



HAL
open science

Les mots des dictionnaires 1

Pierre Lassave

► **To cite this version:**

Pierre Lassave. Les mots des dictionnaires 1. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2011, 156, pp.13-30. 10.4000/assr.23404 . halshs-03912418

HAL Id: halshs-03912418

<https://shs.hal.science/halshs-03912418>

Submitted on 12 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les mots des dictionnaires

À propos de :

Dictionnaire des faits religieux, Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Dicos-Poche », 2010, 1 340 p.

Dictionnaire des religions, Paul Poupard (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Dicos-Poche », 2007, 2 218 p. (1^{re} éd. 1984).

Pierre Lassave



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/23404>

DOI : 10.4000/assr.23404

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 13-30

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Lassave, « Les mots des dictionnaires », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, mis en ligne le 30 janvier 2012, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23404> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.23404>

Pierre Lassave

Les mots des dictionnaires¹

À propos de :

Dictionnaire des faits religieux, Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Dicos-Poche », 2010, 1340 p.

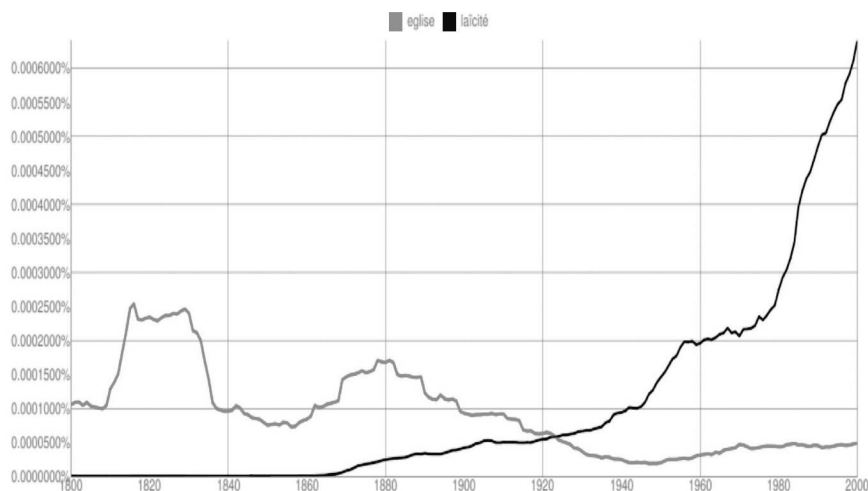
Dictionnaire des religions, Paul Poupard (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Dicos-Poche », 2007, 2 218 p. (1^{re} éd. 1984).

Les mots naissent, s'usent, disparaissent et parfois renaissent. Périodiquement, les dictionnaires usuels de la langue française, tel le « Robert », présentent sous les projecteurs une brassée de nouveaux termes ; ceux qui sont tombés en désuétude font moins de bruit, mais trouvent parfois leur propre dictionnaire qui retrace leur parcours et annonce parfois leur retour en grâce². La séparation des sphères d'activité propre à la modernité a engendré différents champs lexicaux ; les dictionnaires légitiment leurs inscriptions respectives dans la langue. La question de la religion qui réoccupe l'espace public français depuis la fin du siècle dernier a ainsi sollicité les « PUF », principal éditeur savant, à se doter de dictionnaires qui y répondent. Ce fut d'abord un *Dictionnaire des religions* (DR par la suite) à vocation encyclopédique réalisé dans les années 1980 par une pléiade de spécialistes, philologues, archéologues, historiens et philosophes principalement issus de facultés de théologie catholique (Paris, Louvain). Puis dans les premières années 2000, vint le tour du *Dictionnaire des faits religieux* (DFR), à vocation plus critique, réunissant des chercheurs issus d'institutions publiques (EHESS, EPHE, CNRS et universités) où dominent les sciences de l'homme et de la société (histoire, sociologie, anthropologie, philosophie). La venue à terme de ce second projet offre aujourd'hui l'occasion d'un retour sur les mots qui permettent de désigner des phénomènes que le sens commun apparente au monde des religions, mais que la volonté de savoir ne cesse de soumettre à la question.

1. Je remercie Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger et André Mary pour leur lecture attentive et leurs remarques sur une première version de cette note critique.

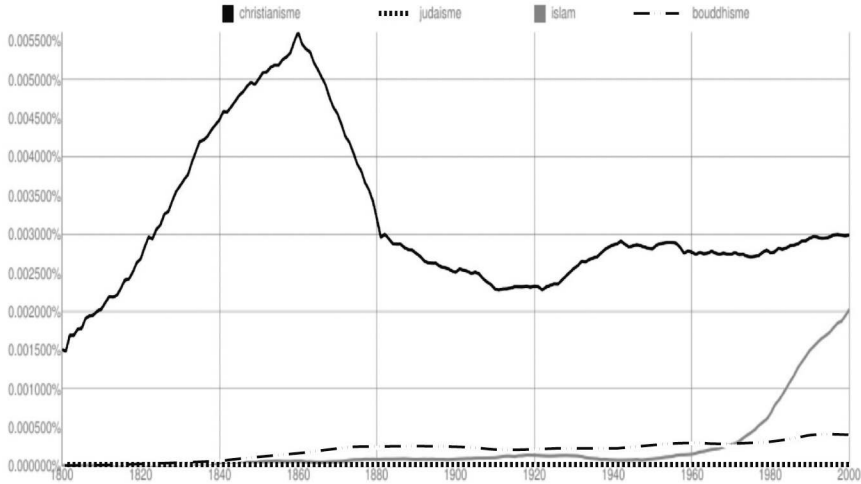
2. Par exemple, *Les disparus du Littré* (H. Neefs, dir.), Paris, Fayard, 2008.

Une simple requête sur quelques mots adressée à la base de données de Google Books Ngram Viewer indique déjà certaines variations d'usage sur longue durée (de 1800 à 2000)³. Alors que le mot « religion » occupait relativement plus de titres d'ouvrages au XIX^e siècle qu'aujourd'hui, l'expression « fait religieux » pointe son nez depuis un siècle ; si l'on compare les mots « église » et « laïcité », on constate que le premier a eu ses heures de gloire au début du XIX^e siècle et au tournant du XX^e siècle et que le second prend nettement le dessus à partir du milieu du siècle dernier (graph. 1) ; de même, bien que largement dominant, le mot « christianisme » est en passe d'être rattrapé par le mot « islam » à l'approche des années 2000, tandis que le mot « judaïsme » et le mot « bouddhisme » restent à l'arrière-plan (graph. 2) ; enfin sur un plan plus spécialisé, force est de constater que le mot « totémisme » marque ses heures de gloire au milieu du siècle dernier tandis que le mot « sécularisation » prend son envol après-guerre tout en accusant un certain recul à l'approche des années 2000 (graph. 3). Certes ces variations agrègent indifféremment romans de fiction, essais polémiques et thèses érudites, mais la croissance d'un vocabulaire spécifique indique combien la question religieuse suscite depuis des décennies le transfert de néologismes particuliers dans le langage courant.

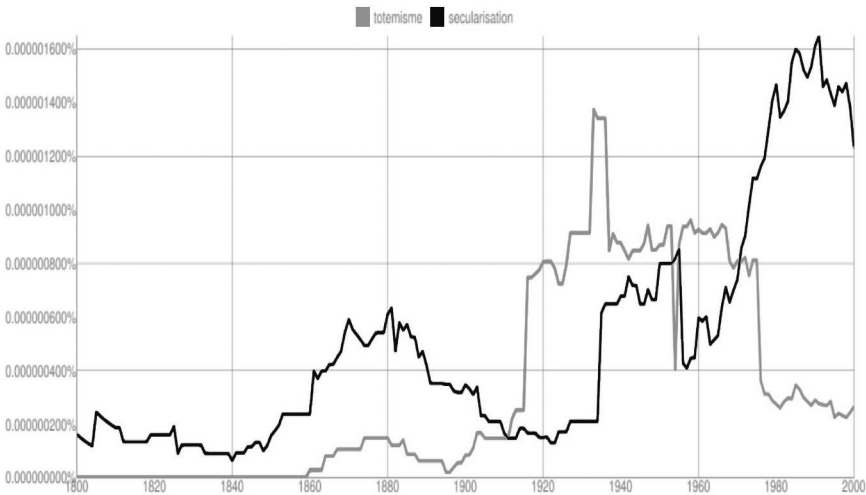


Graphique 1. Fréquences comparées des mots « église » et « laïcité » dans les titres de livres de 1800 à 2000. Source : Books Ngram Viewer de Google Labs (2011).

3. L'application Books Ngram Viewer mise au point par Google peut analyser cinq cent millions de mots répartis en plusieurs grandes langues à partir d'une base numérisée de cinq millions de livres (www.googlelabs.com).



Graphique 2. Fréquences comparées des mots « christianisme », « judaïsme », « islam » et « bouddhisme » dans les titres de livres de 1800 à 2000. Source : Books Ngram Viewer de Google Labs (2011).



Graphique 3. Fréquences comparées des mots « totémisme » et « sécularisation » dans les titres de livres de 1800 à 2000. Source : Books Ngram Viewer de Google Labs (2011).

La comparaison des intentions, des auteurs, des lexiques et de quelques mots-clés entre le DR et le DFR apporte de la substance à cette dynamique langagière qui traduit tant des évolutions sociétales que conceptuelles et disciplinaires. Dans l'avant-propos de la troisième édition revue de 1993, le cardinal Poupard, maître d'œuvre du DR, réaffirme ainsi les enjeux de son projet : répondre à la quête universelle de sens sur les formes de la vie religieuse qui constituent « la plus

haute manifestation de l'humain » ; associer pour cela la connaissance positive des faits à leur compréhension intime ; étayer également le dialogue entre les religions et toutes autres formes de la vie de l'esprit. Visée œcuménique qui reprend à son compte le nécessaire dépassement du dualisme entre l'explication externe et historique des religions et leur compréhension interne et théologique, manière de légitimer l'assise et l'engagement dans l'entreprise encyclopédique des enseignants de facultés de théologie. Le temps semble lui donner raison : dans son introduction à l'édition de poche de 2007, le cardinal mesure « l'importance du retour en force du phénomène religieux, aujourd'hui à la une de l'actualité, alors que les sociologues patentés en annonçaient l'inéluctable dépérissement, dans les années mêmes où les Presses universitaires de France, vrais "prophètes laïcs" en la circonstance, me demandaient au contraire de réunir les éléments nécessaires à sa compréhension historique, phénoménologique et herméneutique. » Il cite Peter L. Berger (professeur de sociologie et de théologie à l'université de Boston, « naguère chantre de la sécularisation ») à l'appui : « L'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fautive. L'idée est simple, la modernisation conduit de façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus. Or c'est cette notion clé qui s'est révélée erronée. » (p. XVII-XVIII).

Nul doute que les sociologues (Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger) qui dirigent le DFR observent d'un regard attentif ce genre de considérations bien générales sur le déclin ou le retour du religieux. Leur entreprise éditoriale se fonde en effet sur la définition et l'usage des mots qui peuplent les discours plus ou moins savants sur ce qu'on appelle religion au singulier comme au pluriel. Pour son avant-propos, il s'agit moins « d'offrir une somme d'érudition que mettre à disposition des outils conceptuels, des approches, des analyses, des informations, des études de cas, propres à nourrir la réflexion face aux questions de notre temps en lien avec le religieux ou comportant une dimension religieuse, ethnico-religieuse, politico-religieuse. » (p. VIII). Bien qu'offrant huit fois moins d'items que le DR (305 au lieu de 2315), le DFR s'intéresse au travail sémantique en tant que tel. Il fait droit à « l'alternance entre les entrées portant sur les concepts ou les notions utilisés en sciences sociales (autorité, idéaltype, médiateurs, modernité, sécularisation, socialisation) et des entrées proposant des thèmes et des problématiques directement issus du champ religieux (apostasie, charisme, exorcisme). » Dès le premier coup d'œil, nous sommes tenté d'y ajouter un troisième registre lexical, celui tout simplement du langage courant (ancêtres, espace, État, famille, guerre, langues, mort, paix, raison, temps, texte, vérité, etc.) mais dont le rapprochement avec le thème religieux fait sens. À l'exception du mot « bricolage » censé désigner des processus complexes associant diverses formes de croyances et de pratiques, rares sont cependant les mots-entrées qui renvoient à des usages métaphoriques à finalité cognitive. Les distances entre ordres de discours s'en trouvent ainsi quelque peu maintenues même si le vocabulaire

religieux reste un trésor d'analogies dans les milieux cultivés (vocation, credo, chapelle, nirvana, bible, etc.) La généalogie du savoir qui préside à l'esprit de ce dictionnaire attire l'attention sur la formation des mots en même temps que sur leur transformation d'usage au gré des controverses qu'ils suscitent. Nombre de notions qui se veulent paradigmatiques sont en effet composées d'une racine vernaculaire et d'un suffixe généralisant (cf. chamanisme, fétichisme, totémisme). « Ainsi *chamanisme* n'est plus exclusivement une appellation d'origine sibérienne : on parle aujourd'hui d'un chamanisme indien, et même africain, et que dire de la version New Age. Le mot *totémisme* a connu en son temps le même destin. *Pentecôtisme*, quant à lui, semble être devenu une catégorie critique des sciences sociales (on discute du *néo-pentecôtisme*, on évoque un processus de *pentecôtisation*). » (p. IX).

L'explicitation des tensions sociales et intellectuelles qui forment ce lexique évolutif éloigne le lecteur de toute idée d'essence entretenue par le mariage du religieux avec l'absolu. Largement développée dans les introductions successives du DR, l'idée d'un *homo religiosus*, qualité intrinsèque et mystérieuse de l'humanité, n'est ici qu'une idéologie parmi d'autres. Le choix lexical du DFR est dès lors appelé à se faire à bonne distance entre les descripteurs propres aux traditions et les généralisations abusives. « Un exemple : plutôt que de traiter dans des notices distinctes les notions d'antijudaïsme, d'antisémitisme, d'islamophobie, de judéophobie... le parti a été pris de les réunir dans une notice générique : *haines ethniques et religieuses*. » (p. X). Au-delà de ce cas circonstanciel, un plan d'ensemble sous forme de « table des matières » est dit avoir présidé à la sélection des entrées. Cette table ne figure pas hélas dans les annexes publiées. Nous y reviendrons plus bas en confrontant l'une de ses versions officielles au plan clairement affiché de l'autre dictionnaire.

Du travail sémantique qui se joue tant au niveau de la sélection que de la présentation des entrées, notons seulement, toujours au stade de l'avant-propos, le double objectif de saisir ce qui se donne comme religieux à travers le prisme des sciences sociales et d'interroger en retour les catégories propres à ces disciplines. Objectif qui est aussi une épreuve multipliée à chaque notice. Le terme générique de « prière » est ainsi donné en exemple : « L'enjeu de la présence de ce mot dans ce Dictionnaire consiste à montrer l'efficacité, la fécondité heuristique de l'objet "prière", au moment où se construit l'espace épistémologique des sciences sociales, en insistant sur trois points : 1) comment l'objet prière noue ensemble des éléments distincts : le corps, le souffle, le discours ; 2) la mise en relief de la relation entre l'individu et le collectif : la prière improvisée offrant l'exemple de l'invention d'un énoncé personnel en tant que mise à l'épreuve de la règle (...); 3) la pratique de l'histoire comparée permet d'identifier les invariants, mais aussi de mesurer leurs limites. L'invariant de la prière, donné comme acquis par l'approche religieuse, se voit ébranlé lors du détour opéré par les sciences sociales : s'il existe différents types de prière, le mot *prière* n'existe pas partout. » (p. XI).

De même que le langage naturel est le lot des sciences sociales, de même les catégories que celles-ci manient ne peuvent s'affranchir totalement de celles de leur objet ou milieu empirique qu'elles cherchent à élucider. Ainsi le DFR, et à plus forte raison le DR, ne peuvent que prendre acte des découpages qui distinguent les religions les unes des autres, du moins celles qui marquent toujours notre histoire et dont les catégories mêmes de la philosophie et des sciences humaines héritent pour une large part. Le DFR s'explique ainsi la surreprésentation des notices relatives au christianisme tant cette tradition imprègne encore les catégories de pensée. Il constate par exemple que le mot « Église » vient encore remplacer le mot « religion » dans les débats contemporains sur la laïcité qui traitent pourtant aussi de l'islam où l'Église ne fait pas sens. Il en va de même des divers néologismes formés par les missionnaires chrétiens ou les savants laïques au contact d'autres cultures. Inventé par les orientalistes occidentaux, le mot « hindouisme » mérite ainsi une déconstruction de son origine coloniale et de ses réemplois dans un contemporain « globalisé » où le découplage entre aires culturelles et traditions religieuses devient la règle.

Ces intentions respectives rappelées, entrons plus avant dans la comparaison des auteurs et des notices des deux dictionnaires. Si le DR contient huit fois plus de notices que le DFR, le nombre d'auteurs sollicités approche la double centaine dans les deux cas (DR : 187 ; DFR : 170). La productivité apparemment supérieure des premiers est principalement due au fait que, dans sa volonté d'érudition encyclopédique, le DR offre de nombreuses courtes notules informatives, souvent de nature philologique, à côté des articles thématiques plus substantiels. La première entrée, « Abaton », donne si l'on peut dire le ton avec à peine trois lignes, et il en va ainsi d'un bon millier d'autres mots anciens ou vernaculaires⁴. Un nombre équivalent d'auteurs dans les deux cas mais aux profils assez différents : 8 % seulement de femmes pour le DR ; 33 % pour le DFR ; 65 % relevant d'instituts confessionnels pour le premier ; 2 % seulement pour le second. Bien que lacunaire, l'information sur les âges, retrouvée par d'autres sources, conduit à constater un net passage de génération de l'un à l'autre (les natifs des années 1920-1930 font le DR ; ceux des années 1940-1950 et même 1960-1970 font le DFR). Les références disciplinaires diffèrent également : si l'histoire et l'anthropologie dominent dans les deux cas (plus de la moitié des références déclarées), la sociologie, minoritaire dans le premier, s'affirme nettement dans le second ; la théologie, discipline également dominante dans le premier est manifestement absente du second. Un seul auteur (l'anthropologue africaniste André Mary) a participé aux deux réalisations, de façon d'ailleurs marginale pour la première (articles « Rites africains » et « Synchrétismes religieux exotiques ») et centrale pour la seconde (plus d'une dizaine d'articles embrassant un large

4. « Abaton : Neutre singulier d'un adjectif grec signifiant "impraticable". Il s'employait substantivement comme désignation d'un lieu (sanctuaire, tombeau) dont l'accès était interdit au profane. — Médicaux (cultes) » (DR, p. 1).

spectre de théories et de phénomènes). Le fait qu'un cardinal (né en 1930), théologien et historien de l'Église et responsable du Conseil pontifical de la culture, préside à la première entreprise est déjà une information lourde de sens. Mais il faut cependant y adjoindre aussitôt les profils délibérément érudits de ses lieutenants qui ont pris la plus grande part au dictionnaire : Jacques Vidal (1925-1987), professeur d'histoire et d'anthropologie à l'Institut catholique de Paris, Julien Ries, spécialiste d'histoire ancienne à l'université catholique de Louvain, Michel Delahoutre, indianiste à l'institut catholique de Paris, Édouard Cothenet, bibliste au même endroit, tous également prêtres et nés dans les années 1920. Le contraste est net avec l'équipe d'auteurs les plus impliqués dans le DFR : au moins deux autres générations suivantes, celle du baby-boom d'après-guerre qui a refondé les sciences sociales des religions (autour notamment de la revue *Archives de sciences sociales des religions*) et ses propres élèves qui prennent le relais dans les mêmes institutions universitaires où l'histoire, la sociologie et l'anthropologie s'associent durablement autour d'objets communs.

Tout se passe comme si, à travers ces divers déplacements de générations, de disciplines et de lieux de recherche, le passage d'un dictionnaire à l'autre sous l'égide du même éditeur marque une nouvelle étape dans la rupture épistémologique entre les auteurs et l'objet de connaissance qui les a en partie façonnés. De la religion comme donnée universelle dont tout chercheur reste pénétré au « faire religieux » mis à distance dans toute sa contingence historique et son altérité culturelle. On peut supposer qu'une telle rupture ou reprise de sens ne va pas sans la résistance de liens forts de parenté. Mais avant d'en déceler quelques indices dans les notices mêmes, considérons à cet égard les échafaudages respectifs qui ont présidé au choix des entrées.

Celui du DR passe donc en revue les grandes religions historiques avec une importante partie réservée à leurs origines anciennes et un fort ancrage dans les traditions bibliques ; à cela s'ajoute un ensemble consistant réservé aux « sciences des religions » dont les rubriques sont souvent communes avec celles du DFR : « Science des religions » (12 % des entrées) ; « Religions anciennes » (29 %) ; « Bible, judaïsme, christianisme » (29 %) ; « Religions actuelles d'Afrique, d'Amérique, d'Asie, d'Indonésie et d'Océanie » (32 %). Des diverses grilles thématiques projetées à l'origine du DFR (aimablement communiquées), on constate, outre l'absence de découpage par grandes religions, une nette volonté d'associer toute notion locale à sa mise en pratique et au jeu d'acteurs et d'institutions qui lui sont coextensifs ; de même faut-il noter la mise en valeur de controverses liées au conflit entre tradition et modernité, par exemple tout ce qui tourne autour du rapport que les individus entretiennent avec leur corps comme avec la nature (« bioéthique », « sexualité » ; on aurait pu s'attendre également à « écologie », mais cette entrée ne figure pas). Au titre des grands auteurs de sciences des religions, on dénombre dans le DR une centaine de biographies intellectuelles tandis que le DFR en présente une cinquantaine. Les théologiens occupent la

moitié de la liste dans le premier et sont naturellement moins présents dans le second. On peut s'étonner qu'un Alexis de Tocqueville, un Georg Simmel ou un Michel de Certeau soient absents du premier et en sens inverse qu'un William Robertson Smith, un Rudolf Otto ou un Emmanuel Lévinas ne figurent pas dans le second. Il va de soi que les substantifs propres à chaque tradition sont plus nombreux ou détaillés dans le DR que dans le DFR, notamment les locutions dérivées de la pensée théologique (par exemple, pour les suffixes en « tion » : incarnation, prédestination, rédemption, résurrection ; pour les innombrables « ismes » : babisme, orphisme, arianisme, encratisme, gnosticisme, etc.) En revanche, les suffixes de qualité ou de statut en « té » propres aux savoirs communs (légitimité, oralité, postmodernité, sexualité, identité, etc.) se retrouvent relativement plus présents dans le DFR. Mais au-delà de ces reflets de surface, entrons plus avant dans le traitement différencié de quelques mots-clés. Leur choix ne prétend pas à quelque représentativité car viser un tel objectif serait supposer que nos deux dictionnaires présentent chacun une identité spécifique et uniforme. Si ces entreprises éditoriales peuvent être distinguées l'une de l'autre par certains traits généraux caractérisant leurs intentions, leurs formes et leurs auteurs, elles ne comprennent pas moins de par leur nature largement collective une certaine diversité interne qui limite toute recension exhaustive. Sous réserve d'inventaire, le survol des deux ouvrages ne laisse pas néanmoins transparaître des disparités internes si flagrantes qu'elles obèreraient toute tentative de comparaison. Notre échantillon raisonné de huit termes stratégiques à comparer entre les deux dictionnaires (religion, fait religieux, sacré, dieu, sécularisation, église, secte, totémisme) est comme on le voit largement issu des commentaires généraux déjà engagés par les introductions. Il s'agit à travers lui de compléter ou de nuancer les premiers écarts différentiels perçus afin de préciser leur signification.

Religion

Alors que le DR consacre un article à l'histoire du mot et aux débats qu'il suscite encore aujourd'hui, le DFR redistribue la matière en au moins trois entrées (« Religion, approche historico-philologique », « Religions, typologie », « Religiosité »), sans parler du « fait religieux » que l'on analysera plus bas. L'historien canadien Michel Despland, connu pour ses travaux sur la naissance des sciences des religions⁵, s'attelle à la tâche du DR en se centrant sur l'origine romaine puis sur l'usage occidental et chrétien du mot. Son point de vue n'est en cela guère éloigné des objectifs du DFR. À l'instar du schème philologique développé par le médiéviste Dominique Iogna-Prat pour le DFR, la fameuse tension originelle entre cueillir (*relegere*) et relier (*religare*) – à laquelle le dernier

5. M. Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions et sciences humaines », 1999.

dictionnaire historique de la langue française ajoute un troisième terme avec recueillir (*religere*)⁶ – suit son destin institutionnel : d’abord unifié par l’ordre ecclésial dominant, puis avec les temps modernes redéployé en ses diverses polarités jusqu’au tournant des Lumières qui multiplie les régimes naturels et historiques d’entendement. Tout à la fois synonyme d’institution chrétienne et métaphore du fondement de toute société, le mot religion entre à partir du XIX^e siècle dans les objets du savoir universel qui le relativise. D’où l’entrée sur les essais de typologie qu’il suscite depuis Max Weber et Ernst Troeltsch entre Église, secte et communauté mystique. Jean-Martin Ouedraogo, historien de la sociologie des religions, en retrace le parcours qui mène avec Gustav Mensching (1968) à un nouveau triptyque : les religions à vocation universelle comme le christianisme et l’islam que l’on peut qualifier de conquérantes, les religions naturelles plus introverties, les religions qui défendent une identité particulière de nation comme le peuple élu d’Israël ou le confucianisme de l’Empire du Milieu. À cette restructuration socio-historique du mot on peut opposer la « religiosité » abordée par Albert Piette dans une perspective d’anthropologie des croyances : vague attitude faite d’attirance et de scrupule envers ce qui impose le respect le plus absolu que l’auteur décline dans ses usages contrastés. La religion ou son adjectif reviennent ainsi comme *ultima ratio* pour le physicien contemporain confronté à l’inexplicable ; de même qu’ils servent à nommer les cultes les plus extrêmes engendrés par les totalitarismes du siècle dernier. Une telle déclinaison aux limites imprécises nous éloigne du triptyque, historique sinon missionnaire, qui préside au grand découpage du DR entre religions anciennes, bibliques et d’Afrique-Asie.

Faits religieux

Cette expression au pluriel qui fait titre mérite attention. Le sociologue Jean-Paul Willaime, spécialiste du protestantisme et de la laïcité à l’EPHE, en développe cinq sens pour le DFR : 1- l’adjectif religieux est le produit de la différenciation des sphères de l’action collective dans le monde occidental moderne ; 2- son contenu suscite au moins trois types d’approche : fonctionnelle (ce que fait le religieux), substantive (ce qu’est en propre la religion), probabiliste (ce qui relève de la religion) ; 3- l’expression f. r. est née pour contrecarrer toute acception essentialiste de la religion en montrant dans une perspective de transmission laïque des connaissances comment elle résulte d’une construction socio-historique ; 4- les f. r. résultent dès lors de quatre dimensions : collective (institutions, organisations), matérielle (traces, œuvres), symbolique (mythes, théologies), expérientielle (émotions, affects) ; 5- tout f. r. constitue par ailleurs un analyseur de la société. Le DR s’en tient pour sa part à un discours de la méthode

6. *Dictionnaire historique de la langue française* (A. Rey, dir.), « Religion » (p. 1898-1899), Paris, Le Robert, 2010.

en plaçant l'expression au singulier. Jules Gritti (1924-1998), prêtre devenu sociologue et spécialiste de la communication à l'université de Louvain, opère en trois points : 1- le mot « fait » renvoie dans l'histoire des sciences à toute donnée empirique qui résiste à l'imagination (« Ce sont les faits qui jugent l'idée » disait Claude Bernard) : la statistique des pratiques religieuses dressée par un Gabriel Le Bras en est un des meilleurs exemples ; 2- il peut aussi renvoyer au phénomène à causalité multiple : la résurrection de Jésus-Christ résulte de témoignages de foi dont la propagation produit une réalité phénoménale ; 3- il est enfin comme dans ce dernier exemple l'objet d'interprétations qui n'épuisent jamais sa signification. Ces grilles descriptives semblent l'une et l'autre bien prudentes quant à la signification même des processus en cause. L'entrée « Fabrique du religieux » du DFR que l'on doit au philosophe Jean Lambert s'aventure plus loin dans le contenu. Elle part d'abord de l'image d'un personnage très respectable qui en chutant inopinément dans la rue perd toute sa superbe : pour Bergson, cette scène chaplinesque a quelque chose de comique en ce qu'elle joue de contraste entre l'attendu et l'inattendu. Lambert en déduit tout un développement sur la « mécanique du divin », dynamique du clos et de l'ouvert. Le religieux se définit dès lors « moins par son intérieur et la connexion de ses trois murs canoniques (mythes et langages, rites et calendriers, règles et institutions) que par ses frontières poreuses, ses coulures dynamiques avec ses entourages, ses diffusions épidémiques ou ses traductions » (DFR, p. 1020). Il est bien un analyste social en ce qu'il se veut total tout en se manifestant toujours de façon parcellaire : « Le religieux est un système de miettes, discours toujours en fragments (mythes), repris par des parcelles de rituels (rites), sanctionnés par des bribes d'enseignement et de normes (lois), que connecte un calendrier. » (*ibid.* p. 1021). Voilà qui oblige aux mises en miroir entre routines (le faire religieux) et éclairs (l'événement qui change tout). Ses traits présents sont marqués par l'éclatement et l'interférence de ses lieux : « Les religions mondiales s'indigénisent, s'inculturent et les religions indigènes se mondialisent, par exemple en se christianisant/islamisant pour l'Afrique. » (*ibid.*) Point n'est besoin d'insister sur l'enchaînement des tensions (événement/histoire, grâce/pesanteur, etc.) qui structure ce point de vue. L'auteur le confirme lui-même : « Si nous changeons d'épistémologie, il nous faut une épistémologie non cartésienne (Prigogine et Stengers) : non plus du quadrillage, de l'espace clos, des cellules de monastère et donc du conflit orthodoxie/hérésie, mais de la diffusion nuageuse du gaz, de la pandémie, du surf ou de la glisse, de la propagande composite, et donc de l'infection/protection, des virussages/contrôles, etc. » (*ibid.* p. 1025). Effraction dans le cours de l'histoire, le divin s'impose ainsi comme la quintessence du symbolique, comme figure de l'humanité créatrice qui fait que l'hominidé diffère de sa morne reproduction sur terre. Face à un tel phénomène, les sciences sociales sont appelées à un rôle civilisateur en prenant acte de cette créativité sans la réduire à ses seules causes historiques. La parenté entre cette épistémologie dualiste et certaine théologie dialectique telle celle de Karl Barth opposant la fulgurance du divin à la

mécanique humaine mériterait d'être approfondie. Elle rapproche en tout cas par cette entrée les deux dictionnaires au-delà de leurs styles d'énonciation fort différents.

Sacré

Une nouvelle tension duale se retrouve dans l'intitulé même de l'entrée du DFR : « Sacré/profane ». On la doit à Philippe Borgeaud, professeur d'histoire des religions antiques à l'université de Genève. La philologie, l'anthropologie et la phénoménologie sont successivement convoquées pour retracer l'histoire d'une notion ambivalente dès l'origine. Dans son célèbre *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Emile Benveniste (que l'auteur ne cite pas mais sur lequel il s'appuie sans doute) avait déjà clairement planté le décor à propos du terme latin *sacer* : « C'est en latin que se manifeste le mieux la division entre le profane et le sacré ; c'est aussi en latin qu'on découvre le caractère ambigu du "sacré" : consacré aux dieux et chargé d'une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur. ⁷ » La charge positive de la puissance (*sacer*, proche du grec *hieros*) ne va pas sans celle, négative, de l'interdit ou du séparé (*sanctus*, proche de *hagios*). Vaste catégorie archétypale qui précède les révélations divines, le sacré se manifeste donc dans le trouble ou l'équivoque de l'animal totémique dont le sacrifice et l'ingestion scellent paradoxalement l'identité du groupe (voir les travaux fondateurs de Robertson Smith sur *The Religion of the Semites*, 1899). Transgression instauratrice qui selon Durkheim est au principe séparateur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). À travers l'exégèse du « numineux » (*Das Heilige*, Rudolf Otto, 1917), la phénoménologie allemande en a brossé le portrait d'un état tout à la fois énigmatique (*mysterium*), effroyable (*tremendum*), captivant (*fascinans*) et ambivalent (*coincidentia oppositorum*). Explorateurs, missionnaires et ethnologues ont ramené leur lot de termes exotiques s'y rapportant (tabou, mana, totem, etc.). S'appuyant sur les réflexions de Jonathan Z. Smith ⁸, Borgeaud insiste en conclusion sur la sémantique relationnelle du mot sacré : « Le sacré ou le profane ne sont pas des catégories substantielles, mais bien plutôt relationnelles, ou de situation relative. La frontière qui les sépare est mobile. Rien n'est sacré en soi, il n'y a que des choses sacrées en relation à d'autres, qui ne le sont pas, ou moins. » (DFR, p. 1116). L'appréhension de cette relation à travers la philologie, l'anthropologie et la phénoménologie structure encore plus nettement l'article érudit de Julien Ries, pilier du DR et spécialiste de la question. L'auteur multiplie les cadres linguistiques pour les relier dans l'archétype de l'homme religieux déjà mentionné comme

7. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969, p. 187-188.

8. J. Z. Smith, « The Topography of the Sacred », in *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago University Press, 2004, p. 101-116.

clé de voûte du dictionnaire : « *L'homo religiosus* découvre le sacré parce que celui-ci se manifeste. Par cette découverte, l'homme aboutit à la certitude de l'existence d'une réalité qui transcende ce monde. L'analyse de la structure des hiérophanies nous amène à y découvrir trois dimensions : la dimension absolue, le divin ; la dimension naturelle de l'objet médiateur ; la dimension de médiation, à savoir l'objet naturel chargé de sacralité. » (DR, p. 1770). Cette triade d'attributs qui fait penser au triptyque lacanien (imaginaire, réel, symbolique) peut également rappeler la trinité chrétienne (père, fils, esprit). En tout état de cause, les deux entrées (DR et DFR) se rejoignent en ce qu'elles passent à côté des jeux entre désacralisation et resacralisation que l'époque contemporaine a pourtant fait proliférer, de l'action humanitaire par exemple au tatouage des corps en passant par les techniques de développement personnel.

Dieu

Le même air de parenté entre les deux dictionnaires se retrouve au titre de l'évocation du divin proprement dit. Certes le DFR insiste sur la pluralité originelle et universelle de ses formes (« Dieu(x) et divinités » est son titre) et le DR construit son développement autour du mot à la majuscule de grandeur et d'exclusivité propre aux monothéismes historiques. Dans le DFR, on retrouve l'historien Ph. Borgeaud qui retrace une nouvelle généalogie des représentations rationnelles du divin : espèces anthropomorphisées lors des rites de chasse et de sacrifice, panthéons à hiérarchie variable, représentations irréductibles les unes aux autres (« Les *kamis* du shintoïsme, pas plus que les *Maîtres des animaux* amazoniens ou sibériens ou les *vodu* afro-amazoniens, ne sont des correspondants adéquats des dieux grecs ou mésopotamiens », p. 259), inlassables opérations de traduction entre elles. L'entrée « Dieu » du DR se compose de trois parties où le titre s'éprouve dans la Bible, dans l'hindouisme et dans l'islam. Rien d'étonnant à ce que la première partie soit la plus fournie : un théologien jésuite de renom (André Manaranche) et deux biblistes chevronnés, Henri Cazelles (1912-1999) et Édouard Cothenet, sont aux commandes. La doctrine biblique qui n'admet qu'un seul dieu distinct du monde est ici soumise à la lancinante question de sa pluralité constitutive : « Les "lieux divins" sont différents (cosmos, histoire, nature, conscience). Les fondements aussi (élection, simple révélation, seule raison, expérience affective). Sans parler de l'aspect culturel (monothéisme local, non exportable ; monothéisme missionnaire, avec ou sans prétention de salut universel, etc.). Le dialogue est impossible sans un inventaire préalable des différences : en les niant, on tombe dans un déisme vague, qui n'est porteur d'aucune confession ; ou bien dans un syncrétisme "mystique" qui, dans le christianisme comme dans l'Islam, ne fait que revenir à la ténèbre commode du néoplatonisme. » (A.M., p. 494). L'intelligence du divin exige ainsi de reconnaître la pluralité de ses fondations historiques et dans le même mouvement de décider de leurs filiations. L'exégète Cothenet n'hésite pas ainsi à rétablir l'ordre des

figures bousculé par quelque irruption hérétique : « Ce sera donc une erreur manifeste que d'opposer, avec Marcion, le Père révélé par Jésus au Démiurge, le Dieu imparfait des Juifs, responsable du monde avec tous ses désordres. Non, le Dieu de Jésus, c'est bien le Père, Seigneur du ciel et de la terre (Mt 11,25) » (p. 500). Ce ton doctrinaire qui tranche avec les descriptions philologiques et historiques qui suivent à propos du divin dans l'hindouisme et l'islam ne va pas cependant sans une réflexion critique autour des mots de la tribu. « On ne peut donc se fier aux seuls mots, sans les vérifier par l'expérience profonde. Le christianisme s'est fait accuser d'athéisme aux premiers siècles (→ Polycarpe, Justin) par les tenants de la religion impériale ; il se fait réduire au monothéisme par les gens pressés de trouver une classification ; il est taxé de polythéisme par ceux qui refusent l'Unitrinité, suspectent les formes du culte catholique ou récusent le langage communionnel des mystiques. C'est dire la difficulté de l'entreprise qui se propose de définir et d'inventorier les "thésismes". » (A. M., p. 492). Un tel relativisme sémantique rejoint en fin de compte celui qui est au principe de l'entrée plurielle du DFR. Il correspond plus généralement à la « forme paradoxale » de tout dictionnaire dont la disposition arbitraire des mots par l'ordre alphabétique s'oppose au classement volontaire qui préside à leur choix⁹.

Ces quatre premiers mots-entrées correspondants à des notions fondamentales illustrent bien ce qui distingue et ce qui relie nos deux dictionnaires. D'un côté (DFR), une focalisation sur ce qui dans le langage renvoie à la construction symbolique et tout spécialement savante de ce qui se donne comme religieux dans toutes ses variantes dans le temps et l'espace ; de l'autre (DR), un choix lexical surdéterminé par ce que l'histoire de la pensée occidentale a déposé comme significations propres au travail de la raison (*logos*) en quête du divin. Deux visées différentes mais dont la réalisation dans le détail laisse cependant transparaître des interférences certaines comme on l'a montré. L'examen comparatif des quatre mots-entrées suivants accuse les traits tant divergents que convergents entre les deux ensembles.

Sécularisation

« Passage (d'un religieux) à la vie séculière » (1587), « passage (d'un bien ecclésiastique) dans le domaine de l'État » (1743), « autorisation pour un religieux de porter l'habit séculier » (xx^e siècle), cette dérivation dont l'usage fut longtemps juridique a pris un tour nettement sociologique depuis un demi-siècle. Dans un article qui a fait date, le sociologue François-André Isambert a établi une distinction entre la « sécularisation interne » du christianisme (introduction

9. B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne, 1539-1863. Étude sur leur histoire, leurs types et leurs méthodes*, Paris, Didier, 1967 ; H. Meschonnic, *Des mots et des mondes. Dictionnaires, encyclopédies, grammaires, nomenclatures*, Paris, Hatier, 1991.

d'éléments séculiers dans l'institution ecclésiale, par exemple la science critique des Écritures) et la « sécularisation sectorielle » de la société occidentale (levée de toute emprise ecclésiale sur des secteurs majeurs de la vie sociale comme l'éducation)¹⁰. Il y a tout lieu de penser que le DR résulte de la sécularisation interne tandis que le DFR est un produit de la sécularisation globale du savoir. Le mot est donc au cœur de nos deux entreprises éditoriales et ce n'est pas un hasard si l'initiatrice principale du DFR, Danièle Hervieu-Léger, sociologue des religions à l'EHESS, est l'auteur de cette entrée capitale. Son article est l'illustration même des objectifs de l'avant-propos : généalogie des usages du mot (ici juridiques, confessionnels et sociologiques) ; éclairage du problème de connaissance qu'ils posent ; clés de résolution avancées. La place manque pour retracer la chaîne des acceptions et théories successives. Signalons seulement que la conquête moderne de l'autonomie individuelle et civile marquée par le renversement de l'Ancien Régime ecclésial et monarchique n'est pas étrangère à l'esprit subversif du christianisme primitif. De même, la perte des grands récits à laquelle elle aboutit à la fin du XX^e siècle n'est pas non plus étrangère à la montée en régime de ce que le philosophe canadien Charles Taylor appelle une « supernova » de références spirituelles revisitées¹¹. Ces phénomènes paradoxaux ont reçu au moins trois types d'explication. D'abord celui que l'on pourrait qualifier de « révisionniste » : le retour du refoulé spirituel selon un mouvement de balancier inéluctable (c'est ce type d'explication qu'évoquait précédemment le cardinal Poupard). Ensuite le type « postmoderniste » : la dérégulation institutionnelle de la religion qui décompose le sens prescrit par les autorités autorise le libre réemploi des ressources symboliques offertes par les traditions. Enfin la théorie de « l'exculturation » qui semble avoir la faveur de notre sociologue : un « mouvement culturel par lequel le tissage religieux de la culture profane tend aujourd'hui à se dénouer » (DFR, p. 1156). La culture de l'individu, la compression des espaces et des temps, la manipulation de la nature et la contractualisation généralisée des relations forment ses traits les plus marquants. Cette entrée réflexive tranche avec la notice normative du DR (« Sécularisation et sécularisme »). L'auteur de cette dernière (Franc Rodé), lazariste devenu cardinal, ne cache pas son engagement missionnaire : « Ainsi la sécularité, légitime autonomie des réalités terrestres, valorisation de l'homme, du monde et de l'histoire, est un fait positif. Elle a son origine dans la tradition judéo-chrétienne, elle fut reconnue solennellement par le Concile Vatican II (*Gaudium et Spes*, 36). Le sécularisme manque à respecter l'homme dans toutes ses dimensions. Il conduit finalement – l'histoire récente en témoigne – à son asservissement. » (DR, p. 1858). L'écart de perspective entre le DFR et le DR ne peut être là plus explicite. On en trouve un équivalent avec le terme « Église », autre mot central.

10. F.-I. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, XVII, 1976, p. 573-589.

11. Ch. Taylor, *L'âge séculier (A Secular Age)*, Paris, Seuil, coll. « Les livres du Nouveau Monde », 2011 (trad. P. Savidan).

Église

Conformément à l'esprit interdisciplinaire du DFR, Denis Pelletier, historien du catholicisme à l'EPHE, inscrit ses points de repères historiques dans une réflexion sur la signification sociologique du mot. Il en définit donc au préalable les termes : « L'Église est la forme institutionnelle au travers de laquelle le christianisme, dans ses diverses traditions, se définit comme acteur collectif de l'histoire. Elle est vécue par ses membres sur le mode d'une réalité à la fois humaine et divine, une société qui unit les vivants et les morts. » (p. 294). Il pointe ce faisant le paradoxe qui veut que le « coup de force théorique » de Durkheim consistant à « déposséder le christianisme du monopole sur le mot "Église" afin de fonder un savoir laïque sur les religions apparaisse a posteriori comme l'application illégitime d'une catégorie chrétienne à des religions qui lui sont étrangères » (*ibid.*) La typologie wébérienne Église-secte apparaît en regard plus neutre avec sa liste d'attributs ecclésiaux (pouvoir de dispense des biens de salut, esprit latitudiniste, compromis avec le monde, corps de spécialistes, etc.) Mais l'arrière-plan protestant qui la structure rappelle également le poids de l'histoire du christianisme sur les catégories de l'entendement sociologique. Nous ne pouvons nous étendre sur le récit des enchaînements historiques qui façonnent l'institution (fondation plurielle, schismes, réformes et autres adaptations à l'air du temps). Notons seulement que si ses principaux éléments se retrouvent dans l'autre entrée du DR, cette dernière avance *a contrario* la doctrine de « l'Église enseignante » et de « l'Église enseignée » mais n'évoque pas la réforme grégorienne (XI^e siècle), pourtant fondamentale (centralisation romaine, discipline du clergé, *auctoritas versus potestas*). On doit cette entrée à Claude Bressolette doyen honoraire de l'Institut catholique de Paris et vicaire général pour les chrétiens d'Orient. Si le DFR s'interroge sur ses propres catégories de connaissance, le DR en revanche adopte un présent normatif qui se suffit à lui-même et file allègrement la métaphore : « Ébauche toujours imparfaite du Royaume de Dieu qu'elle porte comme un trésor dans un vase d'argile et qu'elle doit annoncer partout à temps et à contretemps, l'Église est le signe nécessaire du salut proposé à tous les hommes puisque Dieu veut que tous soient sauvés » (p. 580). L'écart de perspective sature ici le langage, mais d'autres entrées révèlent à l'inverse une complémentarité remarquable entre les deux dictionnaires. Sans doute parce que leurs mots portent plus sur des altérités partagées, par exemple les termes « secte » ou « totémisme », que sur des mots encore chargés par le conflit d'héritage entre science et croyance.

Sectes

Les deux dictionnaires déclinent le terme au pluriel de ces innombrables groupements volontaires qui professent la même doctrine au sein ou en marge des religions. Le DR répartit même sa matière entre les sectes occidentales contemporaines, les sectes dans l'hindouisme et dans le taoïsme. L'entrée du DFR est due

à Nathalie Luca, anthropologue au CNRS et spécialiste des sectes, et celle du DR est due pour la partie théorique et occidentale à Jean Verrette (1929-2002), responsable épiscopal pour la question des sectes, et pour la partie hindouiste à l'universitaire Jean Varenne (1926-1997) – la partie taoïste ne contient quant à elle que deux notules informatives. Un même mouvement suit les exposés respectifs : étymologie double du mot (*sequi* : suivre ; *secare* : séparer), typologie sociologique, histoire moderne de la prolifération des nouveaux mouvements religieux, mesures politiques et juridiques face aux dérives sectaires. Si le DR allonge la liste des théories typologiques depuis Weber et Troeltsch (notamment celle de Bryan Wilson : sectes conversionnistes, révolutionnaires, introversionnistes, manipulatrices, thaumaturgiques, réformistes, utopistes, etc.), le DFR développe de son côté toute une théorie de la stigmatisation où la définition de la secte résulte des variations de valeurs suivant les cadres nationaux : ce qui est perçu comme trahison militaire en Corée le sera comme manipulation mentale en France ou simple engagement minoritaire en Suède. Certes, au chapitre des dérives suicidaires ou meurtrières le clerc se montre moins neutre que l'anthropologue, mais la fenêtre ouverte par le DR sur l'hindouisme accroît la variabilité des valeurs : bien que rompant dramatiquement avec la société rituelle, le renonçant (*sannyasin*) devenu saint (*sâdhu*) et maître de vérité (*guru*) peut attirer positivement à lui les disciples ; à l'inverse, le conflit se noue lorsque la communauté morale qu'il crée autour de lui se transforme en religion dissidente (*cf.* le mouvement Sikh). Mais comme le rappelle l'histoire occidentale, la secte d'hier devient souvent le mouvement religieux d'aujourd'hui avant de prétendre incarner l'Église de demain.

Totémisme

« Le totem (terme algonquin) est un animal ou un végétal, parfois un phénomène naturel, associé à la vie d'un groupe (clan, classe d'âge, phratrie) à la façon d'un ancêtre, objet de crainte, de révérence et de culte. En Océanie, en Amérique, les poteaux totémiques placés à l'entrée du village représentent dans leurs dessins et sculptures superposés la succession des ancêtres du clan. Le totémisme désigne l'ensemble des théories qui tendent à faire du totem l'origine de la religion ou le fondement d'institutions et de comportements dans les "sociétés primitives". » (DR, p. 2033). « La catégorie du "totémisme" a longtemps dominé les rapports de la tradition anthropologique avec la question du religieux. Le totémisme – comme le fétichisme ou l'animisme – est au cœur des débats de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle sur l'origine de la religion et de la quête d'un religieux sinon originel du moins élémentaire (Durkheim). » (DFR, p. 1233). On doit la première phrase au franciscain Jacques Vidal et la seconde à l'africaniste André Mary, tous deux déjà présentés. On pourrait poursuivre l'accolement des deux articles tant ils se complètent l'un l'autre. Le premier est plus descriptif et factuel, le second est plus réflexif et épistémologique. Ce dernier retrace la fortune et le déclin de la théorie totémiste des années 1870 à 1910 ; il rappelle par exemple

que l'ethnographie des tribus australiennes (Spencer, Guillen, 1899) a fait explorer les spéculations anthropologiques en montrant que les trois composantes du « système totémique » (ancrage du totem dans l'organisation clanique, appellations empruntées au règne animal ou végétal, croyance en un lien de parenté entre espèce et clan) n'étaient pas réunies sur le terrain. Ce qui n'a pas empêché Durkheim de voir dans le totémisme une des principales *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) en l'inscrivant dans une théorie du symbole emblématique et de la contagiosité des émotions collectives, source d'identification d'une communauté morale. Théorie que Lévi-Strauss invalide cinquante ans plus tard (*Le totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, 1962) en contestant : 1- le recours explicatif à une catégorie indigène (le *mana* ou esprit du clan qui l'associe au totem), 2- l'explication de l'origine de la religion par l'inexpliqué des moments d'effervescence collective qui soudent le clan, 3- l'enfermement dans le type unique de relations entre espèce et clan alors que la dénomination clanique résulte d'un choix symbolique qui met en jeu une double série d'écart différentiels entre espèces et entre clans. À cette critique, l'auteur adjoint le célèbre finale de *L'Homme nu* (1971) où Lévi-Strauss voit dans le caractère répétitif de l'ordre rituel, le symptôme de « l'indigence de la pensée religieuse » : « cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel ». A. Mary ajoute laconiquement : « Si la religion est l'autre du totémisme comme le rituel est l'autre du mythe, on peut sans doute dire qu'ils participent l'un et l'autre de cette illusion du retour à la continuité inaugurale rompue par le mythe et en ce sens traduisent, selon les mots de Lévi-Strauss, un "abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie" (*L'Homme nu*, p. 603). Il n'est pas sûr que la religion soit finalement "bonne à penser". » (DFR, p. 1238). Question fondamentale qui pourrait bien remettre en cause toute tentative de faire de la religion un objet pertinent pour les sciences sociales ! Mais ici à tout le moins la complémentarité domine entre le DFR et le DR. Ce dernier déroule en effet le schème d'une théorie contestée en élargissant à peine l'angle de vue aux branchements psychanalytiques opérés par Freud dans *Totem et tabou* (1913) où le totem correspond à l'animal que le repas sacrificiel du clan substitue au père pour souder le lien entre ses fils. Les deux entrées convergent finalement pour considérer le totémisme comme un moment de la pensée occidentale qui s'interroge sur les rapports entre le social, le symbolique et le religieux.

On pourrait poursuivre au fil des mots cette évocation des convergences, interférences et divergences de contenu et de perspective entre les dictionnaires. Mais de notre petit sondage ressortent quelques premières réflexions, au moins sur quatre points.

1. Si les sciences des religions ne sont pas avares de théories ni de typologies, leurs mots relèvent principalement des traditions spirituelles qu'elles étudient (notamment pour l'histoire) et des néologismes disciplinaires qui servent leur raisonnement (notamment pour la sociologie et l'anthropologie). C'est naturellement le lot de toute rencontre entre sciences sociales autour d'un champ lexical

particulier, mais force est de constater que la course au savoir se joue moins dans la création de néologismes singuliers comme ceux de totémisme ou de chamanisme que dans la réallocation de sens aux mots les plus usés comme ceux de religion, d'église ou de sacré.

2. La résistance des mots au temps provient de ce que les choses et les idées qu'ils désignent persistent mais aussi se transforment. La polysémie d'adjectifs tel ceux de religieux ou de sacré leur assure longue vie pendant laquelle plusieurs paradigmes et théories s'épuisent à conjurer leurs multiples acceptions possibles. Les dictionnaires permettent au moins de fixer quelques repères dans ce cours des significations. Le DR et le DFR partent ainsi des mots forgés par les traditions spirituelles, théologiques et ecclésiales pour en retracer l'itinéraire sémantique, les ressaisir dans leur contexte et les expliquer comme faits symboliques. L'un comme l'autre et à des degrés divers s'arrêtent parfois plus ou moins en chemin.

3. Tout se passe comme si avec le DR s'éprouvait dans les années quatre-vingt en France une sorte de baroud d'honneur de l'Église enseignante à travers ce qui lui reste de têtes pensantes et de compagnons de route dans les sciences humaines. Dans cette perspective, le DFR semble prendre le relais vingt ans plus tard en répondant plus nettement encore à une attente de connaissance déconfessionnalisée sur les phénomènes religieux à la troublante persistance. Mais si le premier emprunte allègrement aux paradigmes des sciences de la mort de Dieu pour les religions qui lui sont lointaines, il en reste pour les mots-clés de sa propre tradition à la *norma normans* de sa théologie. De même, si le second fonde légitimement son ambition sur la généalogie des savoirs attachés aux faits ou au faire religieux, certaines de ses entrées restent encore tributaires des catégories et perspectives théologiques mises en question.

4. Dans l'entrée « Sciences religieuses » du DFR, l'historien Claude Langlois (EPHE) conclut son évocation de l'émergence au XIX^e siècle en France et en Europe d'un savoir laïque et universitaire par une série de tensions dont nous avons précisément rencontré les traces dans notre approche des deux dictionnaires : « D'un côté une histoire des religions tiraillée entre comparatisme et apologétique, entre théorisation et compilation ; de l'autre des sciences religieuses éclatées à cause de la pluralité des champs disciplinaires, des chantiers de l'histoire et de la diversité des civilisations. D'un côté une synthèse impossible, parce que toujours en mal de légitimation, de l'autre une scientificité plurielle toujours en quête de recomposition » (p. 1144). Plus d'un siècle plus tard, les sciences sociales ont certes pris la main sur le cours éclaté des connaissances au détriment des théologies universelles. Les paliers franchis dans l'interférence mondiale des espaces et des temps activent sans doute ce cours. Mais la religion s'y donne comme un objet d'autant plus problématique que les mots qui la pensent héritent de la longue histoire religieuse du savoir occidental.

Pierre LASSAVE
CEIFR (EHESS-CNRS)
pierre.lassave@orange.fr