

Une religion de substitution: l'analyse du national-socialisme par Denis de Rougemont

Nicolas STENGER*

Denis de Rougemont et le national-socialisme: un terrain d'étude controversé

Parmi les thèmes et engagements jalonnant l'œuvre et le parcours de Denis de Rougemont, le rapport à la démocratie, au fascisme et au nazisme dans les années 1930 suscite des jugements contrastés chez les historiens. Alors que les travaux pionniers de Mary Jo Deering¹ et de Bruno Ackerman² ont insisté sur la clairvoyance de l'écrivain et sur la pertinence de sa critique du «totalitarisme», d'autres études ont largement contesté cette interprétation. Ainsi a-t-on souligné (Pierre de Senarclens,³ Maïke Buß,⁴ Patrick Leuzinger⁵) la violence des attaques proférées par Rougemont envers le régime parlementaire de la Troisième République, violence contrastant avec la volonté, jugée suspecte, de comprendre avant tout les ressorts des mouvements fascistes et nazis, plutôt que de les dénoncer. Les exégèses du *Journal d'Allemagne*, publié par Rougemont en 1938 à l'issue d'un séjour à Francfort en 1935-1936, condensent bon nombre de ces divergences. Quand les unes soulignent les prises de position très nettes condamnant le régime, les autres pointent au contraire les efforts de Rougemont pour se mettre dans la peau des Allemands de l'époque, le peu d'attention accordée au destin des juifs, la fascination mêlée de répulsion pour le chef charismatique, attitudes conjuguées à une attaque en règle des démocraties libérales considérée comme incongrue, sinon comme coupable, étant donné le caractère liberticide du régime hitlérien.

Ces éloges ou ces critiques, abordant la relation au nazisme en termes de répulsion-attraction ou de résistance-adaptation, font écho à la polarisation du débat historiographique qui s'est opérée suite aux travaux de Zeev Sternhell au début des années 1980.⁶ Antimatérialiste, anticommuniste, antiparlementariste, anticapitaliste,

* Université de Genève

¹ Mary Jo DEERING, *Combats acharnés: Denis de Rougemont et les fondements de l'unité européenne*, Lausanne 1991.

² Bruno ACKERMANN, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Genève 1996.

³ Pierre de SENARCLENS, *Le mouvement Esprit (1932-1941)*, Lausanne 1974.

⁴ Maïke BUSS, *Intellektuelles Selbstverständnis und Totalitarismus: Denis de Rougemont und Max Rychner: zwei Europäer der Zwischenkriegszeit*, Frankfurt am Main 2005.

⁵ Patrick LEUZINGER, *Substitution mythique et vérité historique: le cas de Denis de Rougemont*, Université de Genève 2007.

⁶ Zeev STERNHELL, *Ni droite ni gauche: l'idéologie fasciste en France*, Paris 1983.

antilibérale... : la critique développée durant l'entre-deux-guerres dans les groupes et revues personalistes *Esprit* et *L'Ordre nouveau* par Emmanuel Mounier, Alexandre Marc, Arnaud Dandieu, Robert Aron et Denis de Rougemont, présentait selon Sternhell des analogies trop évidentes avec certains slogans adoptés en Allemagne et en Italie pour ne pas apparaître comme un type atténué ou inachevé d'idéologie fasciste. Si certaines études ont tenté d'adopter une voie médiane, en montrant que les critiques personalistes partagées par les fascistes (antiparlementarisme, anticommunisme, antilibéralisme), ne pouvaient masquer des différences essentielles, comme sur la question du nationalisme, de l'Etat et du pouvoir centralisé (Emmanuelle Hériard Dubreuil),⁷ la thèse de Sternhell continue d'inspirer les recherches. Reprise dans le travail de John Hellman consacré à Alexandre Marc,⁸ elle a nourri l'idée, également bien ancrée dans l'étude de Philippe Burrin sur la «dérive fasciste», d'un «champ magnétique» du fascisme et du nazisme, vis-à-vis duquel les intellectuels des années 1930 auraient offert plus ou moins de résistance.⁹ Ainsi, les membres de la Jeune Droite, les Jeunes Turcs et les néo-socialistes auraient pour beaucoup cédé aux sirènes du national-socialisme, tandis que les personalistes «formeraient le cercle le plus périphérique, subissant l'attraction de l'aimant fasciste tout en érigeant des murs contre lui». Pour Thomas Keller, qui a travaillé sur les phénomènes de transferts et de chassés-croisés idéologiques entre la France et l'Allemagne de cette époque, il faut se défaire de cette «image d'orbites entourant un aimant» car elle prend «la position d'une historiographie rétrospective focalisant sur un centre fasciste». Or selon lui, «les personalistes ne sont pas attirés par le fascisme. Leurs antilibéralisme, antimarxisme et antiparlementarisme sont fondés autrement et indépendamment».¹⁰ C'est aussi la conclusion que tire de son étude sur Alexandre Marc l'historien Christian Roy, lequel considère que, si transfert idéologique il y a, il faut en inverser le sens, les personalistes tentant selon lui d'exporter leur corpus d'idées et de doctrines, à travers les contacts noués au début des années 1930 avec un certain nombre de responsables de mouvements de jeunesse allemands, en rupture avec le nazisme, ou étrangers à lui.¹¹

Sans ignorer les résultats de ces recherches, nous souhaitons à travers cette contribution prendre du recul vis-à-vis du cadre d'analyse fixé depuis les travaux de Sternhell, et renouveler l'interprétation des écrits de Rougemont en examinant le problème central que s'est posé l'écrivain face au national-socialisme: l'émergence d'une «religion de substitution», dans un contexte de déchristianisation accélérée. Nous évoquerons tout d'abord le milieu intellectuel dans lequel Rougemont évolue au début

⁷ Emmanuelle HÉRIARD DUBREUIL, *The Personalism of Denis de Rougemont: Spirituality and Politics in 1930s Europe*, University of Cambridge 2005.

⁸ John HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left (1930-1950)*, Toronto 1981. – *The Communitarian Third Way: Alexandre Marc and Ordre Nouveau (1930-2000)*, McGill 2002.

⁹ Philippe BURRIN, «La France dans le champ magnétique des fascismes», in: *Le Débat*, n° 32, novembre 1984, p. 52-72. – *La Dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery (1933-1944)*, Paris 1986.

¹⁰ Thomas KELLER, «Le personalisme de l'entre-deux-guerres entre l'Allemagne et la France», post-face à Christian ROY, *Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904-1934): L'Ordre nouveau aux origines du personalisme*, Nice 1998, pp. 469-470.

¹¹ Christian ROY, *Alexandre Marc et la Jeune Europe (1904-1934): L'Ordre nouveau aux origines du personalisme*, op. cit. – «A propos d'une biographie spéieuse d'Alexandre Marc par John Hellman: Le personalisme comme «antinazisme nazi?»», in: *L'Europe en formation*, Nice, n° 4, 2003, p. 83.

des années 1930, en soulignant les tensions qui agitent ce milieu et qui sont exacerbées du fait de l'émergence du national-socialisme sur la scène politique allemande. Puis nous testerons la validité du concept de «religion de substitution» en montrant les conséquences, à la fois religieuses et politiques, du déclin du protestantisme en Allemagne. Nous évoquerons enfin l'une des limites de l'interprétation de Rougemont, ainsi que la manière dont son protestantisme conditionne non seulement son diagnostic du national-socialisme mais aussi la réponse qu'il lui oppose.

L'échec de la constitution d'un «front commun de la jeunesse révolutionnaire européenne»

Malgré certains traits singuliers qui la caractérisent, soulignons d'abord que la pensée de Denis de Rougemont sur le national-socialisme est fortement nourrie par les échanges et réflexions menés au sein du mouvement personnaliste incarné par les groupes et revues *Esprit* et *L'Ordre nouveau*, avec lesquels l'écrivain collabore étroitement dès son installation à Paris au début des années 1930¹². Partisans d'une troisième voie entre communisme et capitalisme, mûs par le slogan «ni individualistes, ni collectivistes, nous sommes personnalistes!», les membres de ce mouvement, dont la plupart sont chrétiens, en appellent à une profonde «révolution spirituelle», dans un contexte de crise ressentie comme globale, au-delà de ses dimensions politiques ou économiques. Le mouvement personnaliste est indispensable pour comprendre le cheminement intellectuel de Rougemont, même s'il n'épuise pas la variété de ses centres d'intérêt ni de ses modes d'expression, puisque ce dernier a également fondé au même moment, avec quelques coreligionnaires protestants, sa propre revue de théologie, *Hic et Nunc*, tout en étant un contributeur régulier de *La Nouvelle Revue française*, parmi bien d'autres publications. Rougemont évolue avec une certaine aisance entre ces différents groupes et revues, auxquels il reste lié pendant toute la période de l'entre-deux-guerres, en dépit des nombreuses ruptures qui agitent ces milieux.

Pour illustrer ces ruptures, on peut se pencher sur les initiatives visant à créer, au début des années 1930, ce qu'il fut convenu d'appeler un «front commun de la jeunesse révolutionnaire européenne», initiatives avortées en raison de l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933, mais aussi en raison de clivages et de divergences au sein de ces groupes intellectuels sur les fondements et les modalités de l'action révolutionnaire. Il faut dire ici un mot d'Alexandre Marc, l'une des personnalités centrales dans l'histoire de ces groupes, à l'origine de divers contacts pris avec de jeunes allemands – comme Harro Schulze-Boysen, l'animateur du Groupe *Gegner* – alors que l'idée d'une alliance avec des éléments non communistes, dissidents ou étrangers au nazisme, semble encore possible.¹³ En France, c'est grâce à Marc que

¹² Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-Conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris 2001.

¹³ Christian ROY, *op. cit.*, pp. 193-422; Hans-Manfred BOCK, Reinhart MEYER-KALKUS et Michel TREBITSCH (dir.), *De Locarno à Vichy. Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 1930*, Paris 1993; Gilbert MERLIO (dir.), *Ni gauche, ni droite: les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Bordeaux 1995.

Rougemont a pu intégrer les nombreux groupes intellectuels qui se forment alors. «Marc, écrit Rougemont, a provoqué presque toutes les rencontres, combinaisons, permutations entre les groupes naissants et leurs animateurs.»¹⁴ C'est le cas des prises de contact avec Philippe Lamour et la revue *Plans*, qui sert dès l'été 1931 de tribune aux membres de *L'Ordre nouveau*, alors que celui n'est pas encore formellement constitué. C'est aussi le cas d'Emmanuel Mounier, que Rougemont rencontre par l'intermédiaire de Marc, tous les deux étant associés à la revue *Esprit* quand Mounier lance le premier numéro en octobre 1932.

Fort de ses entrées à la *NRF*, Rougemont coordonne fin 1932 un «cahier de revendications» donnant la parole à cette jeunesse contestataire, présentée comme diverse mais unie dans un commun refus de ce qu'il appelle le «désordre établi».¹⁵ La représentativité de ce cahier est en réalité très relative, Rougemont ouvrant en priorité les colonnes de la revue à ses amis d'*Esprit*, *Plans* et *L'Ordre nouveau*, auxquels s'ajoutent notamment deux communistes, Paul Nizan et Henri Lefebvre. Ces derniers se désolidarisent vite de ce qu'ils considèrent comme une «manœuvre» fomentée par «un petit groupe d'intellectuels bourgeois revendiquant le pouvoir»,¹⁶ mais aussi Philippe Lamour de *Plans*, dont nous retenons cette remarque lancée à Rougemont: la révolution doit «naître de besoins matériels et de faits, et non de doctrines ou de petits malaises spirituels».¹⁷

Cette phrase offre le miroir inversé de la lecture personnaliste de la crise. Car il n'y a pas de «petits malaises spirituels» selon Rougemont: le sentiment diffus de vide métaphysique est au contraire pour lui un élément fondamental caractérisant l'époque, tout particulièrement utile pour expliquer le succès du national-socialisme, nous y reviendrons. Sa prise en compte définit une ligne de clivage extrêmement forte, non seulement entre les personnalistes et les communistes, mais aussi au sein même des intellectuels non communistes, entre les «spiritualistes» et les «réalistes» pour reprendre la typologie d'Olivier Dard.¹⁸

A partir de 1933, les espoirs de créer un «front commun de la jeunesse révolutionnaire» sont définitivement balayés, tant en France qu'à l'échelle européenne: en Allemagne, les groupes dissidents sont rapidement neutralisés ou éliminés; en France, les fractures idéologiques se creusent, entre la montée de l'extrême droite et des ligues d'un côté, et le pôle antifasciste occupé par les communistes de l'autre. Dans ces conditions, la recherche d'une troisième voie anticommuniste et anticapitaliste relève du travail d'équilibriste et ne trouve qu'une audience très limitée.

¹⁴ Denis de ROUGEMONT, «Alexandre Marc et l'invention du personnalisme», in: *Le Fédéralisme et Alexandre Marc*, Lausanne 1974, p. 62.

¹⁵ Denis de ROUGEMONT, «A prendre ou à tuer (Cahier de revendications)», in: *La Nouvelle Revue française*, Paris, n° 231, 1^{er} décembre 1932, p. 844.

¹⁶ La phrase est de Nizan, cité par Michel TREBITSCH, «Le front commun de la jeunesse intellectuelle. Le Cahier de revendications de décembre 1932», in: Gilbert MERLIO (dir.), *op. cit.*, pp. 209-227.

¹⁷ Cité par Christian ROY, *op. cit.*, p. 355.

¹⁸ Olivier DARD, *Le Rendez-vous manqué des relèves des années trente*, Paris 2002.

Une «cérémonie sacrale»: clé de voûte du *Journal d'Allemagne*

Rougemont continue néanmoins de s'en tenir, en observateur, à la grille d'analyse qu'il a commencé à élaborer au sein des groupes personalistes, soulignant la «primauté du spirituel» dans toute évaluation de la crise et de ses remèdes, grille de lecture qu'il va mettre à l'épreuve en allant voir le national-socialisme «de ses propres yeux». C'est tout l'enjeu du séjour qu'il effectue à Francfort entre l'automne 1935 et le printemps 1936,¹⁹ séjour duquel il tire son *Journal d'Allemagne*.

Il n'est pas question ici de détailler le contenu de ce journal, qui rassemble un certain nombre de portraits, d'anecdotes, de conversations et de réflexions sur le nouveau régime. Ce que nous voulons souligner, pour nous en tenir à un point qui nous semble essentiel, est la prise de conscience par Rougemont du caractère religieux du national-socialisme. Cet aspect lui saute aux yeux à l'occasion d'un grand rassemblement organisé en l'honneur d'Hitler à la *Festhalle* de Francfort, en mars 1936. Rougemont parle alors d'une «cérémonie sacrale». Voici un extrait du journal:

Quarante mille hommes, quarante mille bras se sont levés d'un seul coup. L'homme s'avance très lentement, saluant d'un geste lent, épiscopal, dans un tonnerre assourdissant de *heil* rythmés.

J'ai compris.

Je me croyais à un meeting de masses, à quelque manifestation politique. Mais c'est leur culte qu'ils célèbrent! Et c'est une liturgie qui se déroule, la grande cérémonie sacrale d'une religion dont je ne suis pas, et qui m'écrase et me repousse avec bien plus de puissance même physique, que tous ces corps horriblement tendus.

Je suis seul et ils sont tous ensemble.²⁰

Rougemont est loin d'être le seul à avoir insisté sur la dimension religieuse du national-socialisme. Cette dimension a déjà été mise en évidence par d'autres témoins du régime, et par les historiens du nazisme et du fascisme.²¹ Certains ont ainsi présenté cette religiosité comme un élément de la mise en scène du parti, destiné, à l'instar de la propagande et de la répression, à endoctriner les masses et à les mettre au pas. L'enjeu principal pour l'historien serait ainsi «de mieux comprendre comment s'était effectué concrètement le contrôle de la société civile pour des régimes affichant une prétention totalitaire».²² D'autres ont étudié les différents attributs de cette religiosité, tout en soulignant que ceux-ci «se limitaient aux aspects mythologiques et symboliques et aux rituels. En substance, plus qu'une sacralisation de la politique, il y avait sacralisation partielle de certains objets par voie de métaphorisation [...]. On

¹⁹ Sur les circonstances de ce séjour, voir Bruno ACKERMANN, *op. cit.*, pp. 445-495.

²⁰ Denis de ROUGEMONT, *Journal d'Allemagne*, Paris 1938, pp. 48-49.

²¹ La littérature sur le sujet est extrêmement vaste. Pour une vue d'ensemble récente, Didier MUSIEDLAK, «Fascisme, religion politique et religion de la politique. Généalogie d'un concept et de ses limites», in: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 108, 2010, pp. 71-84.

²² *Ibid.*, p. 79.

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 sacré.²³ En résumé, le national-socialisme n'aurait été qu'un «ersatz» de religion, sans jamais accéder au statut de «vraie» religion, ce qui remettrait partiellement en question la validité même du concept de «religion séculière» ou de «religion politique».

Ces études apportent des éléments intéressants pour comprendre certains ressorts du régime nazi, ainsi que l'attrait puissant qu'il a exercé sur des millions d'êtres humains. Mais elles passent généralement sous silence les causes spécifiquement religieuses de l'émergence du nazisme sur la scène politique allemande. Il nous semble que l'un des intérêts de l'analyse de Rougemont est justement de se pencher sur ces causes, sur l'origine religieuse du phénomène, en insistant sur le fait que le nazisme occupe une place laissée vacante. C'est pourquoi nous préférons parler de «religion de substitution» plutôt que de «religion politique» ou de «religion séculière» pour caractériser la singularité de son interprétation. Ici, nous rejoignons en partie la position d'Emilio Gentile lorsqu'il affirme que :

Dans la société sécularisée, les religions naissant de la sphère politique sont une des réponses à la demande d'intégration, institutionnalisée à travers le mouvement, le parti, l'Etat et d'autres formes d'organisation possibles, qui agissent aussi comme système de croyances religieuses. Aussi les religions politiques séculières ne doivent-elles pas être analysées essentiellement dans la perspective de l'expédient démagogique, qui y est bel et bien présent, mais en tant qu'expressions sociales d'une exigence collective quand la collectivité, dans les moments de crise ou de tension extraordinaire causée par les conflits de la société moderne, aspire à les dépasser en récupérant un sentiment total de la vie comme fondement d'une nouvelle stabilité, en adhérant aux mouvements politiques qui promettent de dépasser le chaos dans une dimension d'ordre communautaire plus haute.²⁴

«Réponses à la demande d'intégration», «expressions sociales d'une exigence collective», «dimension d'ordre communautaire»: Gentile décrit, très justement à notre sens, le besoin de repères et le phénomène de transfert qu'opèrent les régimes «totalitaires», lesquels offrent un nouveau cadre où la perte de sens fait place à «un sentiment total de la vie». Toutefois, il reste vague lorsqu'il évoque l'état «de crise ou de tension extraordinaire causée par les conflits de la société moderne». Quelle est la nature exacte de cette crise? Où se manifeste-t-elle concrètement? Concerne-t-elle toute la «collectivité», ou certains de ses membres en particulier? Notre hypothèse est que l'aspect religieux est fondamental dans le cas allemand. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'insistance des personnalistes comme Rougemont à en appeler à une «révolution spirituelle», capable en partie selon eux de répondre au défi lancé aux démocraties libérales par les régimes totalitaires. Avant d'illustrer cette idée par d'autres extraits du *Journal d'Allemagne*, il est nécessaire de mobiliser quelques résultats d'histoire religieuse, sociale et politique de l'Allemagne, afin de tester la pertinence de ce qui n'est en somme chez Rougemont qu'une observation et une intuition.

²³ *Ibid.*, pp. 82-83.

²⁴ Emilio GENTILE, «Le fascisme comme religion politique», in: *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Paris 2004, pp. 315-316.

Crise du protestantisme et sociologie électorale du nazisme

Le premier point que nous souhaitons souligner est la crise que connaît le protestantisme en Allemagne depuis la fin du XIX^e siècle. Le concept de sécularisation, qui désigne le long processus de repositionnement des Églises dans le contexte de modernisation et de laïcisation des sociétés et des États, demeure trop général et peine à rendre compte du caractère extrêmement brutal et rapide du phénomène, lequel prend un caractère très concret si l'on examine l'évolution des pratiques religieuses. Certes, il est difficile de mesurer le déclin de la croyance, surtout chez les protestants où la pratique est moins ritualisée, et par conséquent moins quantifiable que chez les catholiques. Nombre de chercheurs s'accordent néanmoins pour souligner la crise sévère du protestantisme et la diminution très nette de son emprise sociale en Allemagne entre 1880 et 1930. Sur la période considérée, seules les funérailles religieuses se maintiennent voire augmentent du fait de la forte mortalité pendant la Première Guerre mondiale. Mais en règle générale, c'est la tendance inverse qui prévaut, comme en témoigne la diminution des baptêmes et des mariages dans les années 1920.²⁵ Un autre indicateur est le nombre de confirmations, qui décline sur quelques décennies, puis chute brutalement entre 1920 et 1930 dans les églises protestantes d'Allemagne.²⁶ Selon Emmanuel Todd, l'Allemagne semble être touchée de façon particulièrement violente: «La liquidation métaphysique, écrit-il, d'un être tout-puissant et qui tenait l'homme dans sa main, que Nietzsche n'est pas le seul à percevoir, crée [...] une angoisse réelle, le sentiment d'une perte irréparable».²⁷

Cette perte de l'emprise sociale du protestantisme traditionnel n'exclut pas, bien au contraire, la recherche de sens et de nouvelles formes de religiosité. C'est ainsi que l'on voit proliférer à l'époque une multitude des mouvements philosophiques et de «prophètes», «depuis les libres penseurs jusqu'aux groupements germanolâtres du tournant du siècle, depuis les végétariens jusqu'aux théosophes et anthroposophes, des partisans de la philosophie «moniste» de Ernst Haeckel à ceux des nouvelles religions de la culture, à la suite de Goethe et Schiller, Nietzsche et Schopenhauer, Paul de Lagarde, Richard Wagner et Houston Chamberlain, de la Société éthique libérale à l'Association Giordano Bruno, d'orientation rationaliste».²⁸ Notons au passage que Rougemont lui-même fut attiré dans les années 1920 par l'anthroposophie de Rudolf Steiner, avant de revenir à des formes plus orthodoxes de pensée religieuse.²⁹ L'époque est apparemment marquée par un incroyable dynamisme sur le plan mystique et religieux. On peut toutefois, c'est notre cas, lire ces volontés d'expérimentation et

²⁵ Lucian HÖLSCHER, «Les changements religieux : étude d'histoire sociale et des mentalités (du XVIII^e siècle à 1945)», in: Paul COLONGE et Rudolf LILL (dir.), *Histoire religieuse de l'Allemagne*, Paris 2000, pp. 48-49.

²⁶ Emmanuel TODD, *L'Invention de l'Europe*, Paris 1996, p. 336.

²⁷ *Ibid.*, p. 217.

²⁸ Lucian HÖLSCHER, *op. cit.*, p. 62.

²⁹ Claude METTRA, *Entretiens avec Denis de Rougemont*, France Culture, 1969. Archives INA.

cette profusion de groupes et de sectes, comme les symptômes d'une désorientation de la société, non un renouvellement de fond. Du reste, l'empreinte de ces groupes fut éphémère: réprimés ou bien absorbés par le national-socialisme, peu survécurent à la Seconde Guerre mondiale.

Cette crise du protestantisme allemand peut-elle être mise en relation avec l'émergence du nazisme? La sociologie et la géographie électorales du nazisme à la fin des années 1920 et au début des années 1930 apportent à cet égard un début de réponse. Les études en la matière rivalisent d'ingéniosité, utilisant des modèles toujours plus complexes, croisant les variables socio-économiques, géographiques et religieuses. On a ainsi récemment soutenu que ce ne sont pas les ouvriers ou les chômeurs qui ont voté le plus massivement pour le NSDAP, mais les petits commerçants, artisans indépendants et domestiques, ces derniers n'ayant ni sécurité sociale ni assurance-chômage.³⁰ Au-delà des facteurs socio-économiques, un invariant demeure, c'est le rôle déterminant de la religion dans la géographie du vote: «La religion est le facteur prédictif le plus important du vote nazi.»³¹ Ainsi, les catholiques allemands auraient beaucoup moins voté pour les nazis que les protestants. La comparaison des deux cartes ci-contre³² est parlante de ce point de vue.

Si la corrélation est clairement établie, la plupart des études peinent cependant à expliquer pourquoi les protestants ont voté davantage pour les nazis. Les désaccords sur ce point remontent aux années 1930, quand l'on commença à polémiquer sur le lien supposé entre Luther et Hitler. Rougemont a participé au débat, défendant sa paroisse par des arguments qui ne convainquent qu'à moitié. Dans l'optique des critiques de Luther, l'Allemagne serait, en vertu de la doctrine des deux règnes, «un monde culturel à part» caractérisé par «la passivité sociale et la docilité politique».³³ Selon le germaniste Edmond Vermeil, pourtant lui-même protestant, «l'esprit d'obéissance luthérien s'est combiné avec l'appareil étatique prussien pour aboutir à l'ordre nazi».³⁴ Cet argument fut repris par des auteurs catholiques comme Henri Massis ou Gonzague de Reynold, ce qui incita Rougemont à réagir, en soulignant notamment le fait qu'Hitler était autrichien et catholique, et que le mouvement nazi s'était d'abord développé en Bavière.³⁵ L'argument n'est pas faux, mais il enferme le débat dans une polémique confessionnelle, alors que l'essentiel

³⁰ Gary KING, Ori ROSEN, Martin TANNER and Alexander F. WAGNER, «Ordinary Economic Voting Behavior in the Extraordinary Election of Adolf Hitler», in: *The Journal of Economic History*, No. 68, 2008, p. 951-996.

³¹ Jörg SPENKUCH and Philipp TILLMANN, «Elite Influence? Religion, Economics, and the Rise of the Nazis», working paper, March 2014, p. 2.

³² Tirée de Jörg SPENKUCH and Philipp TILLMANN, *op. cit.*, p. 54.

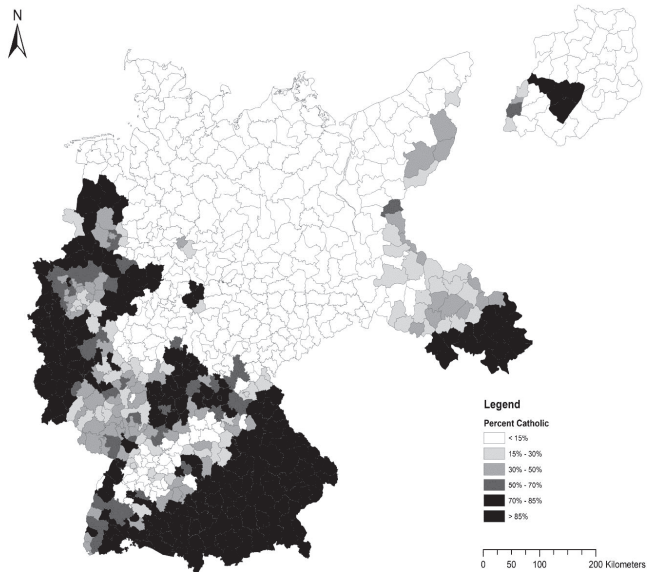
³³ Bernard REYMOND, *Une Eglise à croix gammée ? Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, Lausanne 1980, p. 11.

³⁴ Pierre AYÇOBERRY, *La Question nazie. Les interprétations du national-socialisme (1922-1975)*, Paris 1979, p. 71. Ayçoberry résume ici les thèses développées par Edmond Vermeil dans *Doctrinaires de la révolution allemande (1918-1938)*, Paris 1938.

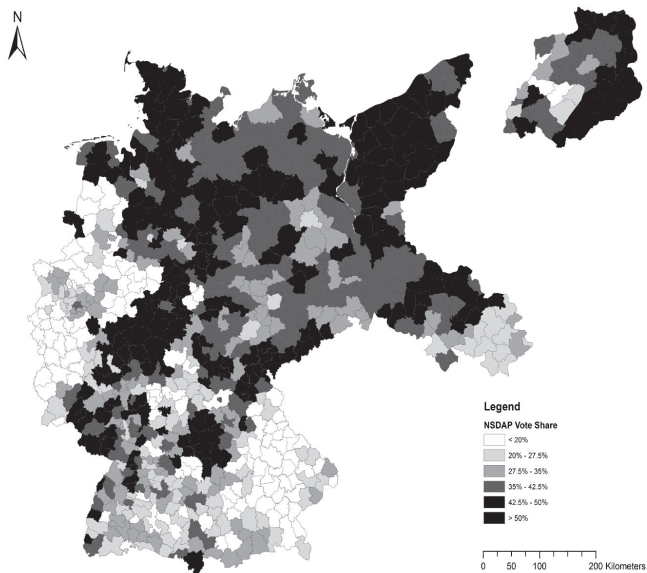
³⁵ Denis de ROUGEMONT, «Erreurs sur l'Allemagne», in: *Gazette de Lausanne*, n° 121, 1^{er} mai 1940, p. 1.

se situe ailleurs, dans l'explication des raisons du soutien populaire au régime nazi, non dans le pedigree de ses cadres.

A. Geographic Distribution of Protestants and Catholics



B. Geographic Distribution of the Nazi Vote, November 1932



Dans sa synthèse sur les *Résistances allemandes à Hitler*, Gilbert Merlio confirme, après d'autres, qu'en 1933, «ce sont plutôt les régions protestantes du Nord qui ont voté pour Hitler. Toutefois, on peut dire en simplifiant à l'extrême [...] que la majorité des chrétiens a fini par suivre Hitler. *Mais d'autre part*, ajoute-t-il, la foi chrétienne a été une puissante motivation pour de nombreux résistants».³⁶ Le diagnostic posé par Merlio met en lumière une contradiction apparemment insoluble: comment est-il possible que «la majorité des chrétiens a fini par suivre Hitler», alors même que la «foi chrétienne a été une puissante motivation pour de nombreux résistants»? Faut-il en conclure que le christianisme contient en lui-même deux principes ou tendances opposés, conduisant à deux types d'attitudes paradoxales: l'adhésion au régime d'une part – en premier lieu par les protestants si l'on en croit la géographie électorale – et la résistance d'autre part?

Il nous semble que le paradoxe soulevé ici n'en est plus un si l'on considère, ainsi qu'on l'a suggéré avant, que le monde protestant est un monde en crise: les protestants de 1933 sont d'une certaine manière beaucoup moins protestants qu'on ne le croit. Les régions qui ont voté majoritairement pour le NSDAP étaient certes *culturellement, historiquement* protestantes, mais le protestantisme avait déjà largement entamé son retrait, il n'était plus qu'une survivance. «Le nazisme [...] triomphe, écrit Emmanuel Todd, lorsque finit de disparaître le Dieu de Luther, dans un climat d'anxiété religieuse aggravé qui donne à l'époque son atmosphère de fin du monde.»³⁷

Ces réflexions nous invitent à revenir un instant au *Journal d'Allemagne*, dont certaines pages s'éclairent d'autant mieux si l'on tient compte des éléments que nous venons d'évoquer. A la fin de son *Journal*, Rougemont pose ainsi la question des raisons de l'engouement pour le nazisme: «Comment des hommes, des millions d'hommes, peuvent-ils aimer cela?» Sa réponse est la suivante:

Dans une société où tous les liens originels sont dissous; où les religions n'apparaissent plus au peuple et aux élites que sous l'aspect de survivances sociales; [...] où tout principe d'union sociale et spirituelle, toute *commune mesure*³⁸ a disparu, – dans une telle société il est fatal que se répande dans les masses et que s'installe au cœur de chaque individu une angoisse, – d'où naît un appel. C'est à ce formidable appel des peuples vers un principe d'union, donc vers une *religion*, que les dictateurs ont su répondre. Tout le reste est littérature, bavardage de théoriciens, ou ce qui est pire, de «réalistes».³⁹

Rougemont cite ensuite une lettre qu'il a reçue d'un jeune nazi lui expliquant les raisons pour lesquelles le régime hitlérien est né. Après avoir souligné les problèmes économiques et la misère engendrés par la crise de 1929 – facteurs essentiels qu'on ne saurait sous-estimer, mais qui n'agissent en quelque sorte que comme les détonateurs d'une crise plus globale – ce correspondant souligne que:

³⁶ Gilbert MERLIO, *Les Résistances allemandes à Hitler*, Paris 2001, p. 74. Nous soulignons.

³⁷ Emmanuel TODD, *op. cit.*, pp. 335-336.

³⁸ Ce concept est développé dans Denis de ROUGEMONT, *Penser avec les mains*, Paris 1936.

³⁹ Denis de ROUGEMONT, *Journal d'Allemagne*, *op. cit.*, p. 70.

La raison profonde d'un mouvement comme le nôtre est irrationnelle. Nous voulions croire à quelque chose, nous voulions vivre pour quelque chose. Nous avons été reconnaissants à celui qui nous apportait cette possibilité de croire. Le christianisme, probablement par la faute de ses ministres, ne satisfaisait plus depuis bien longtemps au besoin de croire de la majorité du peuple. Nous voulons croire à la mission du peuple allemand. Nous voulons croire à l'immortalité du peuple.

Rougemont conclut:

Ruine des croyances communes, carence du christianisme organisé, appel irrationnel à de nouvelles raisons de vivre, volonté angoissée de croire à la première qui se présente – fût-elle aussi invraisemblable que «l'immortalité» d'un peuple: on ne peut pas exprimer d'une manière plus précise et ramassée la nature proprement *religieuse* du phénomène totalitaire allemand.⁴⁰

Ce que suggère ici indirectement l'analyse de Rougemont, c'est que l'exigence de «révolution spirituelle» que posent les personnalistes ne consiste pas seulement en une «rupture doctrinale» (contre le matérialisme, contre le rationalisme et le positivisme hérité du XIX^e siècle), comme certains ont pu le suggérer, à l'instar de Jean-Louis Loubet del Bayle.⁴¹ Certes, la doctrine est une dimension essentielle, notamment pour *L'Ordre nouveau* qui est très pointilleux sur ce plan et qui n'hésite pas à lancer des anathèmes contre tous ceux qui ne rentrent pas dans le rang, donnant au groupe une allure sectaire à bien des égards. Mais le problème que soulève Rougemont, à partir d'un exemple frappant et d'une expérience vécue – la cérémonie sacrale – est plus profond: il traduit un vide métaphysique généralisé, constituant selon lui un ressort extrêmement puissant dans l'ordre politique, la force de l'adhésion au nazisme en étant l'illustration la plus radicale.

Zeev Sternhell, dans *Ni droite ni gauche*, constate que la «primauté du spirituel» est commune aux fascistes [et] à l'équipe d'*Esprit*.⁴² Il admet certes que le «spirituel» des uns n'est pas exactement le même que celui des autres, mais il n'en conclut pas moins que les personnalistes étaient «tentés» par le fascisme. Sans compter les faiblesses d'une analyse résultant d'un examen très superficiel des sources, on soulignera ici le problème essentiel de cette interprétation: Sternhell exclut – comme si elle n'existait pas – toute prise en compte de la crise spirituelle, alors que celle-ci est une donnée de fait, ressentie à l'époque comme une carence réelle. Or il faut prendre le phénomène religieux au sérieux, et envisager la crise – conjugaison de déclin des pratiques et sentiment de vide métaphysique – d'une manière globale et dans tous ses effets, y compris politiques. Appliquée au cas allemand, cette grille d'analyse doit inviter à considérer sous un nouveau jour l'état du protestantisme et son rapport au régime hitlérien dans les années 1930. Dans cette optique, présenter les «protestants» comme un groupe en soi, immuable, et dont il conviendrait d'évaluer les mérites ou les faiblesses à l'aune du défi que lui pose le nazisme, n'a qu'un intérêt limité. C'est pourtant ainsi que la plupart

⁴⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁴¹ Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 316.

⁴² Zeev STERNHELL, *op. cit.*, p. 425.

des historiens du nazisme et du protestantisme envisagent la question, c'est-à-dire en réduisant presque toujours l'analyse aux différentes modalités de positionnement vis-à-vis du régime, allant de la résistance (Karl Barth, Martin Niemöller et l'Église confessante) à l'adaptation, voire à l'adhésion pure et simple (Chrétiens allemands). Or les populations que l'on nomme alors «protestantes» sont en fait déjà massivement déchristianisées, il faut insister sur ce point. La crise religieuse et spirituelle précède et prépare l'émergence du nazisme. Denis de Rougemont l'avait pressenti, sans pouvoir apporter l'outillage scientifique appuyant cette intuition.

La foi chrétienne opposée à la «religion de la race»

Ce que Rougemont en revanche ne souligne sans doute pas assez, et qu'un penseur comme René Girard a selon nous beaucoup mieux systématisé que lui, c'est que le «principe d'union», auquel le nazisme répond à sa manière, se réalise toujours aux dépens d'un ou de plusieurs éléments, lesquels sont, d'une façon ou d'une autre, *expulsés* de la communauté. Rougemont dans ses écrits pense principalement la communauté, la «commune mesure», mais pas ses victimes. Dans le récit qu'il donne du rassemblement de Francfort, il met en scène cette expulsion de sa propre personne: «Je suis seul, écrit-il, et ils sont tous ensemble», formule qui rappelle Dostoïevski.⁴³ Mais dans le *Journal d'Allemagne*, comme dans d'autres écrits, il n'évoque jamais qu'en passant les victimes *réelles* de cette expulsion. Dans *Politique de la personne*, publié en 1934, il réduit ainsi la persécution des juifs aux «excès» d'un régime en phase de consolidation.⁴⁴ Rougemont est bien conscient que le nazisme est une «religion de la race»,⁴⁵ mais il ne considère pas nécessaire à ce stade de mettre davantage en lumière le sort des juifs comme élément central dans la dynamique du régime. Comme chez d'autres, la prise de conscience sera plus tardive.

A cette «religion de la race», Rougemont oppose la «foi proprement dite». Sa position vis-à-vis du nazisme n'est pas celle d'un «humaniste», mais d'un chrétien. Il faut expliquer cette nuance, afin de mieux cerner comment l'écrivain fonde en principe, non seulement son analyse, mais aussi son rejet et sa critique du régime et de l'idéologie nazis. Ainsi que nous l'avons souligné, le monde protestant est un monde en déclin. Dans ce contexte de crise, la théologie protestante connaît au début du xx^e siècle de profondes redéfinitions. Rougemont y participe activement, notamment à travers sa revue *Hic et Nunc*⁴⁶ qui s'inscrit dans le mouvement initié

⁴³ «Moi, je suis seul, tandis qu'eux, ils sont tous!», cité par René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961. L'analogie est également relevée par Damiano BONDI, «Violence and Love. René Girard and Denis de Rougemont», 2011: http://ww2.unime.it/cover2011/Cover2011/On_line_papers.html

⁴⁴ Denis de ROUGEMONT, *Politique de la personne*, Paris 1934, p. 148.

⁴⁵ Denis de ROUGEMONT, *Journal d'Allemagne*, op. cit., p. 73.

⁴⁶ Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985, p. 62-73, et Arnaud BAUBEROT, «La revue *Hic et Nunc*: les jeunes-turcs du protestantisme et l'esprit des années trente», in: *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, n° 149, juin-septembre 2003, pp. 569-589.

par le pasteur Karl Barth après la Première Guerre mondiale. Ce mouvement, appelé aussi «théologie dialectique», peut être considéré sous certains aspects comme une nouvelle forme d'orthodoxie, en réaction contre les prétendues dérives de la théologie libérale, qui travaille depuis la fin du XIX^e siècle le monde protestant en tentant de l'accommoder avec le processus de sécularisation. Pour Barth, cette théologie libérale se compromet avec le monde moderne et a épuisé ses effets:

Aux espoirs libéraux déçus d'un progrès culturel de l'humanité à long terme, écrit ainsi Lucian Hölscher, Barth proposait en contrepartie une nette séparation entre l'histoire et le royaume de Dieu, la religion et la réflexion théologique, l'Église et le monde.⁴⁷

Ce qui est en jeu à travers l'opposition entre théologie dialectique et théologie libérale, c'est la préservation de l'autonomie du religieux par rapport au politique, un enjeu particulièrement crucial pour Rougemont, à l'heure où se développent ce qu'il appellera plus tard les «orthodoxies partisans». Revenant sur cette période dans un hommage à son ami Henry Corbin, co-fondateur de *Hic et Nunc*, il affirme ainsi que «ni le modernisme catholique, ni le libéralisme protestant ne pouvaient constituer les noyaux durs d'une résistance à l'hitlérisme et au fascisme».⁴⁸ Cette citation illustre un aspect essentiel de la position de Rougemont face au nazisme durant l'entre-deux-guerres, avant que la lutte armée s'impose à lui comme nécessaire: celle-ci repose, avant tout et en fin de compte, sur un acte de foi et sur un dogmatisme strict. C'est presque toujours en vertu d'un recours à la transcendance que le nazisme est jugé et que la réponse est formulée. D'où l'hommage au pasteur Niemöller, futur prisonnier des nazis: il fallait prendre au sérieux Niemöller, affirmait Rougemont dans son journal, non pas en tant qu'il incarnait un opposant politique au régime, défendant la liberté des hommes contre l'Etat à la manière des libéraux, mais «parce que l'Etat prétendait modifier et limiter la prédication de l'Évangile».⁴⁹ «Rendre à Dieu ce qui est à Dieu» apparaissait alors à Rougemont comme l'acte de résistance par excellence, face à un régime usurpant tous les attributs de la religiosité.

Conclusion

Le profil et l'analyse de Rougemont sont intéressants à plusieurs égards. Fils de pasteur, natif du canton de Neuchâtel rattaché à la Prusse jusqu'en 1848, son appartenance au monde réformé fait de lui un observateur privilégié des mutations à l'œuvre en Allemagne. C'est en ayant à l'esprit son appartenance confessionnelle, et plus généralement le déclin du christianisme en Europe, que l'on doit comprendre sa focalisation sur le caractère «liturgique», «sacré» du nazisme. Son analyse s'éclaire selon nous d'autant mieux si l'on tient compte de la baisse de la pratique

⁴⁷ Lucian HÖLSCHER, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁸ Denis de ROUGEMONT, «Hérétiques de toutes les religions...», in: *Henry Corbin*, Paris 1981, p. 299.

⁴⁹ Denis de ROUGEMONT, *Journal d'Allemagne, op. cit.*, p. 85. Voir également sur ce point Patrick CABANEL, *De la Paix aux résistances. Les protestants en France (1930-1945)*, Paris 2015, pp. 23-24.

religieuse, particulièrement marquée dans les régions protestantes d'Allemagne où le NSDAP a obtenu au début des années 1930 les scores électoraux les plus importants, une corrélation peu soulignée, ou en tout cas peu explicitée, dans la littérature sur le nazisme. De ce point de vue, l'avènement du national-socialisme sur la scène politique allemande peut être considéré, ainsi que le suggère Emmanuel Todd, comme le symptôme d'une religion en train de disparaître. A cet égard, l'analyse et le témoignage de Denis de Rougemont conservent un intérêt certain pour la compréhension des conditions historiques de développement du national-socialisme.

Zusammenfassung

Unter den wichtigen Themen aus dem Werk von Denis de Rougemont ist seine Sicht auf Demokratie, Faschismus und Nationalsozialismus in den 1930er Jahren von den Historikern unterschiedlich bewertet worden. Dies verdeutlichen in eindringlicher Weise die verschiedenen Interpretationen des *Journal d'Allemagne*, das Rougemont nach einem Aufenthalt in Frankfurt am Main von 1935 bis 1936 veröffentlichte. Die einen rücken diejenigen Passagen aus dem *Journal* in den Vordergrund, in denen Rougemont das Hitlerregime verurteilt; die anderen hingegen befassen sich vornehmlich mit seinen Bemühungen, sich mit den Deutschen zu identifizieren, sowie mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der jüdischen Bevölkerung und der mit Abscheu vermischten Faszination, die der charismatische «Führer» der Nationalsozialisten in ihm weckte. Die positiven wie die negativen Stellungnahmen zu Rougemonts Einstellung zum Nationalsozialismus spiegeln die Polarisierung der historiographischen Debatte wider, die in den 1980er Jahren durch die Arbeiten von Zeev Sternhell angestoßen wurde. Vor dem Hintergrund dieser Debatte soll in diesem Beitrag eine Interpretation der Schriften Rougemonts zum Nationalsozialismus versucht werden. Im Vordergrund steht das zentrale Phänomen, mit dem die Etablierung der nationalsozialistischen Herrschaft Rougement konfrontierte: die mit der Entwicklung in Deutschland einhergehende Durchsetzung einer «Ersatzreligion». Zuerst wird der Fokus auf dem intellektuellen Milieu liegen, dem Rougemont Anfang der 1930er Jahre angehörte, wie auch auf den starken Turbulenzen, die das Aufkommen des Nationalsozialismus in diesem Milieu auslöste. Anschließend soll überprüft werden, inwiefern der Begriff «Ersatzreligion»⁵⁰ auf den Nationalsozialismus anwendbar ist. Abschließend soll aufgezeigt werden, wo die Grenzen von Rougemonts Interpretation liegen und wie sein Verständnis vom Protestantismus seine Bewertung des Nationalsozialismus wie seine Reaktion auf dieses System bestimmt hat.

⁵⁰ Vgl. Zu diesem Thema Uwe PUSCHNER, Clemens VOLLNHALS: «Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven», in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte* (= Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Bd. 47), hrsg. von Uwe PUSCHNER und Clemens VOLLNHALS, Göttingen 2012, S. 13-28, hier S. 17 f.