

CORINNE BONNET
Université Toulouse – Jean Jaurès

ANNELIES LANNOY
FWO – Université de Gand

Penser les religions anciennes et la « religion de l’humanité » au début du xx^e siècle Le dialogue Loisy – Cumont

Ancrée dans le contexte tendu du début du xx^e siècle, la pensée d’A. Loisy et de F. Cumont sur les religions de l’Empire romain se nourrit des interrogations du présent. Leurs publications et leur correspondance inédite éclairent les conditions d’élaboration de savoirs sur les religions dans la longue durée qui va de l’Antiquité au contemporain. En recourant à un cadre évolutionniste pour penser la naissance et la diffusion des religions, Loisy et Cumont se sont efforcés de sortir d’une histoire de la « révélation ». La prise en compte de la Première Guerre mondiale permet d’analyser la manière dont, dans un monde divisé et inquiet, ils revoient les catégories de leur pensée, ainsi que le scénario d’un progrès linéaire vers l’universalisation et la moralisation dans l’histoire des religions.

Ancient religions and the “religion de l’humanité” in the early 20th-century history of religions. The dialogue between Loisy and Cumont

A. Loisy’s and F. Cumont’s views about the religions of the Roman Empire were deeply embedded in their own complex and tense early 20th century. This paper investigates their ideas about the history of religions, from Antiquity until their own time. By studying a selection of their publications and correspondence we will show how their scholarly views were nourished by personal worldviews. Both scholars applied evolutionary schemes in an attempt at studying the history of religions in a scientific, non-biased way, thus forcefully rejecting a theological history of the “revelation”. We focus on WWI to explore how a divided world forced them to revise their scholarly discourse, and to reassess the belief that the history of religions was a linear progression towards universalism and morality.

1. INTRODUCTION

L'émergence du terme *polytheia* pour désigner la « multiplicité divine » chez un écrivain juif du 1^{er} siècle de notre ère, Philon d'Alexandrie¹, montre que les catégories du religieux s'élaborent dans la comparaison, sur un mode dialectique. Implicitement ou explicitement, les systèmes de pratiques et de croyances des « autres » – dans le temps et/ou dans l'espace – sont appréhendés à l'aune du présent et des références culturelles propres à chaque auteur. Les discours sur les religions qui cohabitaient dans l'Empire romain et sur les croisements entre païens, juifs et chrétiens engagent donc un va-et-vient entre la période considérée et celle d'où l'on parle. C'est vrai pour Philon qui s'efforce de capter les mutations de son époque, mais aussi pour ceux qui, aux XIX^e et XX^e siècles, se penchent sur l'Antiquité pour interroger ces mêmes mutations, sans se départir des enjeux d'un autre présent.

La pensée d'Alfred Loisy et de Franz Cumont sur les religions de l'Empire se nourrit précisément des interrogations et stimuli surgis du présent : événements, crises, espoirs, créations et propositions en tous genres. En l'analysant, nous souhaitons éclairer les conditions d'élaboration des savoirs sur les religions de l'Empire² et alimenter la réflexivité sur nos propres catégories et interprétations, comme celle de *marketplace of religions*³ en tant que modèle multiculturel largement ouvert, fils d'une globalisation qui minore le poids des contraintes sociologiques ; on songe aussi aux débats sur le *parting of the ways* entre judaïsme et christianisme⁴, qui engage les questions

1. Cf. Philon, *La mutation des noms*, 205. Franz Cumont édita du reste un traité de Philon d'Alexandrie : *Philonis De Aeternitate mundi. Edidit et prolegomenis instruxit Franciscus Cumont*, Berlin, Georg Reimer, 1891.

2. Dans cette perspective, voir *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, éd. Daniel Barbu et al., Gollion, Infolio, 2014.

3. John A. North, « The Development of Religious Pluralism », *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, éd. Judith Lieu et al., Londres, Routledge, 1992, p. 174-193.

4. L'expression remonte à James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM, 1991 (2^e éd. 2006). Voir aussi *The Ways that Never*

de « communautarisme » si brûlantes dans nos sociétés, ou au livre de Robert Bellah, *Religion in Human Evolution*⁵, qui inscrit une ample évolution religieuse dans une histoire biologique qui va de la bactérie à l'*Homo erectus*, avec l'aide des sciences cognitives. Chaque discours s'enracine dans une relation au présent.

Appliquée à Cumont et Loisy, cette grille de lecture montre que leurs travaux expriment l'ambition d'une époque soucieuse de remplacer une lecture théologique et téléologique, en d'autres termes christianocentrée, des religions par une approche scientifique et comparée du phénomène religieux dans son ensemble, une approche que l'on qualifie généralement de « positiviste »⁶. En adaptant à l'étude des religions les outils de la linguistique comparée, en empruntant certains concepts aux sciences dures (comme l'épidémiologie) pour penser la naissance et la diffusion d'un phénomène culturel, en classant, organisant et structurant les matériaux issus des textes et des observations de terrain, alors en constante augmentation, les savants de cette époque s'efforçaient de sortir d'une histoire de la « révélation » reléguant les religions non chrétiennes dans la catégorie des « *Ur-monothéismes* » ou des révélations qui s'ignorent⁷. Paradoxalement, cependant, en approchant l'histoire religieuse, comme le progrès des espèces, au moyen de schémas universels, on continuait à faire la part belle à l'évolutionnisme et à une certaine « téléologie ». Nombreux étaient encore ceux qui adoptaient le christianisme comme terme du processus, alors que d'autres exaltaient la marche de l'humanité vers le rationalisme et la sécularisation. La notion de progrès, horizon partagé par tous les intellectuels de l'époque, orientait vers une marche par étapes en direction d'un idéal humaniste et supérieur, exprimé en termes de plénitude et d'épanouissement du genre humain. Le nom d'Auguste Comte vient naturellement à l'esprit pour illustrer cette tendance, à laquelle Loisy et Cumont se rattachent, comme nous allons le voir.

Parted, éd. Adam H. Becker, Annette Y. Reed, Minneapolis, Fortress, 2007.

5. Robert Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.

6. Sur ce contexte, voir notamment François Laplanche, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au xx^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006 ; *id.*, « L'histoire des religions en France au début du xx^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111, 2, 1999, p. 623-634.

7. Pour ces schémas présocratiques, voir Eric J. Sharpe, *Comparative religion. A History*, Londres, Bloomsbury Academic, 1994, p. 1 suiv.

Comte raisonne lui aussi en termes de stades évolutifs : l'humanité, désormais parvenue au stade « positif », après avoir dépassé les stades théologique et métaphysique, peut s'épanouir sans roi ni dieu, dans une vie spirituelle, avec des valeurs comme le lien social et la paix⁸.

La paix : voilà un enjeu de taille, dans un monde divisé et inquiet, au sein duquel Cumont et Loisy s'efforcent de penser les religions de l'Empire et leur apport à l'histoire générale des religions. L'aspiration à la paix, à l'union du genre humain, autant que les atrocités du nationalisme et le sacrifice répété de générations entières impriment leur marque dans l'écriture de l'histoire, sans oublier le grave déficit d'autorité morale de l'Église⁹. La Première Guerre mondiale constitue, dans ce contexte, un moment crucial pour le monde des idées ; c'est aussi un moment intense et créatif dans le dialogue entre les deux savants. Pour bien en saisir les enjeux, nous examinerons, dans un premier temps, les fondements de la pensée de Cumont et de Loisy en matière de religions de l'Empire, en prêtant attention à trois éléments majeurs :

a) les différentes échelles de réalités religieuses et le schéma adopté pour rendre compte de leur agencement diachronique, une question qui engage le prisme évolutionniste ;

b) le rôle attribué à la morale et à la raison dans le « progrès » en matière de religions, ce qui touche à l'individualisation et à l'intériorisation des religions ;

c) le poids des facteurs proprement historiques dans la restitution des dynamiques affectant les paysages religieux de l'Empire, ce qui conduit à une vision immanente ou transcendante de l'évolution de l'humanité.

Dans un second temps, nous nous plongerons dans la correspondance entre les deux hommes afin d'analyser quelques passages révélateurs de ce vaste corpus de 408 lettres. Il s'agira de comprendre dans quels termes, avec quels horizons et quels résultats s'engage la confrontation entre eux, en particulier entre 1914 et 1918.

8. Sur Auguste Comte, la bibliographie est considérable. On pourra notamment consulter Paul Arbousse-Bastide, « Auguste Comte et la sociologie religieuse », *Archives de sociologie des religions*, 22, 1966, p. 3-57 ; George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2004.

9. Voir *Roman Catholic Modernists confront the Great War*, éd. Charles J. T. Talar, Lawrence F. Barmann, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

2. FRANZ CUMONT ET « LES LIENS PLUS PUISSANTS QUE CEUX DU VOISINAGE OU DU SANG »

En 1900, un jeune Franz Cumont de trente-deux ans confie à Hermann Usener, depuis Constantinople, son projet intellectuel :

Les encouragements que vous m'accordez, m'ont confirmé dans la résolution que j'avais prise de continuer mes recherches sur l'histoire du paganisme et d'écrire un jour, si mes forces y suffisent, une histoire de sa disparition – si vraiment il a disparu.

Quatre ans plus tard, il précise à Hermann Diels :

Mais j'ai hâte de terminer tout ceci pour retourner à mes études sur le paganisme qui restent toujours mon occupation préférée. L'histoire religieuse est une maîtresse mystique à laquelle je fais bien des infidélités mais que je retrouve toujours avec plaisir¹⁰.

En ces matières, Cumont trace un parcours évolutif très clair, qui ne subit que des variations mineures avec le temps et qui est ponctué par plusieurs stades : a) l'animisme ou fétichisme des tribus qu'il qualifie parfois de « sauvages »¹¹ ; b) le polythéisme épichorique des clans ou peuples sans État centralisé ; c) le polythéisme ritualiste des religions « nationales » dont Rome est la manifestation majeure ; d) les cultes à mystères qu'il identifie aux religions orientales, vecteur d'une religiosité nouvelle, mystico-astrale, morale et universalisante ; e) le monothéisme chrétien enfin qui fait « triompher » le spiritualisme moral et l'universalisme. Néanmoins, différemment de la majorité des savants de son temps, Cumont considère le christianisme comme une étape, certes marquante, mais pas comme un aboutissement ; il est appelé à être dépassé par une adhésion à un humanisme à

10. Corinne Bonnet, *Le « grand atelier de la science ». Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft. Des études universitaires à la fin de la 1^{re} Guerre mondiale (1888-1923)*, Turnhout, Brepols, 2005, en part. t. II, p. 200, n. 20. Pour la biographie de Cumont, voir Corinne Bonnet, *La correspondance scientifique de Franz Cumont conservée à l'Academia Belgica de Rome*, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1997, p. 1-67.

11. Dans son compte rendu de George Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative* (Paris 1912), *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 1913, p. 194-198, Cumont évoque « l'incapacité où nous sommes de nous refaire une mentalité de primitifs... Il [= G. Foucart] proteste avec raison contre les généralisations hâtives qui ont voulu retrouver bon gré mal gré tel phénomène local sur toute la surface de la terre et y voir un stade nécessaire par lequel tous les peuples auraient passé ». Cumont voit donc les limites des schémas évolutionnistes.

la fois spirituel et scientifique¹². Dans ce schéma, les communautés « judéo-païennes » de la diaspora jouent un rôle de passeurs entre polythéisme et monothéisme, d'une rive à l'autre de la Méditerranée¹³. Fondé sur l'idée de progrès, ce canevas peut être appliqué dans le temps – de la préhistoire au présent –, ou dans l'espace – du « Congo », comme disait Cumont en 1937, à l'Europe¹⁴. Sa pensée n'est cependant pas totalement contrainte par ce schéma¹⁵. De fait, au chapitre VIII de *Les religions orientales dans le paganisme romain*, en 1906, là où il s'efforce de synthétiser « La transformation du paganisme romain », il souligne, dès la première ligne, « l'étonnante variété » des religions de l'Empire (p. 207) et il note que « toutes les formes du paganisme étaient simultanément accueillies et conservées » par des esprits « ballottés et perplexes » (p. 298). Il fait alors le lien avec le présent et même le futur (*ibid.*) :

12. Pour la relation entre science et religion dans la pensée cumontienne : Danny Praet, « Le problème de l'astrologie dans le contexte idéologique de l'affaire Cumont : les relations entre religion et sciences dans l'Antiquité et dans les universités d'État belges », *Astrologie*, éd. Danny Praet, Béatrice Bakhouche, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome (« Bibliotheca Cumontiana, Scripta Minora », IV), 2015, p. LII suiv. ; *id.*, « The End of Ancient Paganism and the End of Modern Organized Religion in the Thought of Franz Cumont », *When a Religion Comes to an End... Political and Social Factors in the Demise of Religions*, éd. Anne Morelli, Jeffrey Tyssens, Leuven, KVAB Press/Peeters, à paraître.

13. Voir une lettre inédite à Salomon Reinach de 1906 : « C'est l'Orient hellénistique, c'est notamment la foi des communautés judéo-païennes d'Asie Mineure qui donnera l'explication des ressemblances qu'on constate entre les croyances chrétiennes et celles des mystères ». Pour un avant-goût de ces échanges, Henri Lavagne, « Lettres inédites de Franz Cumont à Salomon Reinach », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 144, 2, 2000, p. 763-774.

14. D. Praet a montré que, dans *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Cumont répartit les religions en quatre aires (Asie Mineure, Égypte, Syrie et Perse), en s'inspirant de Firmicus Maternus, mais en changeant l'ordre : « Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden : Teleologie, universalisme en de symboliek van de elementen in de godsdienst-filosofie van Franz Cumont », *Doordenken en doen : essays bij het werk van Ronald Commers*, éd. Tom Claes, Gand, Academia Press, 2012, p. 177-219 ; *Id.*, « The End of Ancient Paganism ».

15. Cf. encore F. Cumont, compte rendu de G. Foucart, p. 197 : « La naissance de la religion, comme celle du langage, se dérobe aux recherches des historiens ; nous découvrons aux origines non pas une unité, mais une infinie multiplicité, et cette diversité si complexe rend chimérique l'espoir de ramener à une formule unique les religions même les moins avancées, je ne dis pas les religions "primitives", puisque les idées et les sentiments de l'homme, au moment où nous commençons à les saisir, ont déjà évolué pendant des myriades d'années qui échappent à toute investigation ».

Supposons que l'Europe moderne ait vu les fidèles désertir les églises chrétiennes pour adorer Allah ou Brahma, suivre les préceptes de Confucius ou de Bouddha, adopter les maximes du shinto ; représentons-nous une grande confusion de toutes les races du monde, où des mollahs arabes, des lettrés chinois, des bonzes japonais, des lamas tibétains, des pandits hindous prêcheraient à la fois le fatalisme et la prédestination, le culte des ancêtres et le dévouement au souverain divinisé, le pessimisme et la délivrance par l'anéantissement, où tous ces prêtres élèveraient dans nos cités des temples d'une architecture exotique et y célébreraient leurs rites disparates ; ce rêve, que l'avenir réalisera peut-être, nous offrirait une image assez exacte de *l'incohérence religieuse* où se débattait l'ancien monde avant Constantin.

Le polythéisme, « creuset ardent du syncrétisme impérial » (p. 300), est donc synonyme d'incohérence, là où le christianisme apporte cohérence et même cohésion, après une « longue décrépitude ». À côté des religions orientales, qui véhiculent une théologie astrale et universalisante d'origine babylonienne, Cumont insiste sur le rôle du néoplatonisme qui, en mettant l'accent sur l'unité qui gouverne le monde, a favorisé un compromis à l'intérieur du paganisme, et entre celui-ci et la théologie chrétienne (p. 305) :

Dans le péril commun qui les menace, les cultes autrefois rivaux se sont réconciliés et se regardent comme des divisions d'une même église, dont leurs clergés forment, si j'ose dire, les congrégations. Chacun d'eux est consacré particulièrement à l'un des éléments dont la combinaison forme l'univers ; leur ensemble constitue la religion panthéiste du monde divinisé.

C'est pour accréditer cet étrange scénario que Cumont mentionne Auguste Comte (p. 306) :

Les païens du iv^e siècle ne regardent plus naïvement leurs dieux comme les génies capricieux, comme les puissances désordonnées d'une physique confuse, ils les conçoivent comme des énergies cosmiques dont l'action providentielle est réglée dans un système harmonieux. La croyance n'est plus instinctive et impulsive ; l'érudition et la réflexion ont reconstitué toute la théologie. En un certain sens, on peut dire que celle-ci, selon la formule de Comte, a passé de l'état fictif à l'état métaphysique.

Dans son appréhension de l'histoire de l'Empire, Cumont met en relief les avancées dans le domaine des savoirs (y compris les pseudo-savoirs liés à l'astrologie et à la magie) et de la morale. La marche du progrès religieux qu'il dessine suppose de se détacher

de cultes « abjects »¹⁶, centrés sur le sentiment et l'exaltation, pour aller vers des pratiques plus sobres et maîtrisées. Cumont, cependant, n'oppose presque jamais religion et raison. Héritage de la Grèce, la raison et le savoir sont des outils d'élévation morale ou spirituelle dans l'histoire de l'Antiquité et non une fin en soi. Les sanctuaires d'Égypte et d'Asie, animés par une caste sacerdotale cultivée, sont des lieux où l'« on ne raisonne pas seulement sur la nature des dieux et de l'homme, on étudie les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la philologie et l'histoire » (p. 48). C'est donc bien sur le plan *moral* que Cumont situe en première instance l'évolution religieuse et plus encore le sens même de la religion, dont le rôle est « immense et bienfaisant »¹⁷. Anticlérical à coup sûr, victime de l'obscurantisme de certains milieux chrétiens conservateurs belges, philo-moderniste et admirateur inconditionnel de Loisy, Cumont n'est certainement pas anti-religieux. Plus il avance en âge et plus il semble habité par un élan spirituel que l'on pourrait qualifier d'humaniste et fasciné par « le moins matériel des sujets », par « ces forces spirituelles qui ont métamorphosé des peuples et renversé des empires, comme l'effort invisible du vent fait ployer et déracine les forêts »¹⁸.

Pour l'Empire romain, Cumont dessine, vigoureusement, une évolution et même une révolution morale qui conduit à faire du salut de l'âme la préoccupation majeure des individus et des religions¹⁹. Car le progrès moral (et religieux) est avant tout une affaire d'individus et même de conviction intime, d'intériorité. Différemment des tribus ou des clans, liés par le voisinage ou le sang, qui pratiquaient une religion collective, différemment aussi

16. Pour un exemple de culte abject qui se bonifie avec le temps, voir D. Praet, « Symbolisme, évolution rituelle et morale dans l'histoire des religions : le cas du *taurobolium* dans les publications et la correspondance de Franz Cumont et d'Alfred Loisy », *Mythos*, 7, 2013, p. 125-141, ici p. 130.

17. C'est ce qu'il écrit à S. Reinach ; cf. H. Lavagne, « Lettres inédites », p. 763-774. Il précise notamment : « Vous traitez, vous me le dites vous-même, la religion comme un squelette mais c'est, non pas une pièce d'anatomie, mais une force vive qui agit dans l'histoire de l'humanité ».

18. Voir F. Cumont, « L'Histoire des Religions », *Le Flambeau*, 18, 9, 1935, p. 291-294.

19. Voir C. Bonnet, Françoise Van Haeperen, « Introduction historiographique », F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Turin, Nino Aragno (« Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora », 1), 2006, p. XI-LXXIV.

des nations qui favorisaient (et favorisent encore au présent) les cultes à vocation totalitaire, les religions universelles font levier sur l'individu, les conversions personnelles, voire le mysticisme et l'asile inviolable du for intérieur, siège d'une résistance puissante et silencieuse à la pression politique. Cumont, par cette orientation qui plonge ses racines dans le milieu bourgeois et libéral dont il est issu, se différencie du matérialisme historique des marxistes et de la sociologie des religions durkheimienne.

Quelle portée attribue-t-il alors aux facteurs historiques ? Cumont accorde un poids majeur à la contextualisation des sources et des problématiques. Dans *Les religions orientales*, il consacre les deux chapitres initiaux à une réflexion critique sur les sources et les canaux de propagation de ces cultes²⁰. De surcroît, Cumont travaille en permanence avec un tableau de bord à plusieurs voyants : le néoplatonisme, le stoïcisme, les doctrines pauliniennes (plus prégnantes encore chez Loisy), la théologie des Pères des premiers siècles de l'Église... Il n'est pas l'homme d'une théorie qui privilégierait un point de vue au détriment des autres. En outre, la pensée de Cumont est irriguée par l'histoire immédiate, en particulier l'expérience des deux guerres et des ravages du nationalisme qui le conduisent à concevoir la religion comme un refuge intérieur, une barrière contre la destruction de l'Europe. Cette vision jette en retour une lumière singulière sur le « déclin de l'Empire romain » et sur les cultes dits « de salut », au sujet desquels il formule ses hypothèses majeures dès 1905, bien avant la guerre. Le contexte belliqueux donne également une actualité poignante à la question de la mort, du sacrifice et de l'au-delà. Les Préfaces d'*Afterlife in Roman Paganism* (1922) et de *Lux Perpetua* (1949) introduisent une perspective eschatologique prégnante dans l'étude des religions anciennes²¹, tandis que l'espoir de paix, d'unité, de rassemblement, incarné par la « Société des nations » alimente sa vision de la religion comme facteur d'universalisme et d'élévation collective. Enfin, le présent qui forge la pensée de Cumont prend aussi le visage d'Albert Einstein (avec qui Cumont fut nommé docteur *honoris*

20. F. Cumont, *Les religions orientales*, p. 17-67.

21. Voir C. Bonnet, « *Lux perpetua* : un testament spirituel ? », *Rome et ses religions : culte, morale et spiritualité. En relisant Lux Perpetua de Franz Cumont*, éd. C. Bonnet et al., *Mythos*, Suppl. 1, 2010, p. 125-141.

causa à la Sorbonne en 1929)²² et de la théorie de l'expansion de l'univers, des découvertes scientifiques éclatantes et troublantes qui obligent à réexaminer la place de l'humanité dans le cosmos, le lien entre savoir et spiritualité, entre science et foi, entre physique et métaphysique.

3. ALFRED LOISY ET « L'ÉDUCATION PROGRESSIVE DU GENRE HUMAIN DANS ET PAR LA RELIGION »²³

C'est surtout après sa nomination à la chaire d'Histoire des Religions au Collège de France en 1909 que le prêtre excommunié en vient à étudier les religions païennes de l'Empire et leurs relations avec le christianisme²⁴. Au Collège, Loisy a développé un programme de recherche qui ne se limite pourtant pas, comme celui de Cumont, aux mutations religieuses dans l'Empire romain, mais qui s'intègre dans un projet comparatif plus largement conçu : retracer l'histoire du sacrifice, les rites étant « l'élément le plus consistant »²⁵ de la religion à ses yeux. Loisy se présente volontiers comme un anti-théoricien ; sa méthode se veut empirique et historique – « appliquons simplement, de notre mieux, la critique historique à l'histoire des religions »²⁶. Néanmoins, ses écrits en histoire comparée des religions révèlent une grille d'interprétation systématique, préalablement conçue²⁷ et profondément inspirée par une philosophie évolutionniste de la religion. L'objectif final est

22. Cette cérémonie eut lieu le 09/09/1929. Voir une photo dans Hilaire Cuny, *Albert Einstein*, Paris, Seghers, 1961, p. 96.

23. Alfred Loisy, *La Religion*, Paris, Nourry, 1917, p. 93.

24. Pour les innombrables publications sur l'œuvre moderniste de Loisy, on consultera la bibliographie de Carl-Friedrich Geyer, *Wahrheit und Absolutheit des Christentums. Geschichte und Utopie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. Pour ses études « post-modernistes » : *Quelle place pour Alfred Loisy dans l'histoire de la recherche en exégèse biblique et en sciences des religions*, éd. Frédéric Amsler, *Mythos*, 7, 2013.

25. A. Loisy, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Paris, Nourry, 1909, p. 40.

26. *Ibid.*, p. 38. Pour une étude approfondie de la méthode comparative de Loisy, voir D. Praet, A. Lannoy, « Alfred Loisy's comparative method in *Les mystères païens et le mystère chrétien* », *Numen*, 64, 2017, p. 64-96.

27. On retrouve ce schéma évolutionniste (qui est partie intégrante du programme moderniste de Loisy) dans son essai (écrit en 1897, mais resté inédit de son vivant), *La crise de la foi dans le temps présent*, éd. François Laplanche, Paris, 2010, p. 127-128. Voir aussi sa *Leçon d'ouverture*, p. 25.

d'appréhender « la Religion » sous-jacente aux religions historiques et d'étudier la réalisation progressive d'un idéal moral humaniste. Par cet objectif, il s'inscrit explicitement dans le sillage de la pensée positiviste d'Auguste Comte²⁸.

Pour Loisy, le développement religieux se présente comme une progressive moralisation, individualisation, intériorisation et une évolution vers le mysticisme, couronnées par une universalisation croissante. Cette évolution s'effectue en trois étapes. (1) La première, celle des cultes primitifs, se caractérise par une approche magico-religieuse de la réalité, prétendument animée par des esprits impersonnels. Les obligations morales portent sur l'entité collective de la tribu. (2) Dans les religions nationales, les dieux sont devenus des êtres transcendants, anthropomorphiques, protégeant la nation. Les devoirs moraux s'étendent à une société plus large, mais il n'est toujours pas question d'un souci de perfection morale individuelle²⁹. (3) Enfin, au sein des religions nationales, se forment des religions du type « économie du salut »³⁰. La promesse de salut de ces systèmes universels vise le croyant en tant qu'individu, qui y entre librement, et non plus en vertu de son identité nationale. L'initié y trouve l'appui moral personnalisé du dieu qui s'auto-sacrifie.

Les réflexions de Loisy sur les religions de l'Empire et sur les relations mutuelles entre judaïsme, christianisme et paganisme sont intégrées dans son schéma évolutionniste large. L'objectif principal de *Les mystères païens et le mystère chrétien*³¹ consiste, en effet, à comprendre comment les mystères païens et le mystère chrétien, deux manifestations différentes d'« économie du salut », sont issus de leurs religions nationales respectives. Le culte de Mithra est ainsi issu du mazdéisme perse, comme le christianisme s'est développé au sein de la religion nationale juive³². Dans tous les mystères païens comme dans le mystère chrétien, l'orientation mystérique du

28. Voir « La Société des Nations et la religion de l'humanité », *Scientia*, 25, 1919, p. 474 : « Auguste Comte avait très bien vu que cette religion (i.e. de l'humanité) est dans la logique de l'évolution humaine ».

29. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1919, p. 11.

30. Pour la relation entre « religions nationales » et « mystères », voir D. Praet, A. Lannoy, « Alfred Loisy's comparative method ».

31. Ce livre est la compilation d'une série d'articles publiés dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* entre 1913 et 1914. La publication du volume fut retardée par la guerre jusqu'en 1919.

32. A. Loisy, *Les mystères païens*, p. 12.

salut correspond à une expérience davantage intime et humaniste de la religion. Même si « la disposition générale du monde divin » dans les cultes à mystères polythéistes est plus ou moins la même que dans les cultes nationaux, l'action des « économies de salut » accomplit une évolution morale et religieuse cruciale au sein du polythéisme gréco-romain :

La hiérarchisation des dieux tend à s'accroître de plus en plus dans le sens du monothéisme, d'un monde divin souverainement présidé par une seule divinité ; et au-dessous de ce dieu suprême, quelque puissance médiatrice, moins occupée au gouvernement de l'univers qu'au salut des hommes, pourvoit directement au bonheur éternel [...]. Autant dire que le monde divin reste le double de l'univers, dont l'unité apparaît symbolisée et personnifiée dans le dieu suprême, et, en même temps, d'une humanité plus large, qui n'est plus la population d'une cité ou d'un royaume, mais qui tend à être l'humanité, tout en n'étant encore qu'une humanité [...] ³³.

En général, le comparatisme systématique de Loisy s'avère plus radical que celui de Cumont, qui laisse plus d'espace à l'incohérence et à la spécificité. Cette différence s'explique par la divergence d'objectif de leurs recherches et par leur formation : Cumont est philologue là où Loisy est et reste théologien. Ainsi, malgré sa prétention à partir du fait historique concret, Loisy travaille très souvent en sens inverse : les faits historiques sont mis au service d'un schéma préconçu, et même parfois forcés à y entrer.

On note toutefois des exceptions. S'il est vrai que Loisy s'intéresse peu aux échanges historiques au sein des mystères païens, ou entre paganisme et judaïsme, il est, lorsqu'il s'agit du mystère chrétien, bien conscient des entrecroisements avec les religions de l'Empire, ainsi que des facteurs historiques qui ont favorisé la victoire du christianisme. Cette attention distingue sa pensée de celle des autres théologiens qui rejetaient la possibilité d'une influence païenne sur le christianisme ³⁴. L'attention que Loisy prête au rôle individuel de Paul dans la formation du mystère chrétien est un bon exemple de la manière dont il essaie de nuancer la loi universelle de l'évolution

33. A. Loisy, *La Religion*, p. 271.

34. Pour la position de Loisy dans le paysage historiographique contemporain, voir Jean-Michel Roessli, « *Les mystères païens et le mystère chrétien* d'Alfred Loisy (1857-1940) et sa place dans les débats sur les origines du christianisme au début du xx^e siècle », *Alfred Loisy dans l'histoire de l'exégèse biblique*, éd. F. Amsler, p. 73-95.

religieuse en trois phases, qui se déroulent indépendamment et spontanément³⁵. C'est Paul qui transforme l'évangile juif de Jésus en une religion de salut universelle, en y incorporant des éléments païens³⁶. Dans *La Religion*, paru en pleine guerre (1917), le contexte historique de la transition paganisme-christianisme nourrit davantage sa réflexion ; la nouvelle réalité politique du vaste empire posait la nécessité d'une seule religion de tendance universaliste. Là, Loisy suit les idées de Cumont sur le paganisme gréco-romain et sur la confusion entre cultes différents, d'un niveau moral inférieur :

L'on peut dire aussi que la création de l'empire romain appelait nécessairement la création conjointe d'une religion répondant aux proportions de cet empire et à l'état général de sa culture [...]. Or l'autorité romaine s'abusa en supposant que le culte officiel de Rome et d'Auguste pourrait traduire et soutenir la conscience religieuse de l'empire, synthétiser l'idéal humain qui se cherchait dans ce mélange d'humanités diverses, rassembler toutes les aspirations qui se faisaient jour parmi les nations et les cultes qu'elle avait englobés sous sa tutelle³⁷.

Ce n'est pas seulement la simplicité du monothéisme chrétien qui en fait la forme la plus parfaite du type « économie du salut », mais aussi la moralité de loin supérieure de l'exemple de Jésus³⁸. On voit bien comment entre en jeu ici le passé chrétien de Loisy. Tenant à une approche résolument laïque de l'histoire, il met en avant le fait que le christianisme n'est ni « hors catégorie » ni « hors comparaison », mais il lui attribue une position privilégiée dans l'évolution religieuse de l'Antiquité.

Dans son vaste schéma, moralité et religion sont des entités indissociables. La mise en place d'une moralité universelle est plus efficace quand elle est religieusement fondée. L'obligation morale est en effet considérée comme un principe supérieur à

35. Pour le paradigme de l'analogie indépendante et son emploi de la théorie rite-mythe comme outil comparatif, D. Praet, A. Lannoy, « Alfred Loisy's comparative method ».

36. Pour le rôle de Paul dans la pensée de Loisy et de Cumont, voir Annelies Lannoy, « St Paul in the early 20th century history of religions. "The mystic of Tarsus" and the pagan mystery cults after the correspondence of Franz Cumont and Alfred Loisy », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 64, 3, 2012, p. 222-239.

37. A. Loisy, *La Religion*, p. 132.

38. Comparer avec la proposition formulée dans sa *Leçon d'ouverture*, p. 28 : « Gardons-nous de constituer pour les religions une échelle de valeurs qui n'ait d'autre règle que nos propres convenances religieuses ».

tous les hommes, une sorte d'esprit dont chaque individu ressent mystiquement la présence et l'urgence. C'est dans un tel contexte que Loisy en vient à discuter religion et raison.

Étroite est la raison et courte est la science qui n'ont pas su trouver que le grand ressort moral de l'humanité, le sentiment du devoir, ne résulte pas d'un raisonnement fondé sur la seule considération des faits naturels, et qu'il est ce qu'il est, le sens profond d'une obligation qui engage l'individu envers la société dont il fait partie, envers l'humanité dont il est membre, envers l'ordre mondial qui pour lui se confond avec le bien de cette humanité³⁹.

Dans ce cadre, Loisy prête une grande attention aux facteurs sociaux opérant dans l'histoire des religions : c'est la communauté des croyants individuels qui est responsable du progrès moral. Comme Cumont, il oppose rarement raison et religion⁴⁰. Raison et mysticisme sont deux formes de savoir complémentaires, deux aspects de l'être humain : « Nous dirons que, depuis le commencement, l'homme est un animal mystique et raisonnable ; tout porte à croire que, jusqu'à la fin, il restera un animal raisonnable et mystique »⁴¹. Certes, les différentes formes de religion se nourrissent des connaissances de l'époque, mais elles ne peuvent être réduites à une connaissance « primitive » du monde, c'est-à-dire antérieure à l'éclosion d'un regard purement rationnel sur la réalité. Dans son appréhension de l'Antiquité gréco-romaine, Loisy manifeste une admiration pour la combinaison stoïcienne de la *religio naturalis* et de la moralité philosophiquement fondée, tandis que le néoplatonisme, si important pour Cumont, est absent de sa synthèse.

Comment la réalité historique vécue par Loisy a-t-elle imprégné son discours évolutionniste ? On peut avancer que les atrocités commises pendant la Grande Guerre l'amènent à reconsidérer le concept de « progrès humain », en particulier celui de « progrès religieux », ainsi que la position qu'y occupe le christianisme⁴².

39. A. Loisy, *La Religion*, p. 41.

40. Nous remercions D. Praet de nous avoir permis de consulter le texte inédit de sa communication « Rationality, Mysticism, and History in the Loisy-Cumont correspondence », présentée au colloque annuel de l'American Academy of Religion, session de la Société internationale d'études sur Alfred Loisy, Chicago, 18 novembre 2012.

41. A. Loisy, *La Religion*, p. 27-28.

42. Voir Charles J. T. Talar, « Alfred Loisy and the Great War », *Roman Catholic Modernists confront the Great War*, éd. Ch. J. T. Talar, L. F. Barmann, p. 16-52.

S'affichant de plus en plus comme un historien indépendant – cette évolution intellectuelle correspond à son émancipation religieuse – il ne privilégie plus le christianisme comme source de la moralité et comme étape finale du développement humain. Le déficit moral du christianisme pendant la guerre, avec la lutte entre protestantisme allemand et catholicisme français, catalyse ses pensées. Avec Jésus-Christ, l'homme est bien devenu le centre d'une religion profondément humaniste, mais celle-ci n'est universaliste qu'en théorie. Après 1914, Loisy insiste sur le fait que le christianisme ancien est devenu « la conscience mystique de l'empire où il était né ».⁴³ La dernière étape du processus devient alors, à ses yeux, une véritable religion de l'humanité, à l'exemple de celle que prône Auguste Comte. Or, la réalisation de cet objectif constitue un horizon lointain, vers lequel l'humanité ne peut que tendre.

4. VERS UNE « RELIGION DE L'HUMANITÉ » DANS LE DIALOGUE ÉPISTOLAIRE ENTRE CUMONT ET LOISY

Pour éclairer les contextes qui ont généré, modifié, remodelé la pensée scientifique de Loisy et de Cumont, rien ne vaut une plongée dans leur correspondance, lieu de discussion intime, où les idées prennent forme, s'élaborent et se modifient, avant d'être, ou pas, reproduites dans les publications. Il s'agit d'un document exceptionnel tant par sa quantité (plus de 400 lettres !) que par la richesse du contenu qui va bien au-delà des formules de politesse et du babillage de salon⁴⁴. En puisant à quelques passages révélateurs de leurs conceptions des relations entre paganisme, christianisme et judaïsme, nous souhaitons illustrer l'importance du dialogue

43. A. Loisy, « La Société des Nations et la religion de l'humanité », p. 476.

44. Nous en préparons la publication pour l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avec D. Praet ; elle est conservée à la Bibliothèque nationale de France (ms. NAF 15651, f° 64-442 et ms. NAF 15644, f° 55-329). Neuf lettres de Loisy se trouvent dans les archives Cumont de l'Academia Belgica à Rome. Pour un aperçu, A. Lannoy, « La correspondance bilatérale entre Alfred Loisy et Franz Cumont : brève présentation et projet d'édition », *Anabases*, 13, 2011, p. 261-265. Sur la valeur historiographique des correspondances, voir C. Bonnet, Véronique Krings, *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, Grenoble, Millon, 2008.

épistolaire dans la formation de la pensée de Loisy et Cumont. Afin d'analyser la manière dont leur lecture évolutionniste de l'histoire des religions s'inscrit dans le contexte historique de la première moitié du xx^e siècle, nous nous concentrerons sur l'impact de l'expérience de la Grande Guerre et sur l'évolution de leurs conceptions concernant le lien entre religion et morale, d'une part, la position du christianisme au sein de la grande fresque de l'histoire des religions, d'autre part⁴⁵.

Malgré quelques divergences substantielles, comme on le verra, Loisy et Cumont partagent les principes méthodologiques qui guident leur discipline. Ce socle commun émerge dès les premiers échanges ; implicite ou explicite, il permet aussi des dissensions passionnées, puisque la confiance réciproque est assurée. Le 6 mai 1909, dans un des premiers courriers, Cumont réagit à la lecture de la leçon inaugurale de Loisy au Collège de France⁴⁶, dans laquelle ce dernier esquisse son programme sur le sacrifice. Il s'y présente comme historien pur-jus, non-théologien, méfiant envers les méthodes sociologiques ou psychologiques alors en vogue⁴⁷. Cumont applaudit :

Je vous remercie sincèrement de m'avoir donné l'occasion de lire votre première leçon vraiment magistrale. Permettez-moi de vous féliciter de vous être nettement dégagé dès ce début de tous les systèmes préconçus et de tous les exclusivismes qui menacent de dévoyer l'histoire des religions.

Après la démission de Cumont à l'université de Gand, en 1911⁴⁸, Loisy lui propose de candidater au Collège de France, tout en reconnaissant qu'il serait le candidat idéal pour sa propre chaire. Attachés l'un et l'autre à la méthode historique, réfractaires à toute approche réductionniste du phénomène religieux, ils réfléchissent ensemble sur le concept de « religion ». Dans sa lettre du 9 février 1911, après la publication par Loisy de *Choses passées*⁴⁹, Cumont aborde cette question :

45. Le nombre de lettres illustrant ce thème est tel que l'on a dû opérer des choix et opter pour des commentaires minimalistes. Sur Cumont pendant la Grande Guerre, voir déjà C. Bonnet, *Le « grand atelier »*.

46. Voir A. Loisy, *Leçon d'ouverture*.

47. Voir aussi, Cumont à Loisy, le 14/03/1914 : « J'espère que vous nous donnerez bientôt sur ce sujet considérable un beau volume qui réduira à néant ou du moins à leur vérité partielle, les théories exclusives et hâtives qu'ont échafaudées mythologues, hiéologues, sociologues et égyptologues ».

48. Pour un premier survol de ces événements, voir C. Bonnet, *La correspondance*, p. 495-512.

49. A. Loisy, *Choses passées*, Paris, Nourry, 1913.

Vous avez bien raison d'insister dans votre préface sur la difficulté qu'on éprouve à définir la religion. J'avais songé autrefois à y voir « tout ce que produit en l'homme l'idée du mystère qui l'environne » mais je me suis aperçu que cette phrase si vague était encore inadéquate. En réalité nous entendons par « religion » des choses si différentes qu'elles en sont presque contradictoires.

Peu après, il est question de la relation entre christianisme primitif et cultes à mystères, un sujet que Cumont évite d'aborder frontalement dans ses publications. Dans ce qui est alors l'un des plus vifs débats de l'histoire des religions, leur position converge et est exprimée de manière saisissante par Loisy le 4 juin 1913, en écho au livre de Carl Clemen⁵⁰, un savant allemand qui niait toute influence des mystères sur le christianisme primitif :

Plus j'avance dans mon travail, plus il me semble que les mythologues sont fous de prétendre que le christianisme a brutalement emprunté toutes ses croyances au paganisme, et que les théologues sont bêtes de soutenir qu'il ne lui doit rien. Il ne lui doit rien en ce sens que pas une seule croyance un peu importante n'a été empruntée telle quelle, et il lui doit tout en ce sens qu'il ne s'explique réellement que par une transposition totale de l'Évangile, chose juive, en une économie de salut, en un beau mystère, supérieur à tous les autres, mais visiblement formé dans la même atmosphère et en exploitant le même fonds de mysticisme oriental plus ou moins hellénisé.

Ce passage permet de nuancer la pensée évolutionniste de Loisy qui se montre ouvert quant à l'existence de contacts historiques ; il envisage une « transposition » du format « mystère » à l'évangile largement juif de Jésus, sans toutefois remettre en cause la supériorité du mystère chrétien. Cette survalorisation du christianisme sera moins sensible dans son œuvre d'après-guerre. Loisy et Cumont s'engagent dans de vives discussions où il leur arrive de défendre des positions diamétralement opposées. Leurs lettres sur la relation sang-vin dans les rites mithriaques et sur le rapport avec l'eucharistie, étudiées par Aline Rousselle⁵¹, ou leur discussion sur l'évolution du taurobole, étudiée par Danny Praet, en fournissent

50. Carl Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1913.

51. Aline Rousselle, « Cumont, Loisy et la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* », *Actes de la Table Ronde « Franz Cumont et la science de son temps »* (Paris, 5-6/12/1997), éd. A. Rousselle, *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111, 1999, p. 577-598.

deux exemples éloquents⁵². Arrêtons-nous un instant sur une lettre du 25 novembre 1916 : aux prises avec les Épîtres aux Corinthiens, Loisy se pose des questions sur l'origine de la morale sexuelle de Paul qu'il essaie de relier au mazdéisme :

Le susdit Paul a une morale sexuelle assez étrange. Son principe est comme vous savez : *Bonum est homini mulierem non tangere*. Il tolère le mariage pour obvier aux détraquements de la concupiscence, et c'est tout ; pour le reste, il prône célibat et virginité, mais en se plaçant au point de vue homme (*sic*), car il pose le cas de vierges qui n'ont qu'à se laisser faire si le monsieur qui les garde est incommode de sa propre continence. Vierge ou non la femme est en service quoique peut-être, dans les réunions de la communauté, elle puisse parfois prophétiser. [...] Mais une telle façon d'entendre la morale sexuelle et d'apprécier le mariage n'est pas juive ; je me demande même si elle est évangélique, nonobstant le passage de Matthieu sur les eunuques volontaires, passage qui a chance de n'appartenir pas au recueil primitif des *logia*. L'idée paulinienne de la chair de péché n'est point juive non plus, et bien que Paul n'en soit pas encore à mettre le péché originel dans la concupiscence et à le faire transmettre par l'acte sexuel ; bien qu'il regarde plutôt ces actes avec une indifférence relative, comme un plaisir dont il vaut mieux se priver, je me demande si ces idées biscornues d'où sortiront les théories chrétiennes sur le péché originel, le mariage et le mérite de la virginité ne proviennent pas en quelque façon d'une mystique païenne où se rencontraient des idées analogues. La façon de traiter la femme est assez dans l'esprit de la Perse, du mazdéisme et des mystères de Mithra. Mais le point précis du contact m'échappe. Avez-vous quelque idée là-dessus ?

Si le christianisme est bien une religion supérieure, il contient néanmoins maints éléments issus d'autres religions, pourtant considérées comme inférieures, car reflétant un stade antérieur de l'évolution religieuse. Le modèle des évolutions parallèles mais largement indépendantes, qui constitue la clef de voûte de son œuvre publiée, est rarement présent dans la correspondance avec Cumont, peut-être parce que Loisy savait que son ami n'y était guère favorable. Dans ce passage, Loisy se lance dans une reconstruction généalogique qui était plutôt la spécialité de son collègue belge. Pour Cumont, cependant, les similitudes religieuses s'expliquent par des phénomènes d'imitation, d'influence et/ou d'origine commune⁵³.

52. D. Praet, « Symbolisme, évolution rituelle et morale », p. 127-146.

53. Voir la thèse inédite d'A. Lannoy, *Het christelijke mysterie. De relatie tussen het vroege christendom en de heidense mysterieculen in het denken van Alfred Loisy en Franz Cumont, in de context van de modernistische crisis*, Gand, University Press, 2012.

Il se montre donc assez sceptique envers les observations de Loisy dans sa réponse du 11 décembre 1916. La clef d'interprétation de la doctrine paulinienne n'est pas dans le mazdéisme, pas plus que dans les mystères mithriaques, mal documentés. Cumont invite plutôt Loisy à considérer les usages esséniens :

Je suis frappé des ressemblances qu'offre la doctrine paulinienne avec celle des Esséniens qui pratiquaient en général une continence absolue, mais admettaient exceptionnellement le mariage (Zeller *Philos. der Gr.* III, 2^e p., p. 288 de la 3^e éd.). Ceci ne fait, il est vrai, que reculer la difficulté car où les Esséniens ont-ils pris leur ascétisme ?

Cumont introduit le judaïsme dans la comparaison, une religion que Loisy n'a guère prise en compte dans son analyse initiale. Dans la pensée de Cumont, le judaïsme est crédité d'un rôle de médiation et de transmission crucial, ce qui constitue une originalité dans les débats de l'époque sur les relations entre christianisme primitif et mystères païens. Maints historiens comparatistes, comme Hermann Usener, un des maîtres de Cumont, tendaient à négliger le rôle du judaïsme hellénisé comme médiateur d'éléments païens⁵⁴. Loisy, pourtant, n'accueille pas le conseil de Cumont et conteste son conservatisme. C'est dans une lettre du 30 décembre 1916 qu'émerge la divergence la plus substantielle dans leurs méthodes respectives :

Et vous n'avez pas saisi tout à fait la question que je vous posais à propos de saint-Paul. Il ne s'agit point du mazdéisme à nous connu. La religion de l'Avesta n'est pas à considérer comme étant de tout point la religion du royaume parthe au commencement de notre ère. Le manichéisme est né en ce pays, et le dualisme manichéen ne venait pas de l'Occident, le dualisme gnostique avait précédé le dualisme manichéen ; le dualisme de Paul précède le dualisme gnostique et se combine avec l'eschatologie messianique. De ces trois dualismes existe une racine commune qui n'est point en Grèce, ni en Égypte, ni à Jérusalem. Les courants de la pensée religieuse en Perse et dans le royaume parthe avant la réforme avestique nous sont à peine connus. Cela n'empêche pas un grand mouvement religieux – ou plusieurs – de s'être préparés de ce côté-là. On ne fait l'histoire qu'avec les témoignages ; mais on ne doit pas se dissimuler que l'histoire est bien loin d'être contenue tout entière dans les témoignages.

54. A. Lannoy, « "Man wechselt das Innerste nicht wie ein Kleid". Hermann Usener and Franz Cumont on the interrelation of the pagan mystery cults and early Christianity », *Between crazy mythologists and stupid theologians. Early Christianity and the pagan mystery cults in the work of Franz Cumont and in the history of scholarship*, éd. A. Lannoy, D. Praet, Stuttgart, Steiner, à paraître.

Loisy reproche à Cumont une conception trop statique de la religion perse. Pour Cumont, « mithracisme » et zoroastrisme sont deux descendants indépendants de la vieille religion naturaliste de la Perse⁵⁵. Les liens entre « mithracisme » et religion de l’Avesta sont donc très réduits, puisque Mithra aurait quitté la Perse avant la réforme avestique. La morale sexuelle de Mithra ne peut donc pas être comparée avec celle du mazdéisme de l’Avesta. Il est paradoxal de voir Loisy – passé maître en constructions historiques abstraites et schématiques – reprocher à Cumont d’avoir une conception monolithique du mazdéisme. Loisy s’étonne aussi de voir Cumont s’opposer à toute spéculation sur un passé non documenté. En d’autres occasions, il se montre effectivement moins soucieux des silences de la documentation pour formuler ses grandes thèses, par exemple sur les origines de Mithra⁵⁶. Les divergences d’approche apparaissent aussi dans les lettres relatives à leurs projets. Cumont révèle ainsi qu’il préfère les études historiques de détail aux grandes synthèses privilégiées par Loisy. Pourtant, dès le 11 juin 1919, Cumont annonce le projet qui donnera lieu à *Lux Perpetua...* en 1949 :

J’ai reçu de l’Université de Yale la proposition de traverser l’Atlantique sur un pont d’or pour aller y faire une dizaine de conférences. [...] Je voudrais depuis longtemps essayer de résumer l’évolution des croyances sur la vie future sous l’Empire romain. Je ne me déciderais probablement jamais à rédiger cette synthèse si je n’y suis contraint par un engagement formel. J’aime trop à courir après les perdreaux qui se lèvent sur ma route. Si l’affaire de Yale s’arrange, j’en tirerai un volume analogue à mes « Religions orientales » auquel je donnerai pour titre « Lux perpetua ». Car c’est l’immortalité dans la lumière céleste qui est l’aboutissement de cette grande évolution, et le moyen âge tout entier – jusqu’à Copernic – a vécu sur les idées qui s’étaient imposées à la fin de l’antiquité.

Si Cumont se montre prudent sur ses objectifs, Loisy est davantage confiant dans son *Essai historique sur le sacrifice* (1920) et dans sa lettre du 8 juillet 1920 :

Je crois que ce livre peut donner une idée assez juste de notre espèce et de son évolution, non seulement religieuse mais mentale, et morale, et sociale. Il me semble aussi que l’histoire du sacrifice, depuis les rites des sauvages jusqu’à la messe, y est rendue suffisamment intelligible.

55. Voir A. Lannoy, *Het christelijke mysterie*, p. 406 suiv.

56. Voir notamment F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, éd. Nicole Belayche, Attilio Mastrocinque, Turin, Nino Aragno (« Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora », III), 2013.

Les lettres font apparaître une certaine flexibilité intellectuelle. Dans ce contexte intime et informel, la fluidité des schémas interprétatifs émerge, parfois par contraste avec les œuvres publiées. Faut-il y voir l'impact plus sensible du contexte historique, sans cesse mouvant, sur leur pensée ? Cumont et Loisy sont aussi, dans leurs échanges, les observateurs perspicaces d'un présent turbulent. De manière implicite et explicite, leurs lettres invitent à réfléchir sur la relation entre l'appréhension des religions du passé et l'expérience du présent. Ainsi, la comparaison apparaît-elle comme un outil fructueux pour comprendre le présent tout en approfondissant la connaissance du passé. Des civilisations chronologiquement et géographiquement éloignées, relevant d'une même typologie religieuse ou d'une même phase de l'évolution humaine, sont ainsi rapprochées, comme dans une lettre de Cumont du 16 mars 1917 :

La guerre nous vaudra peut-être une Russie libérale – relativement, mais cet empire asiatique est un monstre si compliqué que j'ai renoncé depuis longtemps à m'expliquer les crises qui l'agitent. J'ai souvent pensé à faire dans ce pays un séjour prolongé dans la pensée que j'arriverais ainsi à mieux comprendre ce qu'était l'empire romain – celui de Dioclétien : même immensité ; même puissance de l'administration, même diversité de races, même inefficacité des lois.

Loisy et Cumont sont convaincus que l'histoire des religions – en tant qu'histoire de l'humanité – a une pertinence singulière pour le futur de l'Europe d'après-guerre. Ainsi Cumont écrit-il à Loisy, le 29 avril 1917, en saluant la parution de *La Religion* : « Il est bien probable que nous allons vers quelque forme de religion de l'humanité, telle que vous l'esquissez en de fort belles pages. Vous avez admirablement montré tout ce qu'elle devra à un passé, qu'elle peut rejeter partiellement mais non abolir. » La Grande Guerre permet d'illustrer ce dialogue entre passé et présent, puisqu'elle oblige Loisy et Cumont à reconsidérer leur lecture linéaire et « progressiste » de l'histoire des religions et suscite une véritable crise de leur pensée évolutionniste. Une première illustration en est fournie par cette même lettre de Cumont, du printemps 1917, au sujet de *La Religion*, où Loisy expose ses idées sur la « religion de l'humanité » et sur les liens entre religion et morale⁵⁷.

57. Pour une analyse plus approfondie de cette lettre, voir D. Praet, « Le problème de l'astrologie », p. LIV-LV.

Cumont considère comme « probable » le développement que Loisy a esquissé, mais il ne partage pas son optimisme sur le futur de l'humanité :

Vous supposez un homme qui au fond est bon, ou du moins susceptible de s'amender, et qui tend vers le mieux. Mais si beaucoup de nos semblables (ceci est une manière de parler) étaient foncièrement mauvais, si leur nature ne les menait pas vers un progrès mais vers la dépravation. Une bonne police pourra au nom de l'humanité les empêcher de nuire et au besoin les supprimer, non les amender. Il faudrait pour agir sur leurs sentiments une police morale, c'est-à-dire un clergé, imposant des lois à leur conscience ; mais au nom de quelle autorité ? Ou bien la foi en l'humanité, la volonté de se dévouer à son salut, resteront-elles le privilège d'une élite, seule véritablement morale, tandis que le commun des mortels se contentera comme aujourd'hui, de ne pas faire de scandale et de ne pas avoir de démêlés avec la justice. Un fait m'a frappé en lisant votre exposé, très remarquable, de l'évolution religieuse, c'est que la doctrine de l'État telle que l'ont définie les Allemands est une simple régression, qui par là même se trouve condamnée. Elle fait revivre en réalité le principe – et même les applications – de ces religions nationales que les mystères et le christianisme ont détruites.

Nous n'avons pas conservé la réponse de Loisy, mais le 20 février 1919, Cumont réitère ses conclusions pessimistes sur l'avènement d'une religion de l'humanité : les préoccupations économiques davantage que les objectifs moraux dominent les pensées d'après-guerre :

Vous avez bien raison de montrer que la « société des nations »⁵⁸ restera un vain mot si son avènement n'est accompagné d'une grande transformation morale, et que le problème qui nous rend anxieux est au fond d'essence religieuse. Ce qui m'a fait douter de la solidité de la construction échafaudée dans la salle de l'Horloge, c'est que je vois les vieilles notions de « raison d'État, d'intérêts nationaux », « d'expansion économique » défendues âprement et passionnément. Il faudrait une longue période d'adaptation pour que le nouvel organisme pût se développer et affirmer sa force dans un pareil milieu, et le doute même que l'on doit conserver sur sa constitution, viable ou non, oblige à prendre des sûretés qui sont autant d'entorses données aux principes qui l'ont engendré. Il est à craindre que tandis que les conceptions du passé et l'idéal de l'avenir sont aux prises, les socialistes ne persuadent aux masses que la société bourgeoise est incapable de faire peau neuve et que la panacée universelle ne peut être qu'un chambardement total. – Ces réflexions pessimistes ne sont pas destinées à ébranler votre foi, que nous devons tous conserver, dans l'humanité future mais

58. Sur ce sujet, voir A. Loisy, « La Société des Nations ».

seulement à vous communiquer des craintes qui se font plus vives à mesure que la crise économique de l'après-guerre apparaît partout redoutable au-delà de toutes nos prévisions. Quand je me sentirai envahi par le pessimisme, je relirai la « Paix des nations » comme les croyants relisent l'Évangile.

Trois jours plus tard, le 23 février, Loisy lui donne raison, mais fait preuve d'un optimisme qui lui est propre :

Certes, nous ne la tenons pas encore « la paix des nations » ! Mais vous remarquerez que j'ai fait preuve d'une prudence inouïe chez tous ceux qui ont annoncé jusqu'à présent l'avènement du règne de Dieu. J'ai dit que le règne est en perspective, mais que rien n'est acquis de ce qu'il faut pour le réaliser. Il s'agit de transformer en société des nations ce qui est encore la ménagerie des peuples. Raisonnant d'après les faits, d'après ce qui se passe, même d'après les hommes qui manipulent les statuts de la future Société, et qui ne sont peut-être pas tous sincères, je ne suis point sûr du tout que la Société des Nations existe jamais. De plus, du même point de vue, je suis bien certain d'une chose, c'est que si ladite Société ne cherche pas à s'organiser sérieusement et honnêtement, notre idiotie espèce ira, par le plus court chemin, à sa perte totale, n'ayant trouvé dans sa prétendue civilisation que les moyens les plus expéditifs pour se détruire. Seulement je me refuse à croire au triomphe final de la brutalité, parce que, somme toute, il y a, tout de même, une poussée ascendante de l'humanité, à travers d'infinis accrocs. Mais on ne fait pas assez attention que l'élément moral est la condition indispensable pour que l'ingénieux animal qu'est l'homme ne soit pas une mauvaise bête.

Dans la pensée de Loisy, la Guerre suscite une révision radicale du christianisme, considéré jusque-là comme le point final de l'évolution humaine. L'antinomie entre protestantisme et catholicisme joue en effet un rôle éminent dans le choc des nationalismes, entre Allemagne et France, des considérations religieuses étant invoquées de part et d'autre pour légitimer les hostilités. Parallèlement au champ de bataille, théologiens et historiens du christianisme, comme Adolf Von Harnack, Adolf Deissmann et Loisy lui-même mènent une bataille d'idées⁵⁹. Dans sa lettre du 9 février 1915, Loisy fustige la mobilisation allemande :

59. Dans une immense bibliographie, voir *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, éd. Wolfgang J. Mommsen, Munich, R. Oldenbourg, 1996 ; Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, Alexander Fest, 2000. Loisy lui-même publie en 1915 *Guerre et religion*, Paris, Nourry, son 6^e petit livre rouge. Sur ce livre, voir Charles J. T. Talar, « The Mobilization of Intellect : Alfred Loisy's *Guerre et religion* », *Zeitschrift für*

En voyant comment les savants allemands se groupent pour soutenir l'esprit national et défendre la cause de leur Kultur, je n'ai pas pu m'empêcher de penser, je pense encore qu'il y aurait opportunité à suivre leur travail et à montrer les défauts de leur thèse. Ces gens-là mènent la bataille d'idées aussi méthodiquement – et guère plus scrupuleusement – que l'autre. Mon idée aurait été d'opposer à leur philosophie de l'histoire contemporaine, une philosophie de la même histoire, plus vraie, plus sérieuse, plus libre et meilleure. J'y voyais double avantage, orienter et soutenir les esprits dans le présent, préparer les reconstructions de l'avenir, la reprise des relations intellectuelles et scientifiques après la guerre.

Quelques mois plus tard, alors que les atrocités se multiplient⁶⁰, Loisy se voit obligé d'abandonner le rêve d'un affrontement pacifique des idées. Le 18 avril 1915, un changement radical dans la manière d'interagir avec les savants allemands se fait jour :

Mon cher Mithra,

[...] Ce sont des coups de canon qu'il faut tirer sur les Allemands et nos jeux d'idées ne servent pour ce moment à rien. J'ai quelques considérations sur le dieu allemand qui auraient gagné à être développées à part. Mais il m'aurait été utile pour cela d'avoir des documents que je n'ai pu me procurer. Il y a, en particulier, une brochure de Deissmann ; Krieg und Religion, que je n'ai pas réussi à faire venir ici d'Allemagne par la Suisse. J'aurais eu un certain plaisir à fusiller le dieu de Deissmann et Deissmann lui-même, qui est exégète et auteur d'une vie de saint Paul. Le dieu de Harnack me paraît être un élément du dieu allemand, et même celui de Luther. Notre bonne vieille Trinité n'aurait pas été si facilement mobilisable. Le dieu de l'âme et Jahvé Sabaoth ont contribué plus que les anciennes divinités de la Germanie à former le dieu de Guillaume II.

La déception de Loisy face à la matrice foncièrement nationale des christianismes de son temps est considérable. Le christianisme, qui devait être une religion universelle, capable d'unifier l'humanité tout entière, montre ses limites dans l'horreur de la Guerre. « Toutes les vieilles religions », écrit plus tard Loisy à Cumont, « sont impuissantes devant la crise où se débat l'humanité malade, épuisée, enfiévrée, à moitié folle... »⁶¹. Une révision de son schéma évolutionniste de l'histoire des religions s'impose, comme

neuere Theologiegeschichte, 17, 1, 2010, p. 73-89. Pour les réactions de Cumont, voir C. Bonnet, *Le « grand atelier »*.

60. Voir Christophe Prochasson, « Sur les atrocités allemandes : la guerre comme représentation », *Annales*, 58, 2003, p. 879-894.

61. Loisy à Cumont, le 06/01/1920.

on l'observe dès *La Religion*, en 1917⁶² : le christianisme y est en quelque sorte dégradé ; il ne représente plus le sommet et l'aboutissement de l'évolution religieuse, mais simplement une phase qui sera suivie par d'autres, jusqu'à l'avènement d'une religion de l'humanité vraiment universelle. Outre le christianisme protestant des Allemands, Loisy vise le catholicisme, qui n'a pas su s'emparer du rôle de conseiller moral des croyants, comme il le précise dans sa lettre du 9 février 1915 :

La guerre a fait qu'en Belgique il n'y a plus que des Belges et en France que des Français. Il est avéré que le pape n'est rien eu égard à l'essentiel de notre bien spirituel, disons de notre religion. Ainsi soit-il, et gardons-nous bien de nous diviser désormais sur les intérêts, qui doivent nous être indifférents. Au fond, la curie romaine n'a ni le sens profond ou droit ni l'idée vraie de l'humanité, et c'est pourquoi le pape est incapable de représenter l'un et l'autre.

Le 18 avril 1915, il ajoute : « Conclusion : impuissance de l'Évangile et de l'Église devant la crise présente. L'avenir paraît être à la religion de la justice et de l'humanité ; mais cette religion-là, au lieu d'être toute faite dans le christianisme est encore en train de se faire. » Si, dans les lettres d'après-guerre, optimisme et pessimisme s'alternent, le 17 janvier 1922, il doit bien constater que la religion de l'humanité est encore loin de se concrétiser.

5. CONCLUSION

On a pu constater tout au long de ces citations choisies que la correspondance Loisy – Cumont est un espace où se négocie sans cesse, dans le dialogue entre passé et présent, entre paganisme et christianisme, mais aussi entre leurs conceptions respectives, la manière de penser l'évolution des religions dans la longue durée. Laboratoire où les hypothèses sont mises à l'épreuve, la correspondance se différencie des publications par sa souplesse et son adhérence aux événements. Dans la tourmente de la Guerre, Loisy et Cumont s'interrogent sur la validité du scénario qu'ils ont défendu jusque-là, en vertu duquel un progrès linéaire, par étapes successives, conduirait à une universalisation et moralisation des

62. Voir aussi A. Loisy, « La Société des Nations », p. 471-480, ainsi que « Du rôle et de l'avenir des sciences religieuses », *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, janvier 1920.

religions à l'échelle du monde. L'Antiquité, dans les réflexions que reflète leur correspondance, sert régulièrement de point de comparaison, ne serait-ce que parce que, pour l'un comme pour l'autre, elle représente leur terrain de prédilection. Elle leur fournit des concepts, des catégories, des modèles, des contextes et situations utiles pour penser l'ensemble du parcours historique de l'humanité. Fondatrices à bien des égards, les expériences religieuses de l'Antiquité sont néanmoins destinées à être dépassées par le christianisme et par une religion de l'humanité capable d'unir par-delà les frontières culturelles et les clivages sociaux. Si ce n'est que la Grande Guerre fragilise cette vision optimiste et suscite entre Loisy et Cumont des échanges d'une grande acuité intellectuelle. On pourrait dire qu'elle débouche sur une nouvelle forme de relativisme historique, qui revisite la notion de « vérité » religieuse et, corollairement, celle de science ou histoire des religions, comme le suggère Loisy le 17 janvier 1922 :

Devant ce chaos, je n'ose plus prophétiser. Je ne regrette pourtant pas mes anciennes prophéties sur l'avenir religieux de l'humanité, la société des nations, etc. D'abord, ces prophéties ont toujours été conditionnelles. De plus, il est avéré, par l'histoire des religions, que les meilleures prophéties ont toujours comporté une forte part d'illusion. Illusion d'optique surtout. Encore est-il que du point de vue de l'éternité, une erreur d'optique sur la longueur de temps n'est rien. D'autant qu'il y a maintenant la relativité. Quand je dis maintenant, c'est une façon de parler. Car, en 1893, j'ai été chassé de l'Institut catholique pour avoir dit que la vérité des Écritures était relative. J'ai été, sans le savoir, l'Einstein⁶³ de l'histoire des religions. Il faut que je continue.

corinne.bonnet@sfr.fr
annelies.lannoy@UGent.be

63. Cf. *supra*, note 22, sur la connexion entre Cumont et Einstein.