

Peter Berger, *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity*

Oxford, Blackwell 2004, 187 p. (bibliogr., index)

Grace Davie



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2180>

DOI : 10.4000/assr.2180

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2004

Pagination : 47-112

ISBN : 2-222-96746-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Grace Davie, « Peter Berger, *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 126 | avril - juin 2004, document 126.5, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2180> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.2180>

Ainsi dans plusieurs des contributions ici rassemblées (l'ouvrage en compte dix auxquelles il faut ajouter une introduction par P.G. et une conclusion par E.B. plus deux courts essais prospectifs signés respectivement par David Banon et François Garaï, sur le thème « Quel avenir pour les juifs et le judaïsme en Europe ? »), l'Europe est présente, mais en creux et sans jamais être nommée ; elle sert de cadre implicite à une action dont l'enjeu explicite n'est pas elle. Ainsi, Michel Escamilla montre comment, à l'aube des temps modernes, l'unité politique de l'Espagne se fait aux dépens des juifs. Si le thème et la démonstration qui l'accompagne ne sont pas nouveaux, ils ont néanmoins le mérite de rappeler qu'à son échelle, celle de la Péninsule, et avec l'objectif clair et précis qui est le sien – la Reconquête – et les moyens dont elle dispose – un pouvoir déterminé et des relais ecclésiastiques efficaces, le Saint-Office de l'Inquisition –, l'Espagne rejoue un scénario déjà imaginé et mis en scène (et magistralement analysé par Dominique Iogna-Prat, dans *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Flammarion, 2004 (coll. « Champs »)) quelques siècles plus tôt à Cluny et qui prétendait alors valoir pour l'ensemble de la chrétienté, celui de la christianisation (dans le cas présent il s'agit de re-christianisation), une christianisation s'effectuant par dilatation et expulsion de l'Autre, étant entendu que dans les deux cas le rôle de l'Autre est tenu par les mêmes, à savoir les juifs, les musulmans, les hérétiques (ici ces derniers sont les marranes, nouveau-chrétiens suspects ou convaincus de judaïsme ; pour Cluny ce sont, entre autres, les vaudois et les cathares). Dans les deux cas l'Église se confond avec le monde qu'elle entend conquérir par la conversion et l'expulsion. Or, dans les deux cas ce monde commence en Europe, qui en est la matrice. Mais il s'agit d'une Europe dont la notion est alors étrangère aux acteurs concernés. Dans les deux cas encore ce monde-Europe éprouve la nécessité de se projeter en dehors de lui-même : avec Cluny en se lançant dans l'aventure de la Croisade ; avec l'Espagne, par la découverte de l'Amérique.

À l'autre bout de la table des matières, Pierre Bouretz, par sa contribution « Israël en Europe : réflexion sur la modernité juive », fournit un autre exemple, fascinant et terrible, de cette Europe qui ne prend la mesure d'elle-même qu'en s'exportant hors d'elle-même et ne prend un sens positif pour les juifs émancipés qu'à la condition qu'ils la quittent et l'emportent avec eux. Voici quelques-unes des facettes de ce paradoxe nécessaire, éclairées par des

penseurs juifs d'Allemagne auxquels P. Bourtoz donne la parole. À défaut d'être acteurs de leur histoire dans une Europe où leur être juif se dilue dans l'assimilation et l'invisibilité obligées, les juifs peuvent prétendre reprendre leur destin en main grâce au sionisme, mais à la condition expresse qu'ils n'oublient pas cette mise en garde que formule Rosenzweig en 1917 : « ce n'est qu'en gardant le contact avec la diaspora que (les sionistes) seront forcés de ne pas perdre de vue le *but*, qui est de devenir des sans-patrie du *temps* et de rester des nomades, même là-bas ». Ou encore, Léo Strauss qui voit dans le sionisme une révolte contre l'assimilation, « une sortie de la nouvelle Égypte », l'Égypte étant évidemment l'allégorie de ce lieu de perte qu'est l'Europe. Pour autant, l'Europe ne se laisse pas aussi aisément congédier. Et, s'il fallait filer l'allégorie, on pourrait ajouter que les Hébreux eux-mêmes ne sont pas partis les mains vides. De même, sans l'héritage que les juifs ont accumulé en Europe, l'État juif serait une créature sans chair. C'est précisément ce que suggère Léo Strauss encore lorsqu'il écrit : « l'État juif sera une coquille vide sans une culture juive plongeant ses racines dans l'héritage juif ». Mais Strauss a conscience que le piège européen qui continue à tenir les juifs captifs, même une fois partis, est plus subtil encore. P. Bourtoz l'explique de la façon suivante : « aux yeux de Strauss la difficulté dans laquelle s'enfermait le sionisme politique tenait en ce qu'il partait d'une critique de l'assimilation comme solution libérale au problème juif, mais définissait son propre projet avec les moyens du même libéralisme, comme s'il ne pouvait imaginer la sortie d'Égypte qu'au travers de l'une des plus puissantes idéologies de l'Europe moderne : celle qui attache la liberté à la seule construction politique d'une nation ». Vu sous ce jour, « Israël en Europe » serait donc quelque chose qui ressemblerait à un bout d'Europe hors de l'Europe où, grâce à la victoire du sionisme, les juifs pourraient enfin réaliser leur vieux rêve biblique, celui de former une nation pareille aux autres nations.

Mais laissons à ceux à qui l'envie viendra de s'y plonger, le soin de découvrir par eux-mêmes les autres essais qui composent cette belle mosaïque.

Régine Azria.

126.5

BERGER (Peter).

Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity. Oxford, Blackwell 2004, 187 p. (bibliogr., index).

I like this book very much, but I am perplexed about how to review it. The more so

in that my review has been invited by the *Archives de Sciences Sociales des Religions* – an academic journal which has emerged historically from an institutional setting in which the independence of the sociology of religion from any kind of theological tutelage was, and in many ways still is, of paramount importance. The development of strictly secular institutions, study centres and journals was integral to the evolution of the discipline in France. Catholic or pastoral sociology gave way first to the sociology of religion (*i.e.* Christian and usually Catholic religion) and then to the sociology of religions – hence the carefully chosen title of the *Archives* (a social-scientific journal covering all religions).

In many respects this book violates these assumptions, in so far as it is a theological text written by a distinguished sociologist of religion, a divide more easily crossed in the Anglo-Saxon world than in France. Even French readers will appreciate, however, that we learn more of P.B. the sociologist from his theological writing (hence the interest for readers of *Archives*). In places, in fact, Berger draws directly on sociological data – for example in recognising that the modern world implies religious choice (no longer can faith simply be assumed) – but to make a theological as well as sociological point. The absence of taken-for-granted religion requires that we justify our choices, in other words that we know what we believe and why.

The text does not dissemble; it delivers exactly what it declares at the outset. P.B. describes his work as ‘lay theology’ and in a short preface captures both structure and content of the book. First its structure: each chapter is based on a phrase of the Apostles’ Creed, through which major issues of belief or theology are opened up – why believe at all, the problem of evil (returning more than once to the holocaust), the shortcomings of Christian people, the inadequacies of the institutional church, textual difficulties and so on. The essence of its content lies in the subtitle: it is a sceptical affirmation of Christianity with equal weight given to both adjective and noun. There are no easy answers; bit by bit, however, P.B. affirms acceptance of the credal statements of the Christian Church.

Which church in particular? P.B. describes himself as a liberal Protestant, formed in the Lutheran tradition and never quite repudiating this, despite current links with an Episcopal congregation. Luther emerges in a largely positive light (with several disclaimers), not least for holding the balance between the immobilism of the institutional church (16th century

Catholicism) and the enthusiasms of Anabaptists. The tensions between the tradition (the *then*) and the experience of God’s presence (the *now*) remain. P.B. returns to Lutheran theology as a resource to resolve that tension. As an Anglican, I entirely respect this, but would defend (I suspect with some sympathy from P.B.) my own version of the *via media*.

A range of themes recur through the text. One of these is crucial, for which P.B. uses the term ‘nexus’. By this, he means the moments or sets of circumstances when the tradition (the *then*) lines up with experience (the *now*) to produce, if only for a second or two, a sense of conviction – a *yes!* Such moments are signals of the divine presence, of a God who for the most part remains stubbornly silent. It is all very well, the author argues, for those who have a sense of certainty: those for example convinced by scripture (the Protestant option) or by the solidity of the Church (the Catholic view), or even by an overwhelming sense of God’s presence (from the mystics to the modern Pentecostals) – but what about the rest of us? We must look for signals or signs of transcendence if we are to overcome the persistence of doubt. But from time to time, and if we look in the right places, they come.

The credal structure is deceptively simple. It allows P.B. to cover an impressive range of questions, engaging an equally wide literature in his search for answers. Chapter One, for example, which asks why we should believe at all, draws from Simone Weil, Dyonisius the Areopagite, the 14th century author of *The Cloud of Unknowing* and John of the Cross – a mystical tradition that moves from doubt (John’s ‘dark night of the soul’) to certainty, at least for the lucky ones. Chapter Five (‘I believe in Jesus Christ, his only Son, our Lord’) engages the age old quest for the historical Jesus, drawing from Schweitzer, Kaesemann, Bultmann and Tillich. The pivot of this chapter lies, however, in the relationship between the historic Jesus and the Christ of faith – leading in this case to an unequivocal rather than sceptical statement: « An affirmation of faith in Jesus Christ hinges on the Resurrection as an event, not in human existence or consciousness, but in the reality of the cosmos. ».... « Only through the Resurrection is Jesus perceivable as the Christ – that is, as cosmic redeemer, an as victor over all the veils and suffering of this world. » (p. 66) Here the nexus lies in the dramatic tension between Good Friday and Easter, between kenosis and cosmic victory, the essence surely of Christianity.

P.B.'s book must be read for what it is: a (mostly) sceptical affirmation of Christianity. It will not please the social scientist looking for 'scientific' or empirical knowledge; it will not please those Christians whose lives revolve around discovered certainties and who find it hard to appreciate that others cannot follow suit. But it will please those (like me – the purveyor of 'the ordinary God') who experience the occasional moment of transcendence but who lack a framework within which to interpret this. Providing such a framework is the central achievement of this book.

Grace Davie.

126.6

BOURDIEU (Pierre).

Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie der Heilsgeschichte. Konstanz, Universitätsverlag, 2000, 176 p.

Ce petit ouvrage de Pierre Bourdieu reprend en version allemande deux articles initialement publiés en français en 1971 : le premier, « une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber » paru dans les *Archives Européennes de Sociologie*, et le second, « Genèse et structure du champ religieux » dans la *Revue Française de Sociologie*. La reprise a été faite sans modification des textes originaux. Cependant, la composition de l'ouvrage n'a pas été limitée à ces deux articles. Deux ajouts importants y figurent également : une interview de Pierre Bourdieu, suivie d'une contribution signée des trois traducteurs (Stephen Egger, Andreas Pfeuffer et Franz Schultheiz) qui porte le titre suivant : « De l'habitus au champ. Religion, sociologie : les traces de Max Weber chez Pierre Bourdieu ». La nouveauté avec cette publication réside donc dans l'entretien accordé par Bourdieu et l'adjonction du dernier texte censé éclairer les liens entre Max Weber et Pierre Bourdieu.

Bien qu'il s'agisse apparemment de la conceptualisation du champ religieux chez Bourdieu, l'ensemble de l'ouvrage gravite autour de la dette de Bourdieu à l'égard de Weber. On regrettera donc que l'auteur et ses traducteurs n'aient pas cru opportun d'inclure ici l'article intitulé « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues » publié dans les *Archives de Sciences Sociales des Religions* en 1987 [cf. *Arch.* 63.1, pp. 155-161]. Ainsi, nous apprenons dans l'entretien l'histoire de sa rencontre avec la pensée wébérienne : ses premières lectures en Algérie, ses cours sur les classiques à l'université de Lille, enfin le climat intellectuel dans lequel

s'effectua cette rencontre : l'existentialisme, le marxisme, etc.

Au point de départ de sa réception, la réflexion wébérienne sur « les professions religieuses » (prophètes, prêtres et sorciers) et leurs rapports ; à son terme, l'élaboration du concept de champ religieux. Une publication antérieure, résultat d'un séminaire à l'École Normale sur le « champ littéraire » fut déjà une première ébauche du concept de champ. Mais ce serait la lecture de la sociologie des religions de Weber qui lui aurait permis d'effectuer le saut qualitatif sur le plan théorique. L'important dans ce passage fut la découverte de l'existence de « relations objectives », d'« une structure objective » constitutive du champ d'action des agents religieux. Le saut est donc en même temps une rupture sur le plan épistémologique, parce qu'il n'abandonne pas uniquement « l'interactionnisme » wébérien, en cours de chemin. Ces prémisses acquises, la suite, c'est-à-dire, les grandes hypothèses et concepts centraux de Bourdieu (la propension des agents au monopole dans la distribution des biens du salut, les luttes autour de ce monopole, la reproduction, l'habitus, etc.) étaient désormais pensables. Mais ce faisant, une autre sociologie naissait : « avec et contre Weber » est d'ailleurs le titre donné à l'entretien ; ou encore « avec et au-delà de Weber », titre d'un paragraphe du dernier texte consacré à la filiation intellectuelle entre les deux sociologues.

Abstraction faite de l'intérêt effectif de mettre les deux articles de Bourdieu à la disposition du lecteur allemand, le lecteur ne peut s'empêcher de s'interroger sur le sens de la préoccupation sous-jacente à l'adjonction des deux autres textes. En effet, si en Allemagne, les questions théoriques qui se posent dans le champ de l'histoire culturelle sont devenues, depuis quelques années, d'une acuité telle qu'un état des lieux des grandes contributions est devenu nécessaire, l'angle choisi pour introduire les deux articles de Bourdieu était-il pour autant judicieux ?

Aussi bien Bourdieu dans son entretien que ses trois traducteurs étaient mus par une idée fixe : montrer que l'approche du « champ religieux » est tributaire de la sociologie wébérienne des cultures religieuses. La pertinence théorique de cette approche avait-elle besoin de la légitimité intellectuelle que représente cette filiation ? Cette sociologie du champ religieux souffrait-elle encore d'un déficit de légitimité au point qu'un recours à la reconstruction d'une lignée, pour parler comme Danièle Hervieu-Léger, en fut devenu nécessaire ?