Berger à l'empirique sur toute forme de « révélation ». Cette théologie anthropologique serait donc le résultat de l'influence de l'approche sociologique sur la théologie de Berger.

Enfin, Paul Valadier voit justement dans Berger un empiriste et un scientifique surtout dans sa définition de la religion qui impliquait (dans sa première thèse de la sécularisation), une incompatibilité entre science et religion; et (dans sa deuxième thèse), une incompatibilité entre pluralisme et certitude religieuse (que Berger identifierait à un retour à la magie).

Cependant, si ces commentaires ont largement²³² confirmé notre hypothèse selon laquelle la sociologie de Berger influe fortement sur sa théologie et donc sur la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse qui dominant son œuvre dès *The Sacred Canopy* (1969a), peu se sont toutefois penchés sur la question de l'influence de sa théologie sur sa sociologie. Seuls Ahern et Gaede l'ont explicitement abordée, la première en montrant l'influence mutuelle des deux disciplines dans toute la pensée de Berger et l'influence de la doctrine luthérienne des deux royaumes sur la méthodologie de Berger en rapport avec les deux disciplines; le second, en montrant en plus du « mariage » entre les deux disciplines, que la théologie libérale de Berger légitime l'influence de sa sociologie sur sa théologie.

Il nous semble qu'il soit légitime de conclure que la pensée de Berger, y compris sa conception du pluralisme religieux, de la certitude et de l'incertitude religieuse ainsi que leur rapport mutuel c'est-à-dire la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, est

²³² Seul Spearritt semble avoir défendu une position peu favorable à notre argument en critiquant chez Berger l'insistance sur l'idée de l'expérience mystique (porteuse d'une vérité religieuse absolue) en tant que rencontre avec le Totalement Autre; et en accusant Berger de ne pas être suffisamment pluraliste. Mais cette position nous semble inscrite dans une polémique liée au débat modernisme-postmodernisme, dans lequel Spearritt défend explicitement la position postmoderniste qui prône un relativisme radical.

déployée dans le cadre de ce « mariage » entre sa sociologie et sa théologie. La combinaison de la sociologie de la connaissance et de la théologie libérale, après son changement d'approche théologique, conduit Berger à mettre un accent particulier sur l'idée du pluralisme religieux en tant qu'expression de l'ébranlement des « dais sacrés » traditionnels, à caractère englobant et en tant que perte quasi irrémédiable des certitudes religieuses traditionnellement liées à ces « dais sacrés ». Cette combinaison le conduit également à refuser toute certitude religieuse non empiriquement démontrée. Le primat de l'expérience sur la révélation ainsi que la préférence accordée à la « modestie épistémologique » identique à l'acceptation de l'incertitude contre toute prétention à la vérité absolue, semblent des conséquences logiques de cette combinaison.

Pourtant, si nous remontons à la période d'avant cette combinaison, nous pouvons constater que la sociologie de la connaissance était déjà le cadre conceptuel de base de la pensée de Berger en sociologie (Berger, 1963b). Son approche sociologique n'a donc pas fondamentalement changé. Ce qui a changé nous semble à retracer à deux niveaux : au niveau de son approche théologique et au niveau des faits empiriques. Si Berger affirme avoir modifié par exemple sa théorie de la sécularisation parce qu'elle était infirmée par les faits empiriques (Berger, 1999, p. 2), la modification de son approche théologique semble avoir été dictée non par les faits empiriques mais par l'influence de sa sociologie de la connaissance. Or, comme on l'a vu plus haut, l'adoption d'une théologie plus libérale que l'approche classique (liée à Schleiermacher) semble, à son tour, avoir dicté un type nouveau d'interprétation sociologique des faits empiriques en insistant notamment sur la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, insistance principalement absente de ses premières œuvres.

C'est ici que nous pouvons placer l'une des limites que l'on peut attribuer à la pensée de Berger eu égard à la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. L'interprétation des faits empiriques fondée sur cette dialectique, elle-même fondée sur ses postulats de la sociologie de la connaissance et de la théologie libérale, souffre peut-être d'un manque d'objectivité quant aux faits étudiés : une définition différente de la religion et de la

certitude religieuse pourrait peut-être limiter la portée de cette dialectique. En quoi par exemple la certitude religieuse clamée par les Évangéliques et d'autres groupes ne serait-elle pas légitime? Pourquoi ne serait-elle qu'un stratagème psychologique visant à échapper au vertige du relativisme? Cette position touche ainsi l'explication que Berger fournit aux mouvements contemporains de certitude religieuse que nous analysons dans la section VIII.10. Elle sera également approfondie au chapitre IX en y apportant des éléments de discussion qui pourront justement aider à clarifier ces limites de la dialectique bergérienne. Mais avant d'aborder cette discussion proprement dite, il importe de répondre à la question de savoir laquelle des deux disciplines serait prééminente dans l'œuvre de Berger. Nous avons formulé cette question d'une manière plus audacieuse : Berger serait-il plus théologien que sociologue?

VIII.9.2. Berger serait-il plus théologien que sociologue ?

Dans son article intitulé « Sociology and Theological Research : some assumptions and issues » (Mabry, 1984). Mabry Hunter affirmait:

‘Value-free’ research is therefore impossibility because all persons, by virtue of their rootage in the particularities of time and space, carry certain tacit, taken-for-granted views about the world in which they live and work. These background assumptions tend to have a strong and pervasive influence upon the theories and paradigms to which the researcher is attracted and upon the type of data which are selected [...] (Mabry, 1984, p. 147).

Si nous ne pouvons pas aller jusqu'à affirmer une telle absence de neutralité axiologique dans le cas de la théorie sociologique de la religion de Berger, il nous semble que les analyses précédentes en rapport avec les liens entre sa sociologie et sa théologie nous permettent de tirer avec plus d'assurance au moins deux conclusions :

1. Un intérêt important de Berger en théologie l'a poussé à adopter l'approche méthodologique de la double citoyenneté intellectuelle en exprimant son insatisfaction vis-à-vis de la seule approche sociologique. Cette affirmation est justifiée : a) par son intention initiale d'embrasser une carrière pastorale au sein de l'Église luthérienne (à laquelle il a d'ailleurs continué de s'identifier personnellement (voir par exemple Berger, 2004b, p. viii)); b) par son adhésion

initiale à la théologie néo-orthodoxe parallèlement à ses recherches sociologiques; c) par sa volonté d'apporter un complément, de type correctif, à son ouvrage majeur en sociologie des religions (*The Sacred Canopy*, 1969a); et d) par son insistance sur la question de l'expérience religieuse (Ahern, 1990, p. 120; Berger, 1974) .

2. Ses propres affirmations concernant son intérêt pour la théologie révèlent un fond de convictions théologiques influant sur sa manière d'interpréter les faits sous son investigation sociologique : a) dans *Protocol of Damnation*, Berger affirme : « *I've always had a weakness for divinity* » (Berger, 1975, p. 38) ; b) dans *The Heretical Imperative* (1979b), il affirme : « *I believe that the priesthood of all believers also has an intellectual dimension* »; c) dans *Sociology Reinterpreted* (1981) , il affirme : « *at least the sociologist of religion will have to develop something of a 'theological ear' – otherwise the act of listening, so crucial to interpretation, will not be possible* » (Berger & Kellner, 1981, p. 89); d) enfin, dans *Questions of Faith* (2004b), il affirme: « *More than ever before, theology today should not be left to the professional theologians (even leaving aside the regrettable fact that very frequently the latter talk only to each other). Minimally, there should be a dialogue between professional theologians and others who lack such credentials* » (Berger, 2004b, p. 5). Ces affirmations montrent un intérêt constant de Berger pour la théologie et ses ouvrages récents semblent même s'orienter davantage vers la théologie que vers la sociologie : *In Praise to Doubt : How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic* (Berger & Zijderfeld, 2009) et *Between Relativism and Fundamentalism, religious resources for a middle position*. Un ouvrage à paraître en 2011, semble s'y orienter également : *Adventures of an Occidental Sociologist : How to Explain the World Without Becoming a Bore*.

Or, il est généralement admis d'une part, que la théologie – et Berger le rappelle à plusieurs reprises – est une science normative, et, de l'autre, qu'il n'y a pas qu'une théologie mais une pluralité de théologies. Si donc, par sa normativité propre, la théologie influe forcément sur la manière de sélectionner et d'interpréter les faits par un sociologue-théologien, en

vertu des différences paradigmatiques en théologie, tout changement de théologie nous paraît impliquer un changement correspondant dans la manière de sélectionner et d'interpréter les faits.

Rappelons à cet égard que Berger, le théologien néo-orthodoxe, n'insistait pas tant sur le pluralisme religieux dans son rapport avec l'incertitude religieuse que sur la foi chrétienne conçue comme non-religion et surnaturellement révélée dans la Personne de Jésus-Christ. Rappelons qu'à ce moment, il se concentrait plus sur la critique des Églises protestantes de son temps accusées d'avoir renoncé à leur mission première et qu'il adhérait, en même temps, à une thèse de la sécularisation dure, irréversible et liée à la modernisation.

Rappelons en plus que Berger, le théologien libéral, est intéressé beaucoup plus par le pluralisme dans son rapport avec l'incertitude religieuse moderne en tenant une position inclusiviste sur la foi chrétienne à base de l'idée du principe protestant; et en modifiant en même temps sa position initiale en rapport avec le problème de la sécularisation du monde moderne.

Il nous semble ainsi que la théologie de Berger aurait effectivement joué un rôle d'arrière-plan, de toile de fond, à ses analyses sociologiques. Cela ne permet néanmoins pas d'affirmer que Berger serait plus théologien que sociologue. Ce qui semble plausible de dire c'est que le fait que Berger a pris explicitement position en faveur de l'approche théologique de type libéral, et que cette approche, qui a influé sur ses analyses sociologiques, rend problématique notamment sa critique des mouvements contemporains de certitude religieuse qui est alors largement inspirée de cette position théologique déterminée. Le moment est venu de nous pencher, en dernière analyse de ces rapports entre sociologie et théologie chez Berger, sur cette problématique qui renferme également celle de l'éloignement de l'acceptation bergérienne du principe protestant par rapport à celle de Tillich.

VIII.10. Critique bergérienne des quêtes contemporaines des certitudes

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse semble constituer la base théorique de la critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitudes religieuses. Mais comme nous l'avons développé plus haut (*cf.* chapitre IV), cette dialectique elle-même repose principalement sur l'idée du principe protestant qui permet d'établir un lien herméneutique entre les résultats de l'analyse sociologique et les réflexions théologiques de Berger surtout sur le problème de l'institutionnalisation de la religion. On a noté néanmoins qu'il existe une certaine différence de conception du principe protestant entre Paul Tillich, qui a forgé le concept, et Berger qui le reprend dans ses analyses. Il est donc utile de commencer par tenter de comprendre cette différence de conception eu égard à ce principe avant d'aborder la critique bergérienne proprement dite des quêtes contemporaines de certitude religieuse.

VIII.10.1. Conception tillichienne du « principe protestant »

Nous devons d'emblée préciser que les éléments de la théologie de Tillich que nous présentons ici sont trop sommaires et éclectiques pour faire justice à cet auteur. Notre intention n'est pas d'analyser la pensée théologique de Tillich (nous devons avouer notre manque d'expertise sur cette dernière) mais d'apporter quelques éléments de cette pensée permettant de soutenir notre questionnement à propos de l'usage, par Peter L. Berger, du concept du principe protestant dans ses écrits.

Comme déjà spécifié, l'expression « principe protestant » vient de Paul Tillich (1886-1995), et ce qui suit s'appuie principalement sur *Substance catholique et «principe protestant»* (éd. 1995)²³³ et *The Protestant Era* (1948). Philosophe et théologien protestant américain d'origine allemande, Tillich définit le « principe protestant » ou principe de la

²³³ Ce livre représente une source très utile pour comprendre la pensée de Tillich puisqu'il regroupe des textes de cet auteur traduits de l'allemand en français et s'étalant sur une période de plus de trente-cinq ans. *Cf.* préface.

foi seule (*sola fide*) par « le caractère iconoclaste » : « au sens propre, l'iconoclasme consiste à casser les icônes, à briser les statues ou à déchirer les images sacrées. Par extension, ce terme s'applique à ceux qui rejettent toute figuration et refusent toute localisation de Dieu » (Tillich, 1995, p. 8). L'«attitude» iconoclaste refuse non seulement les représentations picturales mais aussi

le ritualisme, le sacramentalisme, le dogmatisme, le biblicisme, non par incrédulité ou incroyance, mais parce qu'elle redoute, non sans raisons, qu'on divinise les rites, les sacrements, l'Église, la Bible, les dogmes et qu'on en fasse des idoles. [Elle] juge sacrilège et blasphématoire la sacralisation de certains lieux, parce que Dieu seul est divin; il a le monopole du sacré ou du saint. Rien ne peut le lier ni « l'enclorre », comme l'écrit Calvin. Dieu reste toujours souverainement libre. Sa présence n'est pas matérielle c'est-à-dire liée à des choses qui la contiendraient ou la provoqueraient. Elle est spirituelle, elle relève d'un acte ou d'un événement dû à l'Esprit, et non d'une institution [...] (p. 8).

C'est cette « attitude iconoclaste », que Tillich qualifie de « prophétique » ou d'« eschatologique » (*ibid.*), qui est condensée sous l'appellation de « principe protestant » (p. 7). En effet, selon lui, elle constitue l'approche protestante de la foi par opposition à celle catholique : celle-ci étant caractérisée par ce qu'il appelle la «substance catholique» (*ibid.*) qui « met l'accent sur la présence de Dieu en certains lieux » (*ibid.*). Pourtant, pour Tillich, toutes les Églises chrétiennes renferment ces deux attitudes.

Dans son texte « Nature et Sacrement », daté de 1928, Paul Tillich pensait qu'«*aucune Église n'est possible sans les éléments sacramentels*. Même si la critique prophétique rend impossible que l'on se repose sur le sacré actuel, elle ne peut pas dissoudre l'arrière-fond sacramentel qui la rend elle-même possible». C'est ainsi que pour Tillich, « la critique protestante du sacramentalisme romain demeure toujours liée à l'Écriture comme expression immédiate de l'être transcendant perceptible en Christ ». Ainsi, en sol chrétien et en sol protestant, Tillich affirme que toute réalité sacramentelle dépend de cet être dont aucune critique ne peut faire abstraction sans se condamner elle-même à la disparition. Il renvoie à cet être sacramentel en parlant de « structure de la grâce » sans laquelle la critique protestante, le « principe protestant », devient vide de sens (p. 125). C'est cette idée qu'il exprime dans son texte intitulé « Structuration protestante » (1929) (*cf.* p. 79ss) :

Lorsque la protestation que le protestantisme ose élever contre chaque réalité sacrée et profane se concrétise avec autorité, lorsqu'elle veille à défendre l'inconditionnalité de l'Inconditionné contre toute réalité existante qui essaie de se faire appeler inconditionnée, lorsqu'elle ne critique pas une réalité existante au nom d'une autre réalité existante, mais qu'elle critique toutes les réalités existantes au nom de ce qui dépasse l'être, elle doit alors avoir part à ce qui dépasse l'être, elle doit alors être portée par l'inconditionnalité de l'Inconditionné, elle doit alors parler en s'appuyant sur une structure, dont le sens dépasse l'être, dont le sens est l'Inconditionné. Nous appelons une telle structure : structure de grâce. Le postulat de toute protestation protestante [du principe protestant] est une structure de grâce (p. 87)

Pour comprendre le sens tillichien du « principe protestant », il est donc nécessaire de saisir le sens de la « structure de la grâce » sans laquelle le « principe protestant » devient vide de sens et de contenu. Pour Tillich en effet, « *la structuration protestante a pour postulat l'unité de la protestation et de la structure dans une structure de grâce* » (p. 87, italiques dans le texte).

Ce concept de « structure de grâce » situe, nous semble-t-il, la théologie de Paul Tillich dans ce que Berger appelle « la théologie de la révélation » par opposition à celle des « découvertes » (Berger, 1970, pp. 82-83), « en ce qu'il met en exergue la nécessité de la « Parole de Dieu » comme symbole de « l'auto-communication que ce qui dépasse l'être fait à la réalité existante ». Si, par « Parole de Dieu », Tillich entend « Jésus-Christ » et non le texte des Écritures ni la prédication, il montre en même temps, que la parole au sens propre, par exemple le texte de la Bible et la prédication, quoique n'étant pas en elle-même un discours de l'être nouveau en dehors « du saisissement », dirions-nous par cet être, est cependant « un discours qui prétend à un saisissement *sur la base* de l'être nouveau » (*ibid.*); de sorte que « l'écoute [de la Parole] n'est pas écoute *d'une* structure de grâce, même si elle l'est aussi, mais elle est une écoute qui se veut *sur la base* de la structure de grâce » (pp. 88-89) :

La structure de grâce est le prius du discours et de l'écoute, l'accueil de l'esprit est le prius de la foi, et non l'inverse, contrairement à ce que pensait Melancton, qui a ainsi fondé l'intellectualisme protestant. L'accueil de l'esprit ou le fait d'être saisi signifie cependant le fait d'être aspiré à l'intérieur de la structure de grâce (p. 89).

Qui plus est, dans « Nature et Esprit dans le protestantisme » (*cf.* p. 140ss), Paul Tillich, dans sa théorie du sacrement, critique la tendance du protestantisme à s'en tenir à la Parole en éliminant les sacrements. Cette tendance ayant trait à ce qu'il appelle la «dépotentialisation de la nature», expression qu'il emploie pour renvoyer au concept wébérien de la « démagification » (*ibid.*). Celui-ci, à terme, conduit le protestantisme à l'anéantissement en tant que religion. Il affirme qu'on ne peut comprendre la très grande étendue de la sécularisation en sol protestant que par la brisure du fondement sacramentel. Voilà pourquoi la solution au problème « nature et sacrement » concerne actuellement la destinée du protestantisme (p. 129). Tillich entend par là «le dépassement du personnalisme protestant, coupable de la désagrégation de la sphère sacramentelle» (p. 128).

Pour résumer l'aspect de la pensée de Tillich intéressant notre propos ici, on peut dire qu'il conçoit la « substance catholique » comme étant toujours complémentaire au « principe protestant » dans l'église chrétienne. Dans un texte daté de 1941, intitulé « La signification permanente de l'Église catholique pour le protestantisme » (*cf.* pp. 167ss), Tillich affirme qu'alors que le protestantisme s'est élevé comme une protestation prophétique contre l'interprétation, par le catholicisme, de l'Évangile d'une manière sacramentelle,

le protestantisme a besoin, pour subsister, du correctif permanent du catholicisme et de l'afflux continuuel d'éléments sacramentels qui en proviennent. Le catholicisme, par sa simple existence, rappelle au protestantisme le fondement sacramentel sans lequel l'attitude prophétique et eschatologique n'a ni base, ni substance, ni puissance créatrice (p. 171).

C'est ici que nous voyons une différence fondamentale de la pensée de Tillich sur le principe protestant, avec l'interprétation et l'application qu'en fait Berger dans ses ouvrages. Berger semble avoir retenu uniquement l'idée de la protestation protestante contenue dans le principe protestant et avoir négligé l'«élément sacramentel» et la «structure de grâce». Aussi, dans l'introduction à son livre intitulé *The Protestant Era* (1948) et reproduite dans *Substance catholique et «principe protestant»* (1995, pp. 219ss), Tillich affirme :

À ce propos, je souhaite dire quelques mots au sujet de mes relations avec les deux principaux courants de la théologie d'aujourd'hui : celui qu'on appelle « dialectique » en Europe, et « néo-orthodoxe » en Amérique; et celui qu'on appelle « libéral » en Europe (comme en Amérique) et parfois « humaniste » en Amérique. Ma théologie peut se comprendre comme une tentative pour

surmonter le conflit entre ces deux types de théologie. Elle tend à montrer que ces deux appellations expriment une alternative qui n'est pas valable; la plupart des formulations que l'on oppose appartiennent à un âge révolu de la pensée théologique; à côté de toutes les évolutions de la vie et de sa compréhension, le «principe protestant» lui-même interdit l'ancienne et la nouvelle orthodoxie; l'ancien et le nouveau libéralisme. Ce point revêt une importance spéciale dans le contexte de ce livre (p. 242-243).

Ces affirmations semblent situer la pensée théologique de Tillich entre les courants « néo-orthodoxe » et « libéral » de la théologie protestante. Son souci est d'affirmer en même temps, tout en dépassant chacune, et en vertu du «principe protestant» et de la « substance catholique », les deux positions. Il conçoit alors sa théologie comme « néo-dialectique » en tant que réaffirmation modifiée de la théologie dialectique (« néo-orthodoxe ») (*id.*, pp. 243-244). Il la conçoit comme une «théologie de la médiation» à l'instar de sa conception de l'Église comme une institution « médiatrice ou dialectique » assurant la médiation ou la relation dialectique entre son fondement éternel et les exigences de la situation historique (*id.* pp. 226-227). Tenant compte de l'Écriture sans l'absolutiser et estimant que la «substance catholique» est complémentaire au principe protestant, Tillich ne limite le «principe protestant» à aucune Église particulière, ni même aux Églises issues de la Réforme du 16^{ème} siècle. Il voit plutôt ce principe comme « *the power which prevents profanization and demonization from destroying the Christian Churches completely* » (Tillich, 1951, p. 245 éd. 1963)

Il nous faut néanmoins rappeler que Peter L. Berger classe Paul Tillich parmi les plus grands représentants du protestantisme libéral du XX^è siècle (Berger, 2004b, p. 56). L'auto-classification de Tillich lui-même invite plutôt à placer sinon un doute du moins un bémol à cette description. La conception, par Tillich, du principe de la justification par la foi seule (principe protestant) s'éloigne de l'orthodoxie luthérienne mais, en même temps, veut insister sur le correctif de la substance catholique au principe protestant. Ce dernier, par souci de catholicité et de pertinence à une culture de plus en plus relativiste, a le mérite de vouloir affirmer la transcendance de Dieu au-delà des paradigmes théologiques et ecclésiologiques.

Berger, pour justifier sa critique des diverses prétentions à la certitude « absolue », reprend le concept de principe protestant dans une perspective exclusivement libérale d'une manière difficilement compatible avec sa conception initiale par Tillich. En fait, Tillich lui-même avait entrevu ce « danger » dans l'usage de l'idée du principe protestant dans son texte intitulé « Nos principes protestants »:

Il existe un autre danger dans l'attitude protestante, à savoir l'accent exclusif sur la négation de son propre caractère religieux. L'autocritique peut conduire à un vide total. Une protestation permanente risque d'entraîner l'élimination de tout contenu concret. L'accent mis sur la distance entre Dieu et la religion peut aboutir et a conduit à la perte de la religion. Dans les Églises protestantes, sinon dans leurs activités officielles, du moins parmi la masse de leurs membres, on a assisté à une effrayante entreprise de démolition des symboles, des traditions rituelles et doctrinales. On a interprété le principe protestant en termes de libertés individuelles. On a remplacé le message chrétien par la conscience personnelle et par l'expérience subjective. L'attitude critique vis-à-vis de la religion a abouti à la victoire totale des domaines non-religieux et à la sécularisation complète de ceux-ci ainsi que de la religion elle-même. Au lieu de la doctrine chrétienne de l'amour, on a une morale autonome, et la philosophie a écarté les symboles doctrinaux du christianisme. Le christianisme libéral essaie de tirer le meilleur parti de cette situation. Il s'efforce de réinterpréter la tradition chrétienne à la lumière de l'expérience profane et religieuse d'aujourd'hui. Il tente d'élaborer une sorte de religion raisonnable et humaniste qui suit l'évolution générale de l'histoire des idées. Mais, ce faisant, le christianisme libéral a substitué à la critique prophétique, propre au principe protestant, la critique rationnelle de la méthode scientifique. Il n'a pas seulement critiqué, il a aussi dissout la religion (pp. 214-215).

Ces phrases, nous semble-t-il, peuvent s'appliquer à l'entreprise de Peter L. Berger d'appliquer l'idée tillichienne du principe protestant à sa méthode théologique dite « inductive » fondée sur sa sociologie de la connaissance. Cette remarque montre aussi que le concept de principe protestant selon Berger tend à exclure certains aspects fondamentaux prisés par Tillich.

On peut donc soulever plusieurs questions sur l'usage que fait Berger du concept de principe protestant. De plus, cet usage fonde pour une large part sa définition de la religion et de la certitude religieuse, et sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses. Rappelons que Berger s'en prend aussi, bien que plus brièvement, à la certitude institutionnelle catholique dans son œuvre, au nom du principe protestant. Bien entendu, il n'y a nul doute qu'il s'est approprié l'idée de ce principe de manière originale. Néanmoins, il nous paraît que la richesse du concept chez Tillich gagne à être sollicitée ici.

Elle permet de remettre en cause, ou au moins de questionner, la pertinence centrale théologique du protestantisme libéral en contexte pluraliste, selon Berger.

Mais il est un autre élément de discussion que nous voulons introduire. Qu'en est-il de l'auto-compréhension des groupes religieux concernés par sa critique des quêtes contemporaines de certitude religieuse? Cette auto-compréhension pourrait peut-être se montrer incompatible avec sa définition de la certitude religieuse puisqu'elle s'inscrit dans une perspective théologique précise. Et cette incompatibilité nous mettrait dans un dilemme difficile à surmonter : quelle définition adopter? Celle de Berger marquée par sa conception libérale de la religion, ou celle de ces groupes religieux eux-mêmes, inscrite davantage dans leur conception traditionnelle de la foi? Mais cette seule incompatibilité ou différence invite à adopter une attitude plus neutre à cet égard pour analyser le phénomène religieux tel qu'il se présente ou qu'il apparaît. La dernière section de ce chapitre présente les éléments de cette critique par Berger et y adjoint un certain questionnement critique.

VIII.10.2. La critique des quêtes de certitudes religieuses

Rappelons que la thèse principale de Berger sur la question de la certitude à l'ère du pluralisme religieux est que celle-ci est quasi totalement absente (sauf pour les *virtuosi* religieux, c'est-à-dire ceux qui ont fait l'expérience de type mystique)²³⁴. L'époque moderne et contemporaine est caractérisée principalement par la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse : c'est-à-dire que le pluralisme religieux mine toutes les certitudes prises comme allant de soi. L'une des caractéristiques principales de cette situation c'est que l'homme moderne est «condamné à être libre». Cette liberté se concrétise dans la nécessité d'opérer en permanence des choix de vie et de comportements dans une situation où rien ne peut être pris comme allant de soi. La modernité a fait passer les humains d'une situation de destin à subir à une situation de choix à effectuer. Berger revisite à cet égard le concept d'hérésie. Si, dans la période prémoderne, l'hérésie

²³⁴ Cf. Section III.2.2.

représentait, sur le plan religieux, une possibilité souvent bien éloignée, en période moderne, l'hérésie est devenue non seulement une nécessité mais également un fait universel, d'où le livre *The Heretical Imperative* (1979b).

Si Berger a révisé le rapport entre cette situation et la sécularisation, il a cependant maintenu la dialectique incertitude/pluralisme. Celle-ci représente, pour Berger et pour beaucoup de sociologues contemporains des religions, une évidence. Dans la première phase de la pensée théologique de Berger, la foi chrétienne tenait lieu d'exception. Une certitude se déduisait d'une révélation surnaturelle chrétienne conçue comme «antireligieuse», « proche de l'athéisme », échappant de la sorte à la critique moderne des religions. La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse concernait toutes les religions sauf la foi chrétienne. Mais dès l'adoption de son « point de départ anthropologique », la critique barthienne de la religion au nom de la foi chrétienne étant récusée, le christianisme, particulièrement dans sa théodicée christocentrique, est frappé, comme toutes les autres religions, par cette dialectique bergérienne.

En vertu de cette dernière, pour Berger, la situation moderne conduit à un rejet de toute prétention à la certitude religieuse. La religion qui peut légitimement survivre et prospérer dans cette situation est celle dite « faible » du point de vue institutionnel. C'est d'abord en vertu de cette position que Berger modifie son ancienne thèse de la sécularisation (voir chap. IV).

C'est aussi dans le cadre de cette position, notamment en constatant que le bricolage religieux est plus poussé en Amérique qu'en Europe, que la question de la différence entre la sécularisation de l'Europe occidentale et la religiosité élevée aux États-Unis d'Amérique est d'abord traitée par Berger (Berger, 2002). Dès 1998, Berger pensait que les États-Unis d'Amérique se démarquaient de l'Europe occidentale eu égard à la sécularisation en raison de la position du Protestantisme (libéral) dans le monde moderne (Berger, 1998a, p. 782). Le Protestantisme (libéral) a fait son *aggiornamento* en s'ajustant au pluralisme, il s'y est adapté en s'en tenant au principe protestant c'est-à-dire en s'érigant en institution «faible»

(Berger, 1992, pp. 186-187, 2004b, pp. 137-141). La remise en question, par Berger, de son ancienne position eu égard au paradigme de la sécularisation, amorcée en 1977, semble s'être basée premièrement sur cette position de la viabilité du protestantisme libéral jusqu'à sa thèse du « réenchantement du monde » ou de la « désécularisation du monde », tenue dès 1999²³⁵.

Néanmoins, Berger avait remarqué, dès 1973²³⁶, des faits questionnant cette théorie, à savoir la montée de courants religieux dits « forts » ou « conservateurs »²³⁷. L'explication principale que Berger fournit à propos de ces quêtes contemporaines de certitudes se fonde justement sur cette théorie défendant une religion libérale qu'il conçoit comme la seule compatible avec la situation moderne: «*Social life abhors a vacuum, probably for profound anthropological reasons. Human beings are not capable of tolerating the continuous uncertainty (or, if you will, freedom) of existing without institutional support*» (Berger, 1998a; Berger, Berger & Kellner., 1973, p. 187).

Contrairement à ce que Berger avait anticipé dans les années 1960, ce ne sont pas les institutions religieuses faibles (le protestantisme libéral notamment) qui connaissent une croissance à l'époque contemporaine, mais bien des institutions religieuses « fortes », c'est-à-dire conservatrices et intransigeantes au niveau des contenus religieux (le protestantisme évangélique notamment) (Berger, 1992, pp. 182-183). Mais si, dès 1996, Berger affirme que la thèse du lien entre sécularisation et pluralisme était une erreur (*big mistake*)²³⁸ en se basant notamment sur ces faits empiriques démontrant la permanence ou la « résurgence » de la religion dite « forte » (Berger, 1999, pp. 2-3), l'explication qu'il fournit à ces faits reste conforme à sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Rappelons la citation déjà fournie au chapitre IV:

²³⁵ Berger, 1998a.

²³⁶ Berger, 1977.

²³⁷ Voir chapitre IV.

²³⁸ Berger, 1999.

Modernity, for fully understandable reasons, undermines all the old certainties; uncertainty is a condition that many people find hard to bear; therefore, any movement (not only the religious one) that promises to provide or to renew certainty has a ready market (Berger, 1999, p. 7)²³⁹.

Notre réflexion critique s'attache à l'examen de cette explication de Berger quant à la résurgence de ces courants de certitude religieuse. En effet, les quêtes contemporaines de certitude lui paraissent manifester un malaise psychologique et identitaire. Au sein d'une condition moderne incertaine, voire anomique, le besoin profond de l'être humain, qui languirait naturellement après la certitude, se trouve insatisfait. Tous et toutes ne seraient pas capables de supporter une situation d'incertitude continue, comme celle caractérisant le pluralisme moderne.

En 1999, Berger parle de deux mouvements de certitudes qui dominent la scène religieuse internationale (le mouvement islamiste et le protestantisme évangélique). Il remarque d'abord que l'islamisme a de la peine à s'adapter aux «institutions-clé du monde moderne : le pluralisme, la démocratie et l'économie de marché» (Berger, 1999, p. 8). Ensuite, il constate que le mouvement islamique se développe surtout dans les pays qui sont déjà largement musulmans ou parmi les immigrants musulmans de l'Europe (p. 9). Il observe néanmoins le contraire en ce qui a trait au mouvement évangélique, qui combine sa vitalité avec une promotion des institutions-clés de la modernité souvent en des territoires auparavant peu ou pas chrétiens :

The Evangelical upsurge is just as breathtaking in scope. Geographically that scope is even wider. It has gained huge numbers of converts in East Asia – in all the Chinese communities (including, despite severe persecution, mainland China) and in South Korea, the Philippines, across the South Pacific, throughout sub-Saharan Africa (where it is often synthesized with elements of traditional African religion), apparently in parts of ex-Communist Europe. But the most remarkable success has occurred in Latin America; there are now thought to be between forty and fifty million Evangelical Protestants south of the U.S. border, the great majority of them first-generation Protestants. The numerous components with the Evangelical upsurge is Pentecostalism, which combines biblical orthodoxy and a rigorous morality with an ecstatic form of worship and an emphasis on spiritual healing. Especially in Latin America, conversion to Protestantism brings about a cultural transformation – new attitudes toward work and consumption, a new educational ethos, and a violent rejection of traditional machismo (women play a key role in the Evangelical churches). The origins of this worldwide Evangelical upsurge are in the United States from which the

²³⁹ Cf. aussi Berger, 1997a, 1998a, p. 782; Berger, 1999, p. 2.

missionaries first went out. But it is important to understand that, virtually everywhere and emphatically in Latin America, this new Evangelicalism is thoroughly indigenous and no longer dependent on support from U.S. fellow believers – indeed, Latin America Evangelicals have been sending missionaries to the Hispanic community in the country, where there has been a comparable flurry of conversions (pp. 8-9).

Alors que le développement de ce mouvement dans le « Tiers-Monde » s’expliquerait justement par le fait que le pluralisme et la sécularisation n’y sont pas encore développés en vertu du caractère encore pré-moderne de cette partie du monde, il faut remarquer que Berger pense que la différence entre l’Europe occidentale et l’Amérique (États-Unis) serait, entre autres causes, due à la présence « massive » en Amérique, du protestantisme évangélique (Berger parle de plus de 40 millions, 2001, p. 194).

Cependant, malgré cette présence « massive » des protestants évangéliques prétendant à une certitude fondée sur l’expérience de la « nouvelle naissance » (« *born-again christians* ») (Berger, 1998a, p. 785), Berger persiste dans sa conception de la modernité religieuse. Dans ses deux ouvrages récents, il reprend en la développant davantage son explication psychologique pour rendre compte de tous les mouvements de certitudes, qu’il englobe, semble-t-il, indistinctement dans le mouvement fondamentaliste (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 71-74; Berger, 2010, pp. 7-13).

Pourtant, d’autres aspects de la pensée de Berger permettent de penser que ces courants religieux peuvent représenter autre chose qu’une dérive liée à une insécurité profonde. Berger critique en effet à certains moments de son œuvre la trop grande « adaptation » du protestantisme libéral à la culture sécularisée moderne. Examinons un peu ses arguments.

Premièrement, Berger formule une dure critique contre un monde sécularisé fermé sur lui-même, et prend parti pour « un monde ouvert sur la transcendance » (Berger, 1976a). Il soutient qu’une expérience religieuse de type mystique, c’est-à-dire la rencontre avec le «*Totalement Autre*», et procurant une certitude absolue quant à l’existence d’un sens qui transcende l’humain, est toujours possible (Berger, 1979b, p. 152). Il propose une

définition de la religion tenant compte de cette expérience du Surnaturel²⁴⁰. Dès les premières œuvres et à plusieurs moments par la suite, il s'en prend au 'protestantisme culturel' des États-Unis (Berger, 1961a, 1961b). Ainsi, en 1977, il entrevoit le développement d'une religiosité judéo-chrétienne fondée sur la foi traditionnelle aux États-Unis (Berger, 1980a, pp. 198-199). S'en prenant à une continuité avec un «protestantisme culturel» dénoncé dans ses premières œuvres (Berger, 1961a, 1961b), il propose le retour à l'affirmation de la transcendance²⁴¹ :

[...] Il n'en est que plus important de percevoir la continuité fondamentale qu'il y a entre le «protestantisme culturel» et ce qui se passe maintenant. Car une fois perçue cette continuité, il devient soudain clair que le même message essentiel doit être adressé aujourd'hui aux «nouveaux protestants culturels» in spe. Une fois de plus, je pense qu'il est nécessaire d'affirmer la transcendance et l'autorité du christianisme au-dessus et au-delà de toute constellation culturelle dans l'histoire, présente ou future, acquise ou en train de s'acquérir (Berger, 1980a, p. 225).

En questionnant l'« homme moderne » face aux « questions les plus profondes de la condition humaine », Berger semble, dans ce livre, s'autocritiquer implicitement en remettant en question, au moins partiellement, la dialectique bergérienne pluralisme religieux/incertitude religieuse. Pourtant ce questionnement rencontré à divers moments ponctuels²⁴² ne semble pas ébranler fondamentalement l'explication bergérienne des mouvements contemporains de certitude. En effet, les livres ultérieurs fournissent la même explication psychologique du malaise sans tenir compte d'une expérience décisive possible de la transcendance qui renverrait à une telle certitude.

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse constitue donc la principale thèse de Berger en rapport avec la religion à l'ère du pluralisme. Selon cette dialectique caractérisant la modernité pluraliste, les mouvements contemporains de certitude sont « réactionnaires », ils traduiraient une volonté d'échapper, de façon illusoire, à la modernité, à son relativisme et au malaise identitaire qui en découle.

²⁴⁰ Cf. la section II.1.1.

²⁴¹ Cette réitération est d'autant plus étonnante qu'elle se produit quelques années après le changement de position théologique de Berger qui a renoncé explicitement à l'approche néo-orthodoxe de la foi chrétienne.

²⁴² Voir la section II.1.1.

Notre critique part de l'idée que cette explication de nature psychologique rencontre une résistance liée notamment au nombre de gens qui prétendent à de telles certitudes religieuses et à leur propre auto-compréhension fondée d'une part, sur les contenus de foi traditionnels, et de l'autre, sur l'affirmation d'une expérience religieuse de nature surnaturelle. Pour déployer une telle critique, il nous paraît pertinent de s'interroger davantage sur les éléments conceptuels suivants :

- 1) Quelle est la définition de la certitude religieuse selon Berger et quel est le rapport entre cette définition et les certitudes religieuses contemporaines?
- 2) Quel rapport la définition de la certitude religieuse de Berger entretient-elle avec sa définition de la religion comme telle?

Des réponses satisfaisantes à ces deux questions permettraient de délimiter la critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitudes religieuses et d'ouvrir le débat à d'autres conceptions et de la religion et de la certitude religieuse pouvant peut-être compléter l'explication bergérienne de ces mouvements.

Concernant la première question, rappelons d'emblée qu'au second chapitre de cette thèse, nous avons vu que Berger distingue trois sortes de certitudes : 1 - la certitude naïve, illusoire ou bénigne (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 92-93) générée par la cohésion institutionnelle ou, dans le langage de la sociologie de la connaissance, par la cohésion des structures de crédibilité (Berger, 1970, p. 34); 2 - la certitude fanatique, chaude ou fondamentaliste, qui s'inscrit soit dans une réaffirmation arrogante et unilatérale des contenus de foi d'une tradition particulière, soit dans une célébration tout aussi fondamentaliste du relativisme moderne; 3 - et la certitude sereine, réfléchie ou mûre (Berger, 1979b, p. 153), qui se dégage d'une recherche inductive de la vérité tant par l'étude des expériences religieuses des diverses traditions religieuses que par une

confrontation « œcuménique » des prétentions à la vérité des diverses traditions religieuses du monde²⁴³.

La certitude religieuse remise en cause, de façon évidente, dans la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse est celle du premier type c'est-à-dire la certitude bénigne, illusoire ou naïve, celle générée par la cohésion des structures de crédibilité d'une réalité sociale donnée. Ce genre de certitude est, selon Berger, empiriquement absent à l'ère du pluralisme religieux moderne qui a engendré la massive « contamination cognitive » entre divers groupes religieux se concurrençant mutuellement. Le troisième type de certitude c'est-à-dire la certitude sereine, réfléchie ou mûre, celle acquise *a posteriori* par une étude inductive et rationnelle des preuves empiriques disponibles, n'est pas non plus disponible mais est à rechercher. De plus, ce genre de certitude, de nature scientifique, ne peut pas être ébranlé par le pluralisme puisqu'il reste ouvert à la falsification. C'est le genre de certitude envisagé par Berger à l'ère du pluralisme religieux en termes de *middle ground* entre le relativisme corrosif (celui qui prend l'ébranlement des certitudes bénignes comme la preuve que la vérité n'existe pas) et le fondamentalisme (qui est, selon Berger, réaffirmation unilatérale des anciennes objectivités).

C'est précisément le deuxième type de certitude, fanatique, chaude ou fondamentaliste dont Berger constate la présence ou la résurgence empirique massive à l'ère du pluralisme, mais dont il refuse de reconnaître l'authenticité. Cette certitude n'est pas générée par la cohésion institutionnelle, elle s'affirme «arrogamment», nonobstant la pluralité des expressions religieuses contradictoires. Elle n'est pas non plus acquise par recherche rationnelle et inductive. Elle est, selon Berger, soit certitude de l'institution (dans le cas de l'Église catholique romaine notamment), soit certitude du texte biblique (dans le cas du fondamentalisme protestant américain), soit certitude de l'expérience religieuse (dans le cas du protestantisme évangélique dont l'exemple donné par Berger est le méthodisme wesleyen). C'est ce genre de certitude qui fait principalement l'objet de la critique de

²⁴³ Cf. section III.2.2.

Berger. Pourtant, si sa critique de ce type de certitude se fonde également sur les résultats de la science moderne²⁴⁴, c'est principalement sur la base de sa conception des effets du pluralisme religieux moderne qu'il la déploie.

Rappelons néanmoins que la définition principale de la certitude selon Berger correspond au premier type de certitude : la certitude bénigne, naïve ou illusoire. Cette définition est la conséquence de sa définition de la religion formulée dans le cadre de sa sociologie de la connaissance. La réponse à la seconde question posée plus haut s'avère donc importante pour cette clarification.

Tel qu'énoncé au second chapitre, le cadre conceptuel de base de la pensée de Berger est la sociologie de la connaissance, ce que reconnaissent plusieurs commentateurs. C'est dans le cadre de cette dernière concevant toute réalité humaine comme socialement construite (Berger & Luckmann, 1966b), que Berger définit la religion de la manière suivante : «*Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established. Put differently, religion is cosmization in sacred mode* » (Berger, 1969a, p. 25).

Cette définition de la religion renvoie à une conception de cette dernière non seulement en termes englobants (d'où le terme de 'cosmisation') mais également en termes institutionnels (d'où l'idée d'entreprise humaine de construction). Les concepts de *nomos*, de structures de crédibilité, de légitimation, tous renvoyant à la construction et au maintien de la réalité sociale, sont impliqués dans cette définition. Certitude religieuse et monopole religieux sont donc liés dans cette conception de Berger. Les gens doivent pouvoir assimiler les significations religieuses jusqu'à les prendre comme allant de soi, d'où le fait que l'ébranlement des monopoles religieux entraîne la perte de certitudes religieuses prises comme allant de soi.

C'est principalement en ce sens que Berger comprend la certitude religieuse qui se trouve mise en cause par la modernité pluraliste. Si Berger conçoit la certitude dite sereine, mûre ou réfléchie (« *mellow certainty* ») comme celle qui est valable à l'ère du pluralisme, ce

²⁴⁴ Cf. chapitre IV, section IV. 2.

n'est pas que celle-ci pourrait remplacer l'ancienne certitude : d'une part, la *mellow certainty* n'est accessible qu'aux érudits (toujours socialement minoritaires) qui peuvent faire ces recherches inductives en comparant les diverses preuves empiriques disponibles dans les diverses traditions religieuses. D'autre part, la *mellow certainty* ne peut jamais être prise comme allant de soi, puisqu'elle reste ouverte à la falsification. Dans ce sens, la *mellow certainty* pourrait difficilement jouer le rôle de rempart contre l'anomie dans la société; rôle que la certitude religieuse traditionnelle (la certitude bénigne) devait jouer.

La critique bergérienne des quêtes contemporaines des certitudes s'adresse donc principalement aux certitudes fanatiques, chaudes ou fondamentalistes en tant que celles-ci constituent, selon Berger, une tentative de restauration d'anciennes objectivités; c'est-à-dire d'anciennes certitudes dont l'avènement du pluralisme religieux a sonné le glas. Curieusement néanmoins, en critiquant ces certitudes du second type comme voulant restaurer les anciennes objectivités, Berger les identifie *ipso facto*, peut-être à son insu, aux certitudes du premier type (les certitudes bénignes) : puisque la démonopolisation de la religion a ébranlé les certitudes bénignes, il est complètement insensé de vouloir les restaurer sans restaurer la situation de monopole religieux. Un premier problème apparaît donc ici : en quoi les certitudes fanatiques, chaudes ou fondamentalistes constituent-elles une restauration des certitudes bénignes? Ne pouvons-nous pas dire plutôt qu'il y a une différence de nature entre les deux types de certitudes religieuses? L'étude d'un exemple, celui de la certitude prônée par les protestants évangéliques, tentera de répondre à cette question (chapitre IX).

Qui plus est, si les définitions de la religion et de la certitude religieuse de Berger peuvent tenir la route en tant que définitions sociologiques de ces phénomènes, il devient, nous semble-t-il, problématique de les employer comme fondements aussi indubitables de la réflexion théologique chrétienne. Le rapport entre transcendance et culture est plus subtil et tensionnel. De plus, le concept de principe protestant ne renvoie pas purement et simplement à un protestantisme libéral, et ne peut donc servir de légitimation théologique

de l'usage du concept sociologique de la religion et de la certitude religieuse dans la réflexion théologique.

Il nous semble clair, jusqu'ici, que la critique de la critique bergérienne des quêtes de certitudes religieuses contemporaines doit passer par la critique de ces définitions de la religion et de la certitude religieuse. Une telle critique déboucherait sur une critique de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse qui consacre cette conception bergérienne du pluralisme, de la certitude et de l'incertitude religieuses. De plus, la critique de cette dernière serait incomplète, du moins dans son usage dans la réflexion théologique de Berger, sans la critique de son approche libérale quant à la foi et à la théologie chrétienne, y compris son idée du principe protestant.

À défaut de pouvoir fournir une telle critique de ces aspects de la pensée de Berger, nous voulons proposer, dans le chapitre suivant, une piste d'analyse qui peut peut-être constituer une ébauche d'une telle critique de la critique bergérienne des quêtes de certitude religieuses. Il s'agit de l'exemple de la conception de la certitude religieuse par les protestants évangéliques eux-mêmes. Cet exemple permet de questionner l'identification bergérienne des certitudes du second type avec les certitudes du premier type dans sa critique selon sa propre distinction analysée plus haut²⁴⁵.

C'est dans ce sens que nous allons jeter un regard sur la manière dont les religieux eux-mêmes définissent leurs quêtes et leur prétention à la certitude religieuse à l'ère du pluralisme religieux (nous nous limiterons à cet exemple des protestants évangéliques étant donné la description que Berger en donne²⁴⁶); le fait de définir leur manière de concevoir la certitude religieuse sans tenir compte de leur propre auto-compréhension pouvant être perçu également comme un manque de neutralité à leur endroit. Nous serons alors à mesure de questionner, avec Hans Joas et Leo Laeyendecker l'idée même de « contamination cognitive » qui fonde la dialectique bergérienne pluralisme religieux/incertitude religieuse

²⁴⁵ Cf. section III.2.1.

²⁴⁶ Ce groupe religieux est reconnu par Berger lui-même comme particulièrement influent à l'ère contemporaine. Cf. section VIII.10.2.

pour en montrer les limites et proposer une piste d'analyse qui pourrait mieux faire justice à la réalité empirique du phénomène religieux contemporain.

Conclusion

Ce chapitre portant sur les rapports entre sociologie et théologie chez Berger visait à identifier, le plus clairement possible, les aspects problématiques de la pensée de Berger sous cet angle. Nous l'avons fait en passant de notre propre lecture de Berger à cet égard à celle des auteurs importants ayant commenté cet aspect de l'œuvre de Berger et ayant émis des réflexions critiques à cet égard. Notre conclusion à la section VIII.9. a résumé les aspects les plus importants de ces commentaires en précisant les critiques qui semblent plus solides que les autres.

L'ajout de la section VIII.10 portant sur la critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitudes religieuses visait spécifiquement à introduire notre dernier chapitre critique apportant en discussion avec Berger d'autres approches en rapport avec la définition et l'étude de la religion et la conception de la certitude religieuse. Les conclusions des commentaires sur la question des rapports entre sociologie et théologie chez Berger permettaient justement de mieux appréhender la critique bergérienne, sa conception du principe protestant et l'explication de nature psychologique qu'il privilégie pour rendre compte des mouvements contemporains de certitude religieuse. Il importe donc de passer sans tarder à la discussion avec Berger en apportant des éléments provenant notamment de la conception de la religion et de la certitude par les protestants évangéliques.

**Chap. IX. Discussion : la conception de la certitude
religieuse par les Évangéliques**

IX.0. Introduction

Au point VI.1. en rapport avec les auteurs-clés dans le débat récent autour de la thèse de la sécularisation, nous avons mentionné plusieurs approches parmi lesquelles celle de l'école économique de l'étude du fait religieux dont la figure principale est celle de Rodney Stark. Cette école, en faisant appel à la théorie du choix rationnel (TCR) originellement exploitée en économie politique, affirme notamment, pour ce qui est du sujet de notre thèse, que le pluralisme religieux favorise la vitalité religieuse. Or, l'explication bergérienne des quêtes de certitudes contemporaines suggère également un appel à la logique du marché. Citons d'emblée cette phrase de Berger: « *Modernity, for fully understandable reasons, undermines all the old certainties; uncertainty is a condition that many people find hard to bear; therefore, any movement (not only the religious one) that promises to provide or to renew certainty has a ready market* »²⁴⁷. Cette explication suggère également, comme Berger semble l'affirmer explicitement, que l'attitude religieuse voulant la certitude, est une attitude irrationnelle refusant de prendre acte d'une situation évidente d'incertitude, générée par le pluralisme. Dans une autre affirmation citée plus haut, cette irrationalité des quêtes modernes de certitude religieuse est développée de façon plus explicite :

There are individuals who thrive on a situation in which nothing can be taken for granted, in which they are faced with a multitude of choices. Perhaps they could be called the virtuosi of pluralism. But for most people the situation makes for a great deal of unease. This response may derive from profound aspects of human nature. There is what John Dewey has called "the quest for certainty"—certainty at least when it comes to the most important questions of life. The clash between the built-in uncertainty of the pluralistic situation and the urge for at least a measure of certainty helps explain a rather curious phenomenon in contemporary culture—the alternation of relativism and absolutist claims to truth (Berger, 1998a, p. 782).

Si Berger n'inscrit pas son analyse de la situation religieuse contemporaine dans la perspective de cette école de l'étude économique de la religion, il a, dès son article *Secularization and Pluralism* (1966a), caractérisé la situation religieuse contemporaine en termes de marché. Cette situation de marché religieux est la conséquence de l'avènement du pluralisme religieux résultant de la démonopolisation. Le pluralisme religieux donne lieu

²⁴⁷ Berger, 1980a, pp. 198-199, 1992, pp. 29-30, 2010, p. 6; 1998a, p. 782.

non seulement à une situation de concurrence mercantile des groupes religieux mais également à une situation d'incertitude quant à la vérité des contenus religieux promus par divers groupes. La certitude religieuse, dans ce contexte, devient quasi impossible à acquérir. C'est ce que nous avons appelé la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse; contre laquelle semble s'insurger les tenants de la théorie du choix rationnel qui diagnostiquent une corrélation positive entre ce qu'ils appellent la dérégulation du marché religieux (pour désigner le pluralisme) et la vitalité/force de la religion.

Bien qu'il fût intéressant de discuter, dans le cadre de notre thèse, des arguments de cette école qui critique explicitement la position de Berger, nous avons préféré réserver cette piste d'analyse pour des recherches ultérieures plus approfondies par souci de délimitation du sujet.

Le présent chapitre sera en effet bref et se limitera à l'exemple de la conception de la religion et de la certitude religieuse par les protestants évangéliques. Il partira d'un court aperçu historique sur le mouvement évangélique contemporain avant de présenter les grandes lignes de sa conception de la certitude religieuse. Ses sections visent à présenter des éléments de contenu de la foi évangélique permettant de comprendre leur conception de la certitude religieuse. Pour ce faire, nous employons ainsi le langage religieux des Évangéliques eux-mêmes.

Les textes principaux qui nous serviront d'appui pour ce chapitre sont notamment, David Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism* (2005); Orton, Wiley H.; Culbertson, Paul T., *Introduction à la théologie chrétienne* (1991); Wesley Peach, *Itinéraires de conversion* (2001); Isabelle Richet, *La religion aux États-Unis* (2001) pour la section se rapportant à l'historique du mouvement évangélique contemporain; Sebastien Fath, *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion* (2004c); Kenneth, J. Collins, *The Theology of John Wesley* (2007)²⁴⁸, Karl Barth, *Petit commentaire à l'Épître aux Romains* (1956) et F. Schleiermacher, *De la religion* (2004) et encore Orton et Culbertson, *Introduction à la*

²⁴⁸ Cet ouvrage présente et analyse plusieurs écrits originaux de John Wesley (spécialement ses sermons) qui intéressent notre propos en rapport avec la théologie évangélique. Il constitue un texte fondamental de notre section sur la conception évangélique de la certitude religieuse, exploitant des éléments de cette théologie.

théologie chrétienne (1991), pour la section en rapport avec la conception évangélique de la certitude religieuse.

Ce chapitre se conclura sur quelques réflexions critiques intégrant quelques éléments de deux articles qui se sont attaqués, de façon rigoureuse, à la pensée de Berger sous le rapport de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse : « The Church as a Cognitive Minority ? » (Laeyendecker, 1971) et « Foi et morale à l'âge de la contingence » (Joas, 2006). L'évocation de ces articles à la fin de ce chapitre de discussion critique, et non par exemple aux chapitres des commentateurs de Berger, relève d'un choix stratégique : nous les avons trouvés particulièrement appropriés pour appuyer notre propre questionnement critique qui se veut néanmoins plus modeste et moins radical que les deux articles indiqués.

IX.1. Le mouvement évangélique contemporain

L'Évangélisme fait actuellement l'objet d'un intérêt particulier dans les milieux scientifiques s'intéressant au phénomène religieux contemporain²⁴⁹. Berger lui-même en fait une description impressionnante surtout dans ses ouvrages remettant en question la thèse de la sécularisation. Dans son ouvrage coédité avec Anton Zijderveld, on peut lire par exemple : « *Arguably, an even more spectacular development is the global expansion of Evangelical Protestantism, especially in its Pentecostal version. [...]. This is the most rapid growth of any religious movement in history* » (Berger & Zijderveld, 2009, pp. 4-5). Mais qu'entendons-nous par «Évangélisme»? Un article de Jean Baubérot dans l'«*Encyclopaedia Universalis*», décrit le protestantisme évangélique de la manière suivante :

En allemand, *evangelisch* est historiquement un synonyme de protestant (cf. Evangelische Kirche Deutschlands, créée en 1948). Il arrive, en France, que le terme d'évangélique soit utilisé dans ce sens-là (« Église évangélique luthérienne de France », par exemple). Mais, depuis la fin des années 1960, s'impose de plus en plus le sens anglo-saxon, qui introduit une différenciation interne au protestantisme entre un courant qui serait « évangélique » et d'autres qui, du point de vue des premiers, le seraient un peu moins. En Grande-Bretagne, « the Evangelical Movement » a d'abord désigné, à la fin du XVIIIe siècle, le groupement informel qui réunissait des « dissidents » et des anglicans « pieux ». Au XIXe siècle, *evangelical* va de plus en plus désigner l'ensemble de ceux qui prônent un réveil religieux, notamment face aux tendances rationalisantes issues des Lumières, puis

²⁴⁹ Cf. par exemple Balmer, 2004; Fath, 2004c; Lewis, 2004; Noll, 1983, 2003, 2008; Kyle, , 2006; Smith, 1998, 2002; Wolffe, 2007.

face au libéralisme théologique issu de la philosophie allemande et de l'école historico-critique. La création de l'évangélisme moderne peut être datée de la fondation, en 1846, de l'Alliance évangélique aujourd'hui divisée en deux organismes, l'un européen (assez strict) et l'autre mondial (plus ouvert)²⁵⁰.

En parlant de l'Évangélisme américain néanmoins, il nous faut noter que c'est le sens anglo-saxon (*Evangelicalism*) qui a prévalu sur le sens européen tendant à englober tous les protestants dans l'Évangélisme. L'historien David W. Bebbington (1949-) identifie quatre caractéristiques majeures du mouvement évangélique dès sa naissance : le « biblicisme », le « crucicentrisme », le « conversionnisme » et « l'activisme » (Bebbington, 2005, pp. 21-45).

La première caractéristique renvoie à une conception de la Bible comme règle de la vie chrétienne, source de la théologie chrétienne, source de la dévotion quotidienne, de joie et de réconfort surtout en des moments difficiles (*cf.* p. 23-25.). Sur le plan de l'interprétation, les protestants évangéliques démontrent des liens avec le fondamentalisme protestant notamment par leur insistance sur l'inerrance biblique.

La seconde renvoie à la centralité de la Croix dans la foi évangélique liée à la centralité de l'idée de l'« expiation » par Jésus-Christ. L'expiation est définie de la manière suivante: « la satisfaction offerte à la justice divine par la mort de Christ pour les péchés de l'humanité, en vertu de laquelle tous les vrais pénitents qui croient en Christ sont personnellement réconciliés avec Dieu, sont libérés de la pénalité de leurs péchés, et ont droit à la vie éternelle » (Orton, 1991, p. 225)²⁵¹. Le concept évangélique d'expiation s'entend dans le sens de la substitution : le Christ meurt à la place de l'humanité pécheresse. Il se substitue à

²⁵⁰ Cf. Jean Baubérot, « Protestantisme : problèmes contemporains », in *Encyclopaedia Universalis*.

²⁵¹ De façon un peu plus détaillée, précisons le sens de ce mot « expiation ». Selon Orton Wiley et Paul Culbertson, étymologiquement, le mot « expiation » n'apparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament (voir Hébreux 2 : 17). Il vient du mot grec « καταλλαγήν » signifiant en général « réconciliation ». Le terme de l'Ancien Testament pour « expiation » est *kaphar* qui veut dire essentiellement « couvrir ou cacher ». Lorsqu'il est employé comme substantif, il veut dire « couverture ». Théologiquement il fut néanmoins utilisé pour renvoyer à l'idée de satisfaction ou d'expiation. Six sens sont identifiés par ces auteurs pour le terme d'expiation : 1) le fait de ramener ensemble ou réconcilier les groupes aliénés, pour leur donner une même pensée; 2) l'état de réconciliation, l'harmonie régnant entre les groupes réconciliés; 3) il est parfois employé dans le sens de faire des excuses ou d'une amende honorable : une confession pénitentielle...4) Le mot est souvent employé dans le sens de quelque chose qui remplace la pénalité – une victime offerte à Dieu en propitiation, et ainsi un moyen d'expier le péché; 5) Dans le sens de couverture (AT), l'expiation s'applique à tout ce qui est utilisé pour voiler les péchés de l'homme de la face de Dieu; 6) Enfin, le terme renvoie, dans le Nouveau Testament, à l'offrande propitiatoire de Christ (Orton, 1991, pp. 224-225)).

cette dernière pour subir la pénalité encourue en vertu de son péché. Cette conception de la croix du Christ se fonde à son tour sur des passages bibliques qui affirment que Christ est mort pour les hommes ou qui associent sa mort avec le châtement que les offenses des hommes méritaient (p. 229). De ce fait, selon Bebbington, la prédication évangélique est centrée sur la Croix (Bebbington, 2005, pp. 26-31): «*Preachers often dwelt on the Pauline manifesto of preaching 'Jesus Christ, and Him crucified'*» (pp. 26-27).

La troisième caractéristique renvoie à l'idée de conversion. En effet, la centralité de la croix tient aussi au besoin de la Rédemption d'une humanité corrompue par le péché. La conception évangélique et luthérienne du « péché originel » ou « dépravation héritée », qui remonte surtout à Augustin d'Hippone (354-430), considère l'homme comme naissant « corrompu et éloigné de la droiture originelle, ayant tendance, par sa propre nature à faire le mal » (Orton, 1991, p. 180). De là vient la nécessité de la conversion, « *the individual had to exercise repentance or a deliberate turning away from sin, and faith, or trust in Christ as Savior* » (Bebbington, 2005, p. 31-32). Les termes qui sont le plus souvent employés à cet égard sont notamment, la « régénération » ou « la nouvelle naissance » : celle-ci serait la part de Dieu (« naissance d'Esprit ») alors que la conversion proprement dite serait celle de l'homme (« accepter Christ »). La « justification » serait alors le résultat de la conversion. Des divergences subsistent, parmi les Évangéliques, concernant la durée de la conversion (Peach, 2001, p. 262) : la croyance en une conversion soudaine prévalait au début mais, avec le temps, on s'est rendu compte que toutes les conversions ne sont pas soudaines, certaines pouvant être graduelles et se faire sans crises spirituelles (Bebbington, 2005, pp. 34-36).

Enfin, la quatrième caractéristique, selon cet auteur, l'activisme, a trait au zèle évangéliste. « *It is the duty* », announced the chief American Baptist newspaper in 1868, « *of everyone who knows the good news of salvation through Christ to tell the good news, as he has opportunity and ability, to his companion who does not know it, that he too may be saved* » (p. 36.) Si tous les chrétiens sont appelés à s'activer pour la propagation de la foi, pour les ministres évangéliques, cela est un devoir : « Ministers of the Gospel! »

screamed an article in the Irish Presbyterian journal for 1864, « are you doing your utmost? You, of all men, are to be workers and labourers. [...] All true ministers are 'workmen' » (p. 37).

Cette caractérisation est partagée au moins en grande partie par les analyses de Sébastien Fath (2004a, 2004b, 2005, 2004c), de Wolffe (2007) et de Noll (2003), etc. Il n'est pas nécessaire de donner un aperçu historique détaillé du protestantisme évangélique (ce n'est pas notre but ici).

Il faut dire cependant que le mouvement évangélique contemporain est aussi appelé « néo-évangélique » par suite de la distinction entre le fondamentalisme (né au début du 20^e siècle) et une tendance prétendant réaffirmer l'Évangélisme originel (Richet, 2001, p. 30). Il est donc utile de préciser, comme le fait Sébastien Fath, que le mouvement évangélique contemporain se différencie du fondamentalisme américain et se définit comme une *via media* entre le protestantisme libéral et le fondamentalisme :

La première moitié du XX^e siècle marque une étape supplémentaire dans la construction identitaire du courant évangélique tel qu'on l'ausculte aujourd'hui : face au débat contemporain entre libéraux et modernistes, un processus de différenciation institutionnelle a grandement affirmé la *via media* [sic] d'un protestantisme évangélique bibliciste, conversionniste, mais réticent face à un fondamentalisme unilatéral²⁵². Quand on mentionne – et qu'on étudie – aujourd'hui « les évangéliques », c'est avant tout à ce courant qu'on se réfère, le fondamentalisme pouvant être considéré comme son aile la plus radicale (Fath, 2004c, pp. 4-5).

Mais quelle est la conception de la certitude religieuse selon ces néo-Évangéliques ou, plus simplement ici, ces Évangéliques? C'est surtout cette question qui intéresse notre propos doctoral et sur laquelle nous allons nous attarder dans les lignes qui suivent.

²⁵² La note 3 de cet extrait précise ce qui suit : « Deux associations ont joué un rôle particulier dans cet affichage des « évangéliques » dans cette scène religieuse américaine puis mondiale. La première est la *World Evangelical Alliance*, relancée en 1951 par les théologiens Harold J. Ockenga et J. Elwin Wright sous le nom de *World Evangelical Fellowship*. La seconde est la création de la *National Association of Evangelicals* en 1943, qui regroupe une large proportion de protestants évangéliques américains dans une structure fédérale souple, impliquée dans les débats religieux et sociaux des États-Unis. Le mensuel *Christianity Today*, fondé en 1956 sous l'impulsion de l'évangéliste Billy Graham (Fath 2002/1), constitue l'organe de presse majeur pour ce courant, intercalé entre les *mainline churches* (théologiquement pluralistes et influencées par le modernisme) et les fondamentalistes séparatistes » (*id.*).

IX.2. La conception de la certitude religieuse selon les Évangéliques

Cette section fournit des éléments de la théologie évangélique dans son approche wesleyenne. Elle exploite principalement un ouvrage récent, celui de Collins Kenneth (2007), ayant analysé un grand nombre d'écrits originaux de John Wesley, notamment ses divers sermons. Le fait cependant de n'avoir pas nous-mêmes analysé ces textes originaux de John Wesley en nous limitant à cette source seconde doit être considéré comme une limite inhérente à notre présentation sur la certitude religieuse selon les Évangéliques.

Toutefois, notre sujet de thèse étant la pensée de Peter L. Berger, nous n'avons pas senti le besoin d'analyser à fond la théologie évangélique (ce qui constituait en soi un sujet de thèse à part entière). D'où il nous a semblé qu'une source condensée sur la théologie de Wesley pouvait nous livrer l'essentiel des idées dont nous avons besoin pour tenter une discussion sommaire en rapport avec la problématique précise identifiée chez Berger²⁵³.

Les lignes qui suivent livrent ces idées. Précisons d'emblée que le concept théologique d'« assurance du salut » qui est central dans cette théologie wesleyenne, semble renvoyer à celui de certitude religieuse. De manière générale, il s'agit d'une insistance sur un changement réel dans les individus, opéré surnaturellement par Dieu, changement auquel on se réfère en parlant de « justification », de « nouvelle naissance », de « régénération », de l'action et de la présence du « Saint Esprit » dans le croyant, en tant « présence du Dieu du saint amour ». On insiste aussi sur l'idée du « témoignage direct du Saint Esprit ». Ces idées constituent notamment les arguments principaux sur lesquels les Évangéliques se basent pour justifier l'idée de la « certitude du salut », un type de certitude religieuse qui résisterait peut-être à la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. C'est ce que nous tentons de montrer dans la conclusion (section X.3.) qui synthétise les principaux

²⁵³ À la section IV.4., nous avons parlé de la critique de Berger eu égard à la certitude des chrétiens dits « nés de nouveau ». La présente section fournit les éléments de l'auto-compréhension de ces chrétiens eux-mêmes en vue d'éclairer la portée de la critique bergérienne.

arguments développés dans les deux discussions proposées au précédent et au présent chapitres en rapport avec la problématique propre à cette thèse.

Selon Collins J. Kenneth, dans son ouvrage intitulé *The Theology of John Wesley, Holy Love and the Shape of Grace* (2007), la théologie évangélique depuis John Wesley, aurait refusé une conception de la justification et de la sanctification excluant le sentiment et l'état réel de l'individu : la justification n'impliquerait pas que Dieu soit contrarié par ceux qu'il a justifiés, elle n'impliquerait pas :

that he thinks them to be what in fact they are not, that he accounts them to be otherwise than they are...or [that he] believes [them to be] righteous when [they] are unrighteous. » The judgment of the all-wise God is always according to truth. Neither can it ever consist with his unerring wisdom to think that I am innocent, to judge that I am righteous or holy, because another is so. He can no more in this manner confound me with Christ than with David or Abraham (Kenneth, 2007, p. 171)²⁵⁴.

Kenneth rappelle également que, dans son sermon intitulé « The New Birth » (1744), Wesley clarifiait cette conception en distinguant, sans les séparer, la « justification » de la « nouvelle naissance » qu'il identifiait à la « sanctification initiale » :

If any doctrines within the whole compass of Christianity may be properly termed fundamental they are doubtless these two – the doctrine of justification, and that of the new birth: the former relating to that great work that God does for us, in forgiving our sins; the latter to the great work which God does in us, in renewing our fallen nature (Kenneth, 2007, pp. 170-171)²⁵⁵.

Si, pour Wesley, lu à travers l'ouvrage de Kenneth, la justification arrive une seule fois dans la vie du croyant (elle fait suite à la conversion), elle donne lieu à une sainteté qui se développera au cours de la vie chrétienne. Ainsi, la sanctification ne peut pas précéder la justification. Celle-ci est basée uniquement sur l'œuvre expiatoire de Christ. Elle libère l'homme de la culpabilité du péché de sorte qu'il ne voit plus un Dieu de colère mais un Dieu d'amour. Elle concerne néanmoins les péchés passés et non futurs (pp. 172-173). D'où la nécessité du processus de la sanctification (p. 203).

²⁵⁴ La citation de réfère ici à Outler, Albert C. (ed), *The Works of John Wesley*. Bicentennial ed., Vol. 1-4, *Sermons*. Nashville: Abington Press, 1984-87, 1: 188.

²⁵⁵ Kenneth cite ici, Jackson, *Wesley's Works*, 8: 276. Les italiques sont à Kenneth. Les passages bibliques qui sont employés dans cette conférence sont Romains 8 : 15; Ephésiens 4 : 32; 2 Corinthiens 13 :5; Hebreux 8 :10; 1 Jean 4 : 10, 19.

Au fait, ce que les Évangéliques appellent la « régénération » est identifié par Wesley à la « nouvelle naissance » (*New Birth*) : elle consiste dans l'action de Dieu qui renouvelle la nature pécheresse de l'homme qui est justifié par la foi en Jésus-Christ. L'homme justifié est alors sanctifié de ses péchés passés mais doit continuer à vivre dans cette sainteté en s'abstenant des péchés potentiels dans le futur : « *therefore, any who professing the Gospel do not live according to it, they are sinners, it is certain, but not justified, and so the Gospel is clear* » (p. 182)²⁵⁶.

C'est justement dans cette perspective que Wesley aurait imprimé, toujours selon Kenneth, sa marque sur la théologie évangélique en mettant l'emphase à la fois sur la doctrine de la justification (le pardon des péchés), qui est beaucoup plus protestante, et sur celle du renouveau (la sanctification), qui est beaucoup plus catholique. C'est là que Kenneth situe l'originalité de la pensée de Wesley par rapport aux Réformateurs du 16^{ème} siècle, y compris Martin Luther, originalité qui introduirait même un élément de la théologie orientale : la théorie de la participation à la vie divine (p. 195).

La « nouvelle naissance » serait un don gratuit de Dieu qui se concrétiserait par le don du « Saint-Esprit ». Le processus subséquent à la « nouvelle naissance », que Wesley appelle la sanctification, consisterait en une coopération entre l'homme « régénéré » et Dieu qui serait présent dans son cœur par le « Saint-Esprit » :

Having received the gift of the new birth first, which in a real sense is the work of God alone (free grace), believers are then empowered by the presence of the Holy Spirit in their hearts to engage in divine/human cooperation, whereby the ongoing Christian life is understood in terms of « God's breathing into the soul, and the soul's breathing back what it first receives from God; a continual action of God upon the soul, the reaction of the soul upon God (p. 203)²⁵⁷.

Ainsi, selon cette conception, la « nouvelle naissance » est nécessaire à la vie chrétienne, elle n'est pas facultative (p. 206). La nature pécheresse doit être extirpée pour rendre possible une vie de sainteté. La « nouvelle naissance » est un changement radical qui

²⁵⁶ Kenneth, cite ici Outler, A. C., *Sermons*, 3: 507.

²⁵⁷ Kenneth cite ici Outler, A. C., *Sermons*, 1 : 442.

affecte toute l'âme du croyant mais c'est le stade enfantin de la vie chrétienne (à l'instar de la naissance naturelle) (p. 207). L'on remarque que ce thème de la « nouvelle naissance » était aussi abondant dans le mouvement piétiste allemand (17^{ème} siècle) et que c'est aussi un thème biblique important (Jean 3) (p. 208).

Ce qu'il faut également remarquer c'est surtout que la « nouvelle naissance » n'est pas une possibilité humaine. Elle est toujours, selon Wesley, surnaturelle. Pour Wesley (que nous lisons toujours à travers Kenneth), la conversion qui aboutit à cette « nouvelle naissance » est toujours fruit d'une action surnaturelle de la grâce de Dieu: « *Wesley insisted that the new birth is 'as miraculous or supernatural a work now as it was seventeen hundred years ago. Indeed, a few years earlier, Wesley had already noted in his commentary on John 3:3 that the new birth is nothing less than experiencing and enjoying* » the inward or the glorious Kingdom of God »:

Regeneration, then, or, what can be called initial sanctification, marks the beginning not simply of an incremental change, not merely one of degree, but of a qualitative change that issues in a distinct kind of life, a life that men and women cannot bring about by themselves. In fact, Wesley so highlights this supernatural change that he maintains repeatedly throughout his writings that spiritual life itself commences when we are born again (p. 213)²⁵⁸.

La « nouvelle naissance » (la régénération), comporte également un pouvoir de domination sur le péché : « *freedom from the power of sin* », « *dominion over sin* » (p. 217)²⁵⁹. Wesley définit le péché de la manière suivante : « une transgression volontaire d'une loi divine connue » (p. 218)²⁶⁰. C'est sur ce genre de péché que la « nouvelle naissance » donnerait au croyant le pouvoir de dominer. C'est pourquoi Wesley aurait vigoureusement condamné les affirmations selon lesquelles un chrétien peut pécher, de temps en temps, pourvu qu'il ne pèche pas habituellement ou continuellement. Pour lui, la nature de Dieu ne cohabite pas avec le péché et le chrétien « né de nouveau » doit se garder de pécher, étant donné qu'il en

²⁵⁸ Kenneth cite ici Outler, A. C., *Sermons*, 2 : 200-201.

²⁵⁹ Kenneth se réfère à Backer, Frank, (ed.), *The Works of John Wesley*. Bicentennial ed. Vols. 25-26, *Letters I-II*. Nashville: Abington Press, 1980-82, 25: 575.

²⁶⁰ Kenneth se réfère à Telford, John, (ed.), *The Letters of Rev. John Wesley*, 8 vols. London: Epworth Press, 1931, 5: 322; 4: 155; et Outler, A. C., *op. cit.*, *Sermons*, 1: 436.

a le pouvoir (p. 219-220) : « *regenerated faith and willful sin are mutually exclusive in Wesley's thought : when the one appears the other recedes.* » (p. 220).

Or, l'autre face de la médaille est que non seulement le chrétien « né de nouveau » est libéré de la domination du péché mais aussi il est rendu libre d'aimer Dieu et le prochain (p. 226). De cette façon, pour Wesley, il ne peut y avoir d'amour saint (*holy love*) qu'après la « nouvelle naissance » :

Although there are many kinds of love, there can be no holy love of God and neighbor apart from the renewal of the new birth, separate from freedom from the power and dominion of sin. Consequently, in receiving the holy love of God, as exemplified in justification and new birth, the chains are broken, the shackles are cracked open, and the soul is set at liberty to love in a godly, empowered way. Wesley holds all of these elements together in the name of love (p. 227).

Wesley résume sa conception du christianisme dans le concept de « l'amour saint » (*holy love*) : la foi, si éminente qu'elle soit, n'est pas assise sur le trône dans l'âme du croyant, elle passera, elle disparaîtra dans le monde à venir car elle cédera le pas à la connaissance²⁶¹. Toutefois, pour Wesley, c'est la foi-adhésion (*fides*) qui passera mais la foi-confiance (*fiducia*) ne passera pas. Cette dernière caractérisera la relation entre Dieu et son peuple appelé à lui obéir pour l'éternité (p. 228). Mais l'amour, qui lui, doit s'asseoir sur le trône de l'âme du croyant, ne passera jamais :

The relationship between faith and love is essentially instrumental, the one everpoints to the other. That is faith is in order to love. It is the servant of love, the chosen instrument that not only receives the love of God in an array of holy tempers, but also works by love and is energetic and efficacious in service both God and neighbour. Consequently the holy love of God so richly displayed in Jesus Christ is not only the point of it all, the nature of true religion, but the very substance of the Christian faith (p. 228).

Or, c'est précisément ici que ce que nous pouvons appeler le « pneumocentrisme »²⁶² évangélique apparaît dans toute son importance. Le Saint-Esprit est décrit comme « la présence du Dieu du saint amour » (*The Presence of the God of Holy Love*) (p. 121)²⁶³. Le Saint-Esprit c'est la présence réelle, qui glorifie Christ et qui rend les vérités évangéliques connues d'une façon qui va au-delà des possibilités humaines. De là vient l'affirmation

²⁶¹ Wesley cite ici le passage de 1 Corinthiens 13 :12.

²⁶² « Pneumocentrisme » s'entend de la centralité de l'Esprit-Saint.

²⁶³ Référence à Lawson, John, *The Wesley Hymns as a Guide to Scriptural Teaching*, Grand Rapids, Mich.: Francis Asbury Press, 1987, p. 75.

selon laquelle la nécessité de l'œuvre rédemptrice du Saint-Esprit constitue le premier principe, selon Collins, de la «théologie expérimentale wesleyenne» (*the first principle of Wesley's experimental divinity*) (*id.*).

Il nous paraît que la certitude religieuse selon les Évangéliques se fonde principalement sur ce « pneumocentrisme » qui constitue, en même temps, sa spécificité par rapport à la certitude néo-orthodoxe, critiquée par Berger et apparemment plus intellectuelle, moins empirique; et à la *mellow certainty* bergérienne (c'est-à-dire la certitude inductive) tout aussi plus intellectuelle en même que non-orthodoxe. En effet, le « saint amour » est conçu par Wesley comme « la présence du Saint-Esprit » en tant que « royaume de Dieu » demeurant dans le croyant :

Through the painful, though necessary, work of conviction²⁶⁴, the Holy Spirit, to use Wesley's own words, « prepares us for his inward kingdom » whereby the heart and its various tempers and affections are transformed by love. Given the transformation of nature that occurs in the new birth, the Holy Spirit is now resident in the heart in a new way. Indeed, one of Wesley's favourite ways to describe this transforming presence is in terms of the phrase from Romans 5: 5, « the love of God was also 'shed abroad in his heart by the Holy Ghost which was given unto him », indicating that the filial love of God has now taken root in the heart, making all things new (p. 124-125)²⁶⁵.

De là vient l'affirmation fondamentale de la théologie évangélique wesleyenne selon laquelle toute certitude chrétienne, appelée « assurance du salut », est fondée sur le « témoignage du Saint-Esprit ». Celui-ci est distingué du témoignage de notre esprit. Le premier est « direct » et « surnaturel »; le second est « indirect » et « rationnel » :

the fruit of the Spirit, a conscience free of offence, and keeping the moral law as an expression of the will of God all constitute what Wesley called the witness of our spirit, or simply the indirect witness. [...] Everyone who has the fruit of the Spirit is a child of God; ...I have the fruits of the Spirit. And hence I rationally conclude: therefore, I am a child of God (p. 129)²⁶⁶.

Pour Wesley, le témoignage de l'esprit humain est fondé rationnellement sur les fruits du Saint-Esprit qui sont la conscience libre de l'offense, la foi, l'espérance, l'amour, le fait de garder les commandements de Dieu, et ainsi de suite. Si ces fruits se manifestent, on peut

²⁶⁴ Wesley affirme que le rôle primordial du Saint-Esprit consiste dans la conviction, l'illumination et l'enseignement de l'âme pécheresse pour l'amener à la repentance (*id.*, p. 122-124).

²⁶⁵ Kenneth, se réfère ici à Outler, A. C., *Sermons*, 1: 162.

²⁶⁶ Kenneth, cite ici, Outler, A. C., *Sermons*, 2:185.

rationnellement conclure qu'on est « enfant de Dieu ». Ce témoignage est indirect parce qu'il renvoie à la présence de l'Esprit dans le croyant qui produit ces fruits. Or, Wesley va plus loin en pensant qu'une telle certitude serait synonyme d'autojustification conduisant plutôt au formalisme (*id.*).

Ainsi, la véritable « assurance du salut », la certitude qui ne trompe point, Wesley la trouve dans le témoignage « direct » du Saint-Esprit lui-même :

By the « testimony of the Spirit » I mean an inward impression of the soul, whereby the Spirit of God immediately and directly witnesses to my spirit that I am a child of God, that Jesus Christ hath loved me, and given Himself for me; that all my sins are blotted out, and I, even I, am reconciled to God (p. 129)²⁶⁷.

Wesley pensait que la doctrine de l'assurance du salut fondée sur le témoignage direct du Saint-Esprit était si vitale pour la foi chrétienne que, pour lui, elle constituait le témoignage principal que les méthodistes (ce mouvement chrétien qu'il avait fondé) avaient été appelés à donner au monde (p. 131). Selon Kenneth, cette doctrine du témoignage du Saint-Esprit résultant dans l'assurance du salut aurait été soulignée par Wesley comme l'expérience commune à tous les « vrais chrétiens » :

For Wesley, [...], the doctrine of assurance, the direct witness of the Spirit in particular, was so vital to Christian faith that he not only referred to it as 'one grand part of testimony which God has given [the Methodists] to bear to all mankind'²⁶⁸ but also considered it to be an important element of the proper Christian faith. 'Everyone therefore who denies the existence of such a testimony', Wesley declares, 'does, in effect, deny justification by faith' (p. 131)²⁶⁹

Indeed Wesley strongly associated the fruit of the Spirit as the 'undoubted privilege of every real Christian'²⁷⁰, suggesting that these graces – especially righteousness, love, joy, and peace – should be common among Christians and not rare. That is, 'true religion, does not consist in external observances', Wesley cautions, 'but in righteousness, the image of God stamped on the heart, the love of God and man, accompanied with the peace that passeth all understanding, and joy in the Holy Ghost' (pp. 128-129)²⁷¹.

²⁶⁷ Kenneth cite ici, Outler, A. C., *Sermons*, 1: 287.

²⁶⁸ Kenneth cite ici Outler, Albert C., and Richard P. Heitzenrater, eds. *John Wesley's Sermons: An Antology*. Nashville: Abington Press, 1991, 1, p. 285.

²⁶⁹ *Ibid.*, 1, p. 292.

²⁷⁰ Kenneth cite ici Telford, John, ed. *The Letters of Rev. John Wesley*, 8, vols., London: Epworth Press, 1931. La citation est tirée de vol. 4, p. 117.

²⁷¹ Kenneth cite ici Wesley, John, *Explanatory Notes Upon the New Testament* (Salem, Ohio: Schmul Publishing, n.d.), p. 575.

Ainsi, Kenneth trouve chez Wesley une telle insistance sur la doctrine de l'assurance du salut, liée essentiellement à celle du « témoignage direct du Saint-Esprit » qu'il la concevait comme essentielle, vitale, à la foi chrétienne. La nier équivaldrait à nier celle de la doctrine de la justification par la foi seule. Pour Wesley, la foi chrétienne authentique impliquerait toujours cette conviction: « *I still believe the proper Christian faith which purifies the heart implies such a conviction* »²⁷².

Si, selon Kenneth, Wesley aurait néanmoins distingué des degrés dans cette assurance (« *measure of assurance* ») (p. 132), cet auteur insiste pour dire que pour Wesley, tout «vrai chrétien» devait avoir cette assurance du salut dont il élaborait la doctrine en trois idées principales: 1) « *there is such an explicit assurance* ; 2) *it is a common privilege of real Christianity*; 3) *it is the proper Christian faith, which purifieth the heart and overcometh the world* »²⁷³ (p. 133). La distinction entre les degrés d'assurance et l'assurance proprement dite (qu'il appelle « *full assurance* ») est expliquée en ces termes:

So then, by 1771, Wesley had distinguished full assurance, which excludes doubt and fear, from initial assurance, which does not²⁷⁴. He had come to a greater appreciation of the faith of a servant²⁷⁵ and its degree of acceptance; and he had realized that in exceptional cases one may even be justified and yet lack assurance due to either ignorance of the gospel promises or to bodily disorder. Nevertheless, the theme that Wesley choses to develop during this last period of his life was none other than a strong identification of assurance with the proper (real) Christian faith. » (p. 136).

Le concept de « certitude religieuse » serait proprement à associer à celui de « *full assurance of faith* » (p. 136) qui, associé à sa doctrine de la « sanctification entière»

²⁷² Kenneth cite ici Baker, Frank, ed., *The Works of John Wesley*. Bicentennial ed. 25-26, *Letters I-II*. Nashville: Abington Press, 1980-82: 26, p. 575.

²⁷³ Kenneth cite ici Baker, Frank, ed., *The Works of John Wesley*. Bicentennial ed. 25-26, *Letters I-II*. Nashville: Abington Press, 1980-82: 26, pp. 254-255.

²⁷⁴ Kenneth se réfère ici à Outler, A. C., *Sermons*, 3 :549 et 4 : 36.

²⁷⁵ Selon Kenneth qui cite un sermon de John Wesley intitulé « The Spirit of Bondage and of Adoption » (1746), la « foi du serviteur » (*faith of a servant*) serait liée à l'« esprit d'esclavage ou de servitude » (*spirit of bondage*) : « Those under a spirit of bondage, Wesley argues, feel sorrow and remorse; they fear death, the devil, and humanity; they desire to break free from the chains of sin but cannot, and their cry of despair is typified by the Pauline expression: 'O wretched man that I am, who shall deliver me from the body of this death?' » (pp. 134-135). Il différencie cet état de celui de la foi d'un fils (*faith of the son*): pour celui-ci : « sin hath no more dominion over him » (*id.*) : « Interesting enough the faith of a servant in this second sense is obviously Christian (saving) faith, since it includes justification and regeneration, Wesley still did not refer to it as the *proper* Christian faith since it lacks assurance. » (p. 135).

(appelée aussi « perfection chrétienne »), « serait qualitativement distincte des degrés inférieurs d'assurance en cela qu'elle « *excludes all doubt and fear since the heart has now been perfected in love* » (*ibid.*). Cette pleine assurance de la foi qui est certitude (puisqu'elle exclut le doute), n'est néanmoins liée qu'à la vie présente du croyant (p.137)²⁷⁶. Bien qu'elle soit une « *full conviction of present pardon without doubt or fear* » (p. 140); elle est à distinguer de l'assurance pour le futur appelée par Wesley « pleine assurance de l'espérance » (« *full assurance of hope* ») décrite comme « *having no more doubt of reigning with him in glory than if they already saw him coming in the clouds of heaven* » (*ibid.*).

Wesley se réfère, selon Kenneth, à ce genre de doctrine comme le « vrai christianisme » et à cette assurance du salut comme « la connaissance » (*knowledge*): « *if that knowledge were destroyed or wholly withdrawn, I could not then say, I had Christian faith* » (*ibid.*)²⁷⁷. Et cette connaissance se référerait à celle des Écritures de sorte que Wesley a résumé cette doctrine dans son sermon intitulé « *The Scripture Way of Salvation* » (1765) dans lequel il affirmait: « *And it is certain this [saving] faith necessarily implies an assurance...that 'Christ loved me, and gave himself for me* » (pp. 133-134)²⁷⁸. C'est dans ce sens que Frederick MacDonald affirme, selon Kenneth, que « *Wesley was 'essentially a Biblical theologian'* » (p. 2)²⁷⁹.

Qui plus est, cette certitude est rendue possible par la présence du Saint-Esprit dans le cœur du croyant. C'est là que se situerait la spécificité de la certitude religieuse selon les Évangéliques. Elle serait une « voie médiane » entre celle déduite de la Parole de Dieu (la révélation) (cf. notamment la néo-orthodoxie barthienne) et celle obtenue par induction à partir de l'expérience subjective (cf. Schleiermacher et Berger par exemple). Elle se donne en effet comme fondée à la fois sur la Parole révélée (Barth) et sur l'expérience

²⁷⁶ Kenneth se réfère ici à Outler, A. C., *Sermons*, 3 : 550.

²⁷⁷ Kenneth cite ici, Baker, *Sermons*, 26: 575.

²⁷⁸ Kenneth cite Outler, A. C., *Sermons*, 2: 161.

²⁷⁹ La citation se réfère à Frederick W. McDonald, « John Wesley the Theologian », *Methodist Recorder* 31 (1891): 255.

intérieure du croyant (Schleiermacher et Berger) en vertu d'une conception particulière des Évangéliques en rapport avec les notions du « Saint-Esprit », de la « nouvelle naissance » (*new birth*), de la « justification », de la « sanctification » et, par-dessus tout, du concept de « l'amour saint » (*holy love*).

En effet, la certitude néo-orthodoxe peut être identifiée au témoignage indirect de Wesley, étant plus intellectuelle, plus formelle. La certitude religieuse selon les Évangéliques est avant tout fondée sur ce « pneumocentrisme » qui renferme à la fois une orthodoxie scripturaire stricte (biblicentrisme et crucicentrisme) et un renvoi à l'expérimentation individuelle et personnelle de cette orthodoxie (conversion, régénération et sanctification). Alors que la néo-orthodoxie accentue plutôt le premier aspect (orthodoxie scripturaire) et a une conception semble-il intellectualiste du second, l'Évangélisme veut corroborer le premier aspect par le deuxième sous une approche plus empirique (expérience de la « nouvelle naissance » et de la sanctification)²⁸⁰.

Enfin, la certitude religieuse selon les Évangéliques, différente à la fois de celle conçue par Schleiermacher et Berger en termes non-orthodoxes et de celle conçue par Barth en termes déductifs, peut se distinguer de ce que nous avons identifié plus haut comme « la certitude bénigne » selon Berger. Rappelons que celle-ci est une certitude générée par la cohésion des structures de crédibilité ou des institutions. Berger la décrit comme une certitude illusoire. Si le concept de certitude selon les Évangéliques décrit dans ce chapitre renvoie à une conception théologique chrétienne particulière, et que celui de certitude bénigne est plutôt un concept sociologique, le « mariage » entre sociologie et théologie dans la pensée de Berger semble avoir poussé ce dernier à identifier la quête évangélique de certitude religieuse à une quête de certitudes bénignes. Cela nous semble une erreur.

En effet, il nous semble que l'on ne peut adéquatement saisir la conception évangélique de la certitude religieuse et la quête contemporaine qui y est associée qu'en la plaçant dans le contexte théologique qui l'explique c'est-à-dire en faisant appel aux contenus crus dans le

²⁸⁰ Parmi les commentaires sur Berger analysés aux chapitres V et VIII, l'analyse de Stan D. Gaede a particulièrement indiqué cette distinction. Cf. aussi le schéma de la page 247.

contexte de leur tradition religieuse spécifique. Pour reprendre l'argument de Bruce, les doctrines religieuses semblent précéder les institutions religieuses et leur cohésion de sorte que les certitudes bénignes ne semblent que le résultat des certitudes plus profondes liées aux contenus crus.

De cette façon, la critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitude religieuse, dont l'exemple analysé ici est celui des Évangéliques, semble fondée sur une confusion entre deux niveaux différents, voire deux sortes distinctes, de quêtes de certitude : celle en lien avec les contenus crus et celle générée par la cohésion institutionnelle. Si le pluralisme ébranle cette dernière sorte, il n'est pas sûr que la première sorte en est ébranlée si nous nous en tenons à l'exemple de la conception surnaturaliste de la certitude religieuse véhiculée par les Évangéliques.

Par-delà des possibilités d'enquêtes empiriques sur les faits, sur le plan strictement théorique, le fait que les Évangéliques en général affirment eux-mêmes expérimenter ce genre de certitude du salut (du moins si nous nous en tenons aux sources consultées à cet égard et citées plus haut), et le fait qu'ils constituent un mouvement religieux qui connaît, selon les termes de Peter L. Berger lui-même, une croissance remarquablement importante nonobstant le pluralisme religieux moderne, nous semble sérieusement questionner la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse qui constitue la thèse principale de la pensée de Berger en sciences des religions. La critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitude religieuse, y compris la quête évangélique, semble également atteinte par ce questionnement et devrait être recadrée notamment en tenant compte de l'auto-compréhension des différents groupes religieux eux-mêmes.

Les éléments de conclusion que nous avançons dans notre dernière section de ce chapitre visent, de manière un peu plus détaillée, à ce recadrage fondé sur les éléments de discussion fournis au chapitre précédent et au présent chapitre ainsi que sur deux autres articles pertinents sur la question.

IX.3. Conclusion sur la discussion avec Berger

On peut dire donc que la conception évangélique de la certitude se mouvant à l'intérieur d'une foi chrétienne très engagée, serait difficilement compréhensible dans le cadre d'une conception bergérienne privilégiant les structures de crédibilité et la confirmation sociale. Il nous semble imprudent de rejeter dans l'illusion et le fanatisme réactionnaire, cette conception évangélique de la certitude religieuse sans vouloir plutôt approfondir la possibilité de telles expériences (« nouvelle naissance », « présence du Saint-Esprit dans le cœur du croyant »...) à l'ère du pluralisme religieux. La conclusion bergérienne quant à la validité empirique de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse nous semble difficilement défendable si l'on tient compte de cette approche. Elle se maintient si l'on considère les populations connaissant une réelle sécularisation (en Europe et en Amérique du Nord), mais, même là, elle ne concerne pas la totalité de ces populations.

D'une part, au niveau sociologique, ce qui est en jeu dans les quêtes religieuses reposant sur l'affirmation d'une certitude, semble aller au-delà de la recherche d'une sécurité psychologique (ce que Berger résume dans le concept de « chez soi dans l'univers » (*home in the universe*). Sur ce point, la TCR que nous avons évoquée par exemple au point VI.1. et en introduction au présent chapitre, apporte déjà d'importants arguments : elle rappelle d'abord qu'il existe des besoins spécifiquement religieux qui réclament d'être satisfaits souvent en faisant appel à des conceptions spécifiques d'un monde et de réalités surnaturelles. C'est ce qu'elle appelle les « récompenses dans l'autre monde ».

Elle rappelle que quoique la nature de ce monde et de ces réalités surnaturelles se situent hors de portée de la science empirique, les chercheurs ne devraient pas complètement les ignorer dans leurs tentatives de compréhension et d'explication des phénomènes religieux. Elle affirme en effet que bien que l'adoption de la logique de l'économie de marché ne permette pas non plus de comprendre la religion dans sa dimension mystérieuse, elle permet au moins de placer le comportement religieux dans une conception tenant compte de cette réalité : le comportement ou l'engagement religieux a trait à la mise en branle et à

l'organisation des échanges avec les dieux. Ces échanges sont compris du point de vue humain comme la poursuite des récompenses dans l'autre monde (*otherworldly rewards*). Cette poursuite est rendue nécessaire par l'insatisfaction de certains besoins fondamentaux de l'homme de sorte que la transformation des « économies religieuses » s'avère avoir une incidence directe sur les comportements et ses engagements. Dans une économie religieuse politiquement régulée (monopole), certains besoins religieux individuels peuvent rester insatisfaits, ce qui affaiblit l'engagement religieux. Dans une économie dérégulée (pluralisme), chacun pourra librement chercher à satisfaire ses besoins religieux suivant les offres disponibles sur le marché ou même en cherchant à religieusement innover, ce qui donne lieu à une vitalité religieuse. Cette école présente donc pistes intéressantes de critiques de la pensée de Berger que nous n'avons pas pu explorer à fond, préférant les réserver pour des recherches ultérieures.

Quoiqu'il en soit, ces explications nous semblent plus réalistes et assez complexes pour rendre compte au moins partiellement du comportement religieux et du renouveau religieux. À cet égard la thèse psychologique de Berger apparaît trop simple.

D'autre part, sur le plan théologique, il est intéressant d'examiner la certitude autour de la doctrine de « l'assurance du salut » développée par les Évangéliques depuis John Wesley. Celle-ci semble se situer au-delà du malaise identitaire et psychologique engendré par le pluralisme. Il ne s'agirait pas simplement de « languir après la certitude »²⁸¹ mais plutôt de languir après la certitude de son salut²⁸². Puisque la dimension du salut implique des idées théologiques que les réflexions de Berger semblent avoir très peu développées notamment les idées du « péché », du « Saint-Esprit », « d'expiation », de « vie éternelle », idées particulièrement développées dans les traditions chrétiennes, la compréhension de la recherche de la certitude religieuse, surtout dans le cadre du christianisme, gagnerait à tenir

²⁸¹Berger parle de « *yearning for certainty* » (Berger, 1998a, p. 783).

²⁸² Un peu comme un psaume de la Bible dit : « Mon âme languit après ton salut; j'espère en ta promesse. » (Psaume 119 : 81).

compte de ces notions, ce qui impliquerait une prise en compte sérieuse des contenus crus dans chaque groupe religieux.

Mais l'exemple de la quête de la certitude religieuse par les Évangéliques semble reposer une question qui ne semble nullement nouvelle: celle de savoir si ce Dieu affirmé par le christianisme notamment dans ses Écritures, peut réellement produire les expériences qui lui sont attribuées par ces Évangéliques, notamment «la nouvelle naissance», « la justification », «le témoignage direct du Saint-Esprit»,dans la vie concrète des individus. Si une réponse affirmative à cette dernière question est possible, comme le prétendent, par exemple, les millions d'Évangéliques, elle poserait un défi particulier à la thèse bergérienne de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. En effet, ce genre d'expérience surnaturelle étant généralisée (comme Wesley concevait que le témoignage direct du Saint-Esprit constituait une expérience commune à tous les «vrais» chrétiens), impliquerait une révision de cette dialectique puisque selon Berger lui-même, une expérience de type mystique véhicule avec elle une certitude absolue (*cf.* Berger, 1979b, pp. 33-34). Dans ce cas, la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse serait à contextualiser (c'est-à-dire à mettre dans les contextes dans lesquels elle est effectivement réelle, particulièrement dans les milieux effectivement sécularisés identifiés par Berger) et la critique bergérienne des mouvements de certitude contemporains serait également à inscrire, pour mieux la comprendre, dans son propre cadre conceptuel (la sociologie de la connaissance et la théologie libérale) dont la capacité à faire justice à la réalité empirique ne serait néanmoins plus évidente.

Dans la foulée de cette dernière affirmation, nous pouvons évoquer deux articles qui nous aideront à conclure cette partie d'essai critique : l'un, ancien, daté de 1971, critique les concepts de « contamination cognitive » et de « minorité cognitive » selon Berger. L'autre, plus récent, exploitant le concept philosophique de «contingence», reprend, en des termes nouveaux, la même critique.

Le premier est celui de Leo Laeyendecker intitulé «The Church as a Cognitive Minority ?» (Laeyendecker, 1971). Il montre que le concept de «minorité cognitive», avec celui de «contamination cognitive » qui fondent la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse de Berger, revêtent, dans la pensée de ce dernier, une importance qu'ils ne revêtent pas dans la réalité. L'auteur insiste surtout sur la dimension pratique et éthique de la religion étant donné le caractère souvent étranger à la préoccupation de la majorité des croyants des subtilités cognitives de la théologie. Dans cette perspective, le pluralisme des définitions du monde ne signifierait pas nécessairement incertitude chez la majorité des hommes se définissant comme appartenant à une religion donnée. L'incertitude religieuse concernerait donc dans ce cas une poignée de penseurs religieux qui, finalement correspondrait uniquement au « club facultaire » (moins à l'Europe occidentale et centrale) dont Berger n'a cessé d'affirmer le caractère effectivement sécularisé. Cette critique rejoint donc nos précédentes considérations conclusives.

Plus récemment, le sociologue allemand Hans Joas (1948 -), a publié un article intitulé « Foi et morale à l'âge de la contingence » (Joas, 2006). Cet article est très intéressant pour notre thèse. Nous voudrions nous y attarder un peu.

Hans Joas critique précisément l'aspect de la pensée de Berger qui a été au centre de nos analyses: si le pluralisme engendre, pour Joas, non seulement une plus grande liberté de choix mais également une contrainte à la liberté, les conséquences de cette situation sur l'«attachement aux valeurs, sur la foi et sur la vitalité et la transmission de cette dernière» sur le plan empirique, sont loin de confirmer les interprétations qu'en donne Peter L. Berger (p. 16).

L'auteur critique ainsi les « hypothèses psychologiques très fortes » que formule Berger à cet égard notamment celle de la « contamination cognitive » (*ibid.*) donnant lieu non seulement au « relativisme subjectif », mais également à quatre types de réactions possibles: « la négociation, la capitulation et le «retranchement» défensif ou offensif (p. 17).

L'auteur relève le nœud de l'argumentation de Berger : « il [Berger] considère le relativisme, en fin de compte, comme étant psychologiquement insupportable et, par conséquent, il craint en permanence qu'il ne se transforme en une sorte de fondamentalisme, tant chez les individus qu'au sein des communautés » (p. 18). L'auteur s'attaque directement à ce que Berger considère comme la « grande idée de sa carrière » et que nous avons analysée tout au long de notre thèse; à savoir que le pluralisme mine toutes les certitudes prises comme allant de soi (c'est la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse). L'auteur est catégorique sous ce rapport :

Je considère également cette grande idée comme étant une *big mistake*. À mon avis, Berger n'a pas reconnu le lien entre la thèse qu'il a abandonnée et celle à laquelle il tient encore, voire qu'il a même renforcée. Alors que le champion des pronostics grossiers sur la sécularisation qu'il fut pendant des décennies s'est transformé en avocat d'une «théorie de la désécularisation », il ne voit toujours pas combien sa théorie de la dynamique du pluralisme est peu soutenable (p. 18).

Trouvant des arguments à la fois historiques, sociologiques et philosophiques à l'appui de cette critique, l'auteur renforce notre propre questionnement à l'égard de la thèse de Berger. Toutefois, nous éprouvons des réserves sur certaines de ses affirmations. Par exemple, du point de vue de l'histoire, l'auteur soutient que Berger exagère le degré du pluralisme moderne en ignorant que « l'existence d'un grand nombre de communautés religieuses dans le même temps et dans le même espace a été la norme dans l'histoire européenne » (p. 19). À notre humble avis, Berger a raison lorsqu'il montre que le pluralisme moderne, plus que les pluralités passées, a ceci de particulier qu'il s'accompagne d'une idéologie forte en sa faveur (le terme même de « pluralisme » serait récent et, à l'origine, idéologiquement connoté). Divers régimes politiques constituent des arrangements politiques et religieux favorables au pluralisme et particulièrement promus dès l'avènement de la modernité.

L'auteur s'attaque ensuite à la théorie des institutions d'Arnold Gehlen épousée par Berger dont l'une des affirmations est que plus les institutions sont prises comme allant de soi (ne requièrent pas de réflexion visant à les choisir), plus elles sont fortes. L'auteur soutient que cette théorie a été réfutée et résume les idées essentielles ayant rendu possible cette réfutation. Là aussi, ses idées nous laissent perplexes peut-être parce qu'elles sont très résumées. Il aurait fallu plus de détails pour justifier en quoi une « institutionnalisation de

la réflexion » permettrait de fortifier les institutions qui en font l'objet, et en quoi une «ouverture d'une institution à la réflexion et à l'apprentissage » lui assurerait plus de stabilité. La «force» d'une institution serait-elle équivalente à sa « stabilité »? Peut-être Berger avait-il pris connaissance de ces critiques quand il écrivit son récent livre, en collaboration avec Anton Zijderveld (Berger & Zijderveld, 2009) dans lequel ces auteurs rappellent entre autres choses, les éléments de la théorie des institutions de Gehlen qui les intéressent²⁸³ :

Every human society (including, presumably a Neolithic one) allows some choices to its members, while other choices are pre-empted by taken-for-granted programs for action. The area in which choices are allowed Gehlen called it *foreground*, while the area in which choices are pre-empted he called the *background* (p. 14) [...] A society's taken-for-granted programs of actions are called «institutions», in Gehlen's lexicon. *Strong* institutions function as if they were instincts – individuals follow the institutional programs automatically, without having to stop and reflect. Just as without background a society would disintegrate into chaos, likewise without institutions (thus defined) no human society could survive. But the extent of institutional programs varies between societies, as does the relative size of foreground and background. When something is moved from foreground to background we can speak of « institutionalization », while the contrary process may be called «deinstitutionalization» (p. 15).

Ainsi, Hans Joas semble s'attaquer non à l'argument selon lequel plus de réflexion, plus de choix, affaiblit les institutions ou désinstitutionalise celles qui existent, argument qui nous semble évident dans le cadre de cette définition citée des institutions, mais à cette définition elle-même. Et puisque Joas ne livre pas, dans cet article, sa propre définition des institutions ou de l'institutionnalisation, son argument devient difficile à suivre, du moins si nous nous en tenons à cet article précis.

L'autre point qu'il soulève contre la conception bergérienne du pluralisme nous semble également peu conforme à la pensée de Berger. Il affirme que le concept de pluralisme chez Berger « n'est compris qu'en tant que fait empirique et pas du tout en tant que valeur » (Joas, 2006, p. 19). Pour souligner notre doute à propos de cette affirmation, nous citerions encore une fois le livre récent de Berger et Zijderveld à ce propos (encore une fois peut-être les deux auteurs ont-ils tenu compte des critiques de Joas en écrivant ce livre). Parmi les propositions qu'ils livrent sous le titre « *Prerequisites of Any Future Worldview That Will*

²⁸³ Nous avons également présenté cette position notamment à la section III.3.2. et à la sous-section III.1.2.3.2.

Be Able to Present Itself as a Middle Position Between Relativism and Fundamentalism », ces auteurs affirment en dernier lieu: « *The acceptance of choice, not only as an empirical fact but also as a morally desirable one* » (Berger & Zijderveld, 2009, p. 119). Et ces auteurs de préciser:

This acceptance is not only a matter of allowing individuals to make unconstrained decisions on a wide array of religious, moral, and lifestyle issues (obviously within certain limits – I should be free to follow my religious beliefs but not to practice cannibalism, to choose my ‘sexual preference’ but not if it entails rape). It’s also an *institutional* matter – that of accepting a plurality of voluntary associations, again over a wide array of religious, moral, and lifestyle issues (*ibid.*).

Si on ajoute à cette citation le fait que Berger a défendu la thèse de la multiplication des structures médiatrices dès 1976 (Berger, 1976b) notamment dans son article intitulé « *In Praise to Particularity, The Concept of Mediating Structure* », dans le sens justement de cette acceptation de la pluralité des « *voluntary associations* », il nous semble que cette critique de Hans Joas peut être discutable.

Nonobstant ces petites remarques liées à la compréhension de la pensée de Berger en tant que telle, l’article de Hans Joas s’oriente largement dans le sens de nos propres conclusions tout en développant un argumentaire différent. Qui plus est, il appréhende autrement le rapport entre les thèses de Berger et les théories économiques sur le fait religieux:

Ainsi, j’affirme que la thèse de Berger selon laquelle le pluralisme a un effet réducteur d’intensité provient de sa fausse proximité avec la conception économique de la préférence²⁸⁴. Du coup, la situation devient ironique, dans la mesure où Berger a justement tiré la mauvaise conclusion des attaques empiriques sur le concept de la sécularisation. Il défend l’ancienne hypothèse d’un effet débilisant du pluralisme sur la religiosité, mais se rapproche des idées économiques sur le choix de préférences religieuses, alors qu’il aurait dû, au contraire, se soumettre au constat en vertu duquel le pluralisme peut faire croître la vitalité religieuse, mais aussi montrer que ce constat empiriquement correct des économistes de la religion ne peut justement pas s’exprimer avec cohérence dans leur propre cadre conceptuel (Joas, 2006, p. 24) .

Si les conclusions de l’auteur quant au caractère peu crédible de la thèse bergérienne de l’effet « réducteur d’intensité » ou « débilisant » du pluralisme sur la religiosité rencontrent nos propres réserves concernant ce que nous avons appelé «la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse», des différences fondamentales dans la conception du fait religieux par Berger et par les tenants de la TCR nous ont empêché de voir une telle

²⁸⁴ Joas se réfère explicitement ici à l’école de la théorie du choix rationnel (TCR) développée par Rodney Stark et ses collègues.

proximité (dont l'auteur tire une incohérence) de la pensée de Berger avec l'école économique de Rodney Stark et ses collègues.

Dès son ouvrage *The Sacred Canopy* (Berger, 1969a) et son article sur le pluralisme intitulé « Aspects sociologiques du pluralisme » (1967a), Berger mentionne en effet, à plusieurs reprises, la logique du marché religieux instaurée par le pluralisme. Il insiste même sur le concept de « préférences religieuses », mais c'est dans une perspective critique, inscrite justement dans la logique de l'affaiblissement de la religion générée par l'incertitude religieuse qualifiée de permanente. À l'opposé, l'école économique de l'étude du fait religieux parle d'«économie religieuse», de marché religieux, « de préférence religieuse », dans un sens nettement positif et favorable. La dérégulation de l'économie religieuse, ou du marché religieux, est pour les tenants de cette école la condition de la force du religieux. S'il y a donc proximité entre les deux approches, il nous semble qu'elle n'est que trop superficielle.

La théorie bergérienne du pluralisme, si inscrite dans le cadre conceptuel de sa sociologie de la connaissance combinée avec sa théologie libérale, nous semble cohérente. Les lacunes et les erreurs de cette théorie sont donc, à notre avis, imputables, non à une quelconque proximité avec l'école économique de l'étude de la religion, mais à ce cadre conceptuel en tant que tel. C'est pourquoi nos chapitres d'essai critique ont tenté d'apporter des éléments de discussion et de critique non contre la cohérence de la théorie bergérienne du pluralisme, mais contre ses définitions de la religion et de la certitude religieuse, déployées selon les postulats de sa sociologie de la connaissance et de la théologie libérale dans leurs rapports mutuels. Le recours à des éléments d'analyses issus de la théologie évangélique wesleyenne nous a permis de montrer justement certains biais de ce cadre conceptuel qui influent sur la théorie bergérienne du pluralisme et de l'incertitude religieuse; rendant celle-ci peu outillée pour rendre compte de certains faits empiriques importants.

Au fond, la conceptualisation, par Hans Joas, des notions de « foi » et de «conversion» religieuses impliquant un concept de « certitude » fondé sur une «expérience» et une «décision» plus profondes que ne le conçoivent les analyses, par Berger et par les tenants

de la TCR, des notions de « choix » et de «préférence» orientent le débat carrément dans le sens de notre propre thèse²⁸⁵. Si son argument philosophique exposant l'idée de la «contingence accrue»²⁸⁶ pouvant donner lieu à des « certitudes contingentes »²⁸⁷ semble néanmoins déplacer le débat vers des hypothèses éloignées du sujet propre à notre thèse, cet article aura servi à corroborer à la fois notre problématique centrale selon laquelle les thèmes du pluralisme, de la certitude et de l'incertitude religieuses sont centraux dans la pensée bergérienne sur les religions à l'époque moderne, et notre questionnement sur la validité épistémologique et empirique de la dialectique bergérienne pluralisme religieux/incertitude religieuse.

²⁸⁵ Pour ce qui est des détails concernant ces notions, nous renvoyons à l'article lui-même.

²⁸⁶ « Nous parlons de contingence accrue parce que la marge de manœuvre allouée à nos actions a grandi et que la part des incidents qui ne sont pas indépendants de l'action et sont le produit de l'action d'autrui a augmenté. Si cette affirmation est exacte, alors la question décisive dans notre contexte est de savoir ce que signifie la contingence accrue pour la foi et la morale aujourd'hui » (Joas, 2006, p. 25).

²⁸⁷ Hans Joas définit la « certitude contingente », comme une « certitude dans la conscience des sources contingentes de ma certitude » (*ibid.*).

Conclusion générale

Conclure un travail de recherche ayant conduit, après plusieurs années, à la rédaction d'une thèse doctorale, semble un exercice tout aussi intéressant qu'exigeant. Il s'agit, en effet, nous semble-t-il, de récapituler sur quelques pages, les résultats d'une analyse déployée sur des centaines de pages. Si la facilité d'une telle récapitulation semble dépendre de la simplicité du sujet et de la problématique de la thèse, la présente thèse semble bâtie autour d'un sujet et d'une problématique assez complexes. Cette complexité peut être appréhendée à deux niveaux. Au niveau de l'œuvre de Peter L. Berger qui constitue le sujet de la thèse; et au niveau d'une problématique incluant un aspect critique eu égard à cette œuvre.

En effet, l'œuvre de Berger est complexe de par son volume, de par la méthodologie de la *dual-citizenship* dans laquelle elle se déploie et de par le nombre élevé de commentaires dont elle a fait l'objet. En plus de nombreuses publications s'étendant sur environ un demi-siècle, la subdivision entre œuvres sociologiques et œuvres d'orientation théologique commandée par la méthodologie de la *dual citizenship* ne semble pas aussi tranchée qu'elle paraît. Elle est complexe également, de par ses prises de position, parfois changées à plus d'une reprise, sur des questions aussi importantes que la sécularisation du monde moderne, le « retour ou la résurgence des religions conservatrices », le fondamentalisme religieux ou séculier, la méthodologie de la réflexion théologique, etc. qui ont également suscité de nombreuses réactions. Elle est complexe enfin par la question des rapports entre sociologie et théologie que Berger a tenté de conceptualiser mais dont le déploiement concret dans ses œuvres entretient des liens indéniables avec sa conception du pluralisme religieux, de la certitude et de l'incertitude religieuse ainsi que de leurs rapports mutuels conçus en termes dialectiques. S'imposait alors, étant donné cette complexité, un échantillonnage précis et une problématique modeste fondée sur un filon d'analyse clairement identifié.

Ce dernier ne s'avéra pas très compliqué en effet. Dès notre lecture des œuvres majeures de Berger tels *The Social Construction of Reality* (1966b) et *The Sacred Canopy* (1969a), l'importance du thème du pluralisme, religieux moderne notamment, dans la théorie de la religion de Berger apparaissait comme évident. Après la lecture de *A Rumor of Angels* (1970), le thème de l'incertitude religieuse et les liens de ce dernier avec celui du

pluralisme religieux moderne, se montraient également très important dans sa pensée. Ces thèmes du pluralisme et de l'incertitude se donnaient donc comme un filon de lecture prometteur pour l'ensemble de l'œuvre de Berger. Si une problématique précise et une hypothèse n'étaient pas faciles à formuler, l'idée d'une relation dialectique entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse semblait revêtir une importance centrale dans la pensée de Berger. Nous ne trouvons pas cette centralité suffisamment soulignée dans les commentaires déjà lus à ce moment notamment *Berger's Dual-citizenship Approach to Religion* d'Annette Jean Ahern (1990).

La problématique qui se dégagait de ce filon ne s'avéra pas aussi simple qu'on puisse le postuler. En la faisant porter spécifiquement sur cette dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse et en voulant la questionner, il paraissait nécessaire d'avoir une compréhension plus ample et plus précise des thèmes qui en constituaient le contenu théorique. Rappelons la formulation résumée de cette problématique et notre hypothèse²⁸⁸ :

La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, fondée sur les postulats de la sociologie de la connaissance et de la théologie libérale selon Berger, justifie d'une part la centralité des concepts de pluralisme religieux, de certitude-incertitude religieuses dans son corpus unifié; et de l'autre sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses. L'analyse critique de cette dialectique et des postulats qui la fondent notamment quant à la définition de la religion et de la certitude religieuse; l'analyse des rapports entre sociologie et théologie chez Berger ainsi que l'apport d'éléments de discussion provenant d'autres approches notamment sur la définition de la religion et de la certitude religieuse (la théologie évangélique notamment), rendent visibles les limites propres à la théorie bergérienne de la religion à l'égard de cette dialectique et à son explication des mouvements contemporains de certitude religieuse.

Pour étudier cette problématique et vérifier l'hypothèse qui y est liée, il a fallu d'abord fournir une analyse plus systématique et plus approfondie des concepts de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse d'une manière qui faisait défaut dans tous les commentaires étudiés. En effet, la compréhension du pluralisme religieux chez Berger, exigeait une analyse à la fois du concept de pluralisme et de celui de religion. La compréhension de son concept de certitude-incertitude religieuse, exigeait également la prise en compte de sa définition de la religion. Et pour saisir la relation dialectique existant

²⁸⁸ Cf. la section, II.2.2.

entre pluralisme religieux et incertitude religieuse, il s'avéra également utile de la placer dans son double cadre conceptuel que sont la sociologie de la connaissance et la théologie libérale.

Cette analyse conceptuelle systématique à laquelle nous avons consacré notre première partie aurait été néanmoins incomplète si elle ne comportait pas quelque moment empirique, lequel avait été, dès le début de notre lecture de Berger, l'élément déclencheur de notre questionnement critique à l'égard de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Enclenchée par la contribution de Berger lui-même au débat autour de la thèse de Dean Kelly (1972), la question de la croissance des Églises chrétiennes conservatrices et du déclin des Églises libérales dans les États-Unis des années 1970 constituait ce moment empirique auquel il était nécessaire de trouver une explication dans le cadre de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse chez Berger. En quoi cette dialectique pouvait-elle rendre compte de cette réalité qui supposait le développement, en plein contexte pluraliste, de mouvements religieux prônant et prétendant expérimenter plutôt la certitude religieuse?

Cette question fut étudiée dans le cadre du traitement par Berger, du problème de l'institutionnalisation de la religion, du christianisme protestant en particulier. Berger en effet se fonde sur son acception de l'idée du principe protestant pour défendre une approche d'institutionnalisation de la religion qui ne remet pas en question sa dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. Les Églises fondées sur ce principe ne seront pas « fortes » mais faibles parce que ne pouvant pas absolutiser les contenus de croyances dans le sens d'une certitude religieuse, celle-ci étant conçue comme quasi impossible à l'ère du pluralisme religieux. La critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitude jaillissait de cette approche.

Or, cette idée du principe protestant ne se révéla pas importante uniquement dans la gestion du problème de l'institutionnalisation de la religion protestante dans une situation caractérisée, selon Berger et beaucoup de sociologues contemporains, par la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, elle se révéla également *ad hoc* dans la gestion,

par Berger, des rapports entre sociologie et théologie, disciplines qui constituent sa double appartenance intellectuelle.

La troisième partie de la thèse consacrée à l'essai critique, devait partir de l'analyse de ces rapports; d'abord en présentant la manière dont Berger les conçoit lui-même; ensuite en tentant de décortiquer l'enchevêtrement de ces deux disciplines dans ses écrits. L'une des conclusions importantes à laquelle nous avons pu rapidement aboutir, c'est que l'approche bergérienne en théorie sociologique (la sociologie de la connaissance) et celle qui est la sienne en théologie protestante (la théologie libérale) entretenaient une sorte d'affinité élective qui faisait que l'approche de l'une et de l'autre était favorable à l'influence provenant de chacune. Parmi les commentateurs de Berger, Annette Jean Ahern et Stan D. Gaede, ont particulièrement souligné ce point.

L'idée du « mariage » entre les deux approches défendue notamment par ce dernier auteur, s'avère particulièrement utile pour saisir la position de Berger en faveur d'un « *middle ground* » entre le relativisme et la certitude religieuse (s'identifiant chez Berger au fondamentalisme religieux). Cette « *via media* » qui est une « modestie épistémologique », dictée par une situation marquée par la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, et dont l'idée du principe protestant constitue l'un des piliers, est à la base de la critique bergérienne des quêtes contemporaines de certitudes religieuses, y compris le mouvement protestant évangélique contemporain.

Nos analyses des commentateurs de Berger aux chapitres V et VI nous ont montré qu'il existe un large consensus des chercheurs contemporains s'intéressant au phénomène religieux en rapport avec la thèse bergérienne de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse. C'est pourquoi nous n'avons pas conçu notre essai critique comme une démonstration de l'invalidité de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse mais comme une ébauche de critique qui pourrait peut-être être approfondie par des recherches empiriques plus étendues et des analyses théoriques plus poussées et qui aboutiraient surtout à sa contextualisation. Toutefois, dans cette tentative de questionner la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse, nous nous sommes retrouvés en

compagnie de certains autres chercheurs tels que Stan D. Gaede, George Pepper, Leo Laeyendecker, Hans Joas et ainsi de suite, qui n'ont fait que conforter notre souci critique vis-à-vis de la thèse de Berger en rapport avec cette dialectique.

Notre originalité scientifique a donc été très modeste. On peut la situer à deux niveaux. D'un côté, l'ampleur de l'analyse conceptuelle systématique de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse visait à remédier à sa négligence jusqu'ici remarquable (Steve Bruce l'a particulièrement rappelé). D'un autre côté, l'apport d'éléments de discussion provenant surtout de la conception de la certitude religieuse par les protestants évangéliques, visait à pousser un peu plus loin les analyses critiques antérieures en les illustrant par un exemple précis.

Certaines conclusions importantes situées aux deux niveaux qui constituent notre originalité scientifique peuvent être utilement rappelées en dernière analyse.

Le premier niveau a été le sujet de notre première partie. Hormis le premier chapitre qui situait Berger en sciences des religions, rappelons qu'au second chapitre, nous avons souligné une certaine ambiguïté inhérente à la définition de la religion de Berger : une insistance sur la prise en compte de l'idée du Surnaturel ou de la Transcendance; et la primauté de la définition dialectique, immanentsant les aspects transcendants de cette même définition. Le retour sur certains concepts-clés de la théorie bergérienne de la religion (*nomos*, cosmisation, légitimation, structures de crédibilité, structures de pertinences,...) permettaient de mieux saisir la raison de la centralité de la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse qui constituait le thème de la problématique et de l'hypothèse rappelée précédemment.

Les chapitres III, IV, V et VI, devaient s'efforcer de démontrer la première partie de l'hypothèse à savoir que les thèmes de pluralisme religieux, de certitude et d'incertitude religieuse étaient centraux dans l'œuvre unifiée (c'est-à-dire dans ses volets sociologique et théologique ensemble) de Berger. Les commentaires sur l'œuvre de Berger que nous avons analysés ont pu largement corroborer notre propre lecture quant à la centralité de ces thèmes tant en sociologie des religions qu'en théologie protestante. Qui plus est, la

centralité de ces thèmes justifiait une analyse de l'ensemble de l'œuvre de Berger dans ces deux disciplines d'une manière unifiée ainsi qu'une analyse approfondie du thème du relativisme/incertitude religieux. Si les commentateurs en soulignaient la centralité, ils n'en avaient pas livré d'analyse aussi systématique, du moins à notre connaissance.

L'une des idées essentielles sur laquelle il convient de revenir, c'est que la question de l'incertitude religieuse générée par le pluralisme religieux en vertu de la contamination cognitive et de l'impératif hérétique touche non seulement le club facultaire universel à formation universitaire de haut niveau, mais bien « l'homme de la rue », c'est-à-dire la personne la plus ordinaire, n'ayant pas de connaissance théorique sophistiquée de la religion, et ne s'y intéressant peut-être pas²⁸⁹. Sur la base de cette idée, Berger a défendu l'idée de la « foi inductive » en tant que manière d'être croyant sans émigrer de la modernité. Mais cette idée d'une incertitude généralisée, vécue par l'homme ordinaire sous la forme d'une itinérance ou d'une errance psychologico-spirituelle caractéristique de la « conscience moderne », ne semble pas non plus avoir suscité beaucoup d'analyses critiques. Les commentaires que nous avons étudiés ont aussi montré ce point auquel devait tenter de répondre la partie sur l'essai critique.

Au deuxième volet constitué par cet essai critique (troisième partie), la prise en compte de l'analyse précédente en rapport avec la question de l'institutionnalisation de la religion, et surtout de la question de la croissance des religions fortes, a indiqué certains problèmes chez Berger qui nécessitaient une analyse plus poussée des rapports entre sociologie et théologie chez cet auteur. Cette analyse des rapports entre sociologie et théologie a abouti surtout à la conclusion que l'idée du principe protestant selon Berger était plus libérale que sa conception initiale par Tillich. Ce principe chez Berger n'a pas de contenu théologique précis, alors que, chez Tillich, il était christocentrique et biblique.

Cette constatation rendait déjà problématiques d'abord la dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse; ensuite la critique par Berger des quêtes contemporaines de

²⁸⁹ Voir section III.1.2.2., spécialement la note 124.

certitudes religieuses. Le caractère problématique de ces deux aspects de la pensée de Berger était dû notamment au biais libéral qui se donnait comme leur arrière-fond.

Nous avons en effet pu voir que la thèse de cette dialectique bergérienne et de la critique qu'elle inspire s'est cristallisée avec le changement de position théologique, survenu à la fin des années 1960. Berger passa d'un point de départ fidéique, marqué par une foi très engagée, prônant la certitude notamment sur la Personne de Jésus-Christ, à un point de départ anthropologique, marqué par une foi combinée avec le doute. Le principe méthodologique qui devait guider ses analyses dans les deux disciplines restait la *dual-citizenship* en tant que principe de séparation ou de distinction entre les deux cadres de référence épistémologiques. Néanmoins, ce principe qui semblait respecté dans le cadre de la première posture, se voyait compromis par ce que Gaede a appelé un « dialogue clandestin » entre les deux disciplines dans la seconde posture. Dans celle-ci, non seulement il y avait dialogue entre les deux, rendu possible par l'affinité élective caractérisant les approches propres à Berger dans leur cadre, mais aussi la sociologie semblait largement déterminer les règles méthodologiques du jeu auquel la théologie semblait disposée, par la logique de son approche libérale, à se soumettre.

A. Ahern, S. Gaede, B. Martin, G. Dorrien, P. Valadier semblent avoir largement confirmé nos hypothèses initiales à cet égard. Si nous n'avons pas pu déterminer si Berger était davantage théologien que sociologue, nous avons au moins pu voir que sa critique des quêtes contemporaines de certitudes religieuses était, au moins partiellement, biaisée par ce « mariage » entre sa sociologie et sa théologie et son ancrage dans une approche théologique spécifique, à caractère libéral et sans contenu ecclésiologique précis. La dialectique pluralisme religieux/incertitude religieuse devait alors être comprise sous une nouvelle lumière et des pistes critiques étaient ouvertes à notre analyse.

C'est, en tout cas, ce que nous avons essayé de faire avec l'introduction des éléments de discussion au chapitre IX. La discussion conclusive que nous avons engagée à la fin de ce chapitre n'a pas besoin d'être reprise ici. Des citations de certains chercheurs importants en sciences des religions nous aideront à relier notre essai critique aux autres champs de

recherche dans le domaine. Dans la première, Ulrich Barth montre que la certitude religieuse, quoique bien complexe, ne se forme pas par voie de l'argumentation ou de l'abstraction mais surtout par voie affective qui inclut néanmoins d'autres dimensions, telle la dimension épistémique :

La certitude propre à la conscience religieuse ne se forme donc pas par la voie de l'argumentation et de l'abstraction, mais sur un mode affectif, ancré dans le monde de la vie. C'est exactement la différence que Tillich en a vue quand, eu égard à l'attitude religieuse, il place au premier plan le caractère subjectif de la relation à l'Inconditionné, l'affection existentielle par sa souveraineté ontologique [...]. Inversement, il faut se garder d'accentuer unilatéralement la dimension d'immédiateté et d'irrationalité de la conscience religieuse, par exemple en identifiant sans coup férir la relation religieuse avec l'union directe à Dieu ou la pure saisie contemplative du Divin. Si ces moments font indubitablement partie constitutive de la certitude religieuse, ils n'épuisent nullement la complexité effective de la structure intentionnelle propre à la conscience religieuse. Les autres dimensions de la conscience y jouent en effet également un rôle, y compris les horizons de référence réels qu'implique la structure intentionnelle de la conscience. Ces dimensions concernent aussi bien la forme épistémique que le contenu objectif de la conscience religieuse » (Barth, 2002, p. 87).

Si nous avons fourni l'exemple d'une telle certitude religieuse exprimée de façon subjective mais fondée sur un donné extérieur à l'individu que sont les Écritures, en l'occurrence la conception évangélique de la certitude, Ulrich Barth ouvre l'horizon de tels genres de certitudes religieuses en les liant aux quêtes sotériologiques que l'on peut rencontrer dans presque toutes les religions du monde et qui incluent souvent l'idée de la rédemption :

Comme nouvelle dimension de sens de l'existence, la rédemption ne peut être pensée que comme rédemption effectuée par un tiers, bien qu'elle doive être appropriée intérieurement. C'est pourquoi toutes les formes de certitude du salut reposent sur la conscience d'une participation à la sphère d'Inconditionnalité du divin. Dans le christianisme, cette structure participationnelle de la certitude du salut a trouvé ses expressions classiques dans le concept d'enfant du Royaume de Dieu (prédication de Jésus), d'être-en-Christ (Paul), de nouvelle naissance à la vie éternelle (Jean), ainsi que dans le concept de la possession de l'Esprit (communauté primitive) qui forme comme une synthèse de ces différents moments. On pourrait sans grande difficulté trouver des représentations sotériologiques analogues dans la plupart des autres grandes religions. Cela vaut même des religions dans lesquelles la voie amenant à soi la conscience religieuse fait montre d'un point de départ et de stations intermédiaires tout différents (*id.*, p. 98-99).

Cette citation est importante parce qu'elle indique divers concepts liés à l'idée de certitude ou d'assurance du salut, en des termes qui font clairement écho à notre présentation de la conception de la certitude religieuse par les Évangéliques.

On peut relier également notre discussion critique du dernier chapitre à l'approche récente en phénoménologie de la religion développée par Jacques Waardenburg dont l'une des

visées principales était l'étude de « la dimension intentionnelle de la religion et de la foi ». Cette approche a pour but « d'étudier les intentions et les intérêts des individus et des groupes considérés. Rechercher les intentions équivaut, en sciences des religions, à étudier les motivations profondes et les finalités humaines qui se manifestent dans la religion subjective et qui s'objectivent ensuite dans des représentations, des idées et des comportements » (*ibid.*). Quoique cette insistance sur les intentions subjectives risquerait, comme le remarque cet auteur, de conduire à la négligence du contexte objectif dans lequel les croyances religieuses sont formées, cette approche a le mérite de dégager la dimension du sens individuelle des énoncés religieux. Celle-ci serait herméneutiquement très fructueuse surtout à l'époque contemporaine :

Face aux modifications par lesquelles passe actuellement la situation religieuse et à l'émergence de nouveaux courants religieux, cette approche s'avère particulièrement fructueuse. Jacques Waardernburg l'a lui-même souligné de façon paradigmatique à propos des mouvements de renouveau au sein de l'islam; on ne peut effectivement guère traiter de façon adéquate les questions touchant au fondamentalisme sans s'interroger sur les intentions et les motivations des acteurs. Les tendances extrémistes et fanatiques au sein des religions, jusque et y compris un terrorisme motivé (partiellement) religieusement, requièrent une interprétation particulière; elles constituent des questions importantes pour la recherche actuelle en matière de religions, une recherche dont il serait difficile de surestimer la contribution pour la conscience sociale et politique (*id.*, pp. 188-189).

Cette citation montre l'importance du thème des mouvements de certitude religieuse pour la recherche contemporaine sur les religions. Elle suggère également que soient prises en compte les intentions et les motivations profondes des acteurs religieux eux-mêmes.

Notre thèse a ainsi voulu montrer l'ambivalence de la théorie de la religion de Berger qui touche à deux conceptions du phénomène social : l'une pensant la religion comme un phénomène social et humain (Durkheim et Weber); l'autre, plus phénoménologique, pensant la religion comme le résultat d'une « expérience vive du sacré », celui-ci étant conçu comme indépendant des réalités sociales et humaines. À partir de cette ambivalence, notre thèse a tenté de critiquer la primauté accordée par Berger à l'approche sociologique de nature « projectionniste » au détriment de celle phénoménologique tenant compte de l'expérience du Transcendant, dont néanmoins il n'a cessé de défendre la nécessité face à un monde sécularisé, et « sans fenêtres ». De cette façon l'analyse de Volkhard Krech, que nous avons résumée au premier chapitre, semble bien rendre, plus ou moins exactement,

l'approche sociologique que nous avons tenté de défendre dans nos critiques de la troisième partie de la thèse :

On part de l'idée que le point de référence transcendant de la religion – Dieu, d'autres êtres supra-positifs ou de façon plus abstraite : le Sacré – existe aussi indépendamment de ses réalisations empiriques ou indépendamment de ses symbolisations dans la langue et les actions. Comprise de cette façon, la sociologie de la religion a certes pour objet l'agir social empirique, et donc observable; mais cet agir se rapporte à une dimension transcendante, qui est une dimension non sociale et absolument extra-empirique. Pour une telle conception, la religion est d'abord quelque chose d'extérieur à la société, tout en étant quelque chose qui donne naissance à des conséquences sociales. Cette forme de sociologie reste très proche de la façon dont la religion se décrit elle-même (Krech, 2002, pp. 250-251).

Il nous semble que c'est ce type de sociologie, qui « reste très proche de la façon dont la religion se décrit elle-même », qu'une approche telle que celle impliquée dans l'insistance, par Berger, sur la prise en compte de l'idée du Surnaturel dans la définition de la religion (voir section II.1.1.) pourrait développer afin de saisir pleinement, au besoin en tenant compte des idées théologiques, des phénomènes tels que les quêtes de certitudes religieuses. Celles-ci ne nous semblent pas être en effet un phénomène typiquement contemporain ou moderne mais vieux comme la quête religieuse en tant que telle. Les rapports entre sociologie et théologie seraient ainsi clarifiés et la méthodologie de la *dual-citizenship* s'exprimerait à peu près en termes de ce que le philosophe darwinien Stephen Jay Gould (1941-2002) a appelé le principe de « Non-empiètement des Magistères » (NOMA)²⁹⁰. Selon GOULD, « un magistère est un domaine où une certaine forme d'enseignement détient les outils appropriés pour tenir un discours valable et apporter des solutions » (Gould, 2000, p. 19). Dans ce sens, le « magistère » de la sociologie, en tant que perspective scientifique, serait toujours *value-free* tandis que celui de la théologie, partant d'un acte de foi, serait toujours religieusement engagé dans des contenus concrets d'une tradition dont elle aurait la tâche de penser la validité et la pertinence à chaque

²⁹⁰ Dans son livre intitulé *Et Dieu dit « Que Darwin soit ! »* (2000), S. J. GOULD défend le principe «NOMA» (NO-n-empiètement des MA-gistères) en ce qui concerne les rapports entre science et religion. Il faut distinguer « Magistère » de « Magesté » même si ces mots ont une même racine latine : « *Majestas* » qui vient de « *Magnus* » : grand. Le terme « Magesté » implique une connotation de domination et d'obéissance inconditionnelle. Alors que le terme « Magistère » implique un cadre dans lequel on débat, on dialogue avec une compétence appropriée. Cf. S.J.Gould, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »*, p. 19.

époque et dans divers contextes historiques. Il nous semble que c'était l'intention initiale de Berger dans sa première posture théologique d'avant la fin des années 1960.

Si ces idées conclusives, tirées de ces auteurs pour la plupart non-mentionnés dans le corps de la thèse, ouvrent le débat sur des perspectives théoriques beaucoup plus complexes et larges que ce que nous avons pu proposer dans le cadre de cette thèse, elles indiquent, tout au moins, la visée générale dans laquelle voudrait s'inscrire, pour sa pleine pertinence, cette dernière.

Bibliographie

- Acquaviva, S. & Pace, E. (1994). *La sociologie des religions : problèmes et perspectives*. Paris: Cerf.
- Ahern, A. J. (1990). *Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion*. New York, Washington: Peter Lang.
- Ahern, A. J. (1997). Berger, Modernity and Feminism. *Journal of Dharma*, 22(10).
- Balmer, R. (2004). *Encyclopedia of Evangelicalism*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Barth, K. (1956). *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*. Genève: Éd. Labor et Fides.
- Barth, U. (2002). Qu'est-ce que la religion? In Gisel, P.& Tétaz, J.-M. (Ed.), *Théories de la religion: Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives* (pp. 82-105). Genève: Labor et Fides.
- Bebbington, D. W. (2005). *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody* (Vol. 3). Downers Grove, Illinois: InterVastity Press.
- Becker, H. (1932). *Systematic Sociology*. New York: Wiley.
- Beneke, C. (2006). *Beyond Toleration : The Religious Origins of American Pluralism*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Benton, J. (1985). Liberal Protestantism, An End of the Road? *American Academy of Political and Social Science* 480 (Religion in America Today), 39-52.
- Berger, B. & Berger, P. L. (1983c). *The war over the family: capturing the middle ground* (1st ed.). Garden City, N.Y. Anchor Press/Doubleday.
- Berger, P. L. & Kellner, H. (Eds.). (1981). *Sociology Reinterpreted : an Essay on Method and Vocation* (1st ed. -- ed.). Garden City, N.Y. Anchor Press/Doubleday.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1963c). Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge. *Sociology and Social Research*, 47.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966b). *The Social Construction of Reality; a Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1967a). Aspects sociologiques du pluralisme. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 23(1), 117-127.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1986c). *La construction sociale de la réalité*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Berger, P. L. & Luckmann, T.(1966a). Secularization and Pluralism. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2, 73-86.
- Berger, P. L. & Merllié, D. (2006). *Invitation à la sociologie* (Christine Merllié-Young, Trans.). Paris: La Découverte.
- Berger, P. L. & Zijderveld, A. C. (2009). *In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*. New York: Harper Collins.
- Berger, P. L. (1960a). The Problems of Christian Community in Modern Society. *Lutheran World*, 7.
- Berger, P. L. (1960b). Sociology in the Theological Curriculum. *Hartford Quarterly*, 1.
- Berger, P. L. (1961a). *The Noise of Solemn Assemblies : Christian Commitment and the Religious Establishment in America*. Garden City, N.Y. : Doubleday.
- Berger, P. L. (1961b). *The Precarious Vision*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Berger, P. L. (1962a). Church Commitment in An American Suburb: An Analysis of the Decision to Join. *Archives of the Sociology of Religion*, 13.
- Berger, P. L. (1962b). The Religious Establishment and Theological Education. *Theology Today*, 19.
- Berger, P. L. (1962c). Sociology and Ecclesiology. *Martin Marty (ed.), The Place of Bonhoeffer, New York: Association Press*.
- Berger, P. L. (1963a). Charisma and Religious Innovation: The social Location of Israel Prophecy. *American Sociological Review*, 28.
- Berger, P. L. (1963b). *Invitation to Sociology : a Humanistic Perspective*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Berger, P. L. (1967b). A Sociological View of the Secularization of Theology. *Journal of Scientific Study of Religion*, 6.
- Berger, P. L. (1967c). Sociology and Theology. *Theology Today*, 24.

- Berger, P. L. (1968). A Bleak Outlook Is Seen for Religion. *New York Times*, April 25.
- Berger, P. L. (1969a). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Berger, P. L. (1969b). *The Social Reality of Religion*. London: Faber.
- Berger, P. L. (1970). *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Berger, P. L. (1971a). Call for Authority in the Christian Community. *Princeton Seminary Bulletin*, 64.
- Berger, P. L. (1971b). *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle* (Joseph Feisthauer, Trans.). Paris: Editions du Centurion.
- Berger, P. L. (1972a). *La rumeur de Dieu; signes actuels du surnaturel*. Paris: Editions du Centurion.
- Berger, P. L. (1972b). *Sociology: a Biographical Approach*. New York: Basic Books.
- Berger, P. L. (1974). Some Second Thoughts on Substantive versus Functionalist Definitions of Religion *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13(No. 2), 125-133.
- Berger, P. L. (1975). *Protocol of a Damnation : a Novel*. New York: Seabury Press.
- Berger, P. L. (1976a). For a World with Windows: Hartford in sociocultural context. *Against the World for the world*.
- Berger, P. L. (1976b). In Praise of Particularity: The Concept of Mediating Structures *Review of Politics* 38.
- Berger, P. L. (1977). *Facing up to Modernity : Excursions in Society, Politics, and Religion*. New York: Basic Books.
- Berger, P. L. (1979a). A Funeral in Calcutta. *Theology Today*, 36(3), 394-400.
- Berger, P. L. (1979b). *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (1st ed.). Garden City, N.Y.: Anchor Press.
- Berger, P. L. (1979c). An Interview with Peter L. Berger. *The New Review of Books and Religion*, IV(2).

- Berger, P. L. (1980a). *Affrontés à la modernité : réflexions sur la société, la politique, la religion*. Paris: Éditions du centurion.
- Berger, P. L. (1980b). From Secularity to World Religion. *Christian Century*, 97.
- Berger, P. L. (1981a). The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue between the World Religions. *Buddhist-Christian Studies*, 1, 31-41.
- Berger, P. L. (1983a). Secularity, West and East. *This World*.
- Berger, P. L. (1983b). The Third World as a Religious Idea. *Partisan Review* 50(2).
- Berger, P. L. (1986a). Epilogue. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (pp. 221-235). London, New York Routledge and K. Paul
- Berger, P. L. (1986b). Religion in Post-Protestant America. *Commentary*, 81(5), 41-26.
- Berger, P. L. (1988). Different Gospels: the social sources of apostasy. *Different Gospels*. pp. 225-241(London: Hodder and Stoughton).
- Berger, P. L. (1992). *A Far Glory, The Quest of Faith in an Age of Credulity*. NY: The Free Press.
- Berger, P. L. (1993a). God in a World of Gods. *First Things*, 55-31.
- Berger, P. L. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, P. L. (1996). Secularism in Retreat. *The National Interest*, 46, 3-12.
- Berger, P. L. (1997a). Against the Current. *Prospect* 32-36.
- Berger, P. L. (1997b). Epistemological modesty: An Interview with Peter Berger. *Christian Century*, 114(30 o 29), 972-975,978.
- Berger, P. L. (1997c). *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. New York: Walter de Gruyter.
- Berger, P. L. (1998a). Protestantism and the Quest of Certainty. *Christian Century*, 782-796.
- Berger, P. L. (2001a). Postscript. In Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 189-198). London, New York: Routledge.

- Berger, P. L. (2001b). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard.
- Berger, P. L. (2001c). Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*, 62(4), 443-454.
- Berger, P. L. (2002). Secularization and De-secularization. In Woodhead, L. (Ed.), *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations* (pp. 291-296). London, New York: Routledge.
- Berger, P. L. (2003). Orthodoxy and the Pluralistic Challenge. *Greek Orthodox Theological Review* 48(1-4).
- Berger, P. L. (2004a). Christianity and Democracy. *Journal of Democracy*, 15(2), 76-80.
- Berger, P. L. (2004b). *Questions of Faith, A Skeptical Affirmation of Christianity*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Berger, P. L. (2005a). *L'impératif hérétique : les possibilités actuelles du discours religieux*. Paris: Van Dieren.
- Berger, P. L. (2005b). Religion and the West. *National Interest*. 112-119.
- Berger, P. L. (2008). Secularization falsified. *First Things*, 23-27.
- Berger, P. L. (Ed.). (1976c). *Against the World, For the World, The Hartford Appeal and the Future of American Religion*. New York: The Seabury Press.
- Berger, P. L. (ed.). (1981b). *The Other side of God : a Polarity in World Religions* (1st ed.). Garden City, N.Y. Anchor Press/Doubleday.
- Berger, P. L. (Ed.). (1998b). *The limits of social cohesion : conflict and mediation in pluralist societies : a report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome*. Boulder, Colo.: Worldview Press
- Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. L. (ed.). (2010). *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position*. Grand Rapids, Cambridge: Wm.B. Eerdmans Publishing.
- Berger, P. L. (sous le pseudonyme de 'Felix Bastian') (Ed.). (1965). *The Enclaves*. Garden City, NY: Doubleday.

- Berger, P. L. *et al.* (1981c). Peter L. Berger's « *The Heretical Imperative* ». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(2), 181-196.
- Berger, P. L. & Kellner, H. (1978). On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred. *Dialog*, 17.
- Berger, P. L., & Huntington, S. P. (2002). *Many globalizations : cultural diversity in the contemporary world*. New York : Toronto: Oxford University Press.
- Berger, P. L., Berger, B. & Kellner, H. (1973). *The homeless mind; modernization and consciousness* (1st ed.). New York: Random House.
- Berger, P. L., Berger, B. (1983b). *The War over the Family : Capturing the Middle Ground* (1st ed.). Garden City, N.Y: Anchor Press/Doubleday.
- Berger, P. L., Davie, G. & Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe? : a theme and variation*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate.
- Berger, P. L., Neuhaus, R. (1977). *To empower people : the role of mediating structures in public policy*. Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- Boettke, P. J. (2010). Berger and the Comedic Drama of Political, Economic and Social Life *Society* 47(3), 178-185.
- Boudon, R. (2002). Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique? *Sociologie et sociétés*, 39 (1), 281-307.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World : From Cathedrals to Cults*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Bruce, S. (1999). *Choice and Religion, a Critique of Rational Choice Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2000). *Fundamentalism*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
- Bruce, S. (2001). The Curious Case of Unnecessary Recantation: Berger and Secularization. In Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 87-100). London, New York: Routledge.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead : Secularization in the West*. Oxford, UK ; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Bruce, S. (2008). *Fundamentalism* (2nd ed.). Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity.

- Bruce, S., Paisley, I. R. K. (1986). *God save Ulster : the religion and politics of Paisleyism*. Oxford [Oxfordshire]; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Campbell, J. L. (2002). Pour convaincre les sceptiques : à propos des idées et des critiques de la théorie du choix rationnel *Sociologie et sociétés*, 34 (1), 35-50.
- Christiano, K., Swatos, W. H. Jr. & Kivisto, P. (2001). *Sociology of Religion, Contemporary Developments*. Oxford Altamira Press
- Cipriani, R. (2004). *Manuel de sociologie de la religion*. Paris: L'Harmattan.
- Coleman, J. (1986). *Individual Interests and Collective Action, Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Cooper, T. D. (1984). Pluralism and Religious Belief: Surviving Relativism. *Religious Education*, 79 (2), 203-211.
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging : Is this the Future of Religion in Britain ? *Social compass*, 37 (4), 455-469.
- Davie, G. (2002). *Europe : the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London, Darton: Longman and Todd Ltd.
- Davie, G. (2003). The Evolution of the Sociology of Religion, Themes and Variations. In Dillon, M. (Ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 61-75). Cambridge, New York : Cambridge University Press
- Descartes, R. (1884). *Discours de la méthode : et choix de lettres françaises*. Paris: Firmin-Didot.
- Dillon, M. (Ed.). (2003). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge Cambridge University Press.
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization : an Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
- Dorrien, G. (2001). Berger: Theology and Sociology. In Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 26-40). London, New York: Routledge.

- Dougherty, K. D. (2004). Institutionnal Influences on Growth in Southern Baptist Congregations. *Review of Religious Research*, 46(2), 117-131.
- Fath, S. (2001). *Une autre manière d'être chrétien en France : Socio-histoire de l'implantation baptiste, 1810-1950*. Genève: Labor et fides.
- Fath, S. (2004a). *Dieu bénisse l'Amérique : la religion de la Maison-Blanche*. Paris: Seuil.
- Fath, S. (2004b). *Militants de la Bible aux États-Unis : évangéliques et fondamentalistes du Sud*. Paris: Autrement.
- Fath, S. (2005). *Du ghetto au réseau : le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*. Genève: Labor et Fides.
- Fath, S. (Ed.). (2004c). *Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion : entre ruptures et filiations : actes du colloque international organisé à Paris (Iresco, EPHE Sorbonne) par le Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (EPHE-CNRS) du 14 au 16 mars 2002*. Turnhout: Brepols.
- Fenn, R. K. (1978). *Toward a Theory of Secularization* Ellington, Connecticut: Society of the Scientific Study of Religion Monograph Series.
- Fenn, R. K. (2009). *Key Thinkers in the Sociology of Religion* London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Feuerbach, L. A. (1843). *Das Wesen des Christentums* (2. vermehrte Aufl. ed.). Leipzig.: Wigand.
- Feuerbach, L. A. (1968). *L'essence du christianisme*. Paris: F. Maspero.
- Figl, J. (2002). Phénoménologie de la religion comme théorie de la religion. In Gisel, P. & Tétaz, J.-M. (Ed.), *Théories de la religion: Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives* (pp. 175-191). Genève: Labor et Fides.
- Filoramo, G. (2002). Pluralisme religieux et crises identitaires. *Diogène*, 3(199), 34-51.
- Fuller, R. C. (1987). Religion and Empiricism in the Works of Peter Berger. *Zygon*, 22(4), 497-510.
- Gaede, S. D. (1986). The Problem of Truth. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (pp. 159-175). London, New York: Routledge & K. Paul

- Gaede, S. D., *et al.* (1981). Symposium: The Heretical Imperative. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20.
- Gisel, P. & Tétaz, J.-M. (Ed.). (2002). *Théories de la religion, diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*. Genève Labor et Fides.
- Grosby, S. (2010). Berger's Contribution to the Pluralism of Mediating Structures *Society*, 47(3), 193-199.
- Guinness, O. (2010). Pilgrim at the Spaghetti Junction: An Evangelical Perspective on Relativism and Fundamentalism. In Berger, P.L. (Ed.), *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position* (pp. 164-179). Grand Rapids: Eerdmans.
- Hammond, P. E. (1969). « Peter Berger's Sociology of Religion: An Appraisal » *Soundings* 52, 415-424.
- Hammond, P. E. (1986). Religion in the modern world. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the vision of interpretive Sociology* (pp. 143-158). London, New York: Routledge and K. Paul.
- Hasson, K. S. (2005). *The right to be wrong: ending the culture war over religion in America*. San Francisco: Encounter Books.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2001). Homeless Minds today? In Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 43-72). London, New York: Routledge.
- Hefner, P. (1968). Religion and World-Building. *Una Sancta*, 25(1), 53-65.
- Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris : Cerf
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (2001a). The twofold limit of the notion of secularization. In Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 112-125). London & New York: Routledge.
- Hervieu-Léger, D. (2001b). *La religion en miettes ou la question des sectes* Paris Calmann/Lévy.

- Hervieu-Léger, D. (2001c). *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hill, M. (1983). Sociological Approaches (I). In Whaling, F. (Ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes* (Vol. II: The Social Sciences pp. 89-148). Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers
- Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (1986). *Making Sense of Modern Times : Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*. London, New York: Routledge & K. Paul.
- Hunter, J. D. (1983). *American Evangelicalism, Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick: N. J.: Rutgers University Press.
- Hunter, J. D. (1987). *Evangelicalism: The Coming Generation* Chicago: University of Chicago Press.
- Hunter, J. D. (2010). Fundamentalism and Relativism Together: Reflections on Genealogy. In Berger, P. L. (Ed.), *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position* (pp. 20-27). Grand Rapids: Eerdmans Publishing
- Hutch, R. A. (1989). The Intellectual Religious Leadership of Peter Berger *Colloquium*, 22(1).
- Iannaccone, L. R. (1994). Why Strict Churches Are Strong? *American Journal of Sociology*, 99(5), 1180-1211.
- Joas, Hans (2006). Foi et morale à l'âge de la contingence. *Sociologie et sociétés*, 38(1), 15-29.
- Johnson, P. R. (1976). Society, Knowledge, and Religion: The Perspective of Peter Berger *Perspectives in Religious Studies*, 3(3), 291-304.
- Jones, J. & Yeide, H. (1983). Pluralism as a Perceptual Dimension: 'Now You See It, Now You Don't'. *Religion and Intellectual Life* 1(1), 134-153.
- Kallen, H. M. (1956). *Cultural Pluralism and the American Idea, An Essay in Social Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KELLY, D. (1972). *Why Conservative Churches Are Growing*. New York: Harper & Row.
- Kenneth, J. C. (2007). *The Theology of John Wesley, Holy Love and the Shape of Grace*. Nashville: Abingdon Press.

- Krech, V. (2002). Sociologie de la religion. In Gisel, P. & Tétaz, J.-M. (Ed.), *Théories de la religion: Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives* (pp. 240-265). Genève: Labor et Fides.
- Laeyendecker, L. (1971). The Church as a Cognitive Minority? In Johannes Baptist Metz (Ed.), *Perspectives of a political ecclesiology* (pp. 71-81). New York: Herder and Herder
- Lewis, D. M. (Ed.). (2004). *Christianity Reborn: The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*. Grand Rapids, Mi: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Lewis, P. (2010). Berger and His Critics: The Significance of Emergence *Society* 47(3), 207-213.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion; the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- Luckmann, T. (2001). Berger and his collaborator (s). In Woodhead, L. et al. (Ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 17-25). London, New York: Routledge.
- Mabry, H. P. (1984). Sociology and Theological Research: Some Assumptions and Issues *Bangalore Theological Forum*, 16, 143-168.
- Martin, B. (2001). Berger's Anthropological Theology. In Woodhead L. et al. (Ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 154-188). London, New York: Routledge.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire, The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell
- Martin, D. (2001). Berger: an Appreciation. In Woodhead, L. et al. (Ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 11-16). London, New York: Routledge.
- Martin, D. (2005). *On Secularization : Towards a Revised General Theory*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Co.
- Marx, K. & Engels, F. (1964). *On Religion*. New York: Schocken Books. Undated Scholars reprint.
- McKinney, W. (1988). *American Mainline Religion, Its Changing Shape and Future*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Mechling, J. (1986). The Jamesian Berger. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (pp. 197-220). London, New York: Routledge and K. Paul.

- Niebuhr, H. R. (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt.
- Noll, M. A. (1983). *Christianity in America : a Handbook*. Tring: Lion.
- Noll, M. A. (2003). *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (Vol. 1). Downers Grove: InterVastity Press.
- Noll, M. A. (2008). *God and Race in American Politics : a Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Leary, J. P. (1986). The Place of politics. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of interpretive Sociology* (pp. 179-196). London, New York: Routledge and K. Paul.
- Orton, W. H. & Culbertson, P. T. (1991). *Introduction à la théologie chrétienne*. Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City.
- Peach, W. (2001). *Itinéraires de conversion*. Montréal: Fides.
- Pepper, G. (1988). Peter Berger: Modernization and Pluralism. *Cross Currents*, 38(4), 448-456.
- Pickering, W. S. F. (1980). Theodicy and Social Theory: An Exploration of the Limits of Collaboration Between Sociologists and Theologians. In Martin, D. et al. (Ed.), *Sociology and Theology, Alliance and Conflict* (pp. 59-79). New York: St Martin's Press.
- Popper, K. R. & Duverney, C. (1997). *Toute vie est résolution de problèmes : questions autour de la connaissance de la nature*. Arles, France: Actes Sud.
- Radcliffe, T. (1980). Relativizing the Relativizers: a theologian's assessment of the role of sociological explanation of religious phenomena and theology today. In Martin D. et al. (Ed.), *Sociology and Theology: Alliance and Conflict* (pp. 151-162). New York: St. Martin's Press.
- Redfoot, D. L. (1986). The Problem of freedom. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (pp. 101-120). London, New York: Routledge and K. Paul.
- Richard, Kyle (2006). *Evangelicalism: An Americanized Christianity*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Richard, M. et al. (Ed.). (2002). *Meaning and Modernity; Religion, Polity and the Self*. Berkeley, Los Angeles, London University of California Press

- Richet, I. (2001). *La religion aux Etats-Unis*. Paris : PUF.
- Rule, J. B. (2002). Les leçons du choix rationnel. *Sociologie et sociétés*, 34(1), 51-56.
- Schleiermacher, F. & Oman, J. (1893). *On Religion; Speeches to Its Cultured Despisers*. London,: K. Paul, Trench, Trübner & Co., ltd.
- Schleiermacher, F. D. E. (2004). *De la religion, discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*. Paris: Bernard Reymond et Van Dieren Éditeur.
- Schwindt, F. (2007). Rodney Stark et la sociologie religieuse américaine: une stimulation pour la recherche historique européenne. *Revue d'histoire des religions, Varia*(1).
- Smart, N. (1995). Scientific Study of Religion in its Plurality. In Whaling, F. (Ed.), *Theory and Methods in Religious Studies, Contemporary Approaches to the Study of Religion* (pp. 177-190). Berlin, New York: Mouton de Gruyter
- Smith, C. (1998). *American Evangelicalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. (2002). *Christian America? What Evangelicals Really Want?* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Spearritt, G. (1992). From Modernism to Postmodernism. *Colloquium* 24(2), 67-81.
- Stark, R. & Bainbridge, W. S. (1987). *A theory of religion*. New York: P. Lang.
- Stark, R. & Bainbridge, W.S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cults Formation*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of Faith, Explaining Human Side of Religion*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Stark, R., & Glock, C. Y. (1968). *American Piety : the Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1963, c1957). *The Protestant Era* (James Luther Adams, Trans.). Chicago: Chicago University Press.
- Tillich, P. (1995). *Substance catholique et principe protestant*: P.U.L Diffusion.
- Tocqueville, A. de (1835). *De la démocratie en Amérique [microforme]*. [Bruxelles: s.n.].

- Turcotte, P.-A. (1994). *Connaissance de modernité et phénomène religieux : autour de Peter Berger, de Norbert Elias et de Alfred Schutz : documentation et exposés dans le cadre du séminaire "La religion dans le monde moderne"*. Paris: Institut d'études économiques et sociales.
- Turcotte, P.-A. (1995). *Pour une théorisation de la religion : lectures de Peter Berger et des classiques de la sociologie moderne*. Paris: Institut d'études économiques et sociales.
- Valadier, P. (2007). *Détresse du politique, force du religieux*. Paris: Seuil
- Wallis, R. (1984). *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Warner, R. S. (1993). Work in Progress Toward an New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98 (5), 1044-1093.
- Weber, M. (1922 (1993)). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, M. (2006). *Sociologie de la religion (Économie et société)* (Traduit et présenté par Isabelle Kalinowski, Trans.): Flammarion.
- Whaling, F. (Ed.). (1983a). *Contemporary Approaches to the Study of Religion: Humanities* (Vol. 1). Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers.
- Whaling, F. (Ed.). (1983b). *Contemporary Approaches to the Study of Religion: the Social Sciences* (Vol. 2). Berlin, New York, Amsterdam Mouton Publishers
- Whaling, F. (Ed.). (1995). *Theory and Method in Religious Studies, Contemporary Approaches to the Study of Religion* Berlin, New York: Mouton de Gruyter
- Willaime, J. -P. (2006). La sécularisation: une exception européenne? *Revue française de sociologie*, 47(4), 755-783.
- Wilson, B. (2003). Absolutes and Relatives: Two problems for new religious movements. In Beckford, J. A. & Richardson, J. T. (Ed.), *Challenging Religion, Essays in honor of Eileen Barker* (pp. 13-23). London, New York: Routledge.
- Wilson, B. R. & Martin, D. A. (1981). *The Social Impact of New Religious Movements* (1st ed.). Barrytown, N.Y. New York, N.Y.: Unification Theological Seminary ; Distributed by Rose of Sharon Press.

- Wolffe, J. (2007). *The Expansion of Evangelicalism; The Age of Wilberforce, More, Chalmers and Finney* (Vol. 2). Dowbers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Woodhead, L. (2001a). Introduction. In L. Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.), *Peter Berger and the Study of Religion* (pp. 1-7). London, New York: Routledge.
- Woodhead, L. et al. (ed.). (2002). *Religions in the Modern World, Traditions and Transformations*. London, New York: Routledge.
- Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.). (2001b). *Peter Berger and the Study of Religion*. London, New York: Routledge.
- Woulwine, D. E. (1986). Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of an Interpretive Sociology (Review). *Journal for the Scientific Study of Religion, Books Review* 653-654.
- Wuthnow, R. et al. (Ed.). (1984). *Cultural analysis : the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. Bostonm, London: Routledge & Kegan Paul.
- Wynkoop, M. B. (1999). *Les fondements de la théologie Wesleyo-Arminienne*: Maison de Publications Nazaréennes.
- Young, L. A. (Ed.). (1997). *Rational Choice Theory and Religion, Summary and Assessment*. New York, London: Routledge.
- Zijderveld, A. C. (1986). The Challenges of modernity. In Hunter, J. D. & Ainlay, S. C. (Ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the vision of interpretive Sociology* (pp. 57-75). London, New York: Routledge and K. Paul.

