

FASCISME, RELIGION POLITIQUE ET RELIGION DE LA POLITIQUE

Généalogie d'un concept et de ses limites

Didier Musiedlak

Presses de Sciences Po | *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*

2010/4 - n° 108
pages 71 à 84

ISSN 0294-1759

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2010-4-page-71.htm>

Pour citer cet article :

Musiedlak Didier, « Fascisme, religion politique et religion de la politique » Généalogie d'un concept et de ses limites, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010/4 n° 108, p. 71-84. DOI : 10.3917/ving.108.0071

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Fascisme, religion politique et religion de la politique

Généalogie d'un concept et de ses limites

Didier Musiedlak

Dans les années 1980 et 1990, les historiens se servent du concept de « religion de la politique » pour appréhender le fascisme italien, ce qui représente une inflexion par rapport au concept de « religion politique » précédemment utilisé. Pour autant, ces termes ne semblent pas aussi bien s'appliquer aux autres fascismes de l'entre-deux-guerres, notamment au nazisme. C'est tout l'intérêt de cet article que de retracer l'histoire complexe de ces expressions et des controverses qu'elles ont suscitées, et suscitent encore, dans la discipline historique.

Le concept de religion politique, comme tous les concepts, n'échappe pas à l'esprit du temps. Il possède son histoire mais aussi fait l'histoire, pour reprendre les formulations de Reinhart Koselleck¹. Il a ainsi été l'objet d'un travail né d'affrontements au sein des constellations politiques et idéologiques qui en ont modifié le contenu. La première tâche consiste à inventorier les multiples investissements que ce concept a subis, si on souhaite mesurer correctement sa validité scientifique et restituer les modalités de son appropriation par les his-

toriens. Il est en conséquence nécessaire de distinguer les phases qui ponctuent sa genèse, avant d'évoquer son utilisation par la pensée historique dans le cadre de l'étude du fascisme avec son éventuelle association au totalitarisme.

L'émergence du concept de religion politique

La première tâche qui s'impose est de retracer les conditions d'émergence du concept. Sa naissance est liée à la crise engendrée par la modernité et est inséparable du débat sur la sécularisation. Cette question, plus ancienne, est reprise dans les années 1920 et 1930 (Max Weber, Carl Schmitt) et ensuite réactivée dans les années 1950 et 1960 à l'initiative des travaux de Karl Löwith, Hans Blumenberg, Odo Marquard, Jacob Taubes, en y intégrant la question de l'eschatologie. La discussion est loin d'être univoque.

La première tendance dans ce débat est de considérer que les catégories du politique de la pensée occidentale (Carl Schmitt, Eric Voegelin, Karl Löwith) sont restées des concepts politico-religieux ou plus exactement des concepts issus de la théologie². On peut certes déceler

(1) Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft : zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979 ; trad. fr., *id.*, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l'all. par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990.

(2) Sur ce thème, voir Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Munich, Duncker & Humblot, 1922, et *id.*, *Theologische Theologie II*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970 ; trad. fr., *id.*, *Théologie politique*, préf. et trad. de l'all. de Jean-François Schlegel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1988 ; Eric Voegelin, *The New Science of Politics : An Introduction*, Chicago, Chicago University Press, 1952 ; trad. fr., *id.*, *La Nouvelle*

des mutations, mais celles-ci affectent seulement les signes sans qu'il y ait fondamentalement de changement¹. Dans ces conditions, la rupture entre les mondes moderne et ancien n'a pas été totale. On a plutôt assisté à un long processus situé au cœur de la pensée occidentale qui aurait maintenu une tradition d'emprunts à la religion sur le plan du politique. Le concept de religion politique serait ainsi un produit de la théologie.

Ce courant s'appuie sur l'idée d'une périodisation de l'histoire centrée sur la résurgence eschatologique présente durant le Moyen Âge, en particulier sous l'influence de Joachim de Flore (1130-1202) au 12^e siècle, dont l'influence est considérée comme décisive². Ce dernier applique le symbole de la Trinité au cours de l'histoire avec trois périodes. La première était celle du Père, la seconde marquant l'apparition du Christ et les débuts du Fils, la troisième étant celle du Saint-Esprit. Selon

Eric Voegelin, cette eschatologie à caractère trinitaire constitue l'armature de la société politique moderne avec ses symboles. On la retrouve transposée dans le comtisme, ou dans le communisme, avec le communisme primitif, la société de classe et le communisme final. On peut prolonger cette réflexion pour le fascisme avec l'époque du combat, la prise du pouvoir et l'adoption d'une nouvelle ère³.

L'eschatologie est également présente sur le plan de la philosophie de l'histoire. La mutation sur ce point est particulièrement perceptible au 18^e siècle et se prolonge au siècle suivant. La conception biblique et chrétienne avait ouvert la voie à une histoire tournée vers l'avenir. Elle est désormais reprise dans le cadre d'une doctrine séculière du salut à destination terrestre ou « mondanisation » (*Verweltlichung*), pour reprendre la formulation de Karl Löwitz utilisée en 1953⁴. Comparée à l'histoire de l'Antiquité tournée vers le passé et le présent, la philosophie de l'histoire, qui se développe à partir du siècle des Lumières à l'initiative de Voltaire, de Condorcet, puis de Hegel et de Marx, ou d'Auguste Comte, est désormais tournée vers l'avenir. Chez Hegel, la providence divine devient la raison qui gouverne le monde, Auguste Comte expose la marche fondamentale de l'esprit humain en plusieurs étapes. Marx voit dans le prolétariat l'instrument qui permettra de satisfaire aux buts eschatologiques du monde, le prolétariat étant l'élément messianique du matérialisme historique.

La seconde tendance, incarnée principalement par Max Weber, inscrit la sécularisation comme un produit plus tardif de la modernité lié à une extension de la rationalité, et en conséquence, à un recul du champ religieux dans le monde moderne. Pour Max Weber, seul celui qui détient le pouvoir charismatique,

Science du politique : une introduction, trad. de l'angl., préf. et notes de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000 ; Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlin, Matthes & Seitz, 1991 ; Karl Löwitz, *Weltgeschichte und Heilgeschehen : die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953 ; trad. fr., *id.*, *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, prés. de Jean-François Kervégan, trad. de l'all. par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2002 ; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966 ; trad. fr., *id.*, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. de l'all. par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, avec la collaboration de Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1999 ; Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie : Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973 ; trad. fr., *id.*, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, préf. de Catherine Colliot-Thélène, trad. de l'all. Olivier Mannoni, Paris, Éd. de la MSH, 2002.

(1) Giorgio Agamben, *Homo sacer*, t. II, vol. 2 : *Il regno e la Gloria : per una genealogia teologica dell'economica e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007 ; trad. fr., *id.*, *Homo sacer*, t. II, vol. 2 : *Le règne et la gloire : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. de l'it. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2008, p. 20-21.

(2) Sur l'importance de Joachim de Flore dans la tradition occidentale, voir Jacob Taubes, *op. cit.*, p. 111-112.

(3) Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 166.

(4) Karl Löwitz, *op. cit.*

le sorcier, le prophète ou l'homme politique, est en mesure d'opérer une rédemption et ainsi de réduire l'abîme ouvert par la sécularisation dans un monde soumis aux biens matériels.

Quelles que soient les options retenues, la crise ouverte par la modernité est diversement interprétée. Pour Auguste Comte et Marx, la marche de l'humanité vers cette rationalité constitue un progrès et une source d'émancipation. Pour Max Weber ou Eric Voegelin, le destin de « l'homme historisé » (Friedrich Nietzsche) coïncide avec son amoindrissement. Selon Max Weber, loin d'aboutir à une connaissance approfondie sur le plan du sens, la civilisation a seulement engendré une rationalisation de la vie humaine. Le changement, au lieu d'être vécu comme une émancipation, a conduit à une mutilation. Le travail effectué par les Lumières sur ce point a été particulièrement désastreux, puisqu'il s'est réalisé contre les mythes ayant présidé à la fondation de l'humanité. C'est la fameuse image de la cage d'acier développée par Max Weber dans son ouvrage *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*¹. Pour Eric Voegelin, l'intellectualisation du monde a généré le sacrifice de Dieu à la civilisation. Plus les individus participent au salut terrestre, plus ils s'appauvrissent.

D'une façon générale, le constat établi est le même. La crise de la modernité ouvre la voie à l'avènement du savoir absolu et à un homme devenu Dieu qui, au moins pour certains, peut emprunter à la théologie ses concepts pour tenter de construire sa propre domination. Le procès fait à la civilisation constitue ainsi le prélude à l'apocalypse de cette même modernité². La crise offre également un nouvel espace aux

imaginaires hantés par le déclin et la décadence, la rédemption redonnant vie au mythe de la refondation avec le recours à un temps primordial³. C'est à partir de ce débat sur le sens et la portée de la crise de la modernité que le concept de religion politique a pu émerger sur fond d'une perception d'une apocalypse révolutionnaire (Jacob Taubes) ou contre-révolutionnaire (Carl Schmitt)⁴. Le développement du concept est également lié à la conjoncture politique caractérisée par le passage à la société de masse qui modifie en profondeur le champ de l'action politique.

Le passage à la société de masse

Sur le plan de l'ancrage historique, il y a sur ce point deux grandes ruptures politiques fondatrices en matière de sacralité⁵. La première concerne les États-Unis, où on assiste avec la Révolution à un transfert des confessions religieuses en direction de la république, avec ses rites et ses saints, tel George Washington assimilé à Moïse. Le second moment est lié au processus initié par la Révolution française, à l'origine de la désacralisation du pouvoir monarchique. On peut à cet égard parler d'expérience fondatrice, puisque la Révolution française ouvre la voie à la démocratie moderne et à la politique des masses avec le mythe de la régénération et de l'homme nouveau. Les éléments constitutifs en sont les cultes révolutionnaires, la dimension mythique rituelle, la

(3) Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Londres, Routledge, 1991, 2003, p. 32-36 ; Richard Wollin, *The Seduction « of Unreason » : The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 30.

(4) Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt : Gegenstrebige Fügung*, Berlin, Merve, 1987 ; *En divergent accord : à propos de Carl Schmitt*, préf. d'Elettra Stimilli, trad. de l'all. par Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque », 2003, p. 36-37.

(5) Emilio Gentile, *Le religioni della politica : fra democrazie e totalitarismi*, Bari, Laterza, 2001, p. 33 et p. 40-43 ; trad. fr., *id.*, *Les Religions de la politique : entre démocratie et totalitarismes*, trad. de l'it. par Anna Colao, Paris, Seuil, 2005.

(1) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920 ; trad. fr., *id.*, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, trad. de l'all. par Jacques Chavy, Paris, Plon, « Recherches en sciences humaines », 1964, p. 250.

(2) Emilio Gentile, *L'Apocalisse della Modernità : la Grande Guerra per l'Uomo Moderna*, Milan, Mondadori, 2009, p. 250.

fondation d'un nouvel espace sanctifié par la communauté. La Révolution française constitue une forme de matrice avec une lecture double en termes démocratiques, avec l'affirmation de la foi dans la république mais aussi dans la démocratie totalitaire, comme l'ont montré Jacob Talmon, Ralf Dahrendorf ou François Furet¹.

Cette résurgence de la pensée eschatologique dans le cadre de la sécularisation s'est traduite sur le plan occidental par une très forte poussée, qui se concrétise tant dans la pensée politique que dans l'organisation lors du passage à la société de masse dans les années 1880-1900. Selon Eric Voegelin, c'est à l'horizon 1900 que l'on constate un recul net de la rationalité. Au cours des années 1890, le socialisme se développe comme mouvement religieux, formant le prélude à la conception du mythe des États totalitaires². C'est également l'époque, comme le rappelle Karl Dietrich Bracher, où le vocabulaire politique s'ouvre précisément aux néologismes, « socialisme » et « nationalisme », à la faveur de la crise de la société traditionnelle³. Ces mouvements de masse font référence à une pratique idéologique qui est assimilée à une entreprise religieuse, nécessitant engagement et sacrifice. Mussolini le rappelle sans ambiguïté lors du congrès de Reggio Emilia en 1912, en indiquant de façon très claire que l'humanité avait besoin d'un credo⁴. Il confesse d'ailleurs à Giuseppe Prezzolini qu'il se sent un peu « dépaycé » parmi les révolutionnaires avec sa

conception religieuse du socialisme⁵. Lénine, dans son *Que faire ?* (1902), insiste sur l'importance de la croyance comme sur l'organisation qui doit être régie selon le principe du dogme de l'unité du parti bolchevique et sur le modèle de l'armée.

Ce processus de sacralisation est ensuite fortement amplifié par la Première Guerre mondiale, au moyen du culte de la nation et de tous ceux tombés au front, comme l'ont montré de très nombreux travaux ces dernières années à la suite de ceux initiés par George L. Mosse⁶. La Grande Guerre ouvre la voie au mythe de la régénération de la politique et à une vision apocalyptique, qui sont ensuite utilisés par les États totalitaires⁷.

Avec les années 1920 et 1930, l'espace consenti au religieux dans la description du politique ne cesse de croître avec l'avènement des dictatures, en premier lieu le fascisme, le régime soviétique et l'Allemagne nazie. Cette dimension religieuse est dégagée à la fois par les acteurs du débat politique, les voyageurs, mais aussi des intellectuels qu'ils soient séduits ou non par les régimes en question. Dans tous les cas de figure, la dimension religieuse est un élément qui concourt à déterminer la nouveauté du régime. Pour l'Italie fasciste, cette découverte se fait simultanément avec le caractère totalitaire du régime, comme l'atteste le témoignage de Giovanni Amendola en 1923, l'un des premiers à employer le substantif de totalitaire.

Du côté des observateurs français, un certain nombre d'auteurs évoquent « la reli-

(1) Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952 ; François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire de la Révolution française : interprètes et historiens*, Paris, Flammarion, 2007 ; Ralf Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, Piper, 1968.

(2) Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 61-62.

(3) Karl Dietrich Bracher, *Schlüsselwörter in der Geschichte*, Düsseldorf, Droste, 1978, p. 19-20.

(4) Benito Mussolini, *Opera Omnia*, Florence, La Fenice, 1951, III, 18 juillet 1912, dall'Avanti !, p. 174.

(5) Lettre de Benito Mussolini à Giuseppe Prezzolini du 20 juillet 1912, reproduite dans Emilio Gentile, *Mussolini & La Voce*, Florence, Sansoni, 1976, p. 56.

(6) George L. Mosse, *Fallen Soldiers : Reshaping the Memory of the World Wars*, New York, Oxford University Press, 1990 ; trad. fr., *id.*, *De la Grande Guerre au totalitarisme : la brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette littératures, 1999.

(7) Emilio Gentile, « Un'apocalisse nella modernità : la Grande Guerra e il mito della rigenerazione della politica », *Storia contemporanea*, 26 (5), octobre-décembre 1995, p. 733-787.

gion fasciste », mais généralement sans plus de réflexion ou d'analyse. Ils se contentent de la présenter comme une religion d'État, avec quelquefois une confusion entre religion de la patrie et « religion fasciste ». Il s'agit essentiellement d'ouvrages qui paraissent dans les années 1930. Toutefois, dès le milieu des années 1920, il faut signaler l'opuscule de Camille Aymard qui écrit :

« Le fascisme est d'essence religieuse : c'est une croyance, un idéal plus encore qu'une doctrine, un courant populaire plus qu'un parti. [...] Le fascisme est la religion de la patrie. Il n'envisage et ne juge toutes choses que sous l'angle national¹. »

L'idée que le fascisme italien a défini les termes d'une religion se précise dans les années 1930, souvent en homologie avec le communisme, comme sous la plume de Daniel Halévy dans *Le Courrier d'Europe* en 1933. Alors qu'il visite l'exposition fasciste à Rome, l'auteur étudie le vocabulaire utilisé par le fascisme qu'il juge emprunté à l'Église, comme les paroles *Credere, obbedire, combattere* (croire, obéir, combattre)². Mussolini en avait lui-même formulé le principe : le fascisme ne pouvait être compris que comme l'expression d'une foi religieuse. Il l'avait clairement réaffirmé dans l'article « fascisme » (rédigé principalement par le philosophe Giovanni Gentile) de *l'Enciclopedia italiana* :

« Le fascisme est une conception religieuse, dans lequel l'homme est vu dans son rapport immanent avec une loi supérieure, avec une Volonté objective qui transcende l'individu et l'élève comme membre conscient d'une société spirituelle. Celui qui, dans la politique fasciste, s'est

seulement arrêté à des considérations de pure opportunité, n'a rien compris au fascisme³. »

Pour le communisme, plusieurs observateurs vont dans le sens d'une perception religieuse du phénomène. C'est le cas de Valeriu Marcu, qui publie une biographie de Lénine en 1927 dans laquelle les révolutionnaires professionnels du parti apparaissent comme des saints défendant une morale digne des puritains⁴. Pour Nicolas Berdaïev, il ne fait guère de doute, dès le début des années 1930, que le communisme présente tous les traits distinctifs d'une religion⁵. En 1944, Harold J. Laski estime que Lénine a rédigé les principes de sa foi à destination d'une humanité universelle⁶.

Quant à l'Allemagne nazie, cette dimension religieuse est acceptée seulement par certains de ses dirigeants. Le 16 octobre 1928, Goebbels l'assume clairement dans son journal, en assimilant le nazisme à une religion et le parti à une Église⁷. Du côté des observateurs tel Robert Brasillach qui assiste au Congrès du parti nazi de 1935, tout comme Raymond Aron en 1941, il ne fait guère de doute que les cérémonies produites ressemblent à celles d'un office religieux. L'opinion de Carl Gustav Jung en 1939 va dans le même sens :

(3) Mussolini, *Opera Omnia*, t. XXXIV : *Dottrina del Fascismo*, Florence, La Fenice, 1951, p. 118.

(4) Valeriu Marcu, *Lenin : 30 Jahre Russland*, Leipzig, List, 1927.

(5) Nikolai Berdiaïev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Lucerne, Vita nova, 1934.

(6) Harold J. Laski, *Faith, Reason and Civilization : An Essay in Historical Analysis*, New York, Viking Press, 1944, p. 184.

(7) « Qu'est-ce que le christianisme aujourd'hui pour nous ? Le national-socialisme est une religion. Il ne lui manque que le génie religieux qui fasse exploser les antiques formules ayant fait leur temps. Il nous manque le rite. / Il faut que le national-socialisme devienne un jour la religion d'État des Allemands. Mon Parti est mon Église, et je crois servir le Seigneur au mieux quand j'accomplis la volonté et que je libère mon peuple opprimé des chaînes de l'esclavage. / Tel est mon Évangile. Et là où je rencontre de la résistance, peu importe quand et où, j'essaie de la briser. / J'y vois maintenant parfaitement clair [...] ». (Joseph Goebbels, *Journal, 1923-1933*, Paris, Tallandier, 2009, p. 291, 16 octobre 1928)

(1) Camille Aymard, *Bolchevisme ou fascisme ?... Français, il faut choisir !*, Paris, Flammarion, 1925, p. 207.

(2) Daniel Halévy, *Le Courrier d'Europe*, Paris, Grasset, 1933, p. 282.

« Nous ne savons pas si Hitler est en train de fonder un nouvel Islam. Il est en tout cas déjà en chemin ; il est comme Mahomet. L'émotion en Allemagne est islamique, guerrière et islamique. Ils sont tous comme ivres d'un homme sauvage¹. »

Les essais de conceptualisation

Parallèlement à ces descriptions, se multiplient dans les années 1930 et les années 1950 les efforts pour tenter de rendre le concept opératoire sur le plan scientifique. Le concept de religion politique commence à être soumis à la critique pour circonscrire le phénomène et en étudier les éléments. Il s'agit principalement d'une littérature de l'exil. Elle émane de militants politiques et d'intellectuels qui ont quitté leur patrie pour fuir les persécutions politiques ou raciales. Pour nombre d'entre eux, la terre d'accueil est constituée par les États-Unis. Cette culture de l'exil modifie nécessairement la perception du phénomène. Comme pour le totalitarisme, en s'éloignant, le regard porté sur l'objet permet de s'enrichir avec les sciences sociales, la philosophie, la science politique.

Le concept en tant que tel a cependant du mal à s'établir. Il passe par diverses étapes. Dès 1924, Carl Christian Brys relève ce qu'il dénomme l'essor des « religions déguisées » (*verkappte Religionen*), qui recouvrent des idéologies régies par un principe monomaniaque de salut, comme le fascisme et le socialisme, mais aussi le nationalisme ou l'antisémitisme, avec une adhésion formulée en termes de foi par ses partisans². Cette dénomination est ensuite élargie au national-socialisme sous la plume de Hans Joachim Schoeps en 1939³.

(1) Carl Gustav Jung, *The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10 : *Civilization in Transition*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 281, cité par Richard Steigmann-Gall, « Nazism and the Revival of Political Religion Theory », in Roger Griffin (dir.), *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*, Londres, Routledge/Taylor & Francis, 2005, p. 84.

(2) Carl Christian Brys, *Verkappte Religionen*, Gotha, Andreas Perthes, 1924, p. 109 sqq.

(3) Hans Joachim Schoeps, « Der Nazionalsozialismus als verkappte Religion », *Eletheto*, 93, 1939, p. 93-98.

Les expressions de religion séculière et de religion politique font ensuite leur apparition dans les années 1930. Waldemar Gurian parle en 1931 d'une religion « séculière et politique », puis de « religions totalitaires »⁴. En 1934, Nicolas Berdaïev évoque le communisme comme une religion « d'ici bas » (*Diesseitigkeit*) et le prolétariat comme une classe messianique⁵. Le terme de religion politique est utilisé par le philosophe autrichien Eric Voegelin, qui publie en 1938 un ouvrage intitulé *Les Religions politiques*, peu après la proclamation de l'Anschluss par Hitler, ce qui lui vaut son exil⁶. Raymond Aron utilise le terme dans *La Revue de métaphysique et de morale* en mai 1939, à l'occasion du compte rendu du livre d'Élie Halévy *L'Ère des tyrannies*⁷. Il emploie ensuite l'expression de religion séculière à plusieurs reprises, en 1941 (*Bureaucratie et fanatisme*⁸) et en 1944 (*L'Avenir des religions séculières*⁹), puis il opère un nouvel ajustement avec l'idée d'une religion de remplacement entretenue par les intellectuels en 1955 dans *L'Opium des intellectuels*¹⁰. Rien n'indique d'ailleurs que Raymond Aron ait eu connaissance de l'ouvrage d'Eric Voegelin.

En vérité, les hésitations de Raymond Aron sont révélatrices des difficultés qu'ont éprouvées les philosophes et les politologues à fixer

(4) Dans son premier travail, Waldemar Gurian évoque l'existence de religions séculières (*Der Bolschewismus : Einführung in Geschichte und Lehre*, Fribourg-en-Brigsgau, Herder, 1931, p. 180-202) avant d'employer le terme de religions totalitaires (*Review of Politics*, 14 (1), janvier 1952, p. 3-14).

(5) Nikolai Berdiaïew, *op. cit.*, p. 30.

(6) Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Vienne, Bermann-Fischer, 1938 ; trad. fr., *id.*, *Les Religions politiques*, préf. et trad. par Jacob Schmutz, Paris, Cerf, 1994.

(7) Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies : études sur le socialisme et la guerre*, préf. de C. Bouglé, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1938.

(8) Raymond Aron, « Bureaucratie et fanatisme », *La France libre*, 1941.

(9) Raymond Aron, « L'Avenir des religions séculières », *La France libre*, 1944.

(10) Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calman-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955.

l'essence du concept. En 1938, Eric Voegelin, dans son essai sur les religions politiques, en était resté au stade de la description comparée des symboles politiques dans les registres de la transcendance et de l'immanence. Il avait principalement retenu le déplacement du sacré vers une réalité intramondaine (État, souverain, peuple). Cette imprécision le conduisit à revenir plusieurs fois sur le thème, en particulier dans son ouvrage intitulé *La Nouvelle Science du politique* publiée en 1952, sans obtenir pour autant un contenu qu'il juge satisfaisant¹.

La question centrale de l'articulation entre totalitarisme et religion politique est également l'occasion de profonds désaccords entre Eric Voegelin et Hannah Arendt². Contrairement à Hannah Arendt, le totalitarisme ne pouvait être compris, pour Eric Voegelin, à partir de l'examen des structures et des facteurs historiques qu'elle avançait dans les origines du phénomène. Le totalitarisme était l'aboutissement d'un long processus (le gnosticisme), qui prenait sa source dans le monde médiéval incarnant la modernité. Il devait être entendu « comme le terme du voyage que constitue la quête gnostique d'une théologie civile³ ». Il ne s'agissait pas en conséquence d'un accident de l'histoire, mais de l'expression extrême d'un long cycle, qui s'était ouvert avec cette même modernité fondée sur l'essor de cette théologie civile occidentale. Pour Hannah Arendt, le totalitarisme était une figure historique inédite, irréductible en raison de l'ampleur de la destruction. La séparation était en conséquence complète. Dans un article de la revue

Confluence, elle estimait en 1953 que cette prétendue religion politique était surtout destinée à affaiblir le concept de totalitarisme, à un moment où sa pleine efficacité était requise pour lutter contre le communisme⁴.

En conséquence, le concept reste encore flou à la fin des années 1950 et il n'y a pas d'accord sur une éventuelle articulation entre totalitarisme et religion politique ; les conditions éventuelles d'un transfert vers le champ historique ne sont guère remplies.

L'Intégration dans l'historiographie du fascisme

Les obstacles et les progrès

L'appropriation du concept de religion politique par l'histoire présentait de nombreuses difficultés. Le contexte politique global de guerre froide n'y était pas favorable. Pour les historiens allemands de l'après-guerre, il s'agissait avant tout de tenter de comprendre l'avènement du Troisième Reich à travers l'étude des structures politiques et sociales et saisir ainsi la nature de sa domination⁵. En Italie, à l'horizon des années 1960 et 1970, les modèles dominants restaient les paradigmes marxiste ou libéral, qui conduisaient à évacuer les questions relatives à la participation des masses. Ces dernières avaient subi la dictature ou avaient combattu le fascisme. Il n'était en conséquence guère possible de s'intéresser au comportement des masses et à leur imaginaire. Les

(4) Hannah Arendt, *On the Nature of Totalitarianism : An Essay in Understanding*, New York, Harcourt Brace, 1953 ; trad. fr., *id.*, *La Nature du totalitarisme*, « Religion et politique », préf. et trad. de l'angl. par Michelle Irène Brudny de Launay, Paris, Payot, « Bibliothèque philosophique », 1990, 2006, p. 177-138.

(5) Klaus Hildebrand, *Das Dritte Reich*, Munich, Oldenbourg, 1979 ; Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship : Problems and Perspectives of Interpretation*, Londres, E. Arnold, 1985 ; trad. fr., *id.*, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problems and Perspectives of Interpretation*, trad. de l'angl. par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 1992.

(1) Sur ce point, Eric Voegelin s'est livré en 1973 à une autocritique dans une série d'entretiens : « Je n'utiliserai plus aujourd'hui le terme de "religion", parce qu'il est trop vague et qu'il constitue déjà une déformation du véritable problème des expériences en les mêlant avec celui de dogme ou de la doctrine. » (Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, Paris, Bayard, 2004, p. 83)

(2) Thierry Gontier, *Voegelin : symboles du politique*, Paris, Michalon, 2008, p. 86-87.

(3) Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 226.

recherches restaient orientées sur le primat du politique ou de l'économie, et sur les mécanismes de contrôle en termes de sujétion, en particulier au moyen de la propagande.

Le renouveau dans ces conditions ne pouvait se faire qu'au moyen d'autres questionnements en provenance d'autres territoires. Les travaux pionniers, en particulier sur le régime nazi, se firent au moyen d'une réincorporation de l'étude du temps long de l'histoire occidentale, sous l'influence de l'École des Annales et de l'étude des mentalités. Dans ce domaine, c'est la période médiévale et moderne qui a été le plus sollicitée en raison de son degré d'avancement dans l'étude des mouvements populaires, pour tenter de mieux comprendre l'attitude des masses et leur comportement durant la dictature. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que les grands historiens de l'étude des systèmes fasciste et nazi ont d'abord été des historiens ayant été formés à l'étude de la période médiévale et moderne. George L. Mosse avait commencé par s'intéresser à Harvard au droit constitutionnel médiéval puis, durant la période moderne, aux questions touchant à la raison et à l'irrationalité¹. Karl Dietrich Bracher, avant de se consacrer à l'histoire de la république de Weimar et d'étudier le système nazi, avait acquis une solide culture en histoire ancienne et moderne ainsi qu'en philosophie à l'Université de Tübingen². Quant à Ian Kershaw, il était un universitaire reconnu en histoire médiévale avant de se tourner vers l'étude du Troisième Reich. Renzo De Felice avait commencé à travailler sur le jacobinisme sous la direction de Delio Cantimori, Emilio Gentile sur l'histoire médiévale et la philosophie³. Les progrès accomplis vinrent ainsi

d'emprunts réalisés dans la période médiévale et moderne qui ont constitué le prélude d'une éventuelle reprise du concept de religion politique.

George L. Mosse lui-même, dans sa découverte de ce qu'il dénommait « la nouvelle politique », avait confessé tout ce qu'il devait à l'historien hollandais Jean Huizinga, en particulier à son *Automne du Moyen Âge* publié en 1919. Dans sa restitution de la société occidentale du Nord de l'Europe, l'historien belge révélait l'importance des images et des représentations dans les structures sociales du temps, la dimension occupée sur le plan religieux par les imaginaires et le culte des saints, faisant reculer les frontières du sacré, la force de la gestuelle et la puissance de la liturgie. Dans ses ouvrages consacrés à la crise de l'idéologie allemande, en 1964, puis à la nationalisation des masses, onze ans plus tard, George Mosse restituait l'univers des masses durant le national-socialisme en montrant qu'à la faveur de la crise engendrée par la révolte contre la modernité, il y avait eu une forme de mobilisation au moyen d'un style politique nouveau, reposant sur le mythe, le symbole, l'esthétique de la politique et la personnalité du chef comme incarnant l'auto-conscience nationale. Dans la présentation des symptômes de la crise, il évoquait l'apparition de religions civiques modernes⁴.

Karl Dietrich Bracher, lui aussi, avait souligné l'importance de la dette contractée par l'école historique allemande envers les travaux d'histoire médiévale pour comprendre la conception du monde des nazis, en se référant notamment aux travaux de Norman Cohn, (*The Pursuit of Millenium*, 1962) qui accordaient une large place à la dimension millénariste et au mysticisme anarchiste développé entre le

(1) George L. Mosse, *Intervista sul Nazismo*, Michael A. Ledeen (éd.), Milan, Mondadori, 1977, 1992, p. 8-9.

(2) Kelly Boyd, *Encyclopaedia of Historians and Historical Writing*, Chicago, Fitzroy Dearborn, 1999, vol. 1, p. 111 sqq.

(3) Renzo De Felice, *Intervista sul Fascismo*, Michael A. Ledeen (éd.), Bari, Laterza, 1975, p. 2-4.

(4) George L. Mosse, *Confronting History : A Memoir*, préf. de Walter Laueur, Madison, The University of Wisconsin Press, 2000, p. 178.

11^e et le 16^e siècles¹. Il mettait en valeur le rôle occupé par les prophètes dans les luttes sociales et insistait sur leur vision apocalyptique élaborée à partir du livre de Daniel et la contribution de Joachim de Flore. La lutte sociale y était vue comme totalement sublimée à la lumière de ce millénarisme révolutionnaire². Le monde médiéval offrait la possibilité d'observer une société dans laquelle les frontières entre le spirituel et le temporel s'estompaient. Il rendait possible de recomposer ce que le Troisième Reich avait tenté de reproduire : une société régie par le total, l'harmonie entre la *Kultur* et la technique, entre la politique et la *Kultur*, que la science moderne et la sécularisation avaient séparées, sur fond de promesse eschatologique et dans le cadre d'un processus d'intégration très poussé contre l'ennemi interne³.

Les ruptures et la crise des paradigmes

Pour l'étude du nazisme, les années 1970 représentèrent une rupture avec l'ouvrage de George L. Mosse sur « la nationalisation des masses » paru en 1975⁴. En Italie, la biographie monumentale de Mussolini écrite par Renzo De Felice commençait à nourrir des effets sur le plan de l'historiographie du fascisme. Mais le principal changement de paradigmes intervint avec la publication du volume consacré aux années du consensus (1929-1936) et puis de *L'Intervista sul fascismo*⁵. Il n'est

désormais plus possible de maintenir le dogme selon lequel les masses n'avaient fait que subir la tyrannie du régime. Il s'agissait de mieux comprendre comment s'était effectué concrètement le contrôle de la société civile pour des régimes affichant une prétention totalitaire. Dans ce cadre, il s'est ensuivi des modifications très importantes relatives au statut de l'idéologie dans un terrain qui avait été défriché de façon précoce, en particulier par Ernst Nolte en 1963, un des premiers à prendre au sérieux la conception du monde d'Adolf Hitler en y incorporant la dimension irrationnelle⁶. D'autres travaux, comme ceux de Juan J. Linz en 1976, allaient également dans ce sens, en concédant à l'idéologie fasciste une composante fondée sur l'émotion, le mythe et également l'irrationnel⁷.

L'horizon des années 1980-1990 marque une rupture plus générale. Le contexte international s'y prête. La nouvelle guerre froide (1980-1985) est l'occasion de repenser la question de l'identité du régime nazi et de l'Allemagne. Dans le même temps, la fin de la décennie des années 1980, avec l'effondrement du régime soviétique et des États satellites, permet de relancer les recherches sur de nouvelles bases, en se libérant du paradigme marxiste. Le questionnement s'élargit sous la poussée des exigences internes des historiens. En Italie et en Allemagne notamment, mais aussi dans l'Europe touchée par la dictature, on assiste à une revendication interne de l'historicisation, énoncée notamment en Allemagne par Martin Broszat et en Italie par Renzo De Felice sur un mode plus polémique. L'étendue des recherches effectuées permet désormais de déplacer

(1) Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1982, p. 44 *sqq.* ; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium : Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, Londres, Mercury Books, 1962, p. 308.

(2) *Ibid.*, p. 318.

(3) Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien*, *op. cit.*, p. 44-45.

(4) George L. Mosse en avait commencé l'écriture en 1972 sous l'influence et l'autorité de Jean-Jacques Rousseau et de l'historien Jacob Talmon. Cf. George L. Mosse, *Confronting History...*, *op. cit.*, p. 177.

(5) Renzo De Felice, *Mussolini il Duce*, t. I : *Gli anni del consenso, 1929-1936*, Turin, Einaudi, 1974 ; *id.*, *Intervista sul Fascismo*, *op. cit.*

(6) Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, Munich, Piper, 1963.

(7) Juan J. Linz, « Some Notes Toward a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective », in Walter Laqueur (dir.), *Fascism : A Reader's Guide*, Aldershot, Wildwood House, 1976, p. 24-26.

la focale vers d'autres types d'objets, telles la vie quotidienne et la culture. Ce renouvellement se concrétise dans la mise en forme d'une théorie générique du fascisme, l'exploitation des voies nationales du totalitarisme avec une ouverture sur la religion de la politique.

En 1979, George L. Mosse avait défini le fascisme comme une révolution politique culturelle avec une ambition clairement totalitaire¹. À sa suite, sont publiées des œuvres majeures concernant l'essence du fascisme. On peut dès lors parler d'un processus de maturation qui intègre les synergies et les dénominateurs communs pour établir les fondements d'une théorie du fascisme générique. Stanley G. Payne soulignait, dès 1980, les nouvelles orientations sur le plan de la culture et de l'idéologie². Roger Eatwell insistait pour sa part sur la centralité de l'idéologie (*spectral-syncretic ideology*) relative à la construction ou à la régénération de la nation dans la perspective de la définition de la troisième voie³. En 1998, Roger Griffin publiait une anthologie, dans laquelle il fait état d'un « archipel de consensus » parmi les non-marxistes. Plusieurs points essentiels étaient désormais acquis. Le fascisme était reconnu comme disposant d'une idéologie spécifique avec une vision utopique de l'État et de la société⁴. Dans ce sillage, Roger Griffin a approfondi en 2005 ce qu'il dénommait le « nouveau consensus » pour désigner ce qui rassemblait : a) les théories du fascisme générique ; b) les histoires comparatives du fas-

cisme à l'échelle internationale ; c) les monographies concernant les études sectorielles du fascisme⁵.

C'est dans le cadre de ce questionnement élargi sur le fascisme conçu dans une dimension totalitaire que le concept de religion de la politique a été introduit dans le débat pour mesurer son efficience par rapport à l'essence même du fascisme.

Le concept de religion de la politique

Le concept s'est infléchi de la religion politique à la religion de la politique. Mais la place que devait occuper le concept dans la machine totalitaire a fait l'objet de multiples débats et polémiques. La naissance en l'an 2000 de la revue *Totalitarian Movements and Political Religions* permet aux historiens de disposer d'une tribune.

Au cours des années 1990, plusieurs colloques ont commencé à défricher le terrain dans une perspective comparatiste⁶. En 1994, Hans Maier organisa un grand colloque international sur la question (« Totalitarismus und politische Religionen », « Totalitarisme et religions politiques ») qui associait clairement les deux termes. Un second colloque tenu à la Hofburg de Vienne la même année et consacré à l'Europe des religions a eu pour ambition de mieux préciser les termes, en particulier l'emploi du concept de religion civile (destinée aux États démocratiques) et de celui de religion politique (qui correspondrait aux dictatures). Emilio Gentile publia en 1993 un essai intitulé *Il culto del littorio : la sacrallizzazione della politica nell'Italia fascista*, qui montrait que l'Ita-

(1) George L. Mosse, *International Fascism : New Thoughts and New Approaches*, New York, Howard Fertig, 1979.

(2) Stanley G. Payne, *Fascism : Comparison and Definition*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1980, p. 10 ; *id.*, *A History of Fascism, 1914-1945*, Madison/Londres, The University of Wisconsin Press/UCL Press, 1996, p. 6-14.

(3) Roger Eatwell, « Toward a New Model of Generic Fascism », *Journal of Theoretical Politics*, 4 (2), 1992, p. 174-190 ; *id.*, *A History of Fascism*, Londres, Chatto & Windus, 1995, p. 14.

(4) Roger Griffin, *International Fascism : Theories, Causes and the New Consensus*, Londres, Arnold, 1998, p. x.

(5) Roger Griffin, « Introduction : God's Counterfeiters ? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion », in Roger Griffin (dir.), *Fascism...*, *op. cit.*, p. 9.

(6) Walter Seitter, « Brauchen wir eine Zivilreligion ? », in Michael Ley, Heinrich Neisser et Gilbert Weiss (dir.), *Politische Religion ? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, Munich, Wilhelm Fink, 2003, p. 119 sqq.

lie fasciste avait été un pays précurseur dans ce domaine. Ce travail était le fruit de recherches menées sur ce thème depuis plusieurs années¹.

Les propres travaux de Roger Griffin, notamment sur la nature du fascisme en 1991, qui s'appuyaient sur une dimension palingénésique du mythe en termes de renaissance et de régénération, se situaient dans un cadre générique même si on y retrouvait certaines intuitions formulées par Emilio Gentile dès 1975 sur le fascisme italien². Il se fondait sur la position de Mircea Eliade pour indiquer qu'il s'agissait d'un archétype s'exprimant éventuellement dans des formes séculières ou religieuses. D'une certaine façon, il était possible que la forme de cette renaissance se produise concrètement, au 16^e siècle, dans des mouvements comme celui des anabaptistes ou, au 20^e siècle, dans un mouvement séculier, qui pouvait dans certains cas – tel en Roumanie avec la Garde-de-Fer – réclamer un retour à l'orthodoxie. Ce mythe palingénésique était applicable au fascisme avec la formation d'un nouveau cycle historique, mais il n'était pas conçu comme le produit de l'essence même du fascisme. Par conséquent, il n'y avait pas de lien exclusif entre le fascisme et le mythe palingénésique. Cependant le recours au mythe permettait de comprendre la temporalité qui avait permis d'assurer le développement du fascisme.

La contribution d'Emilio Gentile, en revanche, a été décisive sur le plan de la diffusion du concept de la religion de la politique³. L'Italie ne s'était pas contentée d'inventer un nouveau régime, elle avait enfanté selon lui une forme

nouvelle de religion, inscrite dans la modernité et n'ayant pas de précédent. Le processus de sacralisation se situait au cœur du dispositif totalitaire, les deux éléments, le totalitarisme et la religion de la politique, étant consubstantiels au fascisme⁴. Cette position était le fruit de son long voyage à travers le fascisme, puisqu'il avait commencé à travailler simultanément sur la culture et l'idéologie fasciste, la structure politique du régime et sa vocation politique totalitaire. Il en était arrivé à la conclusion que le caractère totalitaire du régime était alimenté par la religion de la politique⁵. La composante de masse, une idéologie ouverte à l'esthétique plus qu'à la théorie, le recours à des mythes et des symboles laïcs, l'existence d'un chef charismatique et d'un laboratoire totalitaire – conduit par un parti puissant capable d'assumer le contrôle et la subversion de la société civile –, avaient abouti à mettre en œuvre un processus continu et nouveau de sacralisation en raison d'une pratique politique inédite. Quoique soumise à certaines critiques, qui tenaient, pour certaines, à des incompréhensions sur le sens qu'il convenait de don-

(4) Emilio Gentile, « The Sacralization of Politics : Definitions, Interpretations, and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism », *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1 (1), 2000, p. 18-55 ; Emilio Gentile, « Fascisme, totalitarisme et religion du politique : définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », *Raisons politiques : études de pensée politique*, 22, avril-juin 2006, p. 119-173.

(5) Pour les principaux ouvrages, Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia*, op. cit. ; id., *Il mito dello stato nuovo dell'antigiolittismo al fascismo*, Bari, Laterza, 1982 ; id., *Storia del partito fascista, 1919-1922 : Movimento e Milizia*, Bari, Laterza, 1989 ; id., *La via italiana al totalitarismo : il partito e lo Stato nel regime fascista*, Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1995 ; trad. fr., id., *La Voie italienne au totalitarisme : le parti et l'État sous le régime fasciste*, trad. de l'it. par Philippe Baillet, Monaco, Le Rocher, 2004 ; id., *Fascismo : Storia e interpretazioni*, Bari, Laterza, 2002 ; trad. fr., id., *Qu'est ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, trad. de l'it. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 2004 ; id., *Il culto del littorio : la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Bari, Laterza, 1993 ; trad. fr., id., *La Religion fasciste*, trad. de l'it. par Julien Gayraud, Paris, Perrin, 2002 ; id., *Le religioni della Politica*, op. cit.

(1) Emilio Gentile, *Il mito dello stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Bari, Laterza, 1982, p. 249-251 ; id., « Fascism as Political Religion », *Journal of Contemporary History*, 24, 1990, p. 229-251.

(2) Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, op. cit., p. 33 sqq. ; Emilio Gentile, *Le origini dell'Ideologia fascista : 1918-1925*, Bari, Laterza, 1975.

(3) George L. Mosse, *Confronting History...*, op. cit., p. 176.

ner au concept de religion de la politique, cette interprétation a été dans l'ensemble acceptée par l'historiographie pour rendre compte de l'identité même du fascisme italien¹.

Cette thèse a en revanche été davantage critiquée dès lors qu'il s'est agi de l'étendre au fascisme générique. Sur ce plan, certains chercheurs tel Roger Eatwell ont indiqué qu'il était préférable d'utiliser le concept d'idéologie politique conçue comme une matrice plutôt que celui de religion de la politique, en raison du caractère composite du mouvement et de la nature concrète du projet utopique fasciste². Cependant, les difficultés ont surgi, en particulier pour l'Allemagne nazie, au niveau de l'articulation des trois termes – fascisme (au sens générique), totalitarisme et religion de la politique – au sein de la même configuration. La question a certes fait l'objet de recherches, mais dans un registre souvent qualifié de métaphorique, en raison des emprunts réalisés à la religion traditionnelle³. Certes la dimension messianique et apocalyptique a été sollicitée⁴. La Shoah a été présentée comme une forme de rédemption. Il a été admis que la puissance concédée

au Führer et au Reich pouvait être issue de concepts issus de la théologie et transfigurés sur le plan politique en suivant les analyses de Carl Schmitt⁵. Le thème de la sacralisation de la communauté du peuple (*Völksgemeinschaft*) opérée par les nazis a également été retenu pour tenter de valider la thèse d'une religion de la politique. D'une façon générale, l'accent a surtout été mis sur le fait qu'il y avait eu une forme de transposition des sentiments et de comportement typiquement religieux vers des objets séculiers⁶. Le fait que les dirigeants du parti nazi dans l'ensemble, et à commencer par Hitler, rejetaient l'idée que le parti pouvait être assimilé à une secte ou une religion soulevait manifestement un problème⁷.

La principale réticence portait sur le degré d'imbrication de la religion de la politique comme maillons de la machine totalitaire, en arguant du fait que ses manifestations se limitaient aux aspects mythologiques et symboliques et aux rituels⁸. En substance, plus qu'une sacralisation de la politique, il y avait sacralisation partielle de certains objets par voie de métaphorisation et en conséquence le lien était *ipso facto* plus ténu avec le totalitarisme. On aurait assisté à un processus d'instrumentalisation de la théologie par le politique, sans qu'il y ait pour autant mutation et extension de la substance du sacré⁹. En somme, on serait en présence d'une forme de « politique religieuse » (Richard Steigmann-Gall) menée par

(1) Parmi ces critiques, il convient de relever celle de Barbara Sparkmann (*Fascist Virilities : Rhetoric, Ideology, and Social Fantasy in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota, 1996, p. 127-129), qui reproche à Emilio Gentile d'avoir construit un objet purement métaphorique, et celle de Simonetta Falasca-Zamponi (*Fascist Spectacle : The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy. Studies in the History of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 7), qui dénonce une dérive culturaliste.

(2) Roger Eatwell, « Reflections on Fascism and Religion », *Totalitarian Movements and Political Religions*, 4 (3), décembre 2003, p. 145-166.

(3) Hans Maier (dir.), *Totalitarismus und Politische Religionen : Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn, Schöningh, t. I-II, 1996 ; Philippe Burrin, « Political Religion : The Relevance of a concept », *History and Memory*, 9 (1-2), automne 1997, p. 321-349 ; Klaus Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Munich, Wilhelm Fink, 1998 ; Michael Ley et Julius H. Schoeps (dir.), *Der National-Sozialismus als politische Religion*, Bodenheim, Philo Verlagsgesellschaft, 1997.

(4) Michael Burleigh, *The Third Reich : A New History*, New York, Hill & Wang, 2000 ; *id.*, « Political Religion and Social Evil », *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3 (2), automne 2002, p. 1-17.

(5) Uriel Tal, « Structures of German "political Theology" in the Nazi Era », Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, Diaspora Research Institute, Tel-Aviv University, 1979, p. 87-88.

(6) Philippe Burrin, *op. cit.*, p. 326 *sqq.*

(7) Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich : Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 59 *sqq.*

(8) Philippe Burrin, « Die politischen Religionen : das mythologisch-symbolische in einer säkularisierten Welt », in Michael Ley et Julius H. Schoeps (dir.), *op. cit.*, p. 168.

(9) Voir, sur ce point, les positions de Richard Evans et Ian Kershaw, dans Roger Griffin, « Introduction... », *op. cit.*, p. 19-23.

les nazis, dans laquelle se serait logé un mouvement politique à caractère séculier qui aurait emprunté des éléments à la religion établie¹. Une telle politique serait à imputer à l'importance de la tradition chrétienne en Allemagne, qui n'aurait pas permis aux partisans (Heinrich Himmler, Alfred Rosenberg) d'une religion de remplacement (*Religionersatz*) fondée sur le paganisme de la mettre en œuvre.

Cette question de la religion de la politique révélait toute sa complexité dans le cadre de mouvements fascistes s'étant épanouis en symbiose avec une orthodoxie chrétienne revendiquée comme élément central de la doctrine. Distinguer entre une sacralité issue de la tradition orthodoxe et une nouvelle sacralité née du fascisme n'était guère un exercice aisé, en témoigne l'exemple de la Légion de l'archange Michel en Roumanie. Était-il dans ces conditions légitime d'évoquer pour ces pays une influence de la religion de la politique comme un phénomène d'essence nouvelle ? Il a été admis en Roumanie que, dans ce cas de figure, le mouvement était parvenu à instrumentaliser la religion traditionnelle pour servir sa politique, celle-ci consistant à fonder une nouvelle Roumanie à partir d'un « homme nouveau »².

L'usage du concept de religion de la politique est en conséquence étroitement tributaire des configurations politiques et culturelles nationales qui déterminent le type de domination. L'imbrication avec la volonté totalitaire ne va pas de soi, même si elle semble indéniable pour

l'Italie fasciste. Ce n'est qu'au moyen d'études concrètes qu'il est possible de dégager une hiérarchie spécifique pour caractériser de façon significative les espaces occupés. Si on admet (et c'est le cas) que la religion de la politique n'est pas une vraie religion, mais un processus inédit de sacralisation qui atteint des objets politiques (État, communauté, parti), les espaces impartis à la religion au sens traditionnel peuvent très bien subsister³. Une telle cohabitation suscite assurément des conflits. En allant encore plus loin, les formes rituelles empruntées à la vraie religion ajoutées à d'éventuelles affinités idéologiques à l'égard d'ennemis communs sont en mesure de créer des synergies propres à estomper, dans l'esprit des masses, la frontière entre les deux espaces. Si le concept de religion de la politique a une utilité, c'est bien celle d'avoir permis de dévoiler de quelle façon les dictatures ont pu agencer stratégiquement un nouvel espace occupé au nom d'une nouvelle croyance. Le concept apparaît ainsi comme un indicateur pertinent pour mesurer l'empreinte laissée par la politique de subversion dans une société soumise à un mouvement ou à une dictature de type fasciste. En même temps, son emploi semble avoir rencontré de fortes résistances dans son application à l'échelle de la définition d'un fascisme générique⁴.

(1) Richard Steigmann-Gall, « Nazism and the Revival of Political Religion Theory », in Roger Griffin (dir.), *Fascism...*, *op. cit.*, p. 89.

(2) Valentin Sandulescu, « Fascism and its Quest for the "New Man" : The Case of the Romanian Legionary Movement », *Studia Hebraica*, 4, 2004, p. 349-361 ; Radu Ioanid, « The Sacralised Politics of the Romanian Iron Guard in Fascism », in Roger Griffin (dir.), *Fascism...*, *op. cit.*, p. 141.

(3) Il ne semble pas raisonnable de reprocher aux tenants de la religion de la politique de la confondre avec la vraie religion. Il s'agit néanmoins d'une tendance encore présente. Voir Stanley Towers, « The Concept of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism », *Journal of Contemporary History*, 42 (1), janvier 2007, p. 1-17.

(4) Ce texte est la version remaniée d'une communication faite le 2 avril 2009 dans le cadre du colloque international, organisé les 2 et 3 avril 2009 par le Centre interuniversitaire d'études hongroises, l'Université Paris-III, et intitulé « *Le new consensus* sur le fascisme est-il adapté à l'Europe centrale et orientale ? De la religion en politique à la religion politique, ou les voies du charisme révolutionnaire dans les sociétés traditionnelles ».

*Didier Musiedlak, Université Paris-Ouest –
Nanterre-La Défense,
Institut des sciences sociales du politique (ISP),
CNRS, 92001, Nanterre cedex, France.*

Ancien membre de l'École française de Rome, professeur à l'Université Paris-Ouest – La Défense et chercheur associé à l'ISP (Université Paris-Ouest – Nanterre-La Défense /

École normale supérieure de Cachan), **Didier Musiedlak** est l'auteur de plusieurs ouvrages relatifs au fascisme italien, aux régimes autoritaires et totalitaires. Il a notamment publié *Mussolini* (Presses de Science Po, 2005 ; *Il Mito di Mussolini*, Le Lettere, 2009), *Parlementaires en chemise noire, 1922-1943* (Presses universitaires de Franche-Comté, 2007 ; *Lo Stato fascista e la sua classe politica, 1922-1943*, Il Mulino, 2003) et dirigé *Les Expériences corporatives dans l'aire latine* (Peter Lang, 2010). Il travaille actuellement à une histoire du terrorisme et à une biographie du quadrumvir Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon. (d.musiedlak@libertysurf.fr)