THÈSE

Pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE POITIERS
UFR de sciences humaines et arts
Laboratoire Métaphysiques allemandes et philosophie pratique (Poitiers)
(Diplôme National - Arrêté du 7 août 2006)

École doctorale : Lettres, pensée, arts et histoire - LPAH (Poitiers)
Secteur de recherche : Philosophie

Présentée par :
Bernard Bourdin

La médiation chrétienne :

quelle altérité théologico-politique dans l'histoire ?

Directeur(s) de Thèse :
Jérôme de Gramont, Bernard Mabille

Soutenue le 28 janvier 2014 devant le jury

Jury :

Président	**Olivier Abel**	Professeur des universités - Institut Protestant de Théologie (Paris)
Rapporteur	**Olivier Abel**	Professeur des universités - Institut Protestant de Théologie (Paris)
Rapporteur	**Philippe Capelle-Dumont**	Professeur - Université de Strasbourg
Membre	**Jérôme de Gramont**	Professeur des universités - Institut Catholique de Paris
Membre	**Bernard Mabille**	Professeur - Université de Poitiers
Membre	**Charles Leben**	Professeur émérite - Université Panthéon-Assas, Paris 2

Pour citer cette thèse :
Bernard Bourdin. *La médiation chrétienne : quelle altérité théologico-politique dans l'histoire ?* [En ligne]. Thèse Philosophie. Poitiers : Université de Poitiers, 2014. Disponible sur Internet <http://theses.univ-poitiers.fr>

Institut Catholique de Paris et Université de Poitiers
Faculté de philosophie

La médiation chrétienne: quelle altérité théologico-politique *dans* l'histoire ?

Thèse conjointe pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie de l'Institut Catholique de Paris et de l'Université de Poitiers

soutenue par Bernard Bourdin

Thèse dirigée par Monsieur Philippe Capelle-Dumont, Professeur des Universités (Université de Strasbourg) et par Monsieur Bernard Mabille Professeur des Universités (Université de Poitiers)

Membres du jury :
Monsieur Philippe Capelle-Dumont Professeur des Universités (Université de Strasbourg)
Monsieur Bernard Mabille Professeur des Universités (Université de Poitiers)
Monsieur Jérôme de Gramont Professeur des Universités (Institut Catholique de Paris)
Monsieur Olivier Abel Professeur des Universités (Institut Protestant de théologie)
Monsieur Charles Leben Professeur des Universités (Professeur émérite de l'Université Panthéon-Assas, Paris 2)

2014

Remerciements

Au moment où je m'apprête à soutenir ma thèse en philosophie, je voudrais exprimer ma reconnaissance à l'égard des personnes qui m'ont permis de la réaliser.

La première, et la plus déterminante d'entre elles, est le Professeur Philippe Capelle-Dumont. Plusieurs raisons justifient cette reconnaissance. D'une part, pour la confiance qu'il m'a faite lorsqu'il m'a proposé en 2006, d'enseigner la philosophie politique à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris. Docteur en théologie et en histoire des religions, et bien que déjà très orienté du côté de la philosophie politique, de par mes recherches sur la relation entre christianisme et politique, je n'étais pour autant titulaire d'aucun diplôme universitaire en philosophie. Il m'a donc fallu, à l'occasion de mon recrutement, soutenir un mémoire de master en philosophie. De là est né le projet de préparer une thèse sur travaux en philosophie politique sous l'angle de la question théologico-politique.

J'ai soumis ce projet au Professeur Philippe Capelle-Dumont qui a spontanément accepté d'en prendre la direction. C'est un autre acte de confiance dont je lui sais gré. Je voudrais aussi exprimer ma gratitude à son égard pour tous les échanges, toujours très stimulants, que nous avons eu à chaque rencontre, dans le grand respect de ma liberté de recherche. Alors que je venais d'obtenir mon HDR en théologie, je découvrais combien la direction d'une thèse est un art qui ne s'improvise pas. Le Professeur Philippe Capelle-Dumont aura été jusque dans la phase finale de la rédaction de ma thèse, un directeur extrêmement attentif à toutes les étapes de mon questionnement, lisant systématiquement et de façon très serrée les développements successifs de mon travail et me suggérant de veiller à telle ou telle question. Diriger la recherche d'un doctorant est un art socratique dont j'ai fait l'heureuse expérience auprès du Professeur Capelle-Dumont. Une autre gratitude encore, celle d'avoir élargit ma recherche et ma réflexion systématique sur la pertinence en contexte chrétien d'une herméneutique théologico-politique de la Modernité, du côté de la pensée juive, et tout particulièrement dans la philosophie de Franz Rosenzweig. Sur sa vive recommandation, il m'a fallu « revenir » sur la lecture, déjà lointaine, de *L'Étoile de la Rédemption*. Cette relecture, certes encore bien partielle, aura été des plus fécondes pour mieux évaluer le rapport qu'entretiennent les deux Révélations bibliques avec *le* politique, et notamment lorsqu'il s'agit de confronter la théologie politique de Carl Schmitt avec le regard de Rosenzweig sur le christianisme. Au terme de la rédaction de cette thèse, il y aura indéniablement un *avant* et un *après* dans la recherche que je poursuis sur l'élaboration de catégories spécifiquement chrétiennes de la théologie politique. Elles ne sauraient s'abstraire de leurs sources juives.

Ma gratitude va aussi, et tout naturellement, à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris, tout particulièrement à son Doyen, le Professeur Emmanuel Falque et le Directeur du 3e cycle, le Professeur Jérôme de Gramont. Gratitude, car là encore, c'est de confiance dont il s'agit, d'une part, celle de durer dans mon enseignement, et à la faveur de cet enseignement, d'approfondir ce que signifie d'enseigner la philosophie, qui ne saurait se limiter au seul enseignement de l'histoire des idées. D'autre part, grâce à cet enseignement, et à la collaboration entretenue depuis plusieurs années entre la Faculté de philosophie et le Centre d'études du Saulchoir, c'est aussi ma recherche qui en a été bénéficiaire. Autre manière de vivre l'art socratique, et autre acte de confiance, qu'il m'est donné de mettre en œuvre à la Faculté des sciences sociales, économiques et politiques de l'Institut Catholique de Paris. Je voudrais aussi remercier très vivement le Professeur Bernard Mabille de la Faculté de philosophie de l'Université de Poitiers, pour l'intérêt spontané qu'il a porté à ma recherche au cours d'un premier échange lors du colloque sur « Le statut contemporain du théologico-politique ». Mes remerciements vont aussi au Professeur Olivier Abel avec qui des liens amicaux se sont tissés par la collaboration entre le Fonds Ricoeur et le Centre d'études du Saulchoir. J'adresse également tous mes remerciements au Professeur Charles Leben, dont la présence au jury de ma thèse contribuera de toute évidence, à me faire progresser dans ma réflexion sur les sources juives de la philosophie politique. Je ne saurais non plus oublier tout ce que je dois au département de théologie de l'Université de Lorraine-Metz, qui m'a permis au cours de ces dernières années de développer ma recherche en articulant les disciplines théologique, philosophique et historique. Je remercie à cette occasion mon collègue Jean-Sébastien Rey, et mon ami Christian Bouchindhomme pour l'aide technique très précieuse qu'ils m'ont apportée dans la phase finale de la rédaction de ma thèse. Ma dette à leur égard porte aussi plus fondamentalement sur les nombreux échanges exégétiques et philosophiques que nous avons eus.

Ma gratitude va enfin au Régent des études de la Province dominicaine de France, le frère Emmanuel Durand, pour son encouragement à soutenir ma thèse. C'est l'occasion d'exprimer une conviction : il me semble que dans la tradition dominicaine, la vie intellectuelle et la vie fraternelle se fécondent l'une par l'autre.

La médiation chrétienne : quelle altérité théologico-politique *dans* l'histoire ?

Introduction générale

La question qui fonde notre recherche soulève deux problématiques décisives pour une réflexion philosophico-politique. La première concerne l'existence du « problème » théologico-politique (principalement occidental), et le rapport qu'il a véhiculé avec l'histoire. Ce rapport s'est dissous avec l'avènement de la Modernité séculière, particulièrement sous sa forme démocrate-libérale, du moins ces dernières décennies. Pourtant, et c'est la deuxième problématique, une sphère publique politique articulée à un fondement démocratique séculier, ne saurait faire l'économie d'une pensée de l'histoire. Cette thèse, qu'il nous faudra démontrer, met en jeu toute la question complexe de la relation entre – sécularisation (ou autonomie séculière) – et – théologie politique – en contexte chrétien. Les discussions consacrées à ce thème ne sont,certes, pas nouvelles en tant que telles. De nombreux travaux sont parus ces dernières années dans le champ de la réflexion proprement philosophique[1]. Il s'agit le plus souvent d'un « retour » à des controverses ayant opposées des philosophes allemands contemporains, tels Hans Blumenberg, Karl Löwith, Leo Strauss, Hannah Arendt et Carl Schmitt. La dimension contemporaine de ces controverses n'a cependant pas occulté la longue trajectoire philosophique occidentale, depuis au moins le XVIIè siècle, en particulier Hobbes et Spinoza, jusqu'à Hegel au XIXè siècle et Max Weber au XXè. Si la thématique de la sécularisation n'est pas antinomique de l'interrogation portée sur la théologie politique, c'est que ces deux thèmes recouvrent plusieurs questions communes : quelle intelligibilité donner à la Modernité séculière ? Quelle relation entretiennent la sécularisation et la théologie politique ? Cette dernière est-elle pertinente, notamment au sein du christianisme, pour constituer une herméneutique de la sécularisation ? L'inverse est aussi vrai : la « sécularisation » est-elle un concept véritablement opératoire, notamment au regard de la théologie politique, pour rendre compte de la Modernité ? C'est en raison de ce vis-à-vis, ou peut-être même de cette compénétration entre ces deux données, semble-il, désormais inconciliables, que le christianisme constitue une ressource indispensable pour entrer dans la discussion philosophique sur la pertinence d'une herméneutique théologico-politique de la genèse de la Modernité séculière. Au XXè siècle, le débat opposant le juriste Carl Schmitt au

[1] Voir « Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss », sous la direction de Michaël Foessel, Jean-François Kervégan, Myriam Revault d'Allonnes Paris, CNRS Editions, coll. « CNRS philosophie », 2007. Voir en particulier, Jean-Fr., Kervégan, « Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour », pp. 107-117.

théologien Erik Peterson sur la légitimité d'une théologie politique chrétienne, a apporté une pièce décisive à ce dossier. Pourtant, peut-on laisser hors-jeu de ce débat, cet autre monothéisme qu'est le judaïsme ? S'y risquer, comme tel est le cas trop souvent, c'est faire l'impasse sur le rapport intime et permanent qui nourrit le christianisme (ses *corpus* théologiques et théologico-politiques) depuis sa fondation, y compris dans ses approches de la question « politique ». Ainsi, « assumer » le rapport avec l'Ecriture vétéro-testamentaire, et plus largement avec le judaïsme, revient pour le christianisme à interroger un autre rapport, celui qu'il a établi avec l'histoire. Ce rapport n'est guère superposable à celui qu'a nourrit le judaïsme, leurs conceptions spécifiques du messianisme en est le motif fondamental. De ces deux conceptions du messianisme, il résulte deux approches divergentes du rapport à la condition politique et à la Modernité séculière. Sécularisation, théologie politique chrétienne et judaïsme constituent de la sorte un cercle herméneutique qui appelle trois foyers distincts de réflexion, que notre thèse s'efforcera de dessiner. S'agissant du christianisme occidental, nous nous engagerons sur le terrain d'une herméneutique théologico-politique chrétienne de la genèse de la Modernité séculière. En deuxième lieu, nous relèverons la pertinence et les dangers d'une théologie politique chrétienne séculière, dans la pensée de Carl Schmitt. En troisième lieu, nous interrogerons le rapport du judaïsme à la condition politico-historique dans la pensée de Franz Rosenzweig. A la lumière de ces trois foyers de réflexion, nous pourrons répondre du postulat central de notre thèse, à savoir l'exigence pour la sphère publique politique démocratique de trouver sa définition dans une pensée théologico-politique de l'histoire. Cette exigence repose, plus en amont, sur un autre postulat, selon lequel une sphère publique-politique ne peut faire, en vertu même des exigences de son autonomie, l'économie d'une altérité. Ce postulat nous paraît d'autant plus fondé, que l'autonomie séculière s'est identifiée au fondement démocratique et libéral des Etats modernes. Au sein de ce régime de la condition politique, un conflit fondamental n'a jamais été véritablement résolu depuis le XVIIè siècle, qui est celui de l'autonomie séculière avec l'hétéronomie religieuse. Ce conflit brouille aussi bien la problématique théologico-politique de l'altérité que celle de l'autonomie, alors qu'il s'agit au fond de deux versants d'un même problème. Si l'on s'accorde sur l'idée que l'autonomie ne saurait être assimilée à celle d'une auto-fondation, on retiendra que celle-ci paradoxalement requiert une altérité. Mais laquelle ? Selon quel statut ? Comment ne pas aboutir à la confusion inverse qui serait celle du « retour » à une hétéronomie religieuse ? Ce sont ces deux questions incontournables qui appelleront la mise en œuvre d'une herméneutique théologico-politique chrétienne de la genèse de la Modernité séculière. Elle devrait permettre de déchiffrer les sentiers par lesquels ce que nous désignons désormais par « Modernité », a pu se constituer.

Dans cette investigation, il ne s'agira pas de faire apparaître ce que la Modernité « doit » au

christianisme, dette à l'égard de laquelle elle devrait célébrer sa reconnaissance, mais comment par l'intermédiaire du statut très spécifique de la médiation en christianisme, l'histoire européenne et occidentale a été déterminée par le prisme théologico-politique. C'est à la fois de cette source et de cet oubli dont elle vit, et c'est plus encore cet oubli qui nous intéresse. L'exhumer revient paradoxalement à redonner tous ces droits à l'autonomie séculière démocratique, en la désenclavant de l'impasse à laquelle conduit l'auto-fondation de l'être-ensemble collectif par les individus. Ce désenclavement passe par la redécouverte de ce qu'avait de fécond l'altérité théologico-politique promue par la médiation chrétienne. Par cette redécouverte de la médiation chrétienne, c'est simultanément une pensée de l'histoire qui refait surface, par laquelle les Etats démocrates-libéraux peuvent redonner consistance à une sphère publique politique. Notre thèse est donc la suivante : si les démocraties libérales contemporaines ne sont plus *stricto-sensu* des sphères publiques politiques, c'est-à-dire autonomes (et non auto-fondées), c'est en raison du renoncement à une transcendance comme condition de l'altérité. Cette condition n'est réalisable que par la réinscription des démocraties libérales dans une temporalité historique. Le fondement de cette temporalité historique ne réside pas pour autant dans une philosophie de l'histoire détenant la clé du sens ultime. Mais la condition politique ne saurait être possible sans que soit maîtrisé le temps (ni l'espace), ou sans la possibilité d'une orientation vers le futur. A l'égard de cette exigence, les catégories théologiques issues du christianisme, sont de nature à déployer une temporalité historique, c'est-à-dire l'inscription dans un passé, la mise en œuvre d'un présent et l'ouverture à une visée, sans en maîtriser l'accomplissement. Ces catégories ne signifient donc pas le retour à une temporalité hétéronome, mais la pensée à nouveaux frais d'une transcendance. Transcendance paradoxale, car condition de l'altérité, elle permet une nouvelle configuration de l'autonomie. C'est par ce paradoxe qu'une sphère publique peut être politico-démocratique, en ce sens qu'elle garantit la liberté d'action par l'appartenance à une communauté politique, et en ce sens que cette dernière relie l'histoire comme passée avec l'histoire comme futur, en lieu et place d' « un présent perpétuel, insaisissable et quasiment immobile, cherchant malgré tout à produire pour lui-même son propre temps historique[2]». La source ainsi définie de l'altérité, celle d'une théologie politique chrétienne de l'histoire, et la raison de sa mise en œuvre, une sphère publique politique démocratique, ne peut pourtant impliquer une restauration de paradigmes théologico-politiques datés. On ne saurait confondre le statut spécifiquement chrétien de la médiation comme altérité théologico-politique, avec la signification polysémique de ses modalités. C'est la raison pour laquelle, précision capitale, nous ouvrirons la voie à une théologie « du » politique. Cette mutation que nous souhaitons opérer,

[2] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Editions du Seuil, coll. « La Librairie du XXIè siècle », 2003, p. 28.

de la théologie politique à la théologie du politique, indique une clarification du concept spécifiquement chrétien de médiation. Pour y parvenir, deux catégories théologiques s'imposent: l'Eglise et l'Incarnation. En christianisme, les implications politico-historiques de la médiation reposent foncièrement sur l'institution « Eglise »: l'Eglise constitue la suite de l'Incarnation sur le mode sacramentel et sur celui de la Parole prêchée, elle perpétue la présence réelle d'un corps physiquement et historiquement devenu absent. Toutefois, elle n'est qu'une institution « seconde » : sa mission dans le monde n'est pas une fin en soi mais s'inscrit en vue de l'accomplissement de la plénitude du règne de Dieu. C'est cette tension fondatrice qui affecte la notion même d' « Eglise » dans sa définition polysémique. D'où l'instabilité de la médiation qui offre à ce titre un concept théologique et politique d'histoire. Le règne de Dieu est à la fois déjà réalisé dans le Christ et n'est pourtant encore qu'en voie d'achèvement. Cette tension est vérifiable par la mutation qui s'est produite autant dans la définition de l'Eglise au cours du Moyen-Âge que dans les contestations et fondations d'autres Eglises avec les Réformes (sans oublier les multiples schismes en Orient). L'instabilité de la médiation chrétienne est par conséquent la résultante d'un phénomène paradoxal : la foi eschatologique qu'elle annonce, s'est installée dans l'histoire, tout en étant mise au défi de la subvertir par la prédication du règne de Dieu qui accomplit les temps. Mais si l'installation dans l'histoire de la foi chrétienne, ouvre une voie décisive à ce double défi : subversion de l'histoire par la foi et transformation de la foi par l'histoire, « foi » et « histoire » n'en sont pas tant directement la « cause », que les deux révélateurs de la médiation qui la porte, à savoir l'Eglise. Elle porte en elle-même la potentialité (et la puissance effective) de son instabilité, et par voie de conséquence sa capacité de subversion de la condition temporelle-historique et aussi de sa neutralisation en tant que médiation. La médiation chrétienne est cette puissance au pied d'argile qui peut se retourner contre elle-même, comme nous tenterons de le démontrer en examinant les philosophies politiques de l'Âge classique-moderne et la philosophie hégélienne de l'histoire. Cette potentialité réside dans le dispositif central de la médiation chrétienne qu'est l'Incarnation. L'union sans mélange de Dieu et de l'homme en la Personne du Christ commande tous les effets de sens possibles ou réalisés de la médiation chrétienne. Mais présenter l'Incarnation, comme dispositif central de la médiation, revient à faire valoir deux faits historiques majeurs: le passage décisif du paradigme judéo-palestinien à celui hellénistique[3], avec ce que ce « passage » comporte comme « oubli » de sa source juive. Non pas qu'il y ait absence de médiation dans l'Eglise primitive, ce serait méconnaître certaines épîtres pauliniennes et l'épître aux Hébreux qui développent une réflexion sur le Christ-

[3] Voir Maurice Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris, Odile Jacob, 2007, chap. 16, « Le moment grec ».

Médiateur[4]. Mais l' « hellénisation » de la foi chrétienne par les Pères grecs, confirmée par la définition des doctrines de la Trinité et de l'Incarnation, fut déterminante dans l'affirmation du christianisme comme médiation pour le salut. Ainsi, l'Eglise a promu la théologie comme discours sur Dieu comme nulle autre expérience religieuse ne l'avait fait. L'autre facteur déterminant de l'affirmation du christianisme comme médiation est la rencontre avec la romanité par laquelle s'articulent « foi » et « religion », notamment depuis la reconnaissance officielle de l'Eglise comme *religio licita* par l'Empire[5]. Par la rencontre du christianisme avec l'hellénité et la romanité, le statut de la médiation de l'Eglise en a été transformé, non au plan théologique comme tel, mais dans sa modalité de mise en œuvre de la transmission du salut[6]. Elle est désormais dans une relation coextensive avec la sphère politique : l'Empire étant devenu chrétien, l'Eglise est devenue impériale. La médiation chrétienne révèle dans ce contexte ses potentialités théologico-politiques à l'état de germination dans le moment fondateur de l'Eglise primitive. La relation simultanément symphonique (ou coextensive) et duale entre les pouvoirs spirituel et temporel apparaît à l'aune de ce changement de signification. Autrement dit, la philosophie grecque et la *religio romana* ont constitué deux facteurs des plus déterminants pour la croissance de la médiation chrétienne. Mais son inculturation gréco-romaine eut aussi pour conséquence la christianisation de la philosophie et de la *religio*. Cette inculturation est l'illustration topique de la subversion de l'histoire par la foi et de la transformation de la foi par l'histoire. Par « subversion » et « transformation », Il convient d'entendre une conversion de sens, sans qu'il y ait trahison, ni des langues pour ce qui de l'hellénisme et de la romanité, ni de la foi pour ce qui est de la prédication chrétienne. Ces conversions de sens fondatrices se sont révélées être la condition d'universalisation de la foi et d'une universalisation autre de la philosophie et de la *religio.* Aussi complexes et hybrides soient-elles, elles ont permis à la médiation chrétienne de déployer ses potentialités comme en témoignent les développements de sa dogmatique: Trinité, christologie, ecclésiologie, sacramentaire et les séquences historiques du pouvoir pontifical. Mais sans la médiation chrétienne, les catégories grecques et latines n'auraient pas pu poursuivre leur carrière. Si elle est au cœur même de la foi eschatologique, ses développements successifs n'en sont que plus historiques. La médiation

[4] Sur les développements successifs du concept théologique de médiation appliqué au Christ, depuis le paradigme néo-testamentaire à celui patristique, scolastique et moderne, voir Jean-Marc Aveline, « Le concept théologique de médiation », *Chemins de dialogue*, Les chemins de la médiation interreligieuse, 21, 2003, pp. 105-118.

[5] Maurice Sachot précise dans ce chapitre, qu'il ne faut pas confondre « romanisation » avec « latinisation »: « Toutefois, cette transformation est plus une romanisation qu'une latinisation. Les catégories romaines d'origine latine pénètrent bien la pensée grecque chrétienne, mais elles sont saisies en grec. Si les latins cultivés parlent en grec et peuvent penser en grec, l'inverse l'est beaucoup moins.....La différence d'interprétation....entre les théoriciens grecs et les théoriciens latins à propos des relations entre l'Eglise et le pouvoir est révélatrice à cet égard » : Maurice Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, *op.cit.*, chap. 17, pp.305-306.

[6] Un lieu pertinent pour vérifier cette transformation est l'évolution de l'organisation ministérielle de l'Eglise.

chrétienne, de par son instabilité, est une formation historique polysémique en raison du mobile théologique qui l'anime. Elle est dès lors centrale pour l'intelligibilité d'un « sens » de l'histoire européenne et occidentale, qu'il soit philosophique et théologico-politique.

C'est ce « sens » que nous examinerons (Ière partie, chapitres I et II) en ayant recours à une herméneutique théologico-politique du christianisme dans le contexte du IIè millénaire médiéval (saint Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue), et dans celui des Réformes protestantes et anglicane. Notre analyse théologico-politique du christianisme « médiéval » et Réformateur ne sera pas tant consacrée à *La Cité de Dieu* de saint Augustin, qu'aux conséquences de la doctrine des deux cités sur la structure chrétienne de la temporalité historique. Ce sera, d'une certaine façon, marcher dans les pas de Karl Löwith[7] et de Jacob Taubes, à cette différence près que nous ne procéderons pas à l'examen du bouleversement de la structure de la temporalité historique augustinienne par Joachim de Flore. Ce qui nous importera plutôt, c'est de vérifier l'impact théologico-politique puis philosophique, dans l'histoire du christianisme de chrétienté, de la dualité des pouvoirs spirituel et temporel. D'où l'importance dans notre analyse, de l'héritage augustinien, avec la doctrine luthérienne des deux règnes, et d'une façon infiniment plus nuancée, avec celle du double régime de Calvin. Les deux Réformateurs, en privilégiant l'invisibilité de l'Eglise (Luther principalement), ont déplacé la visibilité de l'institution en direction du pouvoir temporel. De même, l'accent mis sur l'invisibilité de l'Eglise, qui draine avec elle l'individualisation du salut, autorise une intelligibilité de l'histoire philosophique de la Modernité classique-moderne (XVIIè et XVIIIè siècles: Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau) et de celle du XIXè siècle (Constant et Hegel). C'est donc du côté de la dialectique de l'invisible et du visible, de l'individu et de l'Etat, que nous mettrons en lumière le bouleversement de la structure augustinienne de la temporalité chrétienne du temps: autrement dit, ce que ces deux moments philosophiques font opérer au problème théologico-politique chrétien, et les conséquences qui en découlent pour un autre rapport à l'histoire. Mais cette herméneutique a-t-elle déjà été l'objet d'une réception au XXè siècle? Cette question sera l'enjeu d'une autre vérification, sur l'intelligibilité de la Modernité séculière chez quatre philosophes (chapitre II), ayant intégré le prisme chrétien comme facteur déterminant de la politique moderne. Aussi divergents soient-ils à bien des égards, y compris dans leur rapport au judaïsme, Hannah Arendt, Leo Strauss et Hans Blumenberg n'apportent aucune qualification positive à une herméneutique théologico-politique chrétienne de la Modernité séculière. Ce qui ne signifie pas qu'ils n'ont pas une pensée de l'histoire et qu'aucune convergence ne puisse apparaître avec notre modèle herméneutique. Nous verrons que c'est particulièrement vrai chez Marcel Gauchet.

[7] La thèse de Karl Löwith fait l'objet d'une discussion dans la IIè partie de notre thèse (chapitre V).

Tout autre sera le défi soulevé à la Modernité par la théologie politique de Carl Schmitt (IIè partie, chapitres III, IV, V, VI). Attribuer autant d'importance au juriste et publiciste allemand apparaîtra de prime abord très contestable, si l'on s'en tient à son engagement national-socialiste, et si l'on en juge aux nombreuses controverses dont ses essais ont fait l'objet. Celles-ci justifient que nous en restituions brièvement la teneur et quel usage entendons-nous faire de la pensée de Schmitt, et plus particulièrement de « sa » théologie politique[8]. Ces dernières années, de nombreux essais du savant de Plettenberg ont été traduits en français[9]. Ces traductions ont été l'occasion de commentaires et d'interprétations divergentes[10]. La réception des textes schmittiens ne saurait toutefois se limiter uniquement à ce contexte. C'est du côté de l'Allemagne qu'il convient d'abord de nous tourner[11]. Dans les décennies qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale, nous retiendrons plusieurs approches, à la suite desquelles nous expliciterons la nôtre. La première approche se situe naturellement dans la ligne de la pensée de l'Etat autoritaire, courant représenté en particulier par Ernst Forstoff. Le projet de ce disciple de Schmitt est de réhabiliter l'Etat comme instance supérieure à la société, celle-ci étant dominée par les conflits qu'elle est incapable de surmonter. Au sein de l'extrême droite française, la *Nouvelle Droite*, avec Alain de Benoist, a mis l'accent sur la critique schmittienne de l'universalisme libéral[12]. Dans une perspective plus subtile, Odo Marquard et Hermann Lübbe recourent à la théorie schmittienne pour consolider la démocratie libérale : « [Ils] s'efforcèrent de libéraliser des pans entiers de sa pensée pour la mettre au service de la démocratie libérale, c'est-à-dire pour fortifier et lui donner *de meilleurs outils* pour qu'elle soit à même de relever des défis antilibéraux[13] ». Un critère clé de la solidification de la démocratie libérale est, notamment chez Lübbe, le décisionnisme. Du côté du post-marxisme et de l'extrême gauche, tant en Allemagne qu'en Italie et en France, la pensée du juriste a suscité un véritable intérêt. En témoignent les travaux de Joachim Schickel, Johannes Agnoli, Mario Tronti, Antonio Negri, Giorgio Agamben, et Etienne Balibar. Le premier, maoïste, s'est intéressé à la *Théorie du*

---

[8] Par rapport à cette évaluation de l'héritage schmittien, une de nos sources est l'ouvrage de Jan-Werner Müller : Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt : un esprit dangereux*, (1ère édition, 2003), trad. S. Taussig, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2007.

[9] Sur un état des lieux des traductions françaises, voir : Jean-Fr. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, coll. *« tel »*, 2011, pp. 61-65.

[10] Un des critiques les plus connus de la pensée schmittienne est Yves-Charles Zarka. Parmi ses divers écrits, retenons : Yves-Ch. Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, suivi de deux textes de Carl Schmitt traduits par Denis Trierweiler, Paris, Puf, coll. « Intervention philosophique », 2005.

[11] Pour Habermas, l'influence de Schmitt sur la pensée politique allemande d'après-guerre est indiscutable. Elle exprime, comme l'indique le titre d'un article du philosophe, « le besoin d'une continuité allemande » : « le besoin d'une continuité allemande. Carl Schmitt dans l'histoire des idées politiques de la RFA », trad. Rainer Rochlitz, *Les Temps modernes*, N0 575, juin 1994, pp. 26-35.

[12] Le même auteur a publié ces dernières années un ouvrage sur l'actualité de Carl Schmitt, autour de plusieurs thèmes, comme l'indique le sous-titre: Alain de Benoist, *Carl Schmitt actuel Guerre « juste » ; Terrorisme, Etat d'urgence, « Nomos de la Terre »*, Paris, Editions Krisis, 2007.

[13] Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt : un esprit dangereux, op.cit.*, p. 169.

partisan(parue en 1962 et dédié à Ernst Forsthoff !) afin de penser la fonction politique et révolutionnaire de la Guérilla. Le deuxième a fait sienne la critique du parlementarisme comme instance oligarchique plutôt qu'elle ne représente le peuple. Le troisième a intégré le syntagme de l'ami et de l'ennemi pour rendre compte de la lutte des classes. Negri et Agamben ont utilisé respectivement la théorie du « pouvoir constituant » et de l' « état d'exception ». Enfin, Balibar, ancien disciple d'Althusser, accrédite l'antilibéralisme schmittien tout en rejetant le conflit comme critère exclusif du politique. Une autre réception du schmittisme, plus inattendue, se situe du côté de la construction européenne. On doit à Nicolas Sombart[14], très proche de Schmitt à Plettenberg, d'avoir mis en lumière la vraie nature de la pensée du publiciste, à savoir qu'il est moins le théoricien de l'Etat que celui de son dépérissement. C'est, autrement dit, l'auteur du *Nomos de la Terre*, et de la théorie du *Grossraum*, qui nous ouvrirait le cœur de sa pensée. Pour Tomas Kostelecky, cette théorie, d'abord développée au service de l'idéologie nazie, annonce la pente inévitable de l'effacement des frontières[15]. Après 1945, la nouvelle Europe ne sera concevable que par un déplacement de la souveraineté étatique vers un grand espace (*Grossraum*) européen. Schmitt est dès lors, le théoricien d'un cosmopolitisme en concurrence avec celui du néo-kantisme et du libéralisme contemporains. Un des critères décisifs de la spécificité du cosmopolitisme schmittien, est qu'il en appelle à « *un peuple européen homogène*[16] », cette homogénéité reposant sur le christianisme. Ainsi, du théoricien de l'Etat du temps de la République de Weimar au théoricien des Grands espaces, comme nous tenterons de le démontrer dans ce présent travail, les mutations intellectuelles du publiciste ne l'en font pas moins conserver le prisme de la théologie politique. C'est ce prisme qui détermine notre intérêt pour la pensée schmittienne.La définition séculière que le juriste propose de la théologie politique est au cœur des controverses que nous avons mises en évidence entre la sécularisation et la théologie politique chrétienne. D'un côté, la critique de la sécularisation comme transfert de concepts théologiques sur l'Etat, et de l'autre côté, une théorie juridique et politique qui se conjugue avec une théologie politique, et une pensée de l'histoire comme condition d'une sphère publique politique. Par cette construction intellectuelle *sui generis*, Schmitt ne part pas néanmoins de rien comme nous nous serons attachés à le démontrer dans la première partie de notre thèse. Il n'en demeure pas moins que c'est par cette homologie de structure entre le droit, le politique et la théologie, que Schmitt peut élaborer le paradoxe d'une théologie politique séculière, permettant au christianisme de reprendre pied dans l'histoire. C'est en

[14] « Promenades avec Carl Schmitt », dans Nicolas Sombart, *Chroniques d'une jeunesse berlinoise (1933-1943)*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Quai Voltaire, 1992, p. 334.
[15] Tomas Kostelecky, *Aussenpolitik und Politikbegriff bei Carl Schmitt*, München , Neubiberg, Institut für Staatwissenschaten, 1998.
[16] Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt : un esprit dangereux, op.cit.*, p. 14.

vertu de ce paradoxe que la théologie politique schmittienne, en prenant la Modernité sur son propre terrain, celui de l'humanisme libéral, du socialisme révolutionnaire communiste et anarchiste (il est significatif que l'athée Bakounine, premier « restaurateur » de l'expression « théologie politique », soit l'adversaire privilégié de Schmitt dans la *Théologie politique* de 1922), et du primat de la pensée technico-économique, se donne ses propres critères de modernité dans le combat qu'elle mène contre la Modernité (ou plutôt les modernités). En se réappropriant le symbole même de l'institution anti-moderne (au regard de ses adversaires) qu'est l'Eglise catholique, Schmitt la situe paradoxalement en connivence avec la Modernité qu'elle conteste. C'est ainsi qu'il donne à l'expression « Théologie politique », une qualification systématique sans précédent, en prenant le contre-pied du *Traité théologico-politique* de Spinoza (le Juif libéral pour Schmitt). Alors qu'elle devrait appartenir à la langue des théologiens (qui ne l'ont en réalité jamais utilisée avant les années 1970), elle devient, avec Schmitt, le bien spécifique du droit et de la science politique pour fonder sur d'autres bases théoriques une sphère publique politique. Pour autant, la théologie politique « moderne » de Schmitt réussit-elle dans son projet du fondement d'une sphère publique politique? Répond-elle à ce qu'il est permis d'attendre d'une « image » chrétienne de l'histoire? Pour le juriste, cette « image » apporte une structure explicative à la temporalité historique qui fait défaut à la pensée libérale ou qui conduit à la catastrophe de la guerre civile mondiale avec la philosophie marxiste de l'histoire. Sur ces deux questions corrélatives (sphère publique politique et image chrétienne de l'histoire), il nous faudra procéder à une évaluation critique de la pensée schmittienne, qui appelle deux autres questions: la théologie politique de Schmitt est-elle véritablement une « théologie » ou ne s'organise-t-elle pas plutôt sur des réquisits théologiques à des fins exclusivement politiques? Par voie de conséquence, quel est le statut de l'image chrétienne de l'histoire que le juriste propose? Par ces deux questions ainsi formulées, nous voulons souligner d'emblée l'équivoque de la théologie politique schmittienne. Plutôt qu'une « redécouverte » du messianisme chrétien, elle promeut bien plus un contre-messianisme. Mais demeurent simultanément ouverts les enjeux fondamentaux soulevés par la théologie politique schmittienne, tant dans le fondement d'une sphère publique politique, que d'une pensée de l'histoire inspirée par les catégories théologiques du christianisme. Elucider l'équivoque et la pertinence de la théologie politique du juriste rhénan, impliquera par conséquent de mettre en évidence les grands concepts schmittiens qui la délimitent: péché originel, Incarnation, visibilité de l'Eglise, médiation, eschatologie, *katechon*, institutionnalisme, représentation, décisionnisme. C'est par l'intermédiaire de ces concepts que nous pourrons faire valoir, d'une part, la critique radicale que Schmitt adresse à tous les courants représentatifs de la Modernité. D'autre part, la solution qu'il estime pouvoir apporter par une structure de pensée théologico-politique. A cette fin, nous commenterons plusieurs

essais qui jalonnent sa pensée entre 1917 et 1970, autrement dit, de la période qui s'étend de la fin du IIè Reich aux décennies qui suivent la Deuxième Guerre mondiale, en passant par la période nationale-socialiste. Par cette approche diachronique, il nous sera possible de rendre compte d'un problème fondamental sur lequel ont débattu (et débattent encore) les commentateurs de Schmitt, à savoir s'il y a continuité ou rupture dans sa pensée entre les années pré-hitlériennes et celles qui vont au-delà de 1945. Cette question controversée est capitale dans la mesure où elle constitue précisément un indicateur déterminant sur la fonction dévolue par Schmitt à la théologie politique, et de surcroît à l'apparition explicite du thème d'une « image chrétienne de l'histoire ». Plus encore, le débat sur la continuité ou la rupture dans la pensée du juriste, au cours des années nationales socialistes, mettra en évidence la part sombre de « sa » théologie politique, qu'est l'antisémitisme. Cette « part sombre », très cryptée dans les écrits d'avant 1933, accrédite *a priori* que toute pensée qui s'enracine dans « une » théologie politique est désormais définitivement disqualifiée. Cette approche doit être entendue. La problématique théologico-politique de Carl Schmitt, avec la réhabilitation d'une image chrétienne de l'histoire qu'elle implique, conduit d'une part, le christianisme (certes, religion *dans* l'histoire), à être absorbé *par* les conflits politiques qui traversent les XIXè et XXè siècles. D'autre part, le refus schmittien du monopole de l'interprétation communiste de l'histoire aboutit à un autre monopole, celui d' « un » christianisme rejetant hors de l'histoire « le Juif », et avec lui le judaïsme. Une autre critique fondamentale doit lui être non moins adressée : la relation du christianisme à l'histoire ne peut se réduire à une « image », qui serait le « reflet » ou la simple proposition d'une représentation du monde. L'altérité du Dieu incarné s'est laissé imprégner par l'histoire, mais pour mieux l'accomplir, en la « sauvant » des impasses auxquelles conduisent les « croyances » politiques. C'est en vertu de cette altérité qu'est, là encore, pleinement justifiée et nécessaire une théologie « du » politique, en lieu et place d'une théologie politique. Par l'élaboration d'une pensée systématique du théologico-politique, Schmitt a tout à la fois fait preuve d'une grande clairvoyance (la théologie chrétienne serait-elle étrangère à toute potentialité politique ?) et d'une grande cécité (la théologie chrétienne serait-elle l' « homologue » du politique ?). C'est en raison de cette ambivalence que tout « jugement » sur la théologie politique schmittienne est contre-productif: il ne permet pas de « voir » qu'elle révèle par ses raccourcis, un problème fondamental qui traverse la condition chrétienne, celui précisément de son rapport ambivalent à l'histoire. La structure ambivalente de la théologie politique de Schmitt, comme nous le verrons dans l'usage qu'il fait des catégories théologiques chrétiennes, en est la révélatrice radicale. C'est par rapport à cette ambivalence qu'une investigation sur la pensée philosophique de Franz Rosenzweig sur l' « être juif » et l' « être » chrétien s'impose.

Avec l'auteur *L'Etoile de la Rédemption*[17], en effet, nous tenterons de mettre en lumière (IIIè partie, chapitres VII et VIII), la divergence profonde entre les conceptions juive et chrétienne de la temporalité historique, et ce faisant avec le messianisme. Si comme Rosenzweig l'affirme, le judaïsme est « hors histoire », toujours en attente du messie, il ne peut par voie de conséquence, entretenir une relation similaire à celle que le christianisme entretient avec la Modernité politique. De façon en quelque sorte complémentaire à *L'Etoile*, Rosenzweig livre la clé de cette énigme dans plusieurs textes de nature plus historique, publiés sous le titre *Confluences, politique, histoire, judaïsme*[18]. De cette double divergence - rapport à l'histoire et attente messianique -, - rapport à la Modernité séculière-, résulte deux statuts spécifiques de la notion de peuple. L'attente messianique réalisée par la Révélation chrétienne a rendu nécessaire, comme nous l'avons souligné, la mise en œuvre d'une théologie, c'est-à-dire d'une dogmatique, et l'institution de l'Eglise. Ainsi que l'a démontré le théologien Erik Peterson, c'est par la corrélation entre « dogme » et « Eglise », qu'est reconfigurée la notion de peuple par la médiation duquel l'histoire est en voie d'accomplissement. En vertu de ce statut très singulier des notions de « peuple » et de « médiation », le christianisme a pu (et du) développer une multiplicité de théologies politiques, comme nous aurons tenté de le démontrer dans la première partie de notre thèse. C'est pour le même mobile, dans le contexte de la montée en puissances des multiples visages de la Modernité séculière, que Schmitt s'est donné pour tâche de systématiser une « théologie politique », porteuse selon lui, d'une image chrétienne de l'histoire. Tant en raison de notre herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière, que par notre refus de la réduction schmittienne, la thèse que nous défendons d'une théologie du politique rencontre ainsi sur son chemin la pensée juive de Rosenzweig. Mais convoquer l'auteur de *L'Etoile* reviendra à le questionner sur ce que peut signifier cet être hors l'histoire qu'est le « Juif ». Par cette mise à distance de l'histoire, Rosenzweig veut-il nous dire que « la vie juive » est absente de la condition politique ? N'aurait-elle rien à transmettre sur les conditions d'une sphère publique politique, en vertu du statut messianique du peuple juif, si différent de celui des Chrétiens? Mais ces deux statuts de peuple messianique, spécifiques et irréductibles l'un à l'autre, n'engagent-ils pas corrélativement deux statuts de la médiation ? En réalité, en vertu de ces deux approches du

[17]Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers, 1976.Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, Traduction de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, entièrement revue et annotée par Jean-Louis Schlegel pour la présente édition, préface de Stéphane Mosès, Paris, Editions du Seuil, 1982 et 2003, « Les peuples du monde : politique messianique », pp. 457-467.

[18] Franz Rosenzweig, *Confluences politique, histoire, judaïsme*, Textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003. Voir en particulier *Globus* (1917), *Cannes et Gorlice* (1917) et *Vox Dei ?* (1917). Dans leur introduction, Marc Crépon et Marc de Launay montrent que ces essais « ...présentent aussi un gauchissement de l'interprétation hégélienne de l'histoire, une « autre » lecture de l'histoire universelle qui sont celles-là mêmes que *l'opus magnum* met en œuvre dans le même temps » : p. 14.

messianisme, deux rapports à l'histoire sont impliqués. Ils conditionnent la spécificité respective de l'être juif et de l'être chrétien dans son rapport à la condition politique. Il en résulte deux statuts de l'altérité : la « vie juive » éclaire la « voie chrétienne » sur les dangers de l'implication dans l'histoire. Mais la « voie chrétienne » éclaire aussi la « vie juive » sur les dangers de l'absence à l'histoire. C'est sur cette ligne de crête qu'une théologie du politique peut se frayer une « vie » ou plutôt une « voie ». La pensée juive de Rosenzweig ne peut que récuser toute théologie politique (ne serait-ce qu'en raison de l'absence d'une théologie juive, du moins au sens « chrétien » d'une théologie dogmatique). Il en est de même pour le christianisme, mais pour une raison inverse, du moins si l'on comprend la théologie politique au sens de Schmitt. Il n'en demeure pas moins qu'une théologie du politique rend vaine la recherche d'une posture commune entre judaïsme et christianisme. Leurs rapports à l'histoire et au politique sont irréductibles et inassimilables. Mais l'incompressible altérité des deux peuples messianiques, par rapport à la condition politico-historique, n'en valide que plus pour le christianisme, la déconstruction du théologico-politique et la définition d'une théologie du politique. Le peuple messianique « hors l'histoire », parce qu'à distance de l'histoire, n'a peut-être pas besoin de cette altérité, celle d'une théologie du politique, mais il en exige la nécessité pour le peuple messianique dans l'histoire. Cette nécessité est triple : pour que ce peuple n'oublie pas d'où il vient, et n'oubliant pas sa provenance, qu'il ne s'oublie pas lui-même *dans* ou « à cause » de l'histoire, et ne s'oubliant pas lui-même, qu'il se donne le moyen de féconder l'histoire par une théologie du politique. Les peuples messianiques, « hors l'histoire » et « dans l'histoire », ne sont pas complémentaires, - ce qu'indique Rosenzweig-, mais leurs vocations messianiques respectives ouvrent une brèche dans cette autre absence à l'histoire dans laquelle est enfermée la Modernité post-chrétienne et post-hégéliano-marxiste. A rebours du peuple messianique « hors l'histoire », cette absence est une impasse. Nous avons ici la clé de la fécondité du cercle herméneutique entre - sécularisation, théologie politique chrétienne et judaïsme -. Ils sont simultanément irréductibles et dans l'impossibilité d'être étrangers les uns aux autres. Le fondement autonome de la sphère publique politico-démocratique dispose de ses propres régulations et finalités séculières par la constitution d'un peuple civil. Mais le peuple civil ne peut ignorer, s'il veut être ce qu'il est, un autre ordre de fin qu'une théologie chrétienne du politique est à même de déployer, en tant que peuple de Dieu messianique *dans* l'histoire. Sa rationalité est « ailleurs », à la fois « dedans » et « dehors », en raison de l'idée qu'elle se fait de l'insertion de la condition politique dans l'histoire. Tel est le statut chrétien de l'altérité, de sa médiation entre l'épaisseur du temps, et celui du déchiffrage de son sens méta-historique. De son côté, à mi-chemin de l'accomplissement des temps et de leur opacité, le peuple messianique « hors de l'histoire » radicalise l'altérité avec la condition politique, au point que cette altérité n'a *a priori* aucune portée « significative » pour

l'habitation d'une sphère publique politico-démocratique. Mais cette altérité « pure », que Rosenzweig définit par le statut liturgique de ce peuple, n'est-elle pas son mode propre, la « médiation » singulière qu'elle entretient avec la condition politique, dans l'attente messianique de la « fin » de l'histoire ? Contradiction ou paradoxe ? C'est ce qu'il nous faudra vérifier après un examen serré de la théologie politique schmittienne. Du juriste antisémite au philosophe « juif », la distance de ces deux penseurs par rapport à leurs orthodoxies religieuses respectives, constitue un véritable paradigme de ce qui distingue les messianismes chrétien et juif. Mais indépendamment de Schmitt et de Rosenzweig, tout le paradoxe de la condition politique, pour qu'elle soit à la hauteur d'elle-même, est d'assumer la relativité de l'histoire, autrement dit, ni de la magnifier par un messianisme (ou un contre-messianisme) intra-mondain, ni de prétendre en sortir. C'est ce paradoxe dont il nous faut rendre compte, ce que nous appelons l'instabilité de la médiation chrétienne. Il traverse la rationalité politique occidentale. Celle-ci n'est pas non plus sans rencontrer de nombreux philosophes « juifs », de Spinoza à Arendt, Strauss et Blumenberg. Ce qui revient à reconnaître que le problème théologico-politique occidental, et le défi qu'il soulève à la pertinence herméneutique de la sécularisation, est « travaillé », directement ou indirectement, par l'autre monothéisme. Mais pour que notre thèse atteigne son objectif, une considération méthodologique s'impose. Elle détermine sa structure rédactionnelle que notre introduction suggère par elle-même. Penser une herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière dans le cadre d'une recherche philosophico-politique, ne saurait éluder, d'une part, la contextualité historique des différents paradigmes chrétiens de « la théologie politique ». D'autre part, ces paradigmes ayant pour objet des contenus, ou des présupposés théologiques, notre présent travail ne saurait non plus éluder leur mise en évidence. Pour autant, notre thèse n'est pas « historique » et « théologique » au sens strict de ces deux disciplines. La méthodologie historique, et la portée politique des discours théologiques, visent à vérifier la pertinence philosophico-politique de notre herméneutique. De même, l'examen de plusieurs courants philosophiques contemporains et l'analyse de la pensée schmittienne, dans la complexité de ses déploiements successifs, confirmera notre méthodologie. La pensée de Rosenzweig elle-même, ne saurait complètement échapper à cette méthodologie. Non qu'elle ne dispose pas de sa propre intelligibilité, mais située par rapport à l'histoire philosophique occidentale, et sa forte prégance « chrétienne », elle n'en prend que plus d'épaisseur. *L'Etoile de la Rédemption* indique elle-même ce chemin, lorsque Rosenzweig confronte « le vie juive » hors de l'histoire à « la voie chrétienne » dans l'histoire. Par cette méthodologie, nous ne voulons pas signifier que la tâche philosophique ne dispose d'aucune autonomie rationnelle, mais – autonomie - n'est pas - solipsisme épistémologique -. L'inverse étant tout aussi vrai pour l'histoire des idées et la théologie. Elles ne peuvent en elles-mêmes penser leur propre objet sans qu'intervienne le regard du

philosophe. C’est cette méthodologie qui est adoptée dès la Ière partie de notre thèse.

Ière partie

Christianisme et sphère publique politique: une tension jamais résolue

Introduction

Depuis l'essor du christianisme en Occident, l'idée de la sphère publique politique a été radicalement transformée. Le point central de cette transformation est la division du « pouvoir » par l'introduction des catégories de « spirituel » et de « temporel ». Catégories par ailleurs très mouvantes, et contre lesquelles, à partir du XVIIè siècle, la philosophie politique élabore le schème de la souveraineté. A la médiation théologico-politique de la dualité des pouvoirs, a succédé celle de l'unité de l'Etat souverain sur un fondement séculier. Il n'en demeure pas moins que la place laissée vacante par le christianisme, a contraint les philosophes politiques, ou bien à redéfinir le statut politique de la religion de l'Incarnation, ou bien à penser à nouveaux frais le statut civil d'une transcendance. Autrement dit, du XVIIè au XIXè siècle, la « sécularisation » du fondement de la politique moderne a pour corollaire une autonomie qui ne peut jamais faire l'économie d'une hétéronomie. En outre, le concept de souveraineté a été lui-même l'objet d'une division interne. C'est toute la tâche de la théorie libérale de la distinction des pouvoirs contre laquelle Carl Schmitt s'élève au XXè siècle. A la lumière de cette histoire théologico-politique et philosophique, deux questions doivent être traitées. D'une part, l'impact de la médiation chrétienne (notamment celui, joué directement par l' « Eglise ») sur la sphère publique politique ; d'autre part, ses divers modèles de retournement séculier jusqu'à la philosophie hégélienne, avec ce que ceux-ci impliquent dans la définition moderne d'une sphère publique politique. Ces deux questions devront en passer par l'examen critique chez plusieurs penseurs et philosophes contemporains, de la pertinence du problème théologico-politique chrétien dans la genèse de la Modernité séculière, et de la pertinence du concept de sécularisation. Enfin, tout l'enjeu méthodologique de cette première partie, sera d'ouvrir la voie à l'enjeu central de notre thèse, à savoir la nécessité d'une théorie de l'histoire pour penser une sphère publique politique. Toutefois, dans cette première partie, par « histoire », il faut entendre celle d'une structure d'intelligibilité qui permet de rendre compte en Europe, du moins dans son versant occidental, des mutations successives de la notion de sphère publique politique. Cette structure d'intelligibilité, qui a dominé l'espace-temps de la chrétienté jusqu'à l'avènement des sociétés séculières, a-t-elle néanmoins perdu toute signification après la philosophie hégélienne de l'histoire et l'avènement des démocraties libérales ? C'est le défi que le christianisme doit relever.

Chapitre I

La médiation chrétienne aux prises avec la raison politique occidentale: Les mutations de la notion de sphère publique politique

Introduction

Si les fondements de la Modernité séculière impliquent une nouvelle définition du politique, c'est en raison de leur rupture avec les déterminations théologico-politiques qui s'étaient imposées durant la chrétienté médiévale et les Réformes. Alors que l'Antiquité grecque avait légué la certitude d'un fondement dans l'ordre de la nature, la chrétienté médiévale, par son élaboration d'un dualisme (temporel – spirituel, naturel – surnaturel) en vue de l'ordonnancement hiérarchique de la finalité spirituelle de la condition politique, a pu créer les conditions de l'instabilité de tout fondement. C'est ce rapport hiérarchique entre les finalités, temporelle – naturelle et spirituelle – surnaturelle, qui est en crise à la fin du Moyen-Âge et plus encore au XVIè siècle. Cette crise revêt toutefois plusieurs aspects: la mise en question du concept objectif de nature, avec ce qu'il comporte comme principe de finalité, à savoir le bien commun; l'Eglise comme autorité médiatrice pour le salut, avec ce qu'elle implique comme légitimation de l'établissement terrestre; la tradition, en tant qu'elle est l'ancrage sur lequel s'appuie les autorités, aussi bien intellectuelle, que spirituelle et temporelle; l'orthodoxie de la foi dans son énoncé normatif de la vérité; le statut sacral des pouvoirs spirituel et temporel; l'ambition d'universalité de la foi et de l'établissement de la chrétienté. La médiation chrétienne est au centre de ces divers aspects de la crise du fondement. Cette crise présente plusieurs enjeux : métaphysique (le rapport de la médiation chrétienne avec l'histoire de la rationalité occidentale), anthropologique (le rapport de la médiation chrétienne avec les conceptions du salut et celui des hommes entre eux) et théologico-politique (la relation des Eglises avec la sphère publique politique). Ces trois enjeux se manifestent par une série de transformations: celui du long paradigme médiéval en celui des Réformes, celui de l'Âge classique-moderne et enfin celui libéral du XIXè siècle et de la philosophie hégélienne de l'histoire. Ces transformations constituent autant de conversions de sens de la notion de sphère publique politique et de la façon dont le

christianisme se comprend et définit sa relation avec cette sphère. Les paradigmes les plus immédiatement décisifs sont les deux derniers, car ils déterminent le passage de la légitimation théologico-politique des sociétés européennes-occidentales à celui de leur fondement autonome et séculier. C'est à cette histoire philosophique, celle d'une herméneutique théologico-politique de la genèse de la Modernité séculière, que ce chapitre est consacré. Le IIè millénaire médiéval en est le premier point d'ancrage historique. Ce choix est en tant que tel discutable sous l'angle de l'histoire événementielle et de celui de la pensée théologique. On ne saurait contester que le moment scolastique a été précédé et amplement déterminé par la théologie augustinienne de l'histoire. Mais la doctrine des deux Cités, tout en demeurant la grande matrice théologico-politique de l'Occident chrétien (comme nous le verrons encore avec les Réformes protestantes), a été confrontée à l'introduction du concept aristotélicien de nature. La christianisation de ce concept aura des conséquences majeures dans l'idée que se font les « médiévaux » de la finalité des pouvoirs temporel et spirituel. Et des multiples controverses autour de cette question, le Bas Moyen-Âge en paiera le prix dans sa conception de l'espace et du temps. Espace voué à être morcelé en Etats et en Eglises, temps voué à être éclaté entre temps séculier et temps du salut. Sur toutes les conséquences, *a priori* insoupçonnées, de la double finalité des pouvoirs temporel et spirituel, la pensée politique de Thomas d'Aquin occupe un moment privilégié. Elle s'insère dans la multi-séculaire structure d'intelligibilité augustinienne du temps tout en préparant des transformations profondes dans le rapport des pouvoirs spirituel et temporel, et dans le rapport de la théologie et de la philosophie. Marsile de Padoue en sera le premier théoricien.

1) Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue: deux solutions théologico-politiques à la dualité des pouvoirs temporel et spirituel

a) La raison politique entre ordre naturel et finalité surnaturelle

Dans la pensée de Thomas d'Aquin, deux types de *status* sont distingués: celui de la succession d'un régime à un autre et les multiples mises en œuvre de la loi, de la moins parfaite, la loi ancienne, à la plus parfaite, la loi nouvelle. Mais les vicissitudes du *status ecclesiae,* liées aux divers moments historiques doivent être distinguées de la nature invariable de l'Eglise et de celle de la nature humaine. En d'autres termes, la question du *status* interroge trois niveaux de la médiation chrétienne: ceux de l'*utilitas publica regni,* de l'*utilitas publica ecclesiae* et de la nature. On comprendra dès lors que la réception chrétienne du concept de nature ne pouvait s'effectuer que

dans le cadre d'une dualité métaphysico-théologique: la nature faillible de l'homme, marquée par le péché, est traversée par une finalité sotériologique. Il en résulte que la condition politique (*utilitas publica regni*), fondée sur la médiation de l'ordre de la nature et l'analogie de la loi, ne peut valoir pour elle-même. Par le bien commun qu'elle a vocation de promouvoir, elle anticipe une réalité supérieure qui est celle de la béatitude:

> Mais puisque l'homme, en vivant selon la vertu, est ordonné à une fin ultérieure qui consiste dans la fruition de Dieu, comme nous l'avons déjà dit plus haut, il faut que la multitude humaine ait la même fin que l'homme pris personnellement. La fin ultime de la multitude rassemblée en société n'est donc pas de vivre selon la vertu, mais, par la vertu, de parvenir à la fruition de Dieu [19]

Il revient à l'Eglise (*utilitas publica ecclesiae*) d'en détenir la clé, en vue de la fin surnaturelle:

> Donc le ministère de ce royaume, afin que le spirituel soit distingué du temporel, est confié non aux rois terrestres mais aux prêtres, et principalement au Grand-Prêtre, successeur de Pierre, Vicaire du Christ, le Pontife Romain, auquel tous les rois de la Chrétienté doivent être soumis comme à Notre Seigneur Jésus-Christ. Car à celui à qui revient la charge de la fin ultime, doivent être soumis ceux qui ont la charge des fins antécédentes, et ils doivent être dirigés par son imperium…Et parce que dans l'Ancienne Loi des biens temporels étaient promis au peuple pieux, non par le démon, mais par le vrai Dieu, nous lisons dans la Loi Ancienne que les prêtres étaient soumis aux rois. Mais sous la Loi Nouvelle, il existe un sacerdoce plus élevé par qui les hommes sont traduits aux choses célestes : c'est pourquoi dans la loi du Christ, les rois doivent être soumis aux prêtres[20].

La rationalité politique ne saurait être autonome par rapport à la loi éternelle de Dieu (et à la Loi nouvelle), dont la loi naturelle constitue la modalité organisatrice (aptitude à la vertu), cette dernière faisant l'objet de préceptes particuliers. On reconnaîtra ici, par ce raisonnement analogique, la définition polysémique de la loi par Thomas d'Aquin: « ...il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions particulières [21]». Cette définition de la loi, que nous qualifions de polysémique, n'autorise pas une antécédence de la condition politique, elle est déjà là. Donnée par la loi naturelle, elle doit être mise en forme par la loi humaine. Pour *L'Aquinate,* le politique s'inscrit dans une métaphysique car il est constitutif de l'essence de l'homme ; en vertu de son fondement dans l'ordre naturel, il ne saurait accréditer aucune dimension artificialiste. Cet ordonnancement naturel, conjointement à l'analogie de la loi, est attesté dans la pensée du théologien scolastique par le recours à trois autres analogies: la première consiste dans la

19 Saint Thomas d'Aquin, *Du Royaume. De Regno*, Texte traduit et présenté par Marie-Martin Cottier, Paris, Egloff, 1946, pp. 118-119.
20 *Ibid.*, pp.120-121.
21 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Editions du Cerf, 1984, T.2, I – IIae, qu. 91, « Les diverses espèces de lois »

reproduction sur terre du modèle du gouvernement de Dieu. L'art chrétien de gouverner est « excellent » en ce qu'il imite la nature, donc Dieu. De même que Dieu a créé la nature et la gouverne, de même le roi fonde la cité et la gouverne. La deuxième analogie est liée à la nature elle-même. De même, pour que le corps ne se décompose pas, une force directrice est nécessaire en sorte de faire tenir ensemble ses différents membres, de même, en vue du bon gouvernement du royaume, celui-ci doit disposer d'une force directrice qui est le roi[22]. La troisième analogie vise la fin ultime de l'homme. Celle-ci n'est ni liée à la richesse ni liée au bonheur terrestre, mais à la félicité éternelle ou la jouissance en Dieu. Pour tendre à cette fin ultime, le roi thomasien occupe une fonction intermédiaire capitale car c'est par lui que le bien commun doit être réalisé,un bien commun dont on a vu qu'il ne se suffit pas à lui-même: « Il convient que le roi doit attendre sa récompense de Dieu [23]». Capital est de faire observer que l'analogie thomasienne, aussi bien dans le champ de la loi que dans celui du gouvernement humain référé à Dieu, est pensée de l'intérieur d'une conception théologico-cosmologique de l'ordre humain. Autrement dit, pour Thomas d'Aquin, aucune solution de continuité n'est concevable dans la relation de Dieu aux hommes, comme l'a bien démontré Michel Foucault[24]. Par l'analogie, la nature humaine, quoique pécheresse, est ouverte à l'altérité de la transcendance divine, *capax Dei*; elle est pour cette raison disponible pourvivre de la loi de grâce qui permet de connaître le bonheur ultime en Dieu. Mais cette ouverture de la nature humaine est au prix d'un système d'analogies hiérarchiques dont la clé de voûte est l'Eglise, concrètement son chef « le Pontife Romain [25]», comme nous l'avons déjà fait observer. Dans la perspective thomasienne, le monde est constitué d'une hiérarchie de substances disposant chacune d'elles d'une capacité de perfection, mais interdépendantes les unes des autres. C'est cette hiérarchie qui justifie une « unité » pour assurer la dépendance de chaque substance de l'ordre. Dans cet ordonnancement hiérarchique, la *potentia Dei absoluta* ne peut rien modifier, à moins d'admettre que Dieu pourrait perturber l'ordre harmonieux dont il est la clé de voûte, contredisant la *potentia Dei ordinata*[26]qui appartient à la sagesse divine. Notons que si le paradigme médiéval et

---

[22] C'est au chapitre II que Thomas d'Aquin développe cette idée. Mais c'est aussi au chapitre III qu'il explique que la royauté, de meilleur de tous les gouvernements en raison de son principe d'unité, peut dégénérer en tyrannie, le pire des gouvernements en raison de sa conception dévoyée de l'unité. Enfin, au chapitre V, Thomas d'Aquin démontre que le gouvernement collectif entraîne plus facilement la tyrannie; d'où son plaidoyer pour une royauté réglée en sorte qu'elle ne se transforme pas en tyrannie. On le voit, le théologien scolastique ne conçoit pas autrement le meilleur des gouvernements que selon le schéma métaphysique d'une unité hiérarchique de l'établissement politique qui va de la royauté (principe d'unité) à la multitude (le peuple) : Saint Thomas, *Du Royaume. De Regno*, *op.cit.*, Chaps. II, III, V.

[23] *Ibid.*, chap.VIII, p.75.

[24] Voir Michel Foucault, *Sécurité, pouvoir, population, cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2004, Leçon du 8 mars 1978.

[25] Saint Thomas, *Du Royaume. De Regno*, *op.cit.*, chap.14, p. 120.

[26] La position « absolutiste », dont les prémisses sont annoncées par le postglossateur Balde (1327-1400) ne conçoit pas cette distinction en ces termes. Dans le *Commentaria in corpus juris civilis*, Balde distingue les deux *potestas*:« Le prince doit vivre selon les lois. Parce que sa propre autorité dépend de la loi. Comprend que ce mot doit être compris

scolastique a rompu avec celui de l'Eglise primitive, son ordonnancement hiérarchique n'en traduit pas moins, en vertu de son fondement métaphysique, la nécessité de penser un ordre pour pérenniser la subversion chrétienne par le truchement des différentes figures de l'altérité du paradoxe de la médiation: à commencer par celles qui sont au tout premier plan opératoire dans ce contexte historique, *status regni, status ecclesiae,* nature et surnaturel. La transcendance chrétienne, habitée par le désordre de sa rébellion métaphysique et théologico-politique poursuit son chemin en ayant approprié et subordonné la métaphysique à la théologie. C'est à l'aune de cette métaphysique et de cette théologie qu'il convient de situer la dynamique coextensive et conflictuelle des pouvoirs spirituel et temporel. Pouvoirs exercés à l'aune de la subversion de la transcendance chrétienne, ils doivent en assurer l'ordre paradoxal, d'où la récurrence des conflits entre ces deux pouvoirs pourtant coextensifs. Le temporel revendique une assise relativement autonome dans la nature, alors que le spirituel incline d'emblée à l'hétéronomie en revendiquant un pouvoir qui vient d'en haut. Il s'agit indubitablement du conflit de deux altérités[27]. Ce conflit témoigne à la fois de la crise d'une

---

comme une dette d'honnêteté, dont la perfection doit résider dans le prince ; mais elle n'est pas comprise au pied de la lettre, parce que la puissance suprême et absolue du prince n'est pas soumise à la loi. Donc cette loi concerne la puissance ordinaire, non la puissance absolue »: Baldus de Ubaldis, *Commentaria in corpus juris civilis*, I, Venise, Juntas, 1577, *Cod*., I,14,4. Voir la traduction de ce texte dans Fanny Cosandey et Robert Descimon, *L'absolutisme en France Histoire et historiographie*, Paris, Editions du Seuil, coll. » Inédit Histoire », 2002, p. 45, note 42. Du côté de l'Eglise, la *potestas absoluta* repose sur une analogie entre le pouvoir pontifical et la puissance de Dieu. Dieu qui est l'auteur des lois de nature, tout en les laissant libres dans leur exercice, peut néanmoins user de son pouvoir de faire des miracles par la suspension des lois naturelles. C'est ainsi que le pape est tenu de se soumettre à la loi de nature tout en ayant la capacité, en vertu de sa *plenitudo potestatis,* de faire des « miracles pontificaux ». Par ailleurs, il convient de faire observer que la distinction de ces concepts n'est pas sans susciter de vives tensions en raison de leur provenance du droit romain. Ce droit ignore l'Ecriture, et ne veut connaître que la nature. Plusieurs conciles condamnent son enseignement au XIIe siècle. Il est notamment interdit à Paris car il est suspecté de légitimer la soumission du roi à l'empereur. Aussi bien théologiens que canonistes s'y opposent. C'est précisément au principe même de la *plenitudo potestatis* pontificale que Guillaume d'Ockham s'est opposé: « si le pape ordonne en matière de choses spirituelles, il ne peut outrepasser, sans faute commise par les sujets ou sans consentement de leur part, ce qui est clairement conforme aux écritures saintes et ce qui est nécessaire au salut; et en ce qui concerne les choses temporelles, il ne jouit d'aucun pouvoir régulier, mais seulement du pouvoir occasionnel de disposer des choses temporelles lorsque ceux qui en ont la charge régulière les négligent ostensiblement ou les administrent d'une manière contraire à la loi évangélique et aux impératifs du salut des chrétiens »: Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique sur les choses divines et humaines – et tout spécialement sur l'Empire et sur ceux qui sont assujettis à l'Empire – usurpé par ceux que certains appellent « Souverains pontifes »*,Trad.et intro. par Jean. F. Spitz, Paris, Puf, coll. Fondements de la politique, 1999, p.24.

[27] Symptomatiques à cet égard, sont les multiples manifestations de dissidences spirituelles, dont les conséquences ecclésiales et politiques, témoignent de la crise de l'universel médiéval avant le XVIe siècle et des différents types d'analogie qui le structuraient comme modalité de l'altérité de la médiation chrétienne. S'agissant de l'aspect ecclésial, Yves Congar attire l'attention sur « les spéculations de Joachim de Flore...l'Abbé calabrais parlait le plus souvent de *tempora*, mais il emploie *status* pour désigner les trois moments successifs de l'économie, attribués respectivement au Père, au Fils et au Saint-Esprit. La commission d'Anagni a reconnu justement que toute la construction de Joachim reposait sur cette distinction des « trois status totius saeculi » »: « Status ecclesiae », Estrato Da Studia Gratiana, XV, 1972, post scripta, pp. 1-32, (pp.15-16). La construction joachimite, associée à l'interprétation de la doctrine trinitaire, a le mérite de placer au premier plan l'enjeu théologico-dogmatique de la question de la médiation. Sur Joachim de Flore, voir également dans une perspective théologique : Henri de Lubac, « Joachim de Flore jugé par saint Bonaventure et saint Thomas », in Pluralisme et Œcuménisme en Recherches Théologiques, Mélanges offerts au R.P. Dockx, O.P, Bibliotheca Ephermeridum Theolocicarum Lovaniensum, XLIII, Paris, Duculot, Gembloux, 1976, pp. 37-49.Dans une perspective philosophique, voir :Karl Löwith : Karl Löwith, *Histoire et salut Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, Nrf, 2002, chap. VIII. Pour les éditions américaine et allemande: *Meaning in History*,

conception métaphysico-hiérarchique de l'univers, de la théologie comme science et de l'établissement ecclésio-politique instable de la société chrétienne médiévale.Le souci thomasien d'une relation ajustée entre rationalité et foi est indéniable, mais cette position modérée porte en elle-même les conditions de possibilités de son renversement. Parce qu'il n'est que relativement autonome en vertu de la fonction analogique de la loi et de l'éminente supériorité spirituelle de l'Eglise, le politique ne peut pleinement satisfaire aux exigences spécifiques de sa rationalité.

b) Marsile de Padoue: la nature comme fondement de l'autonomie de la communauté politique

C'est pourtant encore dans le cadre de la catégorie grecque de la nature que cet autonomie effective est pensable, comme en témoigne l'aristotélisme radical de Marsile de Padoue. Marsile ressaisit les problématiques majeures de *La Politique* d'Aristote dont la plus centrale, à savoir le désir naturel des hommes à la vie commune. Pour le Padouan, c'est dans la *communitas perfecta* ou *civitas* que ce désir peut se réaliser. Un autre élément d'inspiration aristotélicienne est la constitution de la cité en six parties: agriculture, artisanat, gouvernement, guerriers, financiers, prêtres (*pars sacerdotalis*). Cette dernière est l'objet d'un traitement particulier qui s'explique par la conception que se fait Marsile de Padoue du rapport du christianisme à la cité. Alors que la prédication du Christ est sans commune mesure avec le « ...règne de chair ou temporel... », mais vise à « ...disposer du royaume spirituel ou céleste... [28]», la cité a pour finalité de « ...se procurer les choses nécessaires dont on a parlé et les échanger mutuellement [29]». Par cette distinction de finalité, l'ambition de Marsile est d'affranchir la condition politique des soucis du salut[30]. Le naturalisme aristotélicien, par lequel il dispose de l'instrument théorique pour délester la communauté politique de sa dépendance à l'égard de l'Eglise, a rompu avec le système thomasien de l'analogie. Dès lors, *a contrario* du chapitre 14

Chicago, Chicago University Press, 1949;*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

[28] Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, Trad. et intro. et Commentaire par Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968, II, IV, 6.

[29] *Ibid.*, I, IV, 5.

[30] L'impact politique du christianisme n'est pas pour autant complètement neutralisé, puisqu'avec un accent faisant déjà penser aux conceptions hobbesienne et spinoziste de la religion, l'auteur du *Defensor pacis* en voit tout l'intérêt pour l'obéissance civile. Sur la théorie de Marsile de Padoue relative au rapport de l'Eglise à l'Etat, voir Guislain Waterlot, « Soumettre l'Eglise à l'Etat: Marsile de Padoue et la querelle de la pauvreté », dans Marie-Fr. Renoux-Zagamé, Bernard Bourdin, Jean-P. Durand (dir.), *Droit divin de l'Etat. Genèse de la modernité politique, Revue d'Ethique et de théologie morale*, 227, Paris, Ed. du Cerf, 2003, pp.179-206: Ghislain Waterlot fait remarquer avec raison que « Par crainte de Dieu ou des dieux, les hommes obéissent plus volontiers. En cela déjà, la religion est toujours et partout une affaire d'Etat: elle concerne la politique ». Mais l'auteur précise plus loin: « Liée à l'événement historique de l'incarnation, la religion chrétienne apporte la vérité salvatrice et dépasse de ce point de vue le politique. N'en tirons pas pour autant la conclusion que les disciples du Christ doivent dominer ici-bas les politiques. En ce monde, la loi humaine, sanctionnée par le prince, prévaut sur la loi divine, sanctionnée par Dieu *seulement dans l'autre monde* », *ibid.*, p.183.Sur l'Etat au XIIIè et XIVè siècles, voir Alain Boureau, *La Religion de l'Etat. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles-Lettres, 2006.

Du gouvernement royal de Thomas d'Aquin, le Padouan peut au terme de la première partie de son traité, contester la *Plenitudo potestatis* pontificale:

> C'est pourquoi l'opinion erronée de certains évêques de Rome et peut-être leur désir pervers de gouvernement qu'ils affirment leur revenir à cause – à ce qu'ils disent – de la plénitude de pouvoir qui leur a été conférée par le Christ, est cette cause singulière qui, avons-nous dit, produit la non-tranquilité ou la discorde de la cité ou du royaume (…). En effet, ce n'est pas à l'évêque de Rome, ni à aucun autre évêque, prêtre ou ministre spirituel en tant que tel, que convient la charge du gouvernement coercitif sur toute personne singulière, de quelque condition qu'elle soit, sur toute ou groupe[31]

La nature aristotélicienne ne conduit pas fatalement à un rapport hiérarchique entre – nature - et – surnaturel – justifiant la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Si avec Thomas d'Aquin et plus encore avec Marsile de Padoue, la nature est l'objet d'une interprétation de son statut métaphysique (le statut de la finalité hiérarchique des parties de la cité), anthropologique (la nature humaine dans l'ordre social et sa relation à Dieu) et épistémologique (L'objectivité de l'ordre naturel), il en résulte que sa définition est d'une grande flexibilité au point de pouvoir se retourner contre elle-même[32]. La réception scolastique de la philosophie grecque en indique la relativisation par l'ajout de l'élément surnaturel. A la vie politique appelée pour les Grecs à plus haut qu'elle-même, la théologie chrétienne lui substitue la rédemption de l'ordre naturel. Cette rencontre des héritages grec et latin avec la catégorie biblique de la foi devient problématique dès le XIVè siècle. Puis la crise religieuse ouverte au XVIè siècle en constitue le paroxysme, et le nouveau fondement du politique au XVIIè en apporte la réponse philosophique. La nature grecque et scolastique ne peut plus répondre aux requêtes d'un établissement effectivement politique. Son fondement dans la nature change dès lors de signification. A plus long terme, la nature est appelée à ne plus être « naturelle » pour devenir un artifice. Mais ce faisant, la transformation du statut métaphysique, anthropologique et épistémologique de la nature appelle celle du statut du théologico-politique chrétien. La médiation qui le sous-tend est l'objet de plusieurs changements décisifs de significations: centrale au plan théologique, la réception chrétienne de la nature a attribué à ce concept une fonction médiatrice très spécifique dans la formulation de la foi trinitaire et incarnationelle, mais c'est également vrai pour l'établissement de la *Respublica christiana*.

[31] Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix, op.cit.,* II, XIX, 176.

[32] Sur la réception de la philosophie d'Aristote aux XIIIè et XIVè siècles, voir Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, VI vols, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Editions Béatrice, 1934, vol.II, chap.V, Marsile et les averroïstes. La réception marsilienne d'Aristote passe par l'école averroïste, en particulier dans son adhésion à la séparation des vérités rationnelles et de celle de la Révélation. Cette thèse connue sous le nom de doctrine de la « double vérité », est condamnée en 1240 par Guillaume d'Auvergne et en 1277 par Etienne Tempier. Sur la question de la double vérité, voir Luca Bianchi, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Conférences Pierre Abélard », 2008.

S'agissant de cette dernière, les diverses modalités de la nature déterminent simultanément autant de mises en œuvre anthropologiques et théologico-politiques de la médiation. Autrement dit, tout changement du statut de la nature implique celui de sa médiation, aussi bien dans la définition de la foi, que de celle de l'Eglise et de la sphère publique politique. Le statut théologico-politique du christianisme étant la conséquence des différents niveaux d'intelligibilité de la médiation qui le définit (la foi dogmatique, l'Eglise, la nature et l'ordonnancement terrestre), toute interprétation nouvelle de l'un de ces quatre pôles affecte les trois autres, directement ou indirectement. Tel est bien ce qui se produit à partir de Marsile de Padoue avec les mutations du statut de la sphère publique politique de la chrétienté. Parallèlement à la transformation progressive de l'universel impérial au profit de l'Etat monarchique national[33], les transformations du concept de nature induisent des conversions de sens, constitutifs de nouveaux paradigmes. Ces nouveaux paradigmes ne se substituent pas pour autant intégralementaux précédents, ils occupent la fonction dominante, en déterminant la modalité avec laquelle les hommes se rapportent les uns aux autres et à Dieu. Ces nouveaux paradigmes et leur -fonction dominante-, ne reposent pas pour autant sur une assise historique antécédente. De même, les anciens paradigmes ne sont pas purement et simplement relégués à l'état de minorité. L'augustinisme représente à cet égard la parfaite illustration de la complexité des changements de paradigmes. Antérieur à la pensée scolastique, il n'est pas disqualifié par la théologie thomasienne. Cette dernière, après l'avènement des Réformes, demeure également le cadre de pensée de l'Eglise romaine[34]. Pour nous en tenir à la tradition de pensée augustinienne, elle est l'enjeu au XVIè siècle d'un héritage multi-confessionnel. S'agissant de l'édifice théologico-politique de la chrétienté, dominé par la doctrine des deux cités[35], force est de constater que l'Occident n’aura pu se défaire du dualisme de l'évêque d'Hippone.

2) Les Réformes protestantes et anglicane: entre dualisme augustinien et monisme de la souveraineté

a) Luther et Calvin: une réforme du dualisme augustinien

[33] Notons que c'est dans le cadre du paradigme de la monarchie royale que le concept de nature est repensé comme l'attestent les philosophies politiques de Hobbes et de Locke.
[34] Au Concile de Trente, les débats au sujet du péché originel et du libre arbitre témoignent du caractère dominant de l'anthropologie thomiste par rapport à celle de l'augustinisme.
[35] Voir Jérôme Alexandre, « De l'une à l'autre cité. Saint Augustin, père de la théologie politique », Philippe Capelle (éd.), *Dieu et la cité, Le Statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008, pp.35-47.

La réception du dualisme augustinien par les Réformes protestantes, montre que la doctrine luthérienne des deux règnes et la doctrine du double régime de Calvin, ne sont pas nouvelles en tant qu'elles. Ce qui est toutefois novateur concerne l'interprétation qu'elles font de ce dualisme et son application au service de la Réforme. Cet à ce titre qu'elles sont aussi dominantes. Mais elles n'en légitiment que davantage le réinvestissement d'une doctrine qui est en tant que telle traditionnelle. Par leur introduction d'un nouveau paradigme, - nouveauté - et - fonction dominante – sont donc en provenance de catégories théologico-politiques pleinement reçues par la chrétienté médiévale. Un nouveau paradigme n'apparaît jamais *ex nihilo,* il est l'expression d'un paradoxe de continuité – discontinuité. C'est par ce paradoxe qu'émerge au moyen de l'interprétation d'un *corpus* traditionnel, une nouvelle compréhension d'une sphère publique – politique. Réformer n'a pas pour unique visée l'énonciation nouvelle de la foi, mais l'édification d'une répartition, estimée plus fidèle à l'Evangile, des pouvoirs spirituel et temporel. Ainsi, Luther affirme : « En premier lieu, il nous faut fonder solidement le droit temporel et le glaive, de telle manière que personne ne puisse douter qu'ils existent en ce monde de par la volonté et ordre de Dieu [36]». Luther précise plus loin sa doctrine des deux règnes:

> Troisièmement. Nous devons maintenant partager les enfants d'Adam et tous les hommes en deux catégories: les premiers qui appartiennent au Royaume de Dieu et les autres qui appartiennent au royaume du monde...Quatrièmement. Appartiennent au royaume du monde et se trouvent placés sous la loi tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Etant donné que les croyants sont peu nombreux et que seule la minorité se comporte d'une façon chrétienne...Dieu a établi pour eux, à côté de la condition chrétienne et du Royaume de Dieu, un autre gouvernement et il les a placés sous le glaive...Dieu a institué deux sortes de gouvernements: le gouvernement spirituel qui crée, par le Saint-Esprit et dans la soumission au Christ, des chrétiens et des hommes pieux; et l'autre qui est temporel et qui réprouve ceux qui ne sont pas chrétiens, les méchants, afin qu'ils soient forcés, malgré eux, de vivre en paix et de rester tranquilles extérieurement sans qu'on est à les en remercier. C'est de cette façon que saint Paul comprend le glaive temporel... (Rom.13)[37]

Pour Luther, les deux règnes ne sont pas juxtaposés mais unifiés sous l'institution divine. Ils ne se suffisent donc pas à eux-mêmes. Le règne temporel, qui s'étend d'abord sur « ceux qui ne sont pas chrétiens », exerce uniquement sa contrainte sur les corps pour le service de la paix extérieure. Son champ d'action ainsi délimité ne contredit pas la liberté chrétienne qui concerne exclusivement la vie intérieure, hors d'atteinte de l'autorité (*Obrigkeit*) temporelle. Inversement, si le règne spirituel concerne exclusivement les chrétiens authentiques « intérieurs », qui en vertu de la grâce reçue,

---

[36] Martin Luther, *Œuvres*, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, Genève, Labor et Fides, 1958, t. 4, p.15.
[37] *Ibid*., p.17 et p.19.

obéissent à Dieu par la médiation du Christ, ceux-ci sont néanmoins tenus à l'obéissance à l'autorité[38]. La liberté chrétienne ainsi comprise sous l'égide des deux règnes, s'oppose radicalement à l'usage qu'en font les anabaptistes[39].

Dans le contexte de la Réforme genevoise, Calvin reprend cette doctrine sous l'expression de « deux régimes »:

> Puisque nous avons constitué deux régimes en l'homme, et que nous avons déjà assez parlé du premier qui réside en l'âme, ou en l'homme intérieur, et concerne la vie éternelle, ce lieu-ci requiert que nous déclarions aussi bien le second, qui appartient à ordonner seulement une justice civile et réformer les mœurs extérieures. Car bien que cet argument semble éloigné de la théologie et doctrine de la foi….Et surtout parce qu'aujourd'hui il y a des gens forcenés et barbares, qui voudraient renverser toutes polices, bien qu'elles soient établies de Dieu[40]

A l'instar de Luther, Calvin se trouve confronté à l'interprétation anabaptiste de la liberté chrétienne. Mais à la différence du Réformateur allemand, il n'entend pas que l'Eglise soit placée sous le soin (*cura religionis*) du magistrat. La double finalité de l'existence humaine doit être coordonnée par le double régime, ce qui suppose une limitation réciproque du champ de compétence des pouvoirs temporel et spirituel: la vie extérieure est réservée au premier et la vie intérieure au deuxième. L'un et l'autre occupent des fonctions religieuses, mais leur statut n'est pas le même: « Il y a une grande différence, d'autant que l'Eglise n'attente et n'usurpe rien de ce qui est propre au magistrat, et le magistrat ne peut faire ce qui est fait par l'Eglise [41]». Cette différence de finalité et de statut du pouvoir temporel par rapport celui spirituel de l'Eglise, s'explique par une raison plus fondamentale, de caractère métaphysique: si en vertu des principes réformateurs que sont le *sola scriptura, sola gratia* et *sola fide*, la loi naturelle ne joue aucun rôle dans l'accès au salut, elle demeure opératoire dans la constitution de la vie politique. Il y a, autrement dit, dans la pensée de Calvin, une rupture avec la conception aristotélico-thomiste d'une préparation politique à la béatitude:

---

[38] Au sujet de la distinction des chrétiens et des non chrétiens, Gehrard Ebeling précise un point capital: Luther ne distingue pas « deux catégories de personnes et deux domaines de vie complètement séparés sous des formes organisées et institutionnalisées. Car il faut distinguer bien entendu entre les chrétiens et les pseudo-chrétiens...Mais il faut aller plus loin encore et dire: ce n'est pas seulement la situation de diaspora des chrétiens dans le monde qui n'autorise pas une répartition selon les personnes. Le chrétien est lui-même, tant qu'il vit dans le monde, à la fois juste et pécheur et il a donc besoin fondamentalement des deux règnes ». Voir Gehrard Ehbeling, *Martin Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, 1983.

[39] L'anabaptisme est issu de son opposition aux réformes luthérienne, calviniste et zwinglienne. Ce mouvement, loin d'être unifié, s'exprime en des composantes nombreuses: il convient de retenir au moins deux thèses: l'adhésion à la seule validité du baptême des adultes et leur sécession avec les institutions politiques reconnues au nom de la liberté chrétienne. Sur le mouvement anabaptiste, connu aussi sous l'appellation de Réforme radicale, voir parmi les publications récentes: H.-J. Gœrtz, *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, 1993, G. Seebass, *Die Reformation und ihre Aussenseiter*, éd. I. Dingel, 1997, H. Jecker, *Ketzer-Rebellen-Heilige*, 1998.

[40] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1955-1958, IV, XX, 1.

[41] *Ibid.*,IV, XI,3.

> Il nous faut user d'une distinction qui sera telle: à savoir que l'intelligence des choses terriennes est autre que des choses célestes. J'appelle choses terriennes lesquelles ne touchent point jusqu'à Dieu et son royaume, ni à la vraie justice et immortalité de la vie future mais sont conjointes avec la vie présente, et quasi encloses sous les limites de celle-ci. Les choses célestes, je les appelle la pure connaissance de Dieu, la règle et raison de vraie justice et les mystères du royaume céleste. Sous la la première espèce sont contenues la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la Philosophie, et toutes les disciplines qu'on appelle libérales. A la seconde se doit référer la connaissance de Dieu et de sa volonté, et la règle de conformer notre vie à celle-ci [42]

La pérennisation de l'enseignement d'Aristote ne conserve dès lors sa justification que sous la condition d'une solution de continuité entre les règnes temporel et spirituel:

> ... il nous faut confesser ce qui s'ensuit: c'est qu'en tant que l'homme est de nature compagnable, il est aussi enclin d'une affection naturelle à entretenir et conserver société. Pourtant, (pour cette raison), nous voyons qu'il y a quelques cogitations générales d'une honnêteté et ordre civil imprimées en l'entendement de tous les hommes. De là vient qu'il ne s'en trouve nul qui ne reconnaisse que toutes assemblées d'hommes se doivent régler par quelques lois, et qui n'ait principes d'icelles lois en son entendement. De là vient le consentement qu'on eu toujours tant les peuples que les hommes particuliers à accepter lois, parce qu'il y a quelques semences en tous, qui procèdent de nature, sans maître ou législateur.[43]

Cette solution de continuité est soutenue par l'idée selon laquelle le magistrat ne détient pas son pouvoir de lui-même mais de la loi naturelle, conçue comme fondement de l'ordre providentiel. C'est ainsi que le Réformateur de Genève peut affirmer que le pouvoir temporel est une « image de la providence [44]». Par la réforme de la répartition des pouvoirs spirituel et temporel dans les pensées théologiques de Luther et Calvin, la question centrale qui doit être correctement résolue, est celle de la liberté chrétienne et corrélativement celle de l'obéissance[45]. Affranchie de la servitude romaine, ils mesurent le péril que peut entrainer pour l'Eglise et les autorités séculières, l'interprétation unilatérale de la liberté chrétienne, reposant sur la rupture avec l'antique principe de la dualité des pouvoirs. Plutôt que de renoncer à l'héritage augustinien, c'est à sa réforme qu'il fallait s'atteler tout en articulant la dualité des pouvoirs à un principe unificateur et directeur qui n'est autre que Dieu lui-même[46]. C'est dans cette pensée réformatrice de l'établissement chrétien que la nature peut

---

[42] *Ibid.*,II,II,13.
[43]*Ibid.*, II,II,13.
[44] *Ibid.*,IV, XX,6. Avant sa conversion à la Réforme, Calvin pensait en termes d'accord les notions stoïcienne de et chrétienne de Providence. Voir François Wendel, *Calvin et l'humanisme*, Paris, Puf, 1976, p.55.
[45] Sur la question de l'obéissance et de la résistance chez les Réformateurs, voir Quentin Skinner, *The Foundations of modern political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, reprinted 2000, 2 vols, 2è vol, 7. Voir également l'édition française, Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.Sur les théories monarchomaques, voir Paul-Alexis Mellet, *Les Traités monarchomaques (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007.
[46] Pour Josef Bohatec, c'est l'impossibilité pour l'homme de formuler des raisonnements précis sur Dieu qui a conduit Calvin à recourir aux analogies. Mais à la différence de Thomas d'Aquin, il s'agit de transpositions de notions juridiques

disposer d'une nouvelle assise:

> L'*équité*, d'autant qu'elle est naturelle, est toujours la même pour tous les peuples; et c'est pourquoi toutes les lois du monde, de quelque affaire que ce soit, doivent revenir à une même équité...Or puisque la loi de Dieu, que nous appelons *morale*, n'est rien d'autre qu'un témoignage de la loi naturelle et de la conscience que notre Seigneur a imprimée au cœur de tous les hommes, il n'y a nul doute que cette équité dont nous parlons maintenant, ne soit en celle-ci parfaitement déclarée; il convient donc que cette équité seule soit le but, la règle et la fin de toutes lois[47]

Pour Calvin, il s'agit de conjuguer le caractère universel de la Providence et le caractère particulier de l'élection d'Israël puis celui de l'Eglise. Dieu, voulant établir son ordre propre dans la Création, celui-ci doit être manifesté visiblement, aussi bien dans la sphère publique-politique (le pouvoir temporel) qui concerne tous les hommes, que dans la sphère publique – ecclésiale (le pouvoir spirituel) qui concerne exclusivement les élus. On le voit, la liberté chez les deux Réformateurs, pensée selon la catégorie théologique de la liberté chrétienne, implique autant le respect de l'obéissance à la loi civile[48] que celle de la conscience libérée de la tutelle romaine, en vertu du principe normatif de l'exclusive autorité scripturaire.

Trois observations s'imposent ici. En premier lieu, par la mise en œuvre d'un nouveau paradigme de la dualité chrétienne, les Réformes continentales ont puisé aux sources de deux paradigmes anciens, celui de l'Antiquité chrétienne, plus précisément de la théologie latine d'Augustin et, plus en amont, celui de l'Eglise primitive. Ces deux paradigmes ont pour caractère commun d'être antérieur au paradigme de la chrétienté médiévale. En d'autres termes, la contestation de cette dernière et la réforme de sa modalité métaphysique, anthropologique et théologico-politique de la pérennisation

---

dans le discours théologique. Ce qui en tant que tel n'était pas nouveau, mais le devient, dans la mesure où Calvin attribue à Dieu la catégorie, en plus de celles d'autorité et de majesté, de souveraineté: « La centralisation grandiose que l'Etat français avait réalisée à l'aide de la science politique romaine et la souveraineté absolue du roi formaient une organisation où, à la différence de la féodalité, toutes les fonctions étaient simples, c'est-à-dire que les fonctionnaires étaient immédiatement soumis au roi dans une obéissance absolue. Le monarque était élevé au-dessus des simples mortels. La Renaissance franco-italienne et l'esprit du droit romain, normatif en France, s'unirent ensemble dans ce domaine. Or la création de grandeurs humaines absolues, parmi lesquelles Calvin range aussi la papauté, devaient apparaître au réformateur luttant pour la souveraineté absolue de Dieu comme une offense à la majesté divine. Aussi transfère-t-il à Dieu toutes les notions juridiques et politiques sur lesquelles étaient fondées les grandeurs absolues de ce monde. Muni de tous les attributs d'un souverain absolu, Dieu apparaît donc comme le seul vrai souverain »: Josef Bohatec, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950, p.326. Voir le compte-rendu qui est fait de cet ouvrage par François Wendel, dans *Revue d'Histoire et de philosophie Religieuses*, t. XXXI, 1951, pp.456-463. Pour une analyse plus détaillée de ces transpositions ou analogies, voir Fr. Wendel, *Calvin et l'humanisme*, *op.cit.*, pp.89-90.

[47] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, *op.cit;* IV, XX,16. Sur la position de Calvin dans son rapport avec la nature, à distance d'une approche inaccessible de la transcendance divine et d'une approche panthéiste, voir Fr. Wendel, *Calvin et l'humanisme*, *op.cit.*,p.87.

[48] Plusieurs estiment que l'état des magistrats est inutile chez les chrétiens, et qu'il ne leur est pas licite d'y avoir recours...Mais au contraire, puisque S. Paul clairement témoigne qu'ils sont ministres de Dieu pour le bien (Rom.13: 4), par cela nous entendons la volonté de Dieu être telle, que nous soyons défendus et gardés par leur puissance et protection contre la mauvaiseté et injustices des iniques, et que nous vivions paisiblement sous leur sauvegarde: *Ibid*., IV,XX,17.

de la foi, devait en passer par ce qui l'a précédée. En deuxième lieu, la subversion évangélique n'en est que plus réactivée par une réduction de la médiation ecclésiale dans sa signification hiérarchique (l'autorité dans l'Eglise) et une réévaluation de sa médiation dans sa polarité communautaire. Mais la subversion évangélique ne saurait être comprise comme une précipitation de la venue du règne de Dieu, d'où le refus de l'anabaptisme et du millénarisme, et par voie de conséquence la nécessité du pouvoir temporel comme médiation théologico-politique articulant l'attente eschatologique à la temporalité historique de la condition chrétienne[49]. En dernier lieu, les Réformes, parce qu'elles ont une portée politique, impliquent le déplacement d'une nouvelle unité métaphysique de la société chrétienne, comme l'atteste l'expression « la grande chaîne de l'être », et par voie de conséquence sa légitimation théologico-politique de la sphère publique politique[50]. A ce nouvel ordonnancement de la société chrétienne, il revient aux monarchies territoriales anglaise et française d'en jouer la partition principale. C'est d'abord sur la première que nous voulons attirer l'attention, avec le théologien Richard Hooker, en raison du schisme qu'elle a suscitée avec le Siège romain.

b) Richard Hooker: une conversion de sens des paradigmes hellénistique et médiéval

Dans l'Angleterre élisabéthaine, par la conception qu'il développe d'une ecclésiologie nationale de la catholicité, avec son corollaire politique qu'est la théorie de la suprématie royale sur l'Eglise, Richard Hooker se révèle être le théologien qui systématise le plus clairement cette nouvelle unité. Il est aussi celui qui crée à son insu les conditions théologiques, à la fois de la radicalisation et de son renversement, de cette théologie politique de l'unité. L'élaboration d'une théorie philosophique de la souveraineté par Hobbes en est la manifestation la plus explicite. Par rapport à ce double mouvement de radicalisation et de renversement, le concept de nature constitue à nouveau la clé principale pour saisir, en amont et en aval, la révolution théologico-politique qui se produit aux XVIè et XVIIè siècles. Bien qu'en accord avec les Réformateurs continentaux pour considérer que

[49] Au sujet du statut de la médiation dans les Réformes protestantes, Pierre Gisel affirme que: « ...la théologie protestante devra toujours s'efforcer de penser de façon *dialectique* les réalités incarnées du monde, de l'homme et du salut. Ce dernier point est décisif quant à la manière de proposer et de vivre la médiation. Le protestantisme, on le sait, ne vivra plus de la contemplation d'image ». Comme le suggère l'auteur, cette différence importante avec le catholicisme ne doit pas conduire à penser que le protestantisme rejette toute idée de médiation: « Si catholiques et protestants diffèrent, profondément, dans la manière de vivre, de penser et de proposer la médiation, j'ai bien indiqué qu'elle leur paraît, à tous deux, également requise, décisivement ». Pierre Gisel ajoute aussitôt après, que font exception « les spiritualistes et certains anabaptistes ». Voir Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 44, 1990, p19 et p.21.

[50] Sur la portée théologico-politique de cette expression aux XVIè et XVIIè siècles, pour ce qui est de l'Angleterre, voir Conrad Russel, « Arguments for religious Unity of England, 1530-1650 », *Journal of Ecclesiastical History*, 18 (2), oct.1967. Voir également, Margaret Atwood Judson, *The Crisis of the Constitution, An essay in constitutional and political thought in England 1603-1645*, New Brunswick and Londres, Rutgers UP, 1988.

l'Ecriture est le critère d'autorité fondamental de la foi, il refuse de lui conférer un rôle exclusif dans la vie civile et chrétienne. Influencé par la philosophie aristotélico-thomiste, il se veut défenseur de la raison[51] : Dieu lui-même est la raison éternelle, et c'est par la raison que l'homme est capable d'entendre la Parole de Dieu et de régler sa conduite. Hooker applique ce postulat à sa conception de l'Eglise, à sa relation à l'ordre social et au fondement de la société et de l'Etat et plus précisément à la suprématie royale sur l'Eglise, qu'il définit comme corps politique. Le concept de *polity*[52], utilisé dès le titre de son œuvre (*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*[53]), doit être compris au sens grec de la *politeia* d'Aristote[54]. Hooker est en ce sens un héritier de la philosophie politique grecque et, plus directement, de l'aristotélisme politique de la fin du Moyen-Age. Il préfère ce terme à celui, calviniste, de discipline, jugé par lui trop restrictif. Parler de « politique ecclésiastique » au sens de Hooker revient donc à s'en tenir à l'ordre visible de l'Eglise. Mais à l'arrière-plan du choix de ce terme, on peut discerner une théologie du salut qui concerne tout l'ordre humain d'où le rejet de toute visée séparatrice de l'Eglise avec la société temporelle et *a fortiori* avec l'Etat. Mais cette articulation est rendue possible par le recours à un autre concept de source aristotélicienne, qui est celui de nature: « ...aussi la nature nous pousse-t-elle à essayer de vivre en communion, en société avec autrui. Telle est la raison pour laquelle à l'origine les hommes se sont groupés en sociétés politiques; [55]». Pour le théologien, l'héritage de la pensée d'Aristote ne saurait cependant suffire. Il lui faut intégrer au sein du déterminisme de la nature, la corruption morale de l'homme: « La corruption de notre nature présupposée, nous ne pouvons nier que la loi de nature exige maintenant de toute nécessité une forme quelconque d'ordre politique [56]». Hooker, en héritier de la pensée scolastique et plus largement de l'aristotélisme chrétien, n'évite pas la désormais séculaire

---

[51] Sur les diverses interprétations de la pensée de Hooker, voir W. J. Torrance Kirby, *Richard's Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, Leyden, E. J. Brill, 1990, pp.9-19.On peut également noter chez Hooker une forte influence calviniste, notamment dans ses sermons à propos des théories de la justification et de l'inamissibilité de la grâce. Les sermons de Hooker furent publiés par des disciples autour de 1612-1614 ; six sermons tout d'abord, puis un septième par Izaac Walton en 1678. La diversité des sources théologiques de Hooker rend sa pensée très complexe. Son autorité est ainsi revendiquée autant par les Réformés, les érastiens, les anglo-catholiques, les théoriciens contractualistes et les disciples de la monarchie absolue: sur ces interprétations possibles, voir Olivier Loyer, *L'Anglicanisme de Richard Hooker*, Paris, Librairie Honoré, Champion, 1979, 2 tomes,p.691. Voir également Paulette Carrive, *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume. Fondements de la politique.* Paris, Puf, coll. « Essais », 1994, pp. 7-8, note 1.

[52] Un synonyme de *Polity* est le terme *Regiment* qu'utilise Hooker assez souvent et qui n'équivaut pas tout à fait au mot "gouvernement".

[53] Richard Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker,* ed. W.Speed Hill, 7 vols., Cambridge, Harvard University Press, Belknap Press, 1977-1998, vol.7. L'ensemble comprend :*Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. 1-4. *Preface and books I to IV*, vol. 1, ed. Georges Edelen, 1977 ; Book V, vol. 2, éd. W. Speed Hill, 1977; Books VI, VII, VIII, vol. 3, éd.P. G. Stanwood, 1981; Attack and response, vol. 4, éd. J. E. Booty, 1982 ;*Sermons and Tractates*, éd. Laetitia Yeandle, texts ; Egil Grislis, commentary, vol. 5, 1990 ;*Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. 6 (2 tomes) : *Introductions, Commentary, Preface, and Books I-IV* (t. 1) et *Introductions, Commentary, Books V-VIII* (t. 2); *Index of Names and Works*, W. Speed Hill, general editor ; with the assistance of Thane Doss.

[54] Aristote, *La Politique*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J.Tricot, Paris, Vrin, 1995.

[55] *Preface and Books I to IV, op.cit.*,I, X,1.

[56] *Ibid.*,I, X, 4.

convergence de la catégorie grecque de « nature » et de la catégorie biblique de « péché » (à laquelle s'ajoute un incompressible héritage augustinien). Dans le texte précédemment cité, le mot n'apparait pas mais par « corruption de notre nature », c'est bien du péché dont il s'agit. Autrement dit, comme pour Thomas d'Aquin, si la visée téléologique de la nature par la vie en société, est la réalisation du bien commun, cette visée n'est cependant pas suffisante. La nature pécheresse de l'homme ne pouvant être rédimée par l'institution politique, cette dernière, comme on l'a relevé l'*Aquinate*, doit laisser place à la -politique- du royaume de Dieu. Mais c'est simultanément de l'intérieur de cette convergence entre la catégorie grecque de nature et de la catégorie biblique de péché, que le théologien anglican transforme le paradigme scolastique médiéval en paradigme des Réformes: A rebours de la pensée thomasienne, Hooker élaborant sa pensée dans le cadre de la montée en puissance de l'Etat monarchique, l'articulation entre « nature » et « surnaturel » a pour corollaire la subtile union et distinction entre la société et l'Eglise par la médiation de la suprématie royale. C'est ainsi qu'en se ré-appropriant les catégories aristotélico-thomistes, Hooker pense l'Eglise comme une institution reliée, d'un côté à la loi divine, et de l'autre, à la loi naturelle et positive en raison de son caractère de société politique:

> L'Eglise étant une société surnaturelle, elle diffère des sociétés naturelles en ce sens que les personnes auxquelles nous nous associons dans l'une sont des hommes qui ont seulement le statut d'hommes alors que celles auxquelles nous sommes liés dans l'autre sont Dieu, les Anges et les saints. L'Eglise est à la fois une communauté et une société surnaturelle et, en tant que société, elle a les mêmes fondements que d'autres sociétés politiques, à savoir un besoin de sociabilité naturel à tous les hommes et un certain lien communautaire, ce lien est la loi qui désigne le type d'ordre auquel ils seront associés. Cependant, puisque l'Eglise est une société surnaturelle, ce lien communautaire qui appartient à l'Eglise doit être une loi surnaturelle que Dieu lui-même a révélée et qui précise quel culte son peuple devra lui rendre[57]

Les deux aspects de l'Eglise ont un caractère divin dans la mesure où la loi révélée concerne le salut, et celle naturelle et son dérivé, la loi positive, sont unifiées par la loi éternelle[58]. C'est à la lumière de ce double gouvernement divin qu'est pensée la doctrine de l'Eglise comme société politique et société surnaturelle. Par ailleurs, cette ecclésiologie requiert une distinction ferme entre ce qui appartient extérieurement (*outwards*) à l'Eglise du Christ[59], et ce qui relève de son aspect invisible. C'est par cette distinction que Hooker peut élaborer une théorie de l'union de l'Eglise et de la société, par la justification théologique d'une seule tête. Le pouvoir du Christ est exercé

[57] *Ibid.*,I, XV, 2.
[58] *Ibid.*,I, III, 1.
[59]*Ibid.*, III, I, 1-2.

invisiblement et spirituellement, alors que le pouvoir du magistrat est visible et extérieur: « La *Suprématie*que l'on attribue aux rois est visible, en ce sens qu'elle touche uniquement à la structure extérieure des affaires de l'Eglise ; elle diffère de ce point de vue de la suprématie du Christ, qui est d'un autre genre et nature[60] ». C'est sur cette dernière distinction qu'est fondée plus nettement la doctrine hookerienne du double royaume. Demeure néanmoins une ambiguïté qu'il convient d'élucider : la suprématie royale consiste-t-elle en un pouvoir uniquement civil ou bien lui est-il attribué le pouvoir de juridiction ecclésiastique? Dans la pensée de Hooker, la distinction entre ces deux pouvoirs semble être respectée:

> Les deuxième et troisième livres traitent du pouvoir de juridiction [...]. Et puisque outre le pouvoir d'ordre [...] et le pouvoir de juridiction [...] il existe encore un troisième pouvoir, le pouvoir de suprématie ecclésiastique (*the power of ecclesiastical dominion*) [...], nous avons consacré le huitième livre à cette question[61]

Par ailleurs, dans les trois derniers livres de *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Hooker utilise un vocabulaire spécifique pour désigner les trois pouvoirs. La juridictionconcerne la juridiction ministérielle dans sa généralité, la -dignité- est attribuée à l'épiscopat, le -dominion- à la suprématie royale[62], ce dernier titre étant celui retenu pour l'ensemble du livre VIII. Il n'en demeure pas moins que dans la première phrase du livre VIII, ces subtiles distinctions sont quelque peu invalidées:

> Nous en venons maintenant au dernier point de la controverse, à savoir au pouvoir de juridiction suprême (*the supreme power of juridiction*) que par souci de distinction nous appelons pouvoir de suprématie ecclésiastique (*the power of ecclesiastical dominion*)[63]

Cet énoncé introductif est corroboré plus loin dans le commentaire de l'épître aux Hébreux (V, 1) à propos du pouvoir des grands prêtres: « « Tout grand prêtre » dit l'apôtre, « est choisi parmi les hommes, et est ordonné pour « les hommes dans les choses appartenant à Dieu »...Le pouvoir de juridiction et l'autorité souveraine, cela aussi Dieu le leur a donné, mais non pas à eux seuls. Car il est reconnu, comme tous les hommes savent, que certains laïcs leur étaient adjoints par la loi... [64]». Ce commentaire illustre toute l'importance conférée par les théologiens anglicans au modèle politico-religieux israélite. Le -dominion- n'est donc, dans l'esprit de Hooker, qu'un aspect de la

[60] Books VI, VII, VIII, *op.cit.,*VIII, IV, 5.
[61] *Preface and books I to IV, op.cit.,*I.
[62] *Ibid*., VI, I, 1.
[63] *Ibid.,* VIII, I, 1.
[64]*Ibid*., VIII, VIII, 6.

juridiction, à savoir le pouvoir spirituel extérieur du Christ[65]. Le roi n'a pas à empiéter sur l'autorité des clercs mais sa fonction unit sans les confondre les juridictions spirituelle et temporelle, juridictions fondées sur les doctrines trinitaire, christologique et le principe ecclésiologique de l'Eglise nationale[66]. S'agissant de l'interprétation de la doctrine trinitaire, Hooker récuse la division de l'autorité du Christ: Il n'est pas « inégal à lui-même » et « Tout pouvoir au ciel et sur terre », y compris le pouvoir civil, relève du Christ en tant que Parole consubstantielle de Dieu[67]. La nature divine du Christ lui conférant une autorité universelle, on ne peut dès lors refuser au Fils de Dieu l'autorité en tant que Roi: « Le père pour le fils a tout créé et tout guidé. Par conséquent, le Christ a le dominion suprême sur le monde entier. Le Christ est Dieu, le Christ est logos, la Parole consubstantielle de Dieu [68]». Autrement dit, les pouvoirs ecclésiastique et politique sont inclus dans la royauté du Christ. Il fait en cela écho à ce qu'il avait déjà affirmé sur la doctrine de « l'égalité consubstantielle » avec le Père, au chapitre 51 du livre V[69]. C'est dans ce chapitre consacré à sa doctrine christologique, que Hooker se révèle sans doute le plus convaincant dans la défense de la suprématie royale: l'unité de la Personne du Christ appelle la dépendance du pouvoir civil en Dieu par la médiation du Christ. Le pouvoir civil appartient donc à l'autorité tant humaine que divine du Christ. De même, en vertu de l'égalité du Christ à son Père, la juridiction ecclésiastique est dépendante de sa personne humano-divine[70]. En d'autres termes, pourHooker, l'unité des deux natures du Christ a pour conséquence logique l'universalité de son pouvoir. C'est cette unité des deux natures et de l'universalité du pouvoir du Christ qui conditionne la dimension ecclésiologique et de la doctrine du double royaume. Selon le théologien élisabéthain, la présence universelle du Christ avec son Eglise n'est possible que sous son aspect spirituel et mystique. C'est cette affirmation qui pose par voie de conséquence deux difficultés, au moins apparentes: d'une part, la présence visible et universelle du Christ comme tête de l'Eglise visible ; d'autre part, la nature de l'autorité ecclésiastique[71]. Ce double problème est résolu par la distinction entre les matières nécessaires (*necessary matters*) au salut et les matières accessoires ou indifférentes (*accessory or indifferent matters*) relatives à l'ordre ecclésial, ces deux types de matières mettant ainsi à jour la

[65] Books VI, VII, VIII, *op.cit.*,VIII, IV,10. Dans ce passage de son traité, Hooker associe clairement le pouvoir spirituel du prince à celui des clercs, sans les confondre : l'un et l'autre font partie de ce qu'il appelle *Christ's outward spiritual regiment.* Le schéma suivant y est présenté: 1) Christ's Inward spiritual regiment invisibly exercised by Christ himself; 2) Christ's Outward spiritual regiment exercised through : a) the ministery = the power of order, i.e. the power of administering the word, sacraments or discipline; b) the king = the power of dominion.
[66] *Ibid.*, VIII, III, 2: C'est une erreur grossière de croire que le pouvoir royal doive servir au bien du corps et non pas au bien de l'âme, à la paix temporelle et non pas au salut éternel, comme si Dieu n'avait institué les rois que pour engraisser les hommes comme des porcs et veiller à ce qu'ils reçoivent leur ration de glands.
[67] *Ibid.*,VIII, IV,6.
[68] *Ibid.*,VIII, IV,6.
[69] Book V, *op.cit.*,V, LI, 1-2.
[70] Books VI, VII, VIII, *op.cit.*,VIII, IV, 6.
[71] Book VIII, *op.cit.*,VIII, IV, 7.

nature du lien et de la distinction entre l'Eglise comme -corps mystique du Christ- et l'Eglise en tant que -corps visible et temporel-. Par cette distinction, Hooker peut justifier l'existence de deux têtes de l'Eglise: le Christ comme tête de l'Eglise invisible, et le souverain comme tête ou gouverneur suprême de l'Eglise visible. Cette dualité de tête a pour conséquence capitale que l'Eglise au sens spirituel du terme est indivisible, alors que l'Eglise visible est multiple. Elle manifeste sa présence au sein des sociétés politiques et pour cette raison, l'Eglise est sous la juridiction de plusieurs têtes[72]. Mais cette pluralité de têtes ou de souverainetés en différents *commonwealths* ne met pas en cause l'unité et l'universalité de la tête mystique du Christ, son royaume étant d'une autre nature.

Les deux paradigmes médiéval et protestant que nous venons d'examiner sont des plus décisifs pour rendre compte du statut problématique de la sphère publique politique en régime de chrétienté. Le centre de ce statut problématique est foncièrement déterminé par l'interprétation à nouveaux frais, au cours des siècles médiévaux, du concept de *status*, et plus largement encore par celui de nature (la théologie de Thomas d'Aquin en constituant le point d' « équilibre » le plus explicite, toutefois conditionné par une relation ancillaire de la philosophie à la théologie). Il en résulte de multiples modélisations du rapport entre les pouvoirs spirituel et temporel, toutes établissant une tension au profit soit de l'un, soit de l'autre. Depuis Marsile de Padoue et surtout à la faveur des conflits politico-religieux du XVIè siècle, cette tension tend à se résorber par une aspiration à l'unité dans le cadre de la communauté politique. Celle pensée par Luther et Calvin la place en Dieu lui-même par la médiation des doctrines des deux règnes et du double régime. Hooker conçoit cette unité sous l'égide de la souveraineté monarchique au moyen d'instrumentalités théologiques et ecclésiologiques. Son ambition est de conjoindre deux types d'unité d'où résulte une tension au sein de sa pensée théologico-politique: d'un côté, il s'agit de justifier *a posteriori* théologiquement la

[72] *Ibid.*, VIII, IV, 7. Conception ecclésio-politique que Hobbes fera sienne dans le *De Cive*, mais en la radicalisant par la fusion de la communauté politique et de l'Eglise: Voir Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Corbière *suivi de* Hobbes, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique et Hobbisme*, D. Diderot, *Encyclopédie*, VIII. Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, XXI, p.321, XXII, p.322: « De ce que je viens de dire il s'ensuit nécessairement qu'un *Etat* composé de personnes chrétiennes est même chose que *l'Eglise* chrétienne, mais qu'elle a reçu deux divers noms pour deux causes diverses. Car la matière de la république et de l'église est la même, à savoir les mêmes chrétiens. La forme aussi, qui consiste en la puissance légitime de les convoquer, est la même, puisqu'il est certain que chaque citoyen est obligé de se rendre là où il est mandé par l'Etat. Mais ce qui est nommé république, à cause que ce sont des hommes qui la composent, se nomme aussi église en tant qu'elle est une assemblée de chrétiens. Ce que je vais ajouter n'a pas moins de liaison avec mes propositions précédentes: *que s'il y a plusieurs Etats chrétiens, ils ne constituent pas tous ensemble une seule église personnellement*, je veux dire qui représente une simple personne ». Pour l'édition anglaise, voir Thomas Hobbes, *De Cive The English version*, A critical Edition by Howard Warrender, Clarendon Press, 1984. Dans la troisième partie du *Léviathan* (*Des principes de la république chrétienne*), Hobbes corrobore cette théorie de la « relation » de « l'Eglise » et de l'Etat, comme l'indique de façon programmatique le sous-titre: *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* : Thomas Hobbes, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Editions Sirey, 1971,XLII.Pour l'édition anglaise, voir Thomas Hobbes, *Leviathan, Or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, Crawford Brough Macpherson (éd.), Harmondsworth, Pelican Books, 1968; Richard Tuck (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, coll. "Cambridge Texts in the History of Political Thought", 1991.

souveraineté royale, et plus précisément la suprématie de la Couronne sur l'Eglise; de l'autre, il s'agit de justifier *a posteriori* politiquement la préservation de l'unité et de l'universalité (catholicité) de l'Eglise. De provenance politique, la conception anglicane de la réforme de l'Eglise requiert pour sa validité, et les ressources de la philosophie politique grecque (le naturalisme aristotélicien et ses héritages médiévaux), et les ressources théologico-dogmatiques et ecclésiologiques de la tradition chrétienne (les premiers conciles œcuméniques, dans le cadre desquels les doctrines fondamentales de la foi sont également formulées dans la langue grecque). C'est par la convergence de l'une et l'autre que Hooker peut penser le déplacement de l'unité métaphysique et théologico-politique de la société chrétienne. Le théologien anglican se situe incontestablement à un seuil: il pense qu'est encore possible, par ces deux ressources, la compatibilité de la puissance étatique avec la fidélité à l'orthodoxie chrétienne. Cette compatibilité se traduit par une unité – duale (l'articulation du monisme de la suprématie royale au double royaume). Autrement dit, les médiations politique et ecclésiale ont vocation à s'entendre pour établir une sphère publique qui est simultanément politique et religieuse. Ce qui revient à valider, pour cette double raison, le paradigme impérial hellénistique[73]. Mais la validation de ce paradigme pour -dépasser- celui, latin et catholique-romain médiéval, est trop lié aux catégories grecques pour qu'il puisse permettre de fonder durablement un nouveau modèle de sphère publique politique. Le rapport coextensif très étroit entre politique et religion, a donc deux conséquences négatives: en premier lieu, une conception trop unitaire de la vérité qui ne peut qu'aboutir à l'intolérance publique des minorités religieuses; en deuxième lieu, bien que les tentatives de fonder l'autonomie de la rationalité politique ne manquent pas, elles s'avèrent problématiques car elles ne renoncent pas dans les faits au statut public de l'Eglise (Marsile de Padoue) ou le reconduise pour des motifs théologiques, par une nouvelle articulation du – spirituel – et du – temporel - (Les Réformes protestantes et l'Eglise anglicane). Il en résulte, d'une part, que les catégories grecques relayées par celles latines de la scolastique, s'avèrent caduques pour penser une sphère publique politique; d'autre part, la médiation chrétienne identifiée à ces catégories, n'a plus les ressources pour penser cette dernière sur d'autres critères que la seule métaphysique gréco-latine. Or, c'est pourtant à l'aune de cette métaphysique qu'en régime de chrétienté, cette sphère est légitimée par le rapport coextensif et hiérarchique des pouvoirs spirituel et temporel. Dès lors, tous les paradigmes de chrétienté n'ont pu apporter de solutions satisfaisantes à ce problème. Ils en préparent néanmoins les conditions théologico-politiques, en précisant toutefois que les solutions juridiques de la tolérance civile restent dans le cadre de l'idéal unitaire de

[73] La validation de ce paradigme peut apparaître contradictoire pour une monarchie royale. Il s'agit en fait de la conversion de sens du schème impérial, comme l'atteste le postulat juridique selon lequel « le roi est empereur en son royaume ». Dès les années 1530, Henri VIII et son entourage ont recours aussi bien à la royauté d'Israël qu'au modèle du *basileus* byzantin et à celui de l'Empire carolingien pour justifier la suprématie royale sur l'Eglise.

la vérité chrétienne professée par les différentes orthodoxies des Eglises. La crise de la vérité chrétienne, dont le corollaire est celui de la médiation ecclésiale est par voie de conséquence celui de la sphère publique dans sa double configuration politique et religieuse. La relation entre Dieu, l'individu, le pouvoir temporel (que ce soit sous la forme de l'autorité du prince luthérien, du magistrat calvinien et de l'Etat royal) et le pouvoir spirituel (les Eglises et leur médiation spécifique), bien qu'en voie de constitution entre les XIVè et XVè siècles, est spécifique au paradigme des Réformes. Elles radicalisent le paradoxe de la pérennisation dans l'histoire de l'institution ecclésiale, dont la raison d'être est eschatologique. Paradoxe qui est à la source de l'instabilité de la médiation chrétienne et de toute sphère publique politique organisée sous son égide. De par ce paradoxe qui détermine l'impact public politique de la médiation chrétienne, il en résulte qu'autonomie séculière (pouvoir temporel) et hétéronomie religieuse (pouvoir spirituel) ne sont jamais complètes. C'est la complexité de leur relation duale qui appelle une solution à cet ordre paradoxal du désordre généré par tous les paradigmes de la sphère publique politique de chrétienté. Telle est la tâche du paradigme classique-moderne des XVIIè et XVIIIè siècles: fonder la sphère publique politique et « convertir » la religion (le christianisme) sur les seuls critères de la raison humaine aux fins de l'unité et de la paix. La solution au paradoxe chrétien de l'autonomie et de l'hétéronomie est dès lors l'acte fondateur philosophique de la Modernité politique. Mais par voie de conséquence, la résolution du problème théologique et politique du christianisme passe par deux révolutions aux enjeux, métaphysique, anthropologique et épistémologique: d'une part, dans la compréhension de la nature, d'autre part, dans l'idée même de Dieu. Ce sont ces deux révolutions qui conditionnent celle du double statut de l'autonomie séculière de la politique moderne: son foyer organisateur est le concept de souveraineté par lequel émerge une nouvelle relation duale qui délimite ce qui appartient à la sphère publique et ce qui appartient à la sphère privée, ce qui est du ressort de la liberté et ce qui est ressort de l'obligation. Par le concept de souveraineté, c'est la spécificité même de la médiation chrétienne, dans ses paradigmes médiéval et Réformateur, qui est à la fois neutralisée et réinvestie dans un nouvel ordre rationnel. C'est ce nouveau statut de la rationalité qu'il convient d'examiner. Avant sa mise en œuvre philosophique, il revient à Jean Bodin d'être au commencement d'une théorie de la souveraineté.

3) La souveraineté de Bodin : le paradigme juridique de la sphère publique politique

Dans un article intitulé « L'héritage de la scolastique dans la problématique théologico-politique de

l'âge classique [74]», Jean-François Courtine prend ses distances par rapport à une approche exclusivement laïcisante de l'autonomisation moderne de la sphère publique politique. La thèse selon laquelle la sécularisation des sociétés occidentales serait indépendante de sa source chrétienne et médiévale apparaît contestable, dans la mesure où elle sous-estime les déterminations théologico-politiques qui sont à la racine de l'autonomie:

> En réalité, la thèse commune de la sécularisation pourrait bien se révéler ici doublement anachronique: d'abord en ceci qu'elle méconnaît le processus de laïcisation déjà largement engagés au moyen âge par la papauté elle-même, et cela précisément contre la montée du pouvoir impérial ou royal, ensuite, parce que, en se fondant trop exclusivement sur la tradition issue de Machiavel, et en surestimant le témoignage de tel ou tel « politique » ou « libertin », cette thèse finit par confondre subrepticement monarque absolu et souverain « éclairé »...N'est-il pas permis d'aborder le problème tout autrement, en posant la question de savoir si cet élément apparemment hétérogène – qu'on qualifiera indifféremment ici de sacré, religieux, ecclésiologique ou théologique – et qui se trouve si constamment mêlé à l'élaboration des concepts fondamentaux du pouvoir et de son principe, n'est pas finalement ce qui constitue le trait dominant des affirmations proprement politiques qui, au XVIIè siècle, s'énoncent au nom de l'Etat, de la souveraineté, de la raison d'Etat[75].

C'est dans le cadre de cette problématique que Courtine donne toute sa place à la théorie bodinienne de la souveraineté. Celle-ci est impensable sans la transformation du concept scolastique d'analogie, par l'intermédiaire duquel la théologie de Bodin situe Dieu hors de portée de l'intelligibilité humaine. En conséquence de ce statut de l'analogie, le rapport d'extériorité complet entre Dieu et l'homme se reporte sur la relation entre le souverain et ses sujets. Dans ce sens, nous pourrions, comme s'y emploie Marie-Dominique Couzinet, interpréter Les« *Six Livres de la République* comme une sorte phénoménologie politique » (bien que l'expression soit impropre en rigueur de termes): « ...le pouvoir politique étant pensé, sur le modèle du pouvoir divin, non tel qu'il est, mais tel qu'il apparaît [76]».De même que Dieu est délié (absoluité de la puissance divine) de toute soumission aux lois voulues par lui[77] (les lois naturelles), de même affirme Bodin: « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République, que les Latins appellent

---

[74] Jean-Fr. Courtine, « L'héritage de la scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique » in *L'Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIè siècle*, Henry Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1985, pp.91-118.

[75] *Ibid.*, p.97. S'agissant du « processus de laïcisation » orchestré par la papauté médiévale, Jean-François Courtine fait sienne la critique que Jeannine Quilllet adresse à Georges de Lagarde: « Pour paradoxal que cela soit, on peut dire, à l'inverse des thèses développées par Georges de Lagarde dans *La naissance de l'esprit laïque*, que c'est l'action des papes qui a tendu, dès le XIè siècle, à « laïciser » le pouvoir politique, en lui retirant toute initiative en matière spirituelle »: Jeannine Quillet, *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris, Flammarion, « Questions d'histoire », 30, 1971, p. 44.

[76] Marie-Dominique Couzinet, « La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin » in *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Luc Foisneau (éd.), Paris, Editions Kimé, 1997, pp.46-70 (p.49).

[77] Jean Bodin, *Universae naturae theatrum*, Lyon, Roussin, 1596. Pour la traduction française, voir *Théatre de la nature universelle*, Traduction François de Fougerolles, Lyon, Pillehotte, 1597.

majestatem [78]». Dans une perspective bien différente de celle de Hobbes, mais qui en produit l'effet annonciateur, l'analogie bodinienne rompt avec la théorie aristotélicienne de Dieu, pensé comme premier moteur. C'est en raison de cette analogie du « paraître » que la souveraineté bénéficie de la délégation divine sans contredire son principe même, qui est d'être « une puissance absolue et perpétuelle ». La délégation n'est pas en l'occurrence dépositaire d'un pouvoir pour un temps limité car elle doit se comprendre dans l'extériorité absolue qui préside à la relation entre Dieu et l'homme: autrement dit, ce qui est délégation dans l'ordre cosmologique, est souveraineté dans l'ordre politique. C'est de cette délégation dont il s'agit, qui permet à la souveraineté de disposer des propriétés divines: à l'instar de Dieu, elle n'est pas liée au devenir et se définit par l'unicité et la simplicité. Son pouvoir de délégation divine lui confère donc l'absoluité et la perpétuité. De la théorie bodinienne de l'analogie découle un autre statut de la loi naturelle, réduite « à une espèce particulière de loi positive, celle qui a été posée souverainement par Dieu – *de potentia Dei absoluta* [79]». Enfin, si la loi naturelle dépend de la puissance absolue de Dieu, le postulat de la liberté naturelle est disqualifié pour fonder l'Etat et la société, ce qui constitue un autre aspect novateur de la pensée politique de Jean Bodin, dans le rapport entre les sphères publique et privée, l'Etat et l'individu et politique et propriété privée. Ces binômes ne relèvent plus d'une conception organique de la société: « La communauté tire apres soy toujours des haines et querelles, comme dit la loy. Encores plus s'abusent ceux-là qui pensent que par le moyen de la communauté, les personnes et les biens communs seroyet plus soigneusement traictés [80]». C'est dans le rapport de sujétion que l'autolimitation rationnelle des individus est rendue possible, et par suite l'édification

[78] Jean Bodin, *Les six Livres de la République*, Lyon, Gabriel Cartier, 1593, réédité: Paris, Fayard, 1986, chap.VIII, p.179. Sur la notion de perpétuité, Ernst Kantorowicz a apporté des démonstrations très éclairantes sur son enracinement théologique: ce que l'historien médiéviste appelle la « lingua mezzo-teologica ». Il rapproche par exemple le Trésor (*Fiscus*) avec le Christ comme l'indiquent des formulations telles celles de: *Fiscus numquam moritur* et *Fiscus est ubique et sic in hoc Deo similis.* Voir Ernst Kantorowicz, *Les Deux corps du roi Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Traduit par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Editions Gallimard, Nrf, 1989, p.140 ss.Pour l'édition américaine, voir Ernst Kantorowicz, *The Kings two Bodies A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957, pp. 342-346.Voir également Ernst Kantorowicz, « Mysteries of State : An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins », *Harvard Theological Review*, XLVII, 1955.Traduction française par Laurent Mayali, *Mourir pour la patrie*, Paris, 1984, pp. 75-103.

[79] Jean-Fr. Courtine, « L'héritage de la scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique », *op.cit.*, p.104. Au sujet de ce qui différencie chez Bodin les ordres naturel et divin de l'ordre humain, l'analyse de Marie-Dominique Couzinet est des plus éclairantes: « La différence fondamentale entre l'ordre naturel-divin et l'ordre humain vient plutôt de ce que la raison n'y est pas souveraine: si le monde est comparable à une grande cité unie sous les mêmes lois (les lois de la nature), il ne saurait être une grande république. La raison, en effet, ne sait pas se faire respecter;...Les républiques se développent alors selon un double mouvement: d'un côté, sociabilité naturelle à base d'amitié...développement du principe hiérarchique contenu dans l'idée même d'amitié...gouvernement conforme au modèle divin et à l'ordre naturel, avec la préséance du gouvernement paternel, souveraineté comme forme ou principe de cohésion de la totalité politique. De l'autre, le fondement artificiel, le fait que « la souveraineté a précédé les lois », la violence, la perte de la liberté naturelle, etc »: Marie-Dominique Couzinet, « La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin », *op.cit.*, p.52. Sur les ordres naturel-divin et humain, voir *Les six livres de la République*, *op.cit.*, I, 6, p.117, I,6, pp.112-114, III, 3, pp.71-72. Voir *Methodus*, in Jean Bodin, *Œuvres*, Pierre Mesnard (éd.), Paris, Puf, 1951, traduction française, p.357 a-b.

[80] Jean Bodin, *Les six Livres de la République*, *op.cit.*, Livre I, chap. 1, p.46.

d'une sphère publique-politique sous l'égide de la souveraineté de l'Etat:

> Voila le premier et le plus ancien commandement qui soit, c'est à sçavoir, de la raison sur l'appetit bestial: et au paravant qu'on puisse bien commander aux autres, il faut apprendre à commander à soymesme, rendant à la raison la puissance de commander, et aux appetits l'obéissance: et en cette sorte chacun aura ce qui luy appartient, qui est la premiere et la plus belle iustice qui soit[81].

La rupture opérée par Bodin avec les conceptions politiques médiévales est des plus manifestes, en particulier avec celle de l'aristotélico-thomisme[82]. C'est dès lors tout un pan de l'héritage grec et latin qui est l'objet d'une disqualification-neutralisation. Il en est ainsi de la visée du bien commun sous les préceptes de la loi naturelle, conçue en analogie avec la loi divine. N'en prend plus que de relief, la définition bodinienne du concept central d'analogie pour évaluer la portée de cette rupture. Mais elle ne signifie pas pour autant une rupture avec un fondement théologico-politique. Les guerres civiles de religion requièrent au contraire d'attribuer à Dieu une fonction unifiante de la sphère publique politique, ce qui n'a pas échappé aux divers courants de pensée des Réformes. Mais la théologie de Bodin est celle d'un juriste qui entend harmoniser les conflits internes à la société. Ce qui vaut pour les biens, vaut pour la religion, qui ne doit pas perturber la cohésion de la sphère politique, d'où la nécessité de distinguer le privé du public. Le rapport d'extériorité absolue entre Dieu et l'homme (ou du Créateur avec les créatures) en permet la condition théologico-politique. Il en ressorti la théorie bodinienne d'un Etat souverain, dont le paradoxe est de fonder l'autonomie de la sphère publique politique par la médiation de la délégation divine: « ...la souveraineté tient sa consistance de la délégation divine. Mais celle-ci rend contradictoire la définition de la souveraineté dont le propre est justement d'être déléguée, la délégation conférant bien une puissance de commandement, mais non souveraine, c'est-à-dire ni absolue, ni perpétuelle. C'est ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de la délégation [83]». Autonomie paradoxale qui a pour conséquence l'obéissance en raison des sujets au souverain. Mais cette autonomie paradoxale est problématique: peut-on concevoir le fondement de la souveraineté dans l'exclusive délégation de la puissance de Dieu? (question d'autant plus capitale que le Dieu de Bodin est hors d'atteinte de l'intelligence humaine), comment alors rendre compte de l' « Eglise » s'il revient à la souveraineté de monopoliser la médiation avec la puissance divine? La raison humaine n'exige-t-elle pas d'autres ressources qui

[81] *Ibid.*, p.52.
[82] Il convient de noter ici la dette de Bodin à l'égard de la distinction scotiste entre la volonté et la nature. Voir Margherita Isnardi-Parente, « Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot? », in *Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, Horst Denzer (éd.), Munich, C.H. Beck, 1973, pp.39-51.
[83] Marie-Dominique Couzinet, « La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin », *op.cit.*, pp.57-58.

garantissent une plus grande solidité au fondement de la société politique? Après Bodin, un vaste espace réflexif est ouvert pour penser un autre fondement paradoxal de la sphère publique politique. La disqualification-neutralisation de la métaphysique grecque et médiévale par la transformation des concepts d'analogie, de nature et de loi naturelle, la disqualification-neutralisation de la formulation de la médiation chrétienne selon les catégories scolastiques et de celle des Réformes, appellent une nouvelle définition de la nature, du rapport au texte biblique et au discours théologique. Ces trois points nodaux sont de puissants révélateurs du renversement de perspective métaphysique, anthropologique et épistémologique de la Modernité politique.

4) Le paradigme de l'état de nature des philosophies classiques-modernes: l'invention de la sphère publique-politique aux XVIIè et XVIIIè siècles

a) Hobbes ou la médiation de l'Etat souverain

La « nature » au XVIIè siècle donne naissance à la science de la nature, à la science de la Bible (pour paraphraser Leo Strauss), et à la science du politique. Ces trois sciences sont dès lors inséparables; elles participent pour cette raison d'un même paradigme[84]. Les philosophies de Hobbes et Spinoza en sont l'attestation la plus explicite; Locke et Rousseau, tout en ne renonçant pas au fondement dans l'état de nature de l'entrée en société, préfèrent emprunter une autre voie par rapport à la religion. Pour Hobbes, la nature est cette nouvelle autorité du fondement pensé comme « état » pré-politique. An-historique en ce que l'état de nature ne renvoie à aucun point d'origine que l'historien et l'ethnologue pourraient vérifier à un moment repérable de la genèse d'une société[85], il apporte paradoxalement le moyen d'interpréter la crise politico-historique de l'être-ensemble collectif: la société est cette composition collective qui peut régresser dans un état passions et de guerres de tous contre tous[86]. En ce sens, l'état de nature, tout en étant an-historique dans sa

[84] Sur les changements radicaux qui se produisent au XVIIè siècle dans tous les champs de la condition humaine, voir l'analyse de Jean Rohou: Jean Rohou, *Le Dix-septième siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002. Pour une synthèse de cette étude, voir Jean Rohou, La révolution anthropologique du XVIIè siècle, *Le Débat*, Paris, Gallimard, N0. 130, 2004, pp. 116-132.

[85] Voir Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « conditions de la politique », 1987, p. 253. La position de Locke appelle une nuance qui ne saurait être négligée sur le rapport de l'état de nature à l'histoire. Si l'on en juge à son *Premier Traité* (par.130-131 et 153) ainsi qu'au *Second Traité* (par.49, 101-102, 105-106-107), Locke n'hésite pas à établir des correspondances entre l'état de nature et le commencement du monde, en ayant recours à l'Antiquité grecque ou romaine ou bien encore à l'Amérique. Voir John Locke, *Two Treatises of Government*, Edited by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Texts in the history of political thought,1960, 1967, 1988. Voir Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, GF Flammarion, 2001.

[86] Les guerres civiles de religion sont la traduction historique de l'état de nature comme guerre de tous contre tous, dont

définition conceptuelle, porte en lui-même les potentialités d'accès à la condition historique et de son intelligibilité[87]. Cet accès passe par la constitution de la sphère politique au sein de laquelle sont articulés à nouveaux frais le public et le privé. Cette nouvelle dualité, qui constitue l'une des marques fondatrices majeures de la Modernité politique, est rendue possible par la problématique nouvelle d'un *avant* et d'un *après* l'état de nature: de l'individu[88] dépendant de son désir illimité à celui de la raison calculatrice, de l'individu du droit naturel à celui des lois naturelles, du contrat à l'incorporation dans le souverain (Léviathan), qui transforme la multitude des individus en une République (*Commonwealth*). C'est selon le même processus que l'individu, animé de la crainte du futur, produit la religion. De négative, la religion se retourne dans sa polarité positive de facteur d'obéissance, de charité et de paix:

> J'ai fait découler les droits du pouvoir souverain et le devoir des sujets, jusqu'ici, des seuls principes naturels trouvés vrais par l'expérience ou rendus tel par l'accord mutuel touchant l'usage des mots...Mais dans le sujet que je vais maintenant traiter – la nature et les droits de la REPUBLIQUE CHRETIENNE – où beaucoup de choses dépendent de révélations surnaturelles de la volonté de Dieu, le fondement de mon discours doit être, non seulement la parole naturelle de Dieu, mais aussi sa parole prophétique. Néanmoins, nous n'avons pas à renoncer à nos sens et à notre expérience, et pas davantage à ce qui est indubitablement la parole de Dieu, à savoir notre raison naturelle. Car ce sont là des talents qu'il a mis entre nos mains pour être des instruments de négoce jusqu'au retour de notre Sauveur béni: pour être, par conséquent, non pas enveloppés dans le linge d'une foi implicite, mais employés à acheter la justice, la paix et la vraie religion[89]

L'introduction programmatique du chapitre XXXII du *Léviathan* est claire: à l'instar de la conjonction de la Parole de Dieu et de la raison naturelle, le processus paradoxal du fondement hobbesien de l'entrée en société se boucle par la fusion de la communauté politique et de la religion (L'Eglise). Autrement dit, le christianisme (quelques soient les modalités de sa médiation ecclésiale), d'obstacle à la constitution d'une sphère publique politique, en devient le meilleur allié. Mais pour parvenir à cette fusion, il ne faut pas moins, en conséquence de la transformation

---

Hobbes est le témoin en Angleterre.

[87] Sur le rapport entre l'état de nature et l'histoire chez Hobbes, voir Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977, seconde édition augmentée, chap.IV: Philosophie politique et histoire. Voir également Franck Lessay, « L'Etat de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », in Actes de colloque de la Société d'Etudes Anglo-Américaines des XVIIè et XVIIIè siècles, Saint-Etienne, Presses universitaires de Saint-Etienne, 1984, pp.3-13.

[88] Si la dette hobbesienne à l'égard du nominalisme ne fait aucun doute, le philosophe de Malmesbury en remanie profondément les thèses comme l'affirme Yves-Charles Zarka: « Car bien que le *De Corpore* et la *Critique du 'De Mundo'* en reprennent des thèses majeures, comme la critique du réalisme de l'universel et de la relation..., cette reprise s'opère dans un contexte qui en modifie profondément la portée...Le rapport entre le mot, la pensée et la chose va s'en trouver si considérablement modifié, qu'il semble, qu'alors que le nominalisme d'Ockham avait pour fonction essentielle de nous faire connaître adéquatement le monde, celui de Hobbes instaure une séparation insurmontable entre le langage et le monde ». Voir Yves-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, *op.cit.*,p. 22.

[89] Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op.cit.*,XXXII, pp.395-396.

métaphysique, anthropologique et épistémologique du concept de nature (« la raison naturelle »), celle d'une herméneutique théologico-politique de la Bible. Hobbes l'annonce à la fin du même chapitre: « Et c'est de cette Ecriture que je m'apprête à tirer les principes de mon discours touchant les droits de ceux qui sont sur terre les chef suprêmes des Républiques chrétiennes, ainsi que le devoir des sujets chrétiens envers leurs souverains. Et à cette fin, je parlerai dans le chapitre suivant des livres, des rédacteurs, du but et de l'autorité de la Bible [90]». Pour que la dissolution du dualisme de toutes les médiations ecclésiales[91] soit accomplie par le monisme de la souveraineté, le Dieu des deux monothéismes bibliques doit en apporter la justification théologico-politique. De surcroît, l'authenticité de la foi n'en est pas « dénaturée » mais au contraire confirmée au moyen de son fondement scripturaire. Il n'est pas dès lors étonnant que Hobbes recourt au concept de médiation dans le chapitre XXXII de la troisième partie du *Léviathan*, intitulée *Des principes de la politique chrétienne*. Pour que les médiations vétéro- et néo-testamentaire soient compatibles avec le monisme de la souveraineté, Hobbes démontre que nul ne saurait revendiquer de lui-même que Dieu lui a adressé sa parole. Est donc requis la médiation des prophètes, ou celle des apôtres, ou plus largement celle de l'Eglise[92]. Tout le problème de Hobbes est de résoudre l'apparente contradiction entre le caractère immédiat de la Révélation et le caractère médiat de sa transmission, la médiation pouvant faire l'objet d'un usage tronqué. Tout le problème est alors d'en régler la véracité. Pour ce faire, Hobbes définit deux critères sur le fondement de l'Ecriture, par lesquels sont reconnus le vrai prophète, à savoir les miracles et la religion établie[93]. On comprendra que le souverain, aux fins de l'unité de la communauté, à la fois politique et religieuse, soit légitimé comme nouvelle instance de médiation. Nouvelle instance de médiation qui n'est pas contredite par la prédication du royaume de Dieu par le Christ, puisqu'il est venu « ...restituer à Dieu, par un nouveau pacte, le royaume qui, lui appartenant par l'ancien pacte, lui avait été arraché par la rébellion des Israélites à l'élection de Saül ». Mais par ce « nouveau pacte », quoique le royaume de Dieu ait vocation à se réaliser « dans un autre monde », en surplus de l'obéissance à « la chaire de Moïse », le Christ n'en a pas moins « permis de rendre le tribut à César, et refusa personnellement le rôle de juge [94]». La conception très exigeante que se fait Hobbes de la souveraineté, lui impose donc

---

[90] *Ibid.*, XXXII, pp.401-402.

[91] Excepté l'érastianisme issue de la Réforme de Zwingli et théorisé par le théologien Thomas Eraste (1524-1583) dont Hobbes est l'héritier philosophique. Sur le rapport de Hobbes aux Réformes protestantes, et plus particulièrement à l'érastianisme, voir Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005: « It has been argued here that Hobbes's use of Erastianism tapped into two divergent intellectual traditions: the ecclesiology of the Magisterial Reformation, and the functional view of religion that typified some humanist thought », p.141.

[92] Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op.cit.*,p. 397. Notons qu'il est significatif que Hobbes emploie en de nombreuses occurrences le mot – médiation -, celui-ci authentifiant le caractère immédiat de la Révélation (pp. 398 et 400), dans un chapitre consacré exclusivement à la République chrétienne.

[93]*Ibid.*,p. 398.

[94]*Ibid.*,XLI, p.512. Sur la question de la médiation chez Hobbes, voir Franck Lessay, Hobbes, théoricien du droit divin

de neutraliser les anciens paradigmes théologico-politiques, tous d'empreintes dualistes, en « réorganisant » la signification des textes vétéro- et néo-testamentaires les plus topiques[95]. Par le truchement de la réinterprétation de l'Ecriture, c'est aussi celle de toute l'histoire du christianisme dont il est question, notamment pour dénoncer les déviances de l'Eglise romaine[96]. Infidèle à l'Evangile, elle est en outre en raison de son ecclésiologie, incompatible avec la constitution d'une sphère publique politique[97]. Plus fondamentalement, la théologie aristotélico-thomiste dont elle se revendique, véhicule par excellence le legs métaphysique de l'hellénité et de la romanité que Hobbes récuse. En contradiction avec l'égalité des individus postulée dans l'état de nature, le philosophe de Malmesbury ne saurait admettre une hiérarchie métaphysique fondée dans un ordre de nature qui fixerait à tout jamais l'être-ensemble commun des hommes. C'est par cette rupture métaphysique qui détermine une autre anthropologie du droit, de la morale, du politique et de la religion que l'histoire a vocation à entrer en scène dans la pensée philosophique. La dynamique conflictuelle des individus égaux dotés de la même volonté de puissance, crée les conditions d'une stabilité jamais définitivement acquise dans l'articulation entre le public et le privé au sein de la sphère politique. Toute la tension entre le droit (naturel) et l'obéissance (obligation des lois naturelles) est ici résumée. C'est cette tension qui est à la racine de la dynamique historique de la Modernité politique. Bien qu'elle ne soit pas explicitement présente chez Hobbes et plus largement

---

des rois. Sur la théoricien hobbesienne de la médiation du souverain entre Dieu et les hommes, in *Figures de la médiation et lien social*, Jean-Luc Chabot, Stéphane Gal, Christophe Tournu (Eds), Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 21-39. Selon Franck Lessay, ainsi conçue la théorie hobbesienne du pacte rend problématique la notion de république chrétienne: « Il apparaît, en effet, que cette république repose sur deux pactes: le pacte conclu avec Dieu, scellé par les deux alliances successives (l'ancienne et la nouvelle, qui a prolongé l'ancienne), ainsi que le pacte qui a institué la république en tant que telle, qui a nécessairement, comme toute république, un fondement universel. Il y a donc, dans ce cas, deux souverains, l'un et l'autre aptes à requérir l'allégeance ». C'est précisément ce dilemme que résout Hobbes au chapitre XLI en définissant le statut du royaume de Dieu prêché par le Christ, et au chapitre XLIII par lequel s'achève la troisième partie du *Léviathan*: « Mais cette difficulté d'obéir à la fois à Dieu et à celui qui est sur terre le souverain civil ne saurait arrêter ceux qui savent distinguer entre ce qui leur est *nécessaire* et ce qui ne leur est pas *nécessaire* pour *être reçus* dans le royaume de Dieu. En effet, si le commandement du souverain civil est tel qu'on peut lui obéir sans se voir privé de la vie éternelle, ne pas obéir est injuste... »: *ibid.*, XLIII, pp.605-606. Notons que Hobbes s'inspire, aux fins de sa théorie de la souveraineté, de la distinction du « nécessaire » et du « non nécessaire » très employée dans l'ecclésiologie anglicane de Richard Hooker. Au sens strict du terme, Hooker utilise les expressions de *necessary matters* et d'*indifferent matters* pour le salut.

[95] C'est à cette tâche que Hobbes se consacre dès les *Elements of law* puis dans le *De Cive* :Thomas Hobbes, *Eléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », traduction, introduction, notes, dossier et index par Dominique Weber, 2003, chap. VI-X.Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique, op.cit.,La religion*. Pour l'édition anglaise de la première œuvre : *The Elements of law Natural and Politic*, Ferdinand Tönnies (éd.), Londres, Franck Cass and Co., 1969.

[96] Tel est le sens du projet de l'*Historia Ecclesiastica*, poème publié d'abord en latin après la mort de Hobbes: *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata*, préface de Thomas Rymer, Londres, Andrew Cook, 1688, STC H2237. Pour l'édition anglaise contemporaine, voir Thomas Hobbes, *Historia Ecclesiastica*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2008, Critical edition, including text, translation, introduction, commentary and notes, by Patricia Springborg, Patricia Stablein and Paul Wilson. Sur la papauté, voir le chapitre IV de l'introduction.

[97] Thomas Hobbes, *Léviathan, op.cit.*, XLII. Anticipant dans une longue partie de ce chapitre (pp.571-604) sa discussion des thèses du cardinal Bellarmin sur le pouvoir temporel indirect du pape, Hobbes affirme en conséquence de sa théorie de la souveraineté, que « ceux qui sont les représentants d'un peuple chrétien sont les représentants de l'Eglise: car une Eglise et la République d'un peuple chrétien, c'est tout un », *ibid.*, p.570.

chez les philosophes du XVIIè siècle, elle en contient les potentialités que Rousseau mettra en œuvre et que Hegel s'attachera à résoudre par la relation dialectique entre la société civile et l'Etat. Relation dialectique, dont nous verrons qu'elle est indissociable de la philosophie hégélienne de l'histoire. Conjointement à la dynamique historique, la conversion de sens de la religion transforme son statut théologico-politique dans une perspective diamétralement opposée à la relation ancillaire de la philosophie à la théologie. Le détachement du christianisme par rapport à la métaphysique grecque et scolastique lui procure une nouvelle qualification tout en étant neutralisée dans tous ses modèles de médiation. Le paradoxe du théorème de la souveraineté est qu'il requiert la médiation chrétienne et plus largement biblique. Dès lors, la médiation de la souveraineté rivalise avec celle des Eglises aux fins de l'obéissance civile et de l'unité de la sphère publique politique. Par cette rivalité, - peuple civil – et – peuple de Dieu – ne sont plus compatibles. Le deuxième a été dissous au profit du premier. Par cette incompatibilité, c’est l'idée même de médiation de la Révélation et de toutes les catégories théologico-politiques bibliques et chrétiennes qui est subvertie. Leur identification à des catégories métaphysiques (bien qu'historiquement tardives mais non moins prégnantes) disqualifie tous les anciens paradigmes théologico-politiques dans le paradoxe du fondement d'un *avant* et d'un *après* l'état de nature. Et c'est ce paradoxe qui, dans ses conséquences, déborde par sa dynamique historique la médiation chrétienne. Le fondement autonome-séculier de la Modernité politique réside en ces deux binômes fondateurs et corrélatifs: celui de l'état de nature et à plus long terme de l'avènement de l'histoire, celui de l'affranchissement et de la conversion de sens du théologico-politique chrétien.

Mais la perspective ouverte par la Modernité politique depuis Hobbes, pose simultanément un problème inédit. L'individualisme philosophique qu'elle postule, est d'abord habité par une contradiction entre la posture autarcique de chacun et la nécessité de la conservation collective de la vie. Ce n'est que par le travail de la raison calculatrice que le paradoxe devient possible pour conjurer les seuls intérêts privés aux fins de l'élaboration d'une sphère publique politique. Mais ce paradoxe est affecté par la fragilité de sa prémisse individualiste, et ne peut que rendre problématique la pérennité de la sphère publique politique moderne. Plusieurs solutions sont philosophiquement en présence. La première est celle de Hobbes qui a clairement vu l'impasse à laquelle conduit l'état de nature individualiste. Etant un état de guerre de tous contre tous, la solution réside par l'incorporation de l'individu dans l'Etat. Hobbes est pour cette raison un libéral non assumé, position corroborée par l’impossibilité d’une pensée de la démocratie. Seul l’Etat de droit souverain est concevable, il est pour ce motif l'instance déterminante du politique par laquelle est validée une hétéronomie de type séculier, associée à une théologie politique de source philosophique. Mais cette solution par le recouvrement étatique de l'individu n'en fait pas moins de

ce dernier le déterminant constitutif. Il revient à Spinoza et à Locke d'en pousser la logique jusqu'à son terme.

b) De Spinoza à Locke: l'impossible sortie effective de l'état de nature

Un des aspects majeurs de la démarche philosophico-politique de Spinoza, consiste à conjoindre les deux polarités individualistes et de la souveraineté. A cette fin, le fondement dans l'état de nature n'obéit plus à une rupture aussi radicale entre l'*avant* et l'*après* de l'entrée en société: le passage de la puissance de la nature, identifiée à la toute-puissance divine (*Deus sive natura*), à la mise en commun du droit naturel de chacun, se traduit par un pacte plus raisonnable qu'il n'est rationnel. Par rapport à ce processus propre à la pensée de Spinoza, plusieurs points doivent être mis en lumière. Ils engagent une évolution du statut de l'état de nature et par suite de celui de la sphère publique politique. Parce que dépendant du flux de la puissance naturelle, l'individu de l'état de nature spinoziste est plus passionnel que celui de Hobbes, et parce que plus passionnel, l'entrée en société n'est possible que comme prolongement pacifié de la puissance[98]. Mais ce qui signifie aussi que la mise en commun du droit naturel, atteste la capacité pour l'individu de convertir la puissance, d'affects négatifs en affects positifs. C'est en vertu de la conversion des affects que l'entrée en société est possible. L'autre différence majeure par rapport à Hobbes, est que la puissance qui détermine dans l'état de nature le cadre d'action du droit naturel, est identifiée à la toute-puissance divine. La disqualification du statut aristotélico-thomiste du rapport analogique entre l'ordre de nature et Dieu (loi naturelle, loi humaine et loi éternelle), que nous avons pu observer de Marsile de Padoue à Hobbes en passant par les Réformateurs protestants et Bodin, atteint en quelque sorte sa consécration dans le panthéisme spinoziste. C'est par ce postulat panthéiste que Spinoza peut conjointement penser le pacte qui constitue la souveraineté politique et la religion révélée, par lequel l'obéissance civile est requise. En conséquence de quoi, l'identification dans l'état de nature de la puissance de la nature à celle de la toute-puissance divine, trouve son prolongement pacifié dans le *jus circa sacra*. L'interprétation par Spinoza du rapport du peuple israélite et du christianisme avec la politique s'éclaire à l'aune de ce monisme fondé sur une métaphysique et une anthropologie immanentiste. Les différents modèles d'organisation politique bibliques sont autant

[98] La dépendance de l'individu par rapport à la puissance fait toute la différence avec Hobbes pour qui le droit naturel procède de l'individu. Il en résulte l'absence d'un pacte rationnel formulé par l'élaboration de lois naturelles. Pour une étude comparative entre les concepts hobbesiens et spinozistes du droit, du pouvoir et de la liberté, voir Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris, Puf, coll. « Fondements de la politique », 1998. Voir notamment les chapitres III et IV.

d'expressions de la dégradation d'un authentique pacte politique, au point d'aboutir à la destruction de l'Etat des Hébreux:

> Enfin, c'est toujours pour la même raison que la religion révélée, après la destruction de l'Etat des Hébreux, cessa d'avoir force de droit. Il n'est pas douteux en effet que, dès que les Hébreux eurent transféré leur droit au roi de Babylone, le royaume de Dieu et le droit divin cessèrent d'exister. Par ce fait même, le pacte par lequel ils avaient promis d'obéir à toute parole de Dieu et qui constituait le fondement du royaume de Dieu se trouvait entièrement annulé[99]

Quelques soient les formes que revêtent la théocratie et la monarchie[100], elles se situent à rebours de la véritable unité souveraine que seule la démocratie parvient à réaliser. De surcroît, l'unité de la souveraineté démocratique est la seule qui se conjugue avec l'universel, en vertu de la mise en commun du droit naturel de chaque individu. C'est la raison pour laquelle s'impose, pour que les deux monothéismes bibliques puissent s'accorder avec l'unité et l'universel démocratique, l'interprétation correcte de la prophétie et des prophètes. Excepté la conception du pacte, Spinoza rejoint sur ce point l'herméneutique hobbesienne du statut du prophètisme. Pour le philosophe d'Amsterdam, la religion n'appartient plus dès lors aux productions de l'imaginaire, mais s'inscrit au contraire dans sa réalité effective qui est d'ordre éthique, à savoir la justice et la charité. Ce qui revient à affirmer que ce qui fonde l'orthodoxie religieuse ne procède plus de la vérité spéculative des dogmes mais de sa signification pratique[101]. De plus, la justice et la charité, à l'instar de l'authentification du prophète, ne sont reconnues telles que par le souverain. Non que celui-ci, à la différence de Hobbes, s'érige en pasteur ayant autorité pour énoncer la vérité de la foi, mais il est la source exclusive de la médiation de la loi par laquelle s'organise la sphère publique politique. Ce qui signifie qu'il ne saurait y avoir d'effectivité du royaume de Dieu que sous la médiation du souverain:

> Nous en concluons sans réserve que la religion, qu'elle soit révélée par la lumière naturelle ou prophétique, n'acquiert force de commandement que par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander souverainement, et que Dieu n'a de royaume particulier parmi les hommes que par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté...C'est pourquoi les enseignements divins révélés par la lumière naturelle ou prophétique ne reçoivent pas force de commandement immédiatement de Dieu, mais nécessairement de ceux, ou par l'intermédiaire de ceux, qui ont le droit de commander souverainement ou de décréter. Ainsi ne pouvons-nous concevoir que, sans leur intermédiaire, Dieu règne sur les hommes et dirige les affaires humaines selon la justice et l'équité...; ce qui, certes, a conduit à douter de la divine providence beaucoup de gens qui croyaient que Dieu règne immédiatement sur les

---

[99] Spinoza, *Traité théologico-politique*, Introduction et traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Puf, coll. « Epiméthée », 1999, XIX, 6, p. 611.
[100] *Ibid.*,XVII – XVIII.
[101] *Ttp, op.cit.*,XIV, 9, 10.

> hommes et dirige la nature tout entière selon leur intérêt. Puisqu'il est donc établi, tant par l'expérience que par la Raison, que le droit divin dépend du seul décret du Souverain, il s'ensuit que le Souverain en est aussi l'interprète[102]

La conception spinoziste du monisme du royaume de Dieu est des plus claires, mais un monisme qui n'est concevable que par la médiation de la souveraineté politique[103], ce qui le rapproche à cet égard de la médiation hobbesienne. La solution spinoziste au problème théologico-politique trouve ici son premier aboutissement. Le fondement métaphysique et anthropologique du rejet de tout dualisme a une conséquence théologique, et plus précisément dans le rapport de la théologie avec le politique et la philosophie: de même que le royaume de Dieu est indissociable de la sphère publique politique; de même, la théologie et la philosophie, parce que séparées l'une de l'autre, n'en sont que plus à même de s'entendre dès lors que leur statut et leur finalité ont été clairement définis[104]. Cette séparation qui appelle pourtant une entente d'un type nouveau constitue le deuxième point d'aboutissement, corrélatif au premier, de la solution spinoziste. D'un côté, il revient à la Révélation d'apporter le salut par l'obéissance aux préceptes de la justice et de la charité; de l'autre, il appartient à la raison philosophique, par le recours de la lumière naturelle de la raison et de la vérité, de favoriser la liberté de pensée. On doit faire observer que la nouvelle articulation proposée par Spinoza entre les deux monothéismes bibliques et la sphère publique politique, qui a pour corollaire une nouvelle épistémologie de la relation entre théologie et philosophie, met en lumière plusieurs questions fondamentales: d'une part, la disqualification de l'autorité de la tradition, tout d'abord du côté du judaïsme, pour mieux ensuite contester celle du christianisme (les dogmes théologiques). De la sorte, est rendue possible l'intégration nécessaire de la religion dans le champ politique. C'est donc à dessein qu'une lecture critique de la Bible s'impose pour résoudre le problème théologico-politique. Après Hobbes, elle ouvre la voie à « l'histoire », l'examen rationnel de l'Ecriture étant le *topos*à partir duquel sont dénoncés les dévoiements plusieurs fois séculaires de l'Eglise. Renversant l'autorité de la tradition, Spinoza peut promouvoir l'autonomie de la condition politique par rapport à la religion, corrélativement à la raison qui fait de Dieu un concept philosophique rationnellement intelligible. Il en résulte que si la connaissance de Dieu appartient de plein droit à la tâche philosophique, la liberté publique de penser des individus n'est pas contraire à l'obéissance au souverain. Ce que Hobbes a refusé, tout en introduisant le premier le concept d'individu, Spinoza le juge nécessaire. C'est la raison pour laquelle, selon le philosophe d'Amsterdam, le danger que recèle

[102] *Ibid.*, XIX, 7, 8, 9, p.613.
[103] L'édition latine est beaucoup plus explicite au sujet de l'usage du terme de médiation dans le paragraphe 8, lignes 14 et 15: « ...Quapropter divina documenta lumne naturali vel prophetico revelata vim mandati a Deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis, vel mediantibus, qui jus imperandi et decretandi habent ».
[104] C'est tout le sens du chapitre XV du *Ttp*: voir en particulier *Ttp*, XV, 7.

l'individu de l'état de nature ne peut être conjuré que dans « l'agencement stratégique des affects et des institutions permettant une véritable production de rationalité politique du corps commun [105]», que seule la démocratie permet. La souveraineté politique ne saurait donc exister sans prendre au sérieux les individus qui l'ont constituée telle. C'est en raison de cette inflexion majeure et décisive apportée par Spinoza, que l'élément libéral de la philosophie politique moderne ouvre autant de perspectives que de problèmes dans la constitution d'une sphère publique politique et dans la place dévolue au christianisme. A la racine de l'essor de la pensée libérale, le postulat de l'individu de l'état de nature rend problématique la priorité du collectif. C'est la conception moderne de la démocratie qui en est affectée. Elle est appelée à osciller entre l'avènement de la société au dépend de l'Etat souverain ou la souveraineté du peuple, et la représentation collective des individus par le dépassement de la volonté individuelle en volonté générale, Locke d'un côté et Rousseau de l'autre.
La critique du *Léviathan* par ces deux philosophes, repose sur la conception incorporatrice et pré-démocratique de la souveraineté de Hobbes. Dès lors, il faut rendre plus flexible le concept d'état de nature (ce qui est déjà clairement le projet de Spinoza) en renonçant partiellement à identifier l'état de nature à l'état de guerre (Locke) ou bien encore en élaborant une théorie de sa perversion (Rousseau). Enfin l'autre solution est d'en sortir par le recours à l'autorité de l'histoire (thèse sur laquelle nous reviendrons au chapitre suivant avec Benjamin Constant). Dans les perspectives, spinoziste et lockienne, la conséquence de cette évolution est de privilégier le droit individualiste aux dépens de la trop grande exigence de l'obligation politique. C'est en vertu de l'accent mis sur l'individu qu'un espace a été ouvert à la « société ». Toutefois, le droit des individus revêt deux possibilités: soit celle de Spinoza, qui, comme nous l'avons déjà fait valoir, favorise « la liberté de philosopher » indépendamment de tout « *a priori* théologique [106]»; soit celle de Locke, plus attachée au droit du propriétaire et à la tolérance religieuse qu'à une liberté véritablement civique. S'agissant de la tolérance des cultes religieux, celle-ci n'est admise que sous la condition de ne pas déroger à la loi naturelle déclarée par Dieu, critère unificateur de la société[107]. Il n'en demeure pas moins que le

[105] Voir Laurent Bove, « Lumières « radicales » ou « modérées »: une lecture à partir de Spinoza », *Esprit, Refaire les Lumières?*, Août-septembre 2009, pp. 125-135 (p132).
[106] *Ibid.*, p.127.
[107] Théorie de la tolérance dont il faut rappeler qu'elle exclut les athées et les catholiques: voir *Locke, Lettre sur la tolérance et autres textes*, Introduction, bibliographie, chronologie et notes par Jean-Fabien Spitz, Paris, GF-Flammarion, 1992, pp. 204-206.Ces deux conceptions de la liberté constituent un critère déterminant pour distinguer les Lumières radicales des Lumières modérées: *ibid.,* p.127. Pour la critique nuancée de Laurent Bove sur la thèse de Jonathan Israel, *ibid.,* pp. 133-135. Mais dans la ligne de Jonathan Israel, Laurent Bove affirme que les Lumières modérées apparaissent « comme une formation secondaire de compromis entre le véritable nerf novateur, principal et vigoureux de l'époque - « et » la pensée traditionnelle dominée par l'Eglise catholique. De ce point de vue, la position déiste, qui se bat contre les superstitieux mais qui redoute autant les matérialistes et les athées et qui politiquement défend une monarchie éclairée, apparaît alors comme une position de compromis finalement plus proche des conservateurs que des Lumières véritablement émancipatrices », *ibid.,* p.133. Jonathan I. Israel, *Les Lumières radicales, La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam, 2005. Voir également

postulat de l'individu dans l'état de nature a généré une faille par rapport à laquelle aucune des trois solutions envisagées apparaissent satisfaisantes. La solution hobbesienne vise à conjurer l'individualisme (dont il est l'introducteur) par la rationalité du contrat et l'instauration d'un christianisme « civil »; celle de Spinoza est de le surmonter par la mise en commun du droit naturel et les préceptes éthico-pratiques des deux monothéismes et la liberté de pensée; celle de Locke est d'unifier les individus par leur représentation sous l'égide du pouvoir législatif et le fondement théologique des obligations morales voulues par la loi naturelle. Ces trois solutions laissent entière, d'une part, le problème d'une véritable théorie de la souveraineté du peuple[108], et d'autre part, tout en convertissant la signification théologico-politique et morale du christianisme, en dissous la spécificité. La médiation chrétienne est ramenée dans un premier temps du côté du philo-sémitisme[109], comme l'atteste la réduction du royaume de Dieu à un pacte politique (Hobbes), et dans un deuxième temps du côté du déisme[110], comme l'atteste la théologie naturelle de Locke. On ne peut que souligner, dans ces trois solutions politiques, la corrélation avec ce qu'elles requièrent des deux monothéismes bibliques aux fins de l'unité de la communauté civile[111]. Ce sont ces deux problèmes corrélatifs que Rousseau entend résoudre.

c) Rousseau: La relégation du christianisme par la religion civile et la liberté civique

Selon Rousseau, le christianisme est incompatible avec la pérennisation d'une communauté politique particulière et souveraine. Au christianisme doit donc être substitué une religion civile.

---

la discussion au sujet de cet ouvrage: « Autour du livre de Jonathan Israel, *Les Lumières radicales, La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité* », dialogue de la Sorbonne avec J. Israel, C. Duflo et P.-F., Moreau, publié par le *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, N0 38 (2006).

[108] Sur la conception spinoziste de la démocratie, voir Laurent Bove, « Lumières « radicales » ou « modérées »: une lecture à partir de Spinoza », *op.cit.*, pp. 131-132.

[109] Jeffrey R. Collins met en relation le philo-sémitisme du philosophe de Malmesbury avec la conception érastienne de la Réforme: « Christian monarchs, Hobbes asserted with a philo-Semitic tendency typical of Reformation Erastians, properly ruled as heirs of Moses. The Gospel had left the Old Testament model of earthly sovereignty untouched »: voir Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, *op.cit.*,pp.19-20.

[110] Dans les deux configurations philo-sémitique et déiste, les doctrines trinitaire et christologique sont ramenées (en dépit des apparences chez Hobbes et Locke) à l'unicité divine. La tentative hobbesienne de reformuler la doctrine trinitaire à partir du concept cicéronien de « personne » et de sa théorie de la représentation, a pour conséquence la résurgence d'un modalisme d'un type nouveau, c'est-à-dire d'un trithéisme, interdisant toute relation entre les Personnes divines.

[111] Une nuance importante doit toutefois être soulignée dans la pensée de Locke : l'unité de la communauté civile procède de la loi naturelle déclarée par Dieu. Défenseur de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il rejette l'approche moniste du rapport entre la religion et l'Etat, comme en témoigne sa réflexion sur l'hypothèse d'une Eglise idolâtre. C'est de ce contexte de la *Lettre sur la tolérance*, que Locke explique toute la différence qu'il y a entre « la république des Juifs » où « il n'y avait ni ne pouvait y avoir aucune distinction entre l'Eglise et l'Etat » et « l'Evangile » où « il n'y a point à la rigueur de république chrétienne ». Voir Locke, *Lettre sur la tolérance*, *op.cit.*, p.197.

S'opposant catégoriquement à Hobbes, Rousseau affirme au chapitre VIII du livre IV *Du contrat social*:

> Mais je me trompe en disant une république chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux[112]

De plus, cette critique lapidaire étant faite[113], Rousseau précise que le souverain n'est pas concerné par les fins dernières de l'homme:

> Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître. Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort de ses sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci. Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. [114].

Pour le philosophe genevois, ce qui importe au souverain est la citoyenneté, seul critère qui détermine la pertinence de la religion. C'est aussi ce qui justifie l'impossibilité de distinguer l'intolérance civile de l'intolérance théologique: « Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables [115] ». Par sa théorie de la religion civile, l'originalité de Rousseau est de résoudre le problème théologico-politique chrétien en le retournant en son contraire. Les dogmes théologiques contenant des potentialités politiques dangereuses pour la préservation de la souveraineté, ne sont tolérables que

---

[112] Rousseau, *Ecrits politiques*, Edition, introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie par Gérard Mairet, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1992, Du contrat social *ou Principes du droit politique*, Livre IV, chap. VIII,p.337.

[113] Rousseau rejoint sur ce point l'approche de Machiavel: voir Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Editions du Seuil,, coll. « Essais », 1996, pp.38-45.

[114] *Ibid.,* Livre IV, pp. 338-339. A la suite de ce paragraphe, Rousseau explique ce que sont les dogmes de la religion civile: « Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois: voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs,, je les borne à un seul, c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus », *ibid.*,p.339. Rousseau développe dans d'autres œuvres ses idées religieuses: voir Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols, 1959-1995, Vol. 3, *Lettres écrites de la montagne*,Vol. 4, *L'Emile Première version (Manuscrit Favre), Lettre à Christophe de Beaumont, Morceau allégorique sur la révélation*.Sur la religion civile, voir Ghislain Waterlot, *Rousseau Religion et politique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 2004. Voir également Bruno Bernardi, « La religion civile, institution de l'intolérance », in *Voltaire, Rousseau and fanaticism*, Oxford, SVEC, 2004.

[115]*Ibid.*,p.339.

les religions qui tolèrent les autres et qui ne mettent pas en cause les « devoirs du citoyen[116]». Il convient ici de souligner la corrélation entre l'état de nature rousseauiste, la théorie de la volonté générale et la religion civile. Cette dernière est celle du peuple souverain qui obéit à « la sainteté du contrat social et des lois ». Sa tâche est dès lors de corroborer le monisme inhérent à la souveraineté. Sur ce point capital, Rousseau rejoint pleinement Hobbes pour mieux s'opposer à lui:

> De tous les auteurs chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse[117]

Par ce qu'il y a « d'horrible et de faux » et « ce qu'il y a de juste et de vrai » chez le théoricien du *Léviathan*, la théorie rousseauiste de l'unité de la souveraineté ne saurait mieux souligner son opposition à la théorie hobbesienne de la sphère publique politique. Le christianisme, quelque soient ses modalités de mise en œuvre auxquelles Rousseau consacre une analyse typologique[118], est incapable de pourvoir au « besoin religieux » nécessaire à la souveraineté démocratique. Toute idée d'une conversion de sens politique du royaume de Dieu à laquelle croient Hobbes et Spinoza est réfutée. Il faut donc recourir à d'autres réquisits qui sont ceux d' « une profession de foi purement civile ». Mais c'est par voie de conséquence refuser tout autant la voie jusnaturaliste. L'anthropologie de cette école fondée sur le postulat d'une nature humaine rationnelle, sociable et la garantie apporté par la religion naturelle, ne satisfait pas plus le philosophe genevois que l'état de nature hobbesien, spinoziste et lockien. Là réside l'originalité rousseauiste de la genèse de l'entrée en société et de sa pérennisation, ce qui fait de surcroît de l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* et du *Contrat social*, un penseur critique des Lumières[119]. C'est à distance de cette anthropologie optimiste, que l'état de nature selon Rousseau doit être saisi. Il obéit à un autre type de paradoxe: la nature humaine, caractérisée par sa bonté originelle, se retourne contre elle-même par le développement de l'inégalité, celle-ci étant générée par l'apparition de la propriété[120]. Il en résulte une conséquence politique, à savoir que pour restaurer l'égalité perdue,

---

[116] *Ibid.*,p.340.
[117] *Ibid.*,p.334.
[118] *Ibid.*, pp.334-338.
[119] Voir Bruno Bernardi, « Rousseau, une autocritique des Lumières », *Esprit, art.cit.*,pp. 109-123.
[120] L'état de nature est pensé en deux temps: le premier correspond à celui de l'indépendance des individus, le deuxième, à celui de la nécessité pour les individus de s'unir en raison du caractère devenu hostile de la nature. C'est ce deuxième temps qui est générateur de l'inégalité (c'est celui de l'apparition de l'état de guerre): « C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon

l'autonomie individuelle est insuffisante. Pour que la société soit effectivement érigée, il faut qu'elle transforme la volonté et la rationalité des individus, d'où la nécessité de la volonté générale aux fins de l'autonomie collective:

> Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude...Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et ce n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale[121]

Cette dernière n'est donc possible que par la capacité des individus de reconnaître dans le bien commun leur bien propre. Pensée en ces termes, la volonté générale ne s'instaure pas au titre d'une substitution aux volontés particulières, elle est au contraire l'expression de la lucidité consentie de celles-ci. Toutefois, si un tel processus de mise en forme paradoxale du passage de l'état de nature à l'état de société est concevable, c'est parce que chaque individu contient en lui-même les potentialités de l'accès à la socialisation. C'est cette thèse qui fait de Rousseau un esprit critique, autant du jusnaturalisme et des Lumières que de Hobbes, par la mise en condition réciproque de la rationalité et des affects sociaux. L'individu de l'état de nature rousseauiste n'entre pas en société uniquement par le dépassement de sa volonté particulière et de sa raison, mais aussi par la transformation de ses passions. L'on comprend dès lors l'importance des affects sociaux tels que l'amour de la patrie et d' « une profession purement civile ». L'un et l'autre sont nécessaires à la composition collective autonome de la société. Ainsi s'explique que la religion civile ne puisse être que théologiquement et civilement intolérante, à l'exception des dogmes qui ne contreviennent pas aux devoirs civiques. La constitution démocratique rousseauiste de la sphère publique politique est à ce prix. A la société, pensée comme processus de dépassement sans retour de l'état de nature, ne saurait lui suffire la seule rationalité de la volonté générale. Les passions religieuses retournées à des fins civiques permettent à la souveraineté démocratique de disposer de la religion dont elle a besoin. La volonté générale exige donc une « théologie politique ». Toutefois, cette expression ne doit pas faire illusion, elle n'est « théologique » qu'en apparence et pour une finalité exclusivement civique. Mais, en révolutionnant le statut du politique, par sa théorie de l'état de nature et de la volonté générale, c'est aussi le statut de la religion que Rousseau transforme radicalement. A l'unité

---

eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre...La société naissante fit place au plus horrible état de guerre... »: Rousseau, *Ecrits politiques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op.cit.*, IIè partie, pp.121-122.

[121] *Du contrat social ou Principes dudroit politique*, *op.cit.*, Livre II, chap.III, p.238.

d'ordre métaphysique et hiérarchique au sein de laquelle religion et politique se coordonnent dans leur finalité respective (l'analogie thomiste), puis celle d'une conception pré-démocratique de la souveraineté qui recourt à la religion aux fins de l'unité et de la paix (monarchies absolues de droit divin, Bodin et Hobbes), le politique s'est transformé selon la logique de participation de tous à la vie collective. La souveraineté démocratique consacre les principes de liberté et d'égalité, inaugurés par Hobbes. Rousseau les conduisant jusqu'à leur terme, l'individu est en conséquence requis pour être citoyen:

> Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres...prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique*...A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, s'appellent en particulier *citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'Etat[122]

La catégorie de la souveraineté, de principe de l'Un, est devenue paradoxalement avec la conception rousseauiste de la démocratie, principe de multiplicité en vue de la recomposition d'une unité d'un nouveau type[123]. De contradictoire avec ce qui le justifie en son commencement, l'effort de la pensée démocratique, selon Rousseau, a consisté à transformer la théorie de la souveraineté collective en paradoxe, par lequel l'autonomie séculière collective de la sphère publique politique se conjugue avec celle des individus. Il en résulte le refus de la théorie libérale de la représentation comme l'affirme Rousseau au chapitre XIV du livre III:

> A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse; la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant [124]

Au chapitre suivant, Rousseau corrobore son raisonnement en affirmant:

> La souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point; elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection

[122] *Ibid.*,Livre I, chap.VI, p.228.
[123] Gérard Mairet fait remarquer avec pertinence qu' « il faut donc comprendre que la volonté est dite 'générale' par Rousseau parce qu'elle est la volonté d'une personne une – le peuple – sachant que cette personne est elle-même l'unité d'une multiplicité ». Voir Gérard Mairet, Rousseau *Ecrits politiques, ibid.*, note 17, p.508.
[124] *Ibid.*, Livre III, chap. XIV, p.296.

> des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde[125]

Dans la perspective démocratique du « républicanisme classique [126]», le politique n'est plus une transcendance – hétéronome - qui surplombe « la société », mais un être-ensemble collectif immanent à lui-même, les individus ne devant pas être simplement représentés mais souverains collectivement. C'est dans ce cadre civique qu'une « transcendance » religieuse trouve sa validité. Et c'est aussi par ce changement de paradigme politique et religieux (ou théologico-politique au sens déiste) que Rousseau se situe à la jointure de la critique du jusnaturalisme et des Lumières, et de l'avènement des philosophies de l'histoire. Comme nous l'avons déjà fait valoir, le postulat d'un état de nature an-historique, a mis paradoxalement en place les réquisits de la condition historique de la politique moderne. De sa version hobbesienne, la plus conflictuelle (état de guerre de tous contre tous), à celle, corrompue de la nature humaine originellement bonne de Rousseau, la philosophie politique moderne est devant un défi sans précédent. Ayant, en amont, résolu le problème théologico-politique du christianisme par l'invention d'individus égaux entre eux, non d'emblée rattachés à la société, il lui faut résoudre, en aval, l'inévitable perversion qui en résulte, qu'elle se nomme appétit de pouvoir, passions affectives ou inégalité. Autrement dit, la tension inhérente entre les intérêts particuliers de l'individu et le consentement à leur garantie collective, est à la racine du puissant moteur de l'histoire. Par rapport à Hobbes, Spinoza et Locke, Rousseau est celui qui radicalise l'entrée en scène de l'histoire: la condition politique signe, par la médiation de la volonté générale, l'impossible retour à ce qu'était l'homme à l'état de nature, tout en restituant la liberté qu'il a perdue à cause du développement de l'inégalité que cet état a engendré. Parce que n'obéissant qu'à la loi, l'individu n'obéit qu'à lui-même. En conséquence de quoi, la volonté générale est le principe d'incorporation collectif démocratique (l'Un par le multiple), par lequel l'individu devenu citoyen a réhabilité sa liberté naturelle par la médiation de la liberté civique. Il en ressortit corrélativement une autre conséquence, l'individu-citoyen est apte à la justice, à la moralité et à la vertu. Ce n'est donc que par l'état de société, c'est-à-dire l'artifice politique, que l'individu accède à la perfectibilité morale. C'est par ce paradoxe de la nature que la nouvelle configuration démocratique de la sphère publique politique accède pleinement à la condition historique. Ce que Leo Strauss nomme la deuxième vague de la Modernité et Marcel Gauchet « la troisième et dernière composante de la

---

[125] *Ibid.*, Livre III, chap. XV, pp.298-299. Sur le refus de la représentation chez les théoriciens « républicains » et « démocrates », voir Jacques de Saint Victor, *Les Racines de la liberté, Le débat français oublié 1689-1789*, Paris, Perrin, 2007, chap.VII.pp.233-234.

[126] Voir sur ce que recouvre cette expression, l'ouvrage précédemment cité de Jacques de Saint Victor: *Ibid.*, chap.VII, Le sacre du « républicanisme classique ».

révolution moderne [127]».

C'est précisément le fondement de la politique moderne dans l'état de nature que Benjamin Constant entend dépasser par le recours à l'autorité de l'histoire. Par cette autorité, le penseur libéral met en évidence la rupture qui s'est instaurée entre la cité grecque et l'avènement de l'individu moderne. C'est aussi en vertu de l'autorité de l'histoire que le sentiment religieux se situe à la racine de la liberté moderne.

4) Benjamin Constant: la liberté des Modernes contre la liberté des Anciens

Benjamin Constant, penseur et écrivain, a clairement analysé le changement de statut de la politique, et les problèmes qu'elle pose dans le rapport entre les sphères privé et publique. Le contexte post-révolutionnaire dans lequel il exprime ses réflexions le prédispose à cette clairvoyance. C'est dans son célèbre discours tenu à l'Athénée royal de Paris en 1819, qu'il oppose la liberté des Anciens à celle des Modernes, civiques pour les premiers, individualistes pour les deuxièmes:

> Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs, comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est, même dans les Etats les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue; et si à époques fixes, mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précaution et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer[128]

La dernière partie de ce paragraphe pourrait laisser supposer que Constant se désole de la souveraineté et de la liberté des Modernes. La suite de son discours démontre le contraire, comme en témoigne le reproche qu'il adresse à Rousseau et à l'abbé de Mably. L'erreur de ces deux philosophes est d'avoir érigé un « système », selon le propre mot utilisé par Constant, qui entend se conformer « aux maximes de la liberté antique » par l'assujettissement des citoyens à la souveraineté de la nation. Ce qui revient, dans l'esprit de ce théoricien du libéralisme politique, à

[127] Marcel Gauchet, *La Révolution moderne, L'avènement de la démocratie I*, Paris, Editions Gallimard, Nrf, coll. « Bibliothèque des sciences humaine », 2007, p.95.
[128] Voir Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2001, pp.441-442.

justifier l'esclavage de l'individu au nom de la liberté du peuple. Tel est le dilemme de la société moderne, que Constant a le grand mérite de clairement formuler, bien qu'à vrai dire, et à front renversé, Rousseau avait bien perçu: la souveraineté du peuple ne peut être effective avec la théorie libérale de la représentation. Prenant le contre-pied de son compatriote suisse, Constant réhabilite après Locke, la pensée libérale. La liberté des Modernes, ne pouvant à jamais être celle des Anciens, le regard de Constant sur les cités grecques vise à démontrer la rupture entre deux conceptions de l'être-ensemble[129]. Ce que Montesquieu, pourtant libéral, lui aussi, n'a pas vu avec suffisamment de profondeur dans *L'Esprit des lois*[130], en faisant reposer ces deux conceptions de la liberté sur les régimes républicain et monarchique. Or, pour Constant, et la Révolution française en apporte la confirmation par ses dérives, le «bon régime moderne» est celui qui se fonde sur le critère de la liberté individuelle:

> La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie; la liberté politique est par conséquent indispensable. Mais demander aux peuples de nos jours de sacrifier, comme ceux d'autrefois, la totalité de leur liberté individuelle à leur liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une; et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à ravir l'autre[131]

On le voit, la méthode par laquelle Constant entend solutionner le dilemme de la société moderne, passe par le détour de la politique grecque. La lecture que les « Modernes » en font, engage la manière d'avec laquelle ils se donnent les moyens de se comprendre, et de concevoir le rapport entre les sphères publique et privé. Mais comme on l'aura constaté, à la lumière de la critique que Constant adresse à Mably et Rousseau, cette lecture est l'objet d'une double interprétation:

> Je tire, des différences qui nous distinguent de l'antiquité, des conséquences tout opposées. Ce n'est point la garantie qu'il faut affaiblir, c'est la jouissance qu'il faut étendre. Ce n'est point à la liberté politique que je veux renoncer; c'est la liberté civile que je réclame avec d'autres formes de liberté politique[132]

Après les mésaventures de la Révolution française, le défenseur du libéralisme politique, s'estime d'autant plus accrédité à ne pas ériger la liberté des Anciens en modèle d'organisation politique. Dès

---

[129] Benjamin Constant ne manquant pas pour autant l'occasion d'opposer Sparte à Athènes, la critique de Mably n'en est que plus incisive, le mépris de l'abbé pour la cité athénienne n'ayant d'égal que son admiration pour Sparte, *Ibid.*, pp.449-450.
[130] *Ibid.*, p.450. Voir Montesquieu, Œuvres complètes, Préface de Georges Vedel, Présentation et notes de Daniel Oster, Paris, Editions du Seuil, 1964, *L'Esprit des lois*, livre III, chap.3.
[131] Pierre Manent, *Les libéraux*, *op.cit.*, p.454.
[132] *Ibid.*, p.455.

lors, son plaidoyer pour le système représentatif n'en est, selon lui, que plus légitimé:

> De là vient, Messieurs, la nécessité du système représentatif. Le système représentatif n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même...C'est l'histoire des nations anciennes et des nations modernes. Le système représentatif est une procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple, qui veut que ses intérêts soient défendus, et qui néanmoins n'a pas le temps de les défendre toujours lui – même[133]

Toutefois, s'il est réfractaire à l'encontre de tout prétendu retour à la liberté des Anciens, Constant a clairement conscience du danger que recèle la liberté des Modernes. La jouissance de « l'indépendance privée » n'est pas sans présenter le risque de laisser le pouvoir politique aller au-delà des limites qui lui sont imparties. La jouissance individuelle implique qu'elle dispose de « garanties ». La finalité des institutions modernes est donc d'articuler la liberté individuelle à la liberté politique par le truchement du suffrage et celui du « droit de contrôle et de surveillance[134] ».
A la suite de la Révolution française, et par-delà le débat entre la liberté des Anciens et des Modernes, le problème de Benjamin Constant est celui de l'adhésion à la souveraineté du peuple, et en même temps, le refus des dangers qu'elle comporte. Une question centrale qu'il convient ici de soulever, car elle est au cœur du dilemme constantien, est l'affranchissement du fondement de la société dans l'état de nature au bénéfice de l'autorité de l'histoire. Le théoricien libéral penche indubitablement en faveur du système électif, car *a contrario* de la dévolution héréditaire du pouvoir, l'élection est fondée sur l'égalité[135]. Mais ce critère de légitimité se justifie en raison de l'évolution de l'histoire, et non pas dans l'hypothétique état de nature formulé par les philosophes des XVIIè et XVIIIè siècles. Le mobile fondamental qui explique le refus de Constant de fonder l'égalité dans l'état de nature, est que cette fiction mène inévitablement à la légitimation de la souveraineté absolue, qu'elle soit hobbesienne ou rousseauiste[136]. Le recours à l'autorité de l'histoire constitue, en quelque sorte, un argument protecteur, aussi bien contre le sacrifice de la liberté individuelle chez les Anciens, que contre l' « absolutisme » de la souveraineté moderne. Autrement dit, ce qui accrédite le système représentatif libéral, est sa rencontre avec le mouvement de l'histoire[137], celui-ci allant dans le sens du respect scrupuleux de la liberté individuelle. C'est très

---

[133] *Ibid*., p.457.
[134] *Ibid*., p.460.
[135] Voir la préface de Marcel Gauchet aux écrits politiques de Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Hachette – Pluriel, 1980, p.31.
[136] Cette analyse mérite une nuance non négligeable: Constant semble oublier la théorie de l'état de nature de son prédécesseur libéral, Locke.
[137] Pour une analyse détaillée du rapport complexe, dans la pensée de Benjamin Constant, entre « nature » et « autorité de l'histoire », voir Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme, Dix leçons,* Paris, Calmann-Lévy,

exactement cette thèse que Constant développe à propos de la religion. Par principe, ne devant pas dépendre de l'Etat, sa liberté doit être complète. Le libéralisme en politique s'applique à la religion. Dans la théorie constantienne l'autorité de l'histoire est aussi décisive pour la défense de la liberté religieuse. Il en découle pour le penseur libéral, la distinction entre sentiment religieux et formes religieuses. Le sentiment religieux est la source de la religion et non pas ses manifestations extérieures par les dogmes. Appartenant à ce qui est intime à l'homme, le sentiment religieux est l'allié de la liberté individuelle, avec toutes les conséquences politiques qui en résultent pour Constant. C'est en cela qu'il se distingue des formes extérieures, sans pour autant les opposer:

> Le sentiment religieux naît du besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec les puissances invisibles. La forme naît du besoin qu'il éprouve également de rendre réguliers et permanents les moyens de communication qu'il croît avoir découverts[138]

C'est par sa théorie des formes que Constant développe une typologie historique des religions. Il y distingue les sacerdotales et les non sacerdotales. Les premières sont les ennemies de la liberté car elles nuisent à toute possibilité d'adaptation en raison de leur caractère statique[139]. Elles « n'entrent » pas en conséquence dans le sens de l'histoire, favorable à l'essor de la liberté. Les deuxièmes, au contraire, ont la capacité de se développer et de se perfectionner, et sont dès lors de nature à s'associer à la liberté[140]. Il est capital de préciser que Constant dénonce deux écueils, celui de l'athéisme et celui de la religion naturelle. Si cette dernière est contestée pour son rationalisme qui ignore le sentiment religieux, le premier conduit à une impasse : « L'incrédulité a perdu son plus grand charme, celui du danger. Il n'y a plus d'attrait, là où il n'y a plus de péril [141] ». Dans l'un et l'autre cas, l'inexistence du sentiment religieux ouvre la voie au despotisme:

---

coll. « Pluriel », 1987, chap.VIII. Egalement, *Les libéraux, op.cit.*, pp.460-461.

[138] Benjamin Constant, *De la religion*, Pierre Deguise (éd.), Lausanne, Bibliothèque romande, 1971, L.I, chap.I, p.36. Sur Benjamin Constant et la religion, voir Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris, Armand Colin, 1966, t. II, pp.588-669. Voir également Pierre Deguise, *Benjamin Constant méconnu. Le livre De la religion*, Genève, Droz, 1966.

[139] Dans son analyse des religions sacerdotales, Constant pense avant tout à celles de l'Antiquité, et se montre d'une grande prudence à l'égard du catholicisme, comme en témoigne la préface de son ouvrage *De la religion, op.cit,* p.11: « Parmi nos accusations contre le sacerdoce des anciens et son action sur la civilisation de cette époque, plusieurs sont totalement inapplicables aux prêtres des religions modernes.... »

[140] Constant pense en particulier au christianisme primitif, au protestantisme et à l'Islam. Pour ce dernier, pour non sacerdotal qu'il soit (à vrai dire, le sunnisme), les faits contredisent la typologie constantienne. S'agissant du catholicisme, notons aussi l'opposition complète de perspective par rapport à la position tocquevillienne.

[141] Benjamin Constant, *De la religion, op.cit.*, L.I, chap.I, p.36.

> Des peuples religieux ont pu être esclaves; aucun peuple irréligieux n'est demeuré libre. La liberté ne peut s'établir, ne peut se conserver, que par le désintéressement, et toute morale étrangère au sentiment religieux ne saurait se fonder que sur le calcul[142]

Par cette affirmation, Constant ne saurait mieux établir la corrélation entre les libertés religieuse et politique, l'une et l'autre justifiant la liberté individuelle en vertu de l'autorité de l'histoire[143]. La corrélation, entre ces deux aspects fondamentaux de la liberté individuelle, n'en est que plus corroborée par la pluralité des religions. Se neutralisant entre elles, leur pluralité prédispose à la paix et plus encore à une plus grande exigence de moralité: « La multiplication des sectes a pour la morale un grand avantage [144]». Tant la théorie du sentiment religieux et de ses formes extérieures, que le présupposé philosophique libéral et l'argument de l'autorité de l'histoire, du moins appliqués exclusivement au christianisme, n'est pas sans converger partiellement avec notre concept de médiation. La liberté religieuse « ...fait que la religion ne cesse pas d'être un sentiment pour devenir une simple forme, une habitude presque mécanique[145] ». Autrement dit, par la liberté religieuse, une forme d'expression de la religion ne peut être autonome par rapport sa source qu'est le sentiment religieux. Le concept de médiation, appliqué à sa spécificité chrétienne, est toujours référé à sa source évangélique. La médiation, comme « forme » d'expression centrale de la foi chrétienne, n'est pas une essence statique, mais une formation historique qui se déploie de façon polysémique. Elle n'est pas autonome par rapport à la foi; elle est, à l'instar du sentiment religieux pour Constant, ce qui vient revitaliser la subversion évangélique. De là résulte le caractère fécond de son instabilité. De là résulte chez le penseur libéral, le déclin de la religion quand « elle perd toute son influence sur la morale », étant... « ...isolée de tout le reste de l'existence[146] ». Parallèlement, le christianisme affaiblit son influence dans la société, si la médiation ne se laisse plus irriguer par la foi. Mais la convergence n'est que partielle pour plusieurs raisons: la foi ne saurait se réduire au seul sentiment religieux, même si elle est de l'ordre d'un appel intérieur. De plus, elle ne se réduit pas non plus à un plus grand affinement de la moralité. Enfin, parce qu'elle n'est pas qu'un sentiment religieux, la foi ne peut se ramener à une démarche individuelle, en l'occurrence en conformité au présupposé libéral. Ce présupposé qui échappe à Constant, ne met pas en valeur la dimension publique politique de la foi par la médiation qui la met en œuvre (quelques soient ses modalités). Mais il est vrai aussi,

---

[142] *Ibid.*,L.I, chap.IV, p.87.
[143] Benjamin Constant, *Principes de politique*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, texte présenté et annoté par Alfred Roulin, 1957, chap. XVII, pp.1215-1231. Voir Guy Howard Dodge, *Benjamin Constant's philosophy of liberalism, a study in politics and religion*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
[144] Benjamin Constant, *Principes de politique, op.cit.*, chap. XVII, p.1227 et pp.1228-1229.
[145] *Ibid.*, p.1227
[146] *Ibid.*, p.1227.

que cette dimension ne peut être identifiée à une détermination religieuse de la condition politique. Sur ce point capital, il convient d'entendre la leçon libérale de Constant. Par-delà ses réflexions politiques et sa théorie de la religion, le libéralisme philosophique, dont il constitue une des étapes majeures, a introduit une césure entre l'Etat et la société, au profit de la seconde. Si le concept de politique en est affecté, il en de même du statut de la religion, comme l'atteste chez Constant et tous les penseurs libéraux, la séparation de l'Etat et de la religion. A l'instar de « la » politique, cette dernière appartient désormais à la société et donc à l'individu. L'une et l'autre sont des secteurs de l'activité humaine, même si elles sont déterminantes pour la mise en œuvre de la liberté, et de la moralité pour ce qui est de la religion. La césure libérale ouvre dès lors un vaste champ d'interprétation sur la signification publique de la politique et de la religion. C'est cette tension entre les sphères privée et publique et le problème de l'interprétation correcte du christianisme, que Hegel entend résoudre par la relation dialectique de la société civile et de l'Etat. Mais cette résolution ne peut faire l'économie d'une philosophie de l'histoire. A l'instar de Benjamin Constant, l'expérience inédite de la Révolution française apporte une empreinte décisive à l'intelligibilité hégélienne de l'histoire. Les thèses philosophiques n'en sont pas moins diamétralement opposées. Avec Hegel, l'histoire de la rationalité occidentale, tant métaphysique que philosophico-politique, et dans son rapport au christianisme, atteint son point d'aboutissement en tant que « système ».

5) La médiation de l'Etat ou l’accomplissement hégélien de la dissolution de la dualité théologico-politique du christianisme

Il revient à Hegel de systématiser la révolution moderne de l'histoire par laquelle sont reconfigurées la condition politique et la tâche du christianisme. C'est en ce sens que la pensée hégélienne consacre, d'un côté, l'aboutissement de ce qui n'était qu'à l'état de potentialité dans les philosophies de la puissance et du contrat; d'un autre côté, elle inaugure en même temps l'entrée en scène de la philosophie de l'histoire comme lieu du déploiement de la conscience universelle et de la raison. C'est dans cette perspective de l'histoire philosophique occidentale que nous voudrions restituer la démarche hégélienne, s'agissant de la double question politique et religieuse. Fait-elle l'économie d'une théologie politique? Très probablement pas. Mais quel en est le statut philosophique au regard des paradigmes théologico-politiques précédents? Telle est la question à laquelle il nous faut répondre en commençant par un bref état des lieux des discussions dont la philosophie politique hégélienne a fait l'objet. Nous en viendrons ensuite à l'examen de la théorie hégélienne de l'Etat et au statut qu'elle assigne au christianisme.

a)Trois niveaux de critiques de la philosophie politique hégélienne

Les critiques adressées par de nombreux commentateurs à la philosophie politique hégélienne, se sont focalisées sur son caractère ambivalent, voire sur ses contradictions. Elles conduiront vers une pente réactionnaire ou inversement révolutionnaire. Mais s'en tenir à ce constat ne suffit pas, il faut encore déceler les « lieux » de ces contradictions. Si l'on suit l'analyse de Jean-François Kervégan, elles s'organisent en « trois niveaux [147] ». Il revient en particulier à Rudolf Haym[148] d'avoir le premier délimité les enjeux de ce qu'il nomme le « double visage » de la théorie politique de Hegel. Pour Haym, l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* a trahi l'orientation progressiste de sa philosophie politique, reconnaissable dans son volet dialectique, au profit de « l'esprit de la Restauration prussienne ». En témoigne, selon lui, le distique de la Préface des *Principes de la philosophie du droit*: « *Hic Rhodus, hic saltus* [149]». Le premier niveau, qualifié de « très général » par Kervégan, met en lumière la tension entre l'élément dynamique de la dialectique et celui, fermé, de la récapitulation encyclopédique du savoir. Cette tension a été explicitement perçue par Marx et ses successeurs, au nombre desquels se trouve Ernst Bloch. Kervégan attire l'attention sur le fait que cette tension n'a pas échappé à Hegel. Elle est au cœur de son projet philosophique : « C'est même le projet intime de sa philosophie de réconcilier, c'est-à-dire d'unifier sur le mode d'une rationalité qui fasse droit au libre mouvement de la différence, la vitalité infinie de la négativité dialectique et la puissance organisatrice de la totalisation systématique [150]». Le deuxième niveau en constitue la

[147] Pour une analyse détaillée des ambivalences de la philosophie politique de Hegel, voir Jean-François Kervégan pour la restitution des interprétations critiques de la philosophie politique de Hegel: Jean-Fr., Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 1992, pp. 145-148.

[148] Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), rééd. Hildesheim, Olms, 1962, p. 357.

[149] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-Fr. Kervégan, Edition revue et augmentée, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2003, pp. 105-106 :« Ainsi donc, ce traité, en tant qu'il contient la science de l'Etat, ne doit être rien d'autre que la tentative de *conceptualiser et d'exposer l'Etat comme quelque chose de rationnel au-dedans de soi*. En tant qu'écrit philosophique, il faut qu'il soit au plus haut point de devoir construire un *Etat tel qu'il doit être* ; l'enseignement qui peut résider en lui ne peut tendre à enseigner à l'Etat comment il doit être, mais plutôt comment cet Etat, l'*univers* éthique, doit être connu ». C'est cet adage de la Préface qui fait dire à Haym que: « Dans ce dicton se trouve concentrée toute la duplicité du système (…) Révolutionnaire dans sa partie logique, il est conservateur dans sa partie pratique », Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit, op.cit.*, pp.368-369 : nous reprenons la traduction de Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité, op.cit.*, p. 146. Pour les autres éditions françaises, voir G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé avec la collaboration de Jean-Paul Frick, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1975 et Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction inédite et présentation, notes et bibliographie par Jean-L., Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999. Pour l'édition allemande, voir *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820*, publié par Dieter Henrich, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

[150] Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité, op.cit.*, p.146.

première conséquence directe par l'opposition soulignée chez Engels[151] et Fischer[152], entre la polarité statique de la politique et celle dynamique qui se focalise dans la théorie hégélienne de l'histoire. A cet égard, la conclusion de Wilhelm Dilthey dans *Die Jugendgeschichte Hegels* résume bien la critique adressée à Hegel:

> La tâche consistant à structurer de façon systématique la nouvelle intuition (historique) de l'éthicité comportait d'extraordinaires difficultés; la plus grande était la contradiction entre la conscience historique de la relativité de toute effectivité historique et le besoin métaphysique d'un dernier mot définitif et d'une valeur qui soit absolue[153]

Ces « extraordinaires difficultés » mises en évidence par Dilthey méritent d'être entendues. Faisant jouer à l'Etat le rôle de moteur du devenir historique de la raison, sa médiation est vouée à se retourner contre lui-même s'il n'est pas mis un terme au processus dialectique de la raison par une ressaisie métaphysique. C'est précisément en raison de cette tension que Hegel veut surmonter par la réconciliation dans l'Esprit absolu, que doit être réinterrogée la tâche du christianisme et d'une finalité de l'histoire au sein de la condition politique. Le troisième niveau de critique, celui de la théorie politique, n'en apparaît que plus validé comme ultime conséquence du premier niveau de critique général. La tension est du même ordre, mais sa mise en évidence est ici interprétée en tant qu'elle est endogène à la pensée politique de Hegel. Pour illustrer la double polarité qui l'anime, Kervégan recourt d'abord à Erdmann. A l'instar de Haym, celui-ci voit en Hegel le philosophe de la Restauration, qui elle-même refléterait le « retour » à la métaphysique et l'ontologie[154]. En cela Hegel rompt avec le kantisme, lié à la Révolution française. Dans une perspective divergente et aussi plus subtile, Engels distingue la pensée politique hégélienne, conservatrice, de sa méthode, qui elle, est révolutionnaire[155]. L'usage qu'a fait Marx de la théorie dialectique pour élaborer sa philosophie de l'histoire, accrédite cette distinction. Elle a en outre, le mérite de dépasser le caractère quelque peu réducteur de l'opposition binaire (ne prenant pas en compte les deux statuts du discours hégélien: orientation de la pensée et méthode), entre la pente progressiste - révolutionnaire et celle conservatrice –réactionnaire de la philosophie politique hégélienne. Ces trois niveaux de la critique de la philosophie politique hégélienne étant restitués, il convient de

---

[151] Friedrich Engels, *Anti-Düring*, Berlin, Dietz, 1968, pp.22-24, et *socialisme scientifique*, Paris, Editions sociales, 1977, pp.128-131.
[152] K. Fischer, *Hegels Leben, Werks und Lehre*, Band 2, rééd. Darmstadt, Wissenschafttliche Buchgesellschaft, 1963, p.1179.
[153] Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1906), *Gesammelte Schrifften*, Band 4, Stuttgart/Göttignen, Teubner/Vandenhœck et Ruprecht, 1963, p.187. Nous reprenons la traduction de Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité, op.cit.*, p. 147.
[154] *Ibid.*, p.147.
[155] *Ibid.*, p.148.

procéder à l'examen de ses mobiles philosophiques.

b) La pensée politique de Hegel et les ressources d'une philosophie de l'histoire

Deux raisons majeures sont décisives. Elles éclairent l'une et l'autre le rapport de Hegel au christianisme: d'une part, en raison de l'admiration du philosophe pour la cité grecque[156], et dans l'attachement à la liberté de la personne, professée par le christianisme; d'autre part, le dépassement qu'il effectue par rapport à l'expérience de la Révolution française et plus en amont de la philosophie politique de Hobbes à celle de Rousseau. Sur ce dernier point, la question de l'état de nature apparaît centrale. Après deux siècles de philosophies rationalistes et empiristes, ayant disqualifié la métaphysique grecque et l'*organon* théologique du christianisme, l'ambition de Hegel vise à surmonter cette contradiction entre, d'un côté, «…cette unité substantielle du fini et de l'infini…[157]», réalisée au sein de la cité grecque, et de l'autre l'irréductible et inaliénable volonté des personnes au sein de l'ordre politique romain. Défendant ce principe, le christianisme a introduit dans le cadre de l'Empire, une rupture de l'unité de la communauté conçue comme naturelle et immédiate. S'éclaire à la lumière de cette rupture, le problème auquel ont été confrontés les philosophies politiques des XVIIè et XVIIIè siècles, et les diverses solutions qu'elles ont voulu lui apporter. Mais la Révolution française a montré le caractère dramatique de ces solutions « déséquilibrées ». C'est donc à une théorie de l'Etat s'enracinant dans le devenir historique de la raison que réside une réponse pleinement satisfaisante. L'unité substantielle de la communauté politique ne pouvant plus se réaliser immédiatement, celle-ci n'est désormais rendue possible que par la médiation de l'Etat, qui régule et unifie les volontés individuelles:

> L'Etat est l'effectivité de l'Idée éthique, – L'esprit éthique en tant que volonté substantielle, pour soi distincte, *manifeste*, volonté qui se pense et à savoir de soi, et qui accomplit ce qu'elle sait, dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate à même la *coutume-éthique*, dans les mœurs, et son existence médiatisée à même la *conscience de soi* de l'individu-singulier, à même le savoir et l'activité de celui-ci, tout comme ce dernier, grâce à sa disposition-d'esprit, a sa *liberté substantielle* en lui [L'Etat], en tant qu'il est son essence, sa fin et le produit de son activité[158]

Autrement dit, par sa médiation, l'Etat est à même d'établir la relation d'identité entre le réel et le

[156] Les *Principes de la philosophie du droit* en apportent un écho dans les paragraphes 356: G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, pp. 440-441. Pour les citations des *Principes de la philosophie du droit*, nous nous appuierons sur la traduction de Jean-François Kervégan.
[157] *Ibid.*, par.356, p.440.
[158] *Ibid.*, par. 257, p. 333.

rationnel, en conciliant les deux premiers niveaux de médiation que sont la famille et le travail par lequel existe la société civile. C'est à l'aune de cette conciliation que l'Etat peut surmonter l'antinomie entre la « volonté individuelle» et la « volonté objective ». C'est aussi par sa fonction médiatrice que l'Etat est au fondement de la liberté, *a contrario* de l'individu de la pensée libérale:

> Si l'Etat est confondu avec la société civile et si sa destination est située dans la sécurité et la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, *l'intérêt des individus-singuliers comme tels* est alors la fin dernière en vue de laquelle ils sont réunis, et il s'ensuit également que c'est quelque chose qui relève du bon plaisir de chacun d'être membre de l'Etat. – Or celui-ci a un tout autre rapport avec l'individu; attendu qu'il est un esprit objectif, l'individu n'a lui-même d'objectivité, de vérité, et d'éthicité que s'il en est membre...Abstraitement considérée, la rationalité consiste, de manière générale, en l'unité intime de compénétration de l'universalité et de la singularité [;] ici, considérée concrètement quant au contenu, elle consiste en l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté universellement substantielle, et de la liberté subjective...[159]

On le voit, l'accès à la rationalité n'est possible, abstraitement, que par « l'union intime de l'universalité et de la singularité » et concrètement, par « l'unité...de la volonté substantielle générale et de la liberté subjective ». La théorie hégélienne de la rationalité vient donc, par cette union des contraires, réalisée par la médiation de l'Etat, combler ce qui manquait aux théories contractualistes. Tout le paradoxe (et donc l'ambivalence) de la philosophie politique hégélienne réside dans le dépassement de l'approche contractualiste de l'état de nature, qui ne permet pas de penser la conciliation de l'autonomie individuelle et de l'autonomie collective. Elle a pour conséquence préjudiciable à la constitution d'une sphère publique politique, de subordonner le droit public au droit privé:

> Puisque les deux parties contractantes se rapportent l'une à l'autre comme des personnes subsistantes par soi *immédiates*, le contrat a) procède du l'*arbitre*; b) la volonté identique qui pénètre par le contrat dans l'être-là n'est qu'*une volonté posée par elles*, n'est pas de ce fait qu'une volonté *commune*, et non une volonté en soi et pour soi universelle; ...La nature de l'*Etat* réside tout aussi peu dans le rapport contractuel, que l'Etat soit pris comme un contrat, que l'on comprenne celui-ci comme un contrat de tous avec tous ou comme un contrat de tous avec tous ou comme un contrat de tous avec le prince et le gouvernement. - L'immixtion de ce rapport,...a produit les plus grandes confusions dans le droit étatique et dans l'effectivité[160]

On le voit, la théorie juridico-politique hégélienne abonde dans le sens d'une approche institutionnaliste de la sphère publique, sans pour autant renoncer au droit naturel comme l'indique

---

[159] *Ibid.*, 258, pp. 333-334. Sur la philosophie politique de Hegel, voir Eric Weil, *Hegel et l'Etat Cinq Conférences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Collège philosophique », 1974. Voir notamment, chap. III, pp.45-46.
[160] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, par. 75, pp. 180-181.

la deuxième partie du titre des *Principes de la philosophie du droit*, intitulée *Droit naturel et science de l'Etat*. Il ne s'agit pas pour Hegel de refuser au droit naturel un fondement rationnel, mais sa condition de réalisation doit passer par l'intégration de la volonté subjective dans la volonté objective[161]. C'est cette condition qui est rendue impossible dans l'état de nature des philosophies politiques de l'Âge classique-moderne, en raison de la double contradiction à laquelle il obéit: d'une part, on l'a vu, l'individu est pensé indépendamment de ses déterminations sociales, d'autre part, cet état de nature se nourrit d'une confusion entre le fondement et l'origine, confusion qui détermine le processus rationnel d'accès à l'état de société[162].Il est significatif que dans le paragraphe 258, Hegel reconnaisse à Rousseau d'avoir pensé, en opposition aux approches historiques[163], « la volonté comme principe de l'Etat ». Mais c'est aussitôt pour lui reprocher de s'en être tenu à une théorie de la volonté générale qui n'est que l'émanation de la volonté individuelle (reproche qui, selon lui, vaut pour Fichte), d'où résulte un contrat. C'est ce type d'abstractions « … qui détruisent le divin qui est en soi et pour soi, ainsi que son autorité et sa majesté absolues [164]». Faisant allusion à la Révolution française, le caractère sans précédent de ces abstractions a abouti au fondement d'un Etat, délesté de tout ce qui était alors connu au profit de la seule « pensée ». Pour contenir une part de vérité, à cette conception abstraite du fondement, n'en manquait pas moins l' « Idée », celle de « la volonté rationnelle ». L'échec dramatique de la Révolution française, dans la tentative d'instaurer une sphère publique politique, ne s'explique pas autrement: «… de l'autre côté, parce que ce ne sont pas des abstractions dépourvues d'idées, elles ont fait de cette tentative l'événement le plus épouvantable et qui blesse le plus la vue [165] ». Il n'en demeure pas moins que, voulant surmonter la contradiction

[161] Jean-Fr. Kervégan affirme que « Hegel demeure fondamentalement fidèle à la conception kantienne-fichtéenne de la liberté comme autodétermination de la volonté rationnelle. Mais il fait des structures juridiques et politiques non seulement les conditions (impliquant restriction) de la réalisation de cette liberté, mais surtout la vérification objective de sa nature, consistant à être *toujours déjà médiatisée* par ce qui lui semble autre. La liberté, détermination naturelle ou essentielle de l'humanité, *présuppose sa propre objectivation* »: Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, *op.cit.*, p.203. Pour une analyse détaillée de l'état de nature et de la société civile, voir *Ibid*, chap. III. Voir également : Bernard Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1986.Sur la volonté chez Hegel, voir Bernard Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1972.

[162] Voir Jean-Fr.Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, *op.cit.*, p.205. Il convient toutefois de préciser que si dans *Naturrecht*, Hegel ne fait pas de distinction entre les différents modèles de l'état de nature, il n'en est plus de même dans les textes ultérieurs. Il manifeste clairement sa convergence de vue avec l'anthropologie pessimiste de Hobbes.

[163] « Mais quelle est alors ou quelle a été l'origine *historique* de l'Etat en général, ou plutôt de chaque Etat particulier, de ses droits et de ses déterminations [;] a-t-il d'abord surgi de rapports patriarcaux, de la crainte ou de la confiance, de la corporation, etc., et comment ce sur quoi se fondent de tels droits a-t-il été saisi et s'est-il consolidé dans la conscience, comme droit divin, [droit] positif, ou bien comme contrat, coutume, etc., ceci ne concerne pas l'idée de l'Etat elle-même…». Sans doute Hegel fait il allusion à la théorie de Filmer (le patriarcalisme) et à celles de Hobbes, Spinoza et Locke (La crainte et la confiance): G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit op.cit.*, 258, p. 334. Sur la relation de Hegel à Rousseau, il convient de rappeler qu'au cours de ses années d'études à Tübingen, *Jean-Jacques* était le philosophe favori de Hegel.

[164] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op.cit.*, 258, p. 335.

[165] *Ibid.*, 258, p. 335. C'est encore ce que Hegel affirme dans son cours consacré à la Révolution française : « Ce qui

interne aux théories du contrat, Hegel se voit reprocher de reproduire à nouveaux frais une contradiction, qui fait osciller sa philosophie politique entre des potentialités révolutionnaires et un rattachement du côté de la Restauration. Cette contradiction serait la conséquence de sa théorie de la médiation de l'Etat, instance centrale du déploiement de la raison dans l'histoire: récusant une approche historique ou phénoménale de l'Etat, Hegel réhabilite l'histoire en tant que l'idée de l'Etat « …est l'idée universelle en tant que *genre* et puissance absolue à l'encontre des Etats individuels, [elle est] l'Esprit qui se donne son effectivité dans le procès de l'*histoire du monde* [166]». Refusant à l'individu de constituer sa liberté indépendamment de structures juridico-politiques, Hegel s'oppose indéniablement à la philosophie libérale. Sa théorie de la libertéfait-ellepour autant de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* un penseurréactionnaire ? Répondre à cette question suppose de nous situer au point d'intersection de la philosophie politique et de la philosophie de la religion hégélienne.

c) Quelle tâche religieuse pour l'Etat ?

Nous avons vu que si l'histoire est l'enjeu d'une intelligibilité philosophique, c'est en raison de la théorie dialectique de la nature[167], de la conciliation des volontés subjective et objective et de la résolution des conflits dialectiques au sein de la société civile par la médiation de l'Etat. Mais ultimement la tâche de l'Etat est aussi - religieuse -. Il est important d'en examiner la signification très complexe tant elle engage la théorie hégélienne de la mondanisation du christianisme. Nous retiendrons ici ce que Hegel écrit dans l'*Appendice* aux *Principes de la philosophie de droit*, intitulé « L'Etat et la religion » et la réflexion que le philosophe développe dans le paragraphe 552 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Dans « l'Etat et la religion », Hegel entend clarifier ce qui, à la fois, distingue l'Etat de la religion, et ce qui les réunit. D'où la confusion qui perturbe leur relation depuis l'avènement du christianisme. Ce faisant, ce sont les concepts d'Etat et de religion

---

règne maintenant, c'est *la vertu et la terreur*. La vertu subjective, qui gouverne simplement à partir de la disposition d'esprit, s'accompagne de la plus effrayante des tyrannies » :« A propos de la France et de la Révolution française, cours du 28 mars au 1er avril 1831 », in G.W.F. Hegel, *Introduction à la philosophie de la philosophie de l'histoire*, Traduction, Présentation, Notes et Index par Myriam Bienenstock et Norbert Waszek, Paris, Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2011, pp. 162-169 (p. 167).

[166] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op.cit.,* 259, p. 343.

[167] Sur la dialectique de la nature humaine, son rapport à l'animalité et l'interprétation que livre Hegel de la Chute originelle, voir l'analyse de Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité, op.cit.,* pp. 208-209. Pour l'auteur, Hegel établit une homologie entre l'état de nature et le péché originel et privilégie par cette analyse la thèse hobbesienne du pessimisme anthropologique, plutôt que celle de Rousseau d'une déchéance de la nature humaine succédant à un état de perfection originaire. Sur le rapport *De la nature à l'histoire* Bernard Quelquejeu écrit ceci: « Ainsi c'est en l'homme, comme vouloir, que la nature se met à écrire l'histoire. Le vouloir,...C'est l'individu voulant la société politique, et c'est l'Etat voulant la liberté personnelle. Le vouloir, c'est l'homme faisant son histoire »: voir Bernard Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, *op.cit.,* p. 312.

qui doivent être mis à plat. Hegel met en lumière leur homologie de structure, contrairement à l'idée faussement répandue qu'ils seraient antinomiques l'un par rapport à l'autre, et qu'à ce titre le premier serait subordonné au deuxième :

> L'Etat est l'Esprit parvenu à son développement et met ses divers moments à la lumière de la conscience. Mais, du fait que ce qui est contenu dans l'idée se manifeste dans l'existence objective, l'Etat apparaît comme quelque chose de fini et s'avère ainsi comme domaine du pouvoir temporel (*ein Gebiet der Wellichkeit*), tandis que la religion se présente comme domaine de l'infinité. Il en résulte que l'Etat semble être ce qui est subordonné et, parce que le fini ne peut subsister pour soi, on dit que l'Etat a besoin d'avoir l'Eglise pour base. Car, en tant que réalité finie, il n'a pas lui-même sa justification et ce n'est que grâce à la religion qu'il devient sacré et appartient à l'infini[168]

Hegel conteste cette vue des choses trop acquises, pour vraiment être pertinente, si l'on y regarde de plus près. Ce serait confondre la signification « terrestre » ou fini de l'Etat avec l'absence d' « âme ». C'est ici, selon Hegel, que le christianisme « historique », celui médiéval en particulier, est source d'erreur : « Car l'Etat a une âme qui lui donne vie et cet élément qui l'anime est la subjectivité qui, certes, crée en lui des différences, mais les maintient dans l'unité [169]». Inversement, la religion contient en elle-même aussi du fini : « Dans le domaine religieux il y a aussi des différences et des aspects finis. Dieu, dit-on, est un en trois personnes: ce sont donc là trois déterminations dont l'Esprit seul constitue l'unité [170]». Autrement dit, de même qu'il y a du fini en Dieu il y a du fini dans l'Etat ; inversement, ce dernier ne se réduit pas à sa finitude car « l'Etat rationnel est infini en soi [171]». Cette opposition entre l'Etat et la religion, entre le fini et l'infini, repose sur une conception réductrice de l'Etat et de la religion : celle de l' « Etat mauvais » qui « n'est que terrestre et fini » et celle de la religion, c'est-à-dire du christianisme dévoyé en « superstition [172]». Or, de même que l'Etat est « rationnel » et « infini en soi », « le christianisme est la religion de la liberté ». La question qui est ici posée est celle de l'authenticité de la religion chrétienne[173], que Hegel défini par l'intériorité. C'est en raison de cette caractéristique propre au christianisme, qu'il ne peut exiger l'obéissance à la manière de l'Etat. Inversement, ce dernier ne

---

[168] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, Appendice, *L'Etat et la religion*, *op.cit.,* pp. 343-344.
[169] *Ibid.*,p. 344.
[170] *Ibid.*,p. 344.
[171] *Ibid.*,p. 344.
[172] *Ibid.,* p. 344.
[173] C'est cette question qu'entend déjà résoudre le jeune Hegel dans *La positivité de la religion chrétienne* : Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, sous la direction de Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, coll. « Epiméthée », 1983. Ce texte a édité en allemand pour la première fois en 1907 : voir *Hegels theologische Jugendschriftennach den Handschriften der Kgl.* Bibliothek in Berlin, (éd. Hermann Nohl), Tübingen, 1907.

peut empiéter sur le « droit de l'intériorité [174]». Lorsque cette distinction n'est pas clairement établie, le christianisme, de religion de la liberté dégénère en fanatisme et l'Etat perd sa solidité. Par cette distinction, de source luthérienne, tout en l'intégrant dans son système philosophique, Hegel peut rétablir la « vérité » du rapport entre l'Etat et la religion. C'est tout le sens du paragraphe 552 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. La distinction de l'Etat et de la religion dans l'ordre de leur finalité respective, n'emporte pas pour Hegel leur séparation car « la vie éthique (*die Sittlichkeit*) » est l'Etat en ce qu'il permet « …le développement et la réalisation de cette vie éthique…». Et la source (« la substantialité »)

> …de la vie éthique elle-même et de l'Etat est la religion. Selon ce rapport, l'Etat repose sur la disposition d'esprit éthique et celle-ci sur la disposition d'esprit religieuse. La religion étant la conscience de la vérité absolue, ce qui doit valoir comme droit et justice, comme devoir et loi, c'est-à-dire comme vrai dans le monde de la volonté libre, ne peut avoir de validité que dans la mesure où il a part à cette vérité, où il est subsumé sous elle et procède d'elle. Mais, pour ce qui appartient véritablement à la vie éthique soit la conséquence de la religion, il faut que la religion ait le véritable contenu, c'est-à-dire que l'idée de Dieu consciente en elle soit la vraie idée de Dieu[175]

La distinction entre l'Etat et la religion ne signifie donc pas que l'Etat, lieu du développement de « la vie éthique » n'est pas besoin de la religion. Mais c'est à la condition que la religion apporte « la vraie idée de Dieu » qui réside dans la relation d'identité entre l'éthique et « l'idée de Dieu » : « La vie éthique est l'Esprit divin en tant que résidant dans la conscience de soi, dans la conscience d'un peuple ou des individus qui le composent [176]». Autrement dit, contrairement à la conception fausse qui voudrait distinguer l'Etat de la religion, le fini de l'infini, de l'idée vraie de Dieu découle la compréhension juste de la religion et par suite de l'éthique qui se réalise dans l'Etat. C'est dans ce sens qu'il ne peut y avoir de séparation entre l'Etat et la religion (*a contrario* de la séparation de l'Etat et de l'Eglise) et de séparation au sein de la conscience elle-même : « Les deux choses sont inséparables ; il ne peut y avoir deux consciences : une conscience religieuse et une conscience éthique qui différerait de la première par son contenu…ainsi, la religion est, pour la conscience de soi, la base de la vie éthique et de l'Etat[177] ». Par cette impossibilité de la séparation, Hegel reconduit une transcendance, celle de l'Esprit divin qui agit dans l'histoire, mais une transcendance

---

[174] *L'Etat et la religion op.cit.,* p. 344.
[175] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Philosophie de l'esprit, paragraphe 552, Remarque (ajoutée dans la seconde édition de 1827), *op.cit.,* pp. 345-346. Un peu plus loin, Hegel n'hésite pas à affirmer que l'on : « …doit tenir pour une folie de notre époque d'avoir voulu changer un système de vie éthique corrompue, la constitution et la législation, sans changer la religion, d'avoir fait une révolution sans faire une Réforme… » : *Ibid.,* p. 349.
[176] *Ibid.,* p. 346.
[177] *Ibid.,* p. 346.

de type moniste[178] : la médiation de l'Etat s'impose en lieu et place du christianisme qui n'a pas su s'accomplir dans le monde. La tâche - religieuse – de l'Etat doit être comprise en tant qu'elle substitue aux catégories chrétiennes, notamment celles du catholicisme (la sainteté), celles de la vie éthique. Ainsi, le vœu de chasteté est remplacé par le mariage et la famille, le vœu de pauvreté par le travail et le vœu d'obéissance par « l'obéissance aux lois et aux institutions de l'Etat, cette obéissance étant la véritable liberté, parce que l'Etat est la raison elle-même qui devient effective: la vie éthique dans l'Etat [179]». On reconnaîtra ici les trois niveaux de la médiation qui déterminent la liberté, avec lesquels converge le christianisme s'il est bien compris dans son authenticité, c'est-à-dire comme religion de la liberté: « L'Esprit divin doit pénétrer de façon immanente dans les institutions du monde...Avec le besoin du droit et de la vie éthique, avec une vue claire de la libre nature de l'Esprit, se trouve engagé le conflit de cette nature contre la religion de la non-liberté [180]». Or, comme nous l'avons vu, la résolution de ce conflit ne passe pas par la séparation de l'Etat et la religion. Cette séparation serait préjudiciable à l'un et l'autre car l'Etat ne pourrait réaliser la liberté qui requiert son assise dans « la conscience religieuse ». De son côté, la religion ne pouvant s'accomplir, elle subsisterait « sur les principes de la non-liberté de l'Esprit [181]». Selon un raisonnement qui n'est pas sans faire penser à la religion civile de Rousseau, Hegel ajoute que la séparation de l'Etat et de la religion n'inclinerait pas les individus à obéir à la législation («...une représentation abstraite et vide... [182]»), aussi vraie soit-elle, car elle échouerait « devant l'obstacle de la conscience ». Il résulte que, pour Hegel, la transformation du « système de vie éthique corrompue [183]» appelle le changement de la religion. C'est par ce changement qu'est rendue possible la liberté concrète et conjointement la restitution de l'authenticité du christianisme par la médiation de l'Etat. Par cette conjonction, est aussi possible par voie de conséquence, la mise à disposition collective de soi d'un peuple dont on sait que pour Hegel, il ne saurait se constituer par des individus ayant noués un contrat dans l'état de nature. On comprendra dès lors le reproche que Hegel adresse au - christianisme des Eglises -, soit par leur extériorisation mondaine[184] (le

---

[178] Par ce monisme, nous nous accordons avec la thèse de Jean-Claude Monod, selon laquelle Hegel développe une théologie politique qui « …peut être comprise comme une tentative de reconstruction de l'unité de l'histoire et de réconciliation du christianisme avec la société des Temps modernes *après* la rupture entre christianisme et philosophie » : Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, Paris, J. Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2002, p. 62. Avec le monisme hégélien, on peut dès lors se demander que devient l'Eglise comme sphère publique religieuse vis-à-vis de l'Etat.

[179] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Philosophie de l'esprit, paragraphe 552, Remarque (ajoutée dans la seconde édition de 1827), *op.cit.*, p.348.

[180] *Ibid.*,p. 348.

[181] *Ibid*, p. 349.

[182] *Ibid*, p. 349.

[183] *Ibid*, p. 349.

[184] Dans l'*Appendice* consacré à « l'Etat et la religion », Hegel dit de « la religion catholique » que: « ...cet Esprit est, dans sa réalité effective, opposé de façon rigide à l'Esprit conscient de lui-même. Tout d'abord, dans l'hostie, Dieu est

catholicisme), soit par leur intériorité abstraite, destructrice de l'unité de l'Eglise (les protestantismes). Les deux aspects corrélatifs que nous avons mis en évidence, à savoir que, l'Etat n'achève d'abord complètement son office qu'en se substituant aux Eglises afin de réaliser la religion absolue, ensuite, pour que le christianisme puisse être fidèle à son principe originel d'achèvement, il lui faut au contraire concilier la condition collective à la vie divine[185], nous place au cœur de la philosophie hégélienne de l'histoire. Par le truchement de la théorie de l'Etat médiateur, elle désigne l'histoire comme « histoire de la mondanisation de l'Esprit [186]». Il en résulte que toute structure dualiste est refusée entre le temporel et le spirituel[187]. C'est cette corrélation entre la tâche historique de la médiation de l'Etat et la mondanisation du christianisme, qui mérite un examen plus approfondi: d'une part, pour la compréhension hégélienne de la finalité eschatologique de l'Etat, et d'autre part, pour la compréhension du statut de la sphère publique politique et de la théorie de la sécularisation qu'elle sous-tend[188] (en fait de la mondanisation, *Verweltlichung*).

d) Hegel et les paradigmes du christianisme occidental

Notons tout d'abord que la thèse hégélienne n'est pas sans reprendre une problématique déjà très développée par les philosophies classiques-modernes. Mais son originalité est de résoudre le problème politique du christianisme par la signification qu'il revêt au regard de la philosophie de l'histoire[189]. La prédication du Royaume de Dieu par Jésus se situe au centre de ce problème. Elle inaugure trois moments historiques qui mettent en évidence la scission du monde par la dualité des sphères spirituelle et temporelle. Ces trois moments explicitent l'impossibilité pour le christianisme de donner forme à une sphère publique politique, et par voie de conséquence de réaliser le Royaume

---

offert à l'adoration des fidèles comme une chose extérieure...De ce premier rapport de l'extériorité, rapport fondamental, proviennent tous les autres rapports extérieurs, rapports dépourvus de liberté et de spiritualité, mais pleins de superstition... »: *op.cit.*, p.346.

[185] Karl Marx en tire la conséquence que l'Etat a vocation à disparaître autant que la religion: voir Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points Politique », 1956 et 1970 (édition revue et abrégée), chap. III.

[186] Sur le rapport de Hegel avec le christianisme, voir Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, *op.cit.*, p.47.

[187] G.W. F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, in *Premiers écrits. Francfort (1797-1800)*, Traduction française O. Depré, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997, p. 336 : « Tel est son destin: l'Eglise et l'Etat, le service de Dieu et la vie, la piété et la vertu, l'agir spirituel et l'agir temporel ne peuvent jamais se fondre en une unité ». Sur la théologie politique, voir : François Palacio, *La religion et le politique Introduction au problème théologico-politique dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ellipses Edition, 2012, chap.V.

[188] C'est dans une toute autre perspective que Carl Schmitt revient sur la question de la sécularisation et sur la potentialité politique du catholicisme, modèle parfait de la représentation.

[189] Voir sur cette question fondamentale, Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Puf, 1969. Voir également du même auteur : *Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970.

de Dieu. Au sujet du premier moment, Hegel dit de Jésus: « ...parce que son royaume de Dieu ne pouvait trouver place sur terre, il dût le déplacer dans le ciel [190]». Dès lors, l'affirmation, selon laquelle « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, 18, 36) contredit dans les faits l'allégeance prêchée par Jésus au pouvoir impérial. Est aussi signifié par là même, l'incapacité du prophète de Nazareth à instituer une communauté particulière sur le fondement du précepte de la charité. Sa crucifixion en porte l'attestation et conditionne un autre type d'institution, à caractère universel, celui de l'Eglise. Par cette institution *sui generis*, le processus de séparation entre le monde et le christianisme est d'emblée programmé. Par suite, les deux autres moments historiques explicitent cette séparation. D'abord, celui de l'époque médiévale au cours duquel l'Eglise s'érige en puissance mondaine, c'est-à-dire politico-religieuse. Son échec s'explique par le caractère exclusivement extérieur de la puissance de l'Eglise. Au sens de Hegel, cet échec se traduit par l'incapacité de l'Eglise de « produire (un) monde » irrigué par son message spirituel: « ...Le christianisme est certes devenu dominant et triomphant dans le monde romain comme dans le monde byzantin; mais aucun des deux n'a été capable de traduire en actes la nouvelle religion en lui-même, et de produire le monde (*die Welt...hervorzubringen*) à partir de ce principe. Car en l'un et l'autre tout était déjà achevé: mœurs, lois, rapports juridiques, constitution... [191] ». En d'autres termes, la contradiction du christianisme est de ne pas avoir honorée sa spécificité spirituelle en se limitant à reprendre les réalités structurantes des Empires romain et byzantin. Plus grave encore, il a eu recours à des procédés violents pour éradiquer la violence. Cette contradiction, inaugurée par la prédication d'un royaume qui n'est pas de ce monde, est corroborée dans son développement médiéval, par l'accent mis sur la verticalité de la vie monastique et du culte divin. Pour Hegel, l'une et l'autre ne sont que le moment négatif de la médiation qui empêche l'intériorisation de la foi dans le monde et la liberté de l'Esprit:

> En second lieu, la manière de prier qui n'est qu'un simple mouvement des lèvres sans participation de l'esprit, à tel point que le sujet renonce de s'adresser directement à Dieu et prie d'autres de prier pour lui…A ce principe et à ce développement de la non-liberté de l'esprit dans le domaine religieux ne peuvent que corresponde (dans le domaine temporel) qu'une législation et une constitution de non-liberté juridique et morale et, dans l'Etat réel, un état d'injustice et d'immoralité. Aussi n'est-ce pas une inconséquence d'avoir vanté et de vanter encore que la religion catholique comme la seule capable d'assurer la stabilité des gouvernements…[192]

[190] G.W.F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, *op.cit.*, p. 317.
[191] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Traduction française P. Garniron, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 3è édition, 1978,T. 5, 2è partie, pp.1047-1048. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, in *Vorlesungen. Ausgewälte Nachschriften uns Manuscripte*, P. Garniron et W. Jaeschke (éd.), Hambourg, Meiner, 1986.
[192] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op.cit.*, p. 347.

C'est cette contradiction interne à l'Eglise médiévale, qui est surmontée en partie par le troisième moment historique, celui de la Réforme. Elle crée plus exactement les conditions de la mondanisation de l'Esprit (la sécularisation) et ne constitue donc que la préparation à la réconciliation de ces deux réalités. Le centre de cette réconciliation est la problématique de la « sanctification du monde », que Luther a mis le premier en lumière. C'est aussi en vertu de cette réconciliation que l'homme peut revenir sur lui-même. Le recours de Hegel à Luther est toutefois discutable dans la mesure où le philosophe envisage cette catégorie théologique comme moyen de réalisation du royaume de Dieu dans l'histoire, alors que Luther ne conçoit sa venue que dans la sphère de l'intériorité[193]. Distinction fondamentale qui rattache encore les Réformes protestantes (Hegel ne semble prendre en considération que sa version luthérienne) du côté de « l'Eglise ». En témoigne l'accent fortement eschatologique de la théologie luthérienne, incompatible avec toute vue millénariste. La liberté chrétienne n'est telle que dans l'articulation du régime de la grâce à celui de la loi civile. C'est tout le sens de la doctrine des deux règnes. Mais n'est-ce pas par la remise à l'autorité temporelle du pouvoir extérieur sur la société chrétienne, que les Réformes ont posé les conditions du quatrième moment historique, celui de la réconciliation de l'Esprit et du monde que manifeste la sécularisation de la condition humaine[194]? Ainsi, à la domination mondaine du catholicisme (négation de la séparation du royaume de Dieu et du monde) et à l'intériorité de la venue du règne de Dieu pour le luthéranisme (redécouverte de la prédication évangélique du règne de Dieu[195]), leur est substitué l'accomplissement du véritable christianisme par la communauté politique unifiée par l'Etat. Mais l'analyse hégélienne du rapport du christianisme à la philosophie n'incline pas dans le même sens. Hegel reproche au protestantisme, plutôt qu'au catholicisme, d'avoir séparé la philosophie de la religion: «...il y a eu davantage de philosophie spéculative que dans l'Eglise protestante; c'est seulement dans l'Eglise protestante que ce désaccord a fait son apparition [196]». Tout en relayant la critique de l'Eglise médiévale par les philosophies politiques

[193] Sur le recours de Hegel à Luther, voir Eric Weil, *Essais et conférences*, T.2, 2è édition Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1991,p. 30.

[194] Tant sous l'angle d'une reconduction du rapport entre la philosophie et la religion que sur la question de la réconciliation de l'Esprit et du monde (l'union de l'Eglise et de l'Etat), Hegel ne semble pas avoir perçu la pertinence plus grande de la Réforme anglicane. Sur ces des aspects, comme nous l'avons fait valoir par anticipation, la théologie politique de Hooker est beaucoup plus satisfaisante et cohérente avec la philosophie hégélienne de l'histoir

[195] La solution luthérienne ne règle rien en réalité, elle reconduit au contraire selon ses propres catégories théologiques, la séparation du règne de Dieu avec l'Esprit du monde. Elle conduit plutôt au retrait du christianisme, comme Eglise, à son impact politique sur le monde au profit de l'Etat. Retrait dont on comprend qu'il satisfasse la théorie philosophique de la mondanisation. Le problème théologico-politique du christianisme n'en est pourtant pas réglé.

[196] G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie, Introduction, édition W. Jaeschke, traduction, P. Garniron, Paris, Puf, 1996, pp. 44-45. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Religion*, Teil 1, Einleitung. *Der Begriff der Religion*, Herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983.

classiques-modernes, Hegel accrédite celle-ci d'avoir concilié la philosophie avec la religion[197]. Autrement dit, tant dans le champ de la philosophie de la religion que de celui de la philosophie politique, Hegel dépasse les *Lumières* (et ce qui les a préparées). De même que l'Etat est la vérité pratique du christianisme, de même la philosophie est sa vérité spéculative. Mais comme on le voit, cette « similitude » n'obéit pas à une analyse philosophico-historique identique. On ne peut dès lors que souligner le rapport ambivalent de Hegel au christianisme, aussi bien dans son paradigme médiéval que Réformateur. C'est en raison de ce rapport ambivalent que Hegel pense à nouveaux frais le « christianisme ». Il lui faut donc renoncer à comparer le christianisme à la totalité grecque pour mieux le re-qualifier, en dépassant les paradigmes médiévaux, Réformateurs et des philosophies de l'Age classique-moderne. Le christianisme n'est plus apprécié à l'aune de l'hellénité, mais à celle de la Modernité[198] dont le foyer central est la subjectivité introduite par le christianisme:

> Le droit de la *particularité* du sujet à se trouver satisfait ou, ce qui est la même chose, le droit de la *liberté subjective* constitue le point d'inflexion et le point central de critique la différence entre l'*Antiquité* et l'époque *moderne*. Dans son infinité, ce droit a été énoncé dans le christianisme et il a été fait principe effectif universel d'une nouvelle forme du monde. Font partie de ses configurations plus précises l'amour, l'élément romantique, la fin qu'est la béatitude éternelle de l'individu, etc, ensuite la moralité et la conscience-morale, puis les autres formes qui, pour une part, se mettront en évidence dans ce qui suit en tant que principe de la société civile et que moments de la constitution politique, mais qui, pour une autre part, font de manière générale leur entrée dans l'histoire, en particulier dans l'histoire de l'art, des sciences et de la philosophie[199]

Par le dépassement de ces paradigmes, la philosophie hégélienne de l'histoire consacre la trajectoire historique et philosophique occidentale de la subjectivité depuis le XVIIè siècle, tout en apportant une solution inédite au problème théologico-politique du christianisme.

On a vu que ce problème pour la constitution d'une sphère publique politique affranchie des Eglises, ne pouvait être pleinement résolue dans le contexte des Réformes (religieuses mais aussi politiques, avec la montée en puissances des monarchies absolues). C'est à cette incapacité que les philosophies politiques de l'Âge classique-moderne ont apportées une solution. Celle-ci réside dans le fondement

---

[197] Comme l'écrit Jean-Claude Monod, « ...la philosophie de la religion que construit Hegel réactive bien, en un sens, l'ambition (scolastique) d'unir philosophie et religion *après* le moment nécessaire de leur séparation »: Jean-Cl. Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, *op.cit.,* p. 55.G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, *op.cit.*, p. 59 (convolut).

[198] Voir Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975, p. 83: «...que la scission qui mine la modernité est intérieure au christianisme depuis son commencement. L'oscillation entre la forme et le fond, la positivité et l'exigence de pureté intérieure absolue, peut être qualifiée, si l'on veut, de *vice constituant* du Christianisme »

[199] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, par. 124, p. 221.

et la légitimation dans l'état de nature des conditions de possibilités de l'entrée en société. Par voie de conséquence, en a résulté le renoncement à toute justification historique des modalités d'organisations du pouvoir. Mais à l'abandon de l'histoire comme autorité d'un passé fondateur, sa substitution par le fondement an-historique dans l'état de nature, a généré paradoxalement un autre rapport à l'histoire. Dans cette configuration nouvelle, lepolitique dispose de l'apanage de la verticalité, en particulier dans les problématiques hobbesienne et rousseauiste. Pour autant, la logique incorporatrice de toute pensée de la souveraineté, corrélative d'une pensée du politique, n'en est pas moins exposée à son propre retournement. L'autonomie qu'elle a générée par rapport aux anciennes déterminations théologico-politiques, contient en elle-même l'appel à une autre autonomie, celle de l'individu et de la société. C'est dès lors une nouvelle dualité qui se substitue, à l'intérieur de l'établissement politique, à l'ancienne dualité théologico-politique du temporel et du spirituel. C'est par cette dualité, ou altérité, entre l'Etat et la société, que l'histoire au sens moderne du terme est à l'œuvre. Entre la pente unificatrice de la souveraineté (Le Léviathan ou la volonté générale) et l'individu de la pensée libérale, la tension n'est jamais complètement résolue. Ce que les philosophies du contrat et de la puissance nomment – nature – droit et loi naturelle - ne correspond plus à un ordre fixe et objectif qui règle la condition politique. La dynamique artificialiste qu'elles sous-tendent entraîne leur dissolution pour y substituer l'autorité de l'histoire[200]. L'histoire intervient dès lors comme critère d'évaluation de la rupture qui s'est opérée entre - la politique des Anciens – et celle des – Modernes -. Ce qu'a fait valoir Benjamin Constant au début du XIXè siècle pour défendre la supériorité de la liberté libérale. Mais pour fécond que soit le recours à l'autorité de l'histoire afin de penser la spécificité moderne de la condition politique, il ouvre simultanément le problème « moderne » de l'articulation entre les polarités collective et individuelle de l'autonomie. C'est précisément cette tension que veut réconcilier Hegel. Opposé aux théories du contrat des philosophies politiques de l'Âge classique-moderne, et à la pensée libérale du XIXè siècle, le système hégélien propose une intelligibilité philosophique de l'histoire sur le fond d'une structure théologique. Hegel ouvre une nouvelle page de l'histoire du rapport entre philosophie et théologie. Elle appelle toutefois plusieurs observations, tant dans la théorie de l'Etat que dans son rapport au christianisme.

e) L’impasse du monisme théologico-politique hégélien

[200] Dans un climat intellectuel et dans une perspective opposée à celle de Benjamin Constant, le recours à l'histoire comme autorité est invoqué, en opposition au fondement de la société dans un état de nature, chez plusieurs penseurs politiques du XVIIè siècle, dont Boulainvilliers, thèse reprise au siècle suivant par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*: voir Jacques de Saint Victor, *Les Racines de la liberté, op.cit.,* chap. II et V.

Nous avons fait observer que pour de nombreux commentateurs, la philosophie hégélienne de l'histoire accuse une pente réactionnaire. Par rapport à cette interprétation, la méthode dialectique de Hegel n'appelle pas une réponse aussi simple. Nous préférons faire usage du terme de paradoxe. Voulant dépasser les philosophies politiques de l'Âge classique-moderne (notamment dans la primauté des droits individualistes), Hegel en recueille l'héritage d'une pensée de l'autonomie, celle de l'Etat, mais d'un Etat ordonnateur de la communauté politique (d'où une hétéronomie d'un type nouveau). A l'aune de ce réajustement, l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* réintègre ce qui est fécond dans la structure théologique du christianisme, à savoir sa capacité explicative de l'histoire, celle qui conduit de la liberté de la personne à l'accomplissement de l'Esprit objectif[201]. C'est donc à une double conversion de sens que se livre Hegel, celle de l'autonomie séculière et celle du christianisme, en légitimant *a posteriori* leur fécondité philosophique respective. Par cette double conversion de sens, Hegel « restaure » le passé par « l'histoire », pour mieux conjurer la dangerosité des principes abstraits de la Modernité classique. Mais cette « restauration » est paradoxale en ce qu'elle contient simultanément les conditions de possibilités philosophico-dialectiques d'un nouvel esprit révolutionnaire, comme l'atteste l'interprétation marxiste de l'hégélianisme. Le paradoxe (ou pourrait-on dire aussi l'ambivalence) de la philosophie hégélienne de l'histoire porte dès lors en son sein sa propre désintégration. De plus, la structure hégélienne de l'intelligibilité de l'histoire est au prix de réductions, s'agissant tant de la rencontre du christianisme avec le monde païen que de celle du Moyen-Âge et du protestantisme (luthérien). Le centre explicatif de ces réductions est le statut hégélien de l'histoire, qui est celui d'une démonstration philosophique « achevée », plutôt qu'il n'est l'enjeu d'une herméneutique « en cours » et des possibilités interprétatives de la médiation chrétienne dans son rapport à la sphère publique politique. Ces réductions ont une conséquence capitale dans le rapport du christianisme et de la Modernité et sont des plus décisives dans la faillite de la philosophie hégélienne de l'histoire. Le rapport de cause à effet que Hegel établit entre la scission interne au christianisme et à la Modernité (en fait la Modernité libérale) est en tant que telle pertinent si l'on admet que l'un et l'autre ne supportent pas l'aspiration à une communauté spirituelle ou politique « totale ». Mais Il est néanmoins difficile d'admettre sous l'angle d'une analyse historique, que le christianisme n'aurait apporté aucun changement substantiel dans les structures impériales, et que les institutions

[201] Voir Jean-L. Vieillard-Baron, « Fondements du pouvoir politique chez Hegel: vie divine et désacralisation de l'histoire », in *Dieu et la cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, Philippe Capelle (éd.), Paris, Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008, pp. 111-118 (p. 115) : « Le par. 360 montre que l'Esprit objectif est la rationalité du droit et de la loi. L'opposition entre l'effectivité et le principe disparaît en même temps que l'opposition entre le présent et la vérité. C'est alors la réconciliation objective. S'il y a réconciliation « objective », c'est qu'il y avait, auparavant, réconciliation « seulement subjective, ...Cette réconciliation subjective est celle des vertus théologales développées par saint Paul : foi, espérance et charité. Mais, fondée sur le seul principe de l'intériorité, cette réconciliation reste une réconciliation subjective *abstraite* qui est impuissante face à la barbarie des mœurs ».

médiévales se ramèneraient à une posture dominatrice auxquelles seule l'intériorité de la foi luthérienne aurait permis une inflexion décisive bien que partielle. La thèse selon laquelle, par l'avènement de l'Etat, le christianisme aurait effectivement accompli son projet en se réconciliant avec le monde est sous-tendue par cet ensemble de réductions. Réductions historiques qui résident dans le statut philosophique du concept hégélien de médiation : L'Esprit, selon Hegel, qui agit par la médiation de l'Etat (en lieu et place de l'Eglise), met un terme à toute justification de la dualité chrétienne (structure augustinienne du temps historique)[202]. C'est aussi par son propre cheminement dialectique, que la philosophie hégélienne de l'histoire conduit à une théologie politique de type moniste (la réconciliation de l'Esprit avec le monde[203]). Mais parce que moniste, cette théologie politique comporte la potentialité de son retournement en athéisme philosophique, ce que la critique marxiste de la religion comme aliénation de l'homme viendra confirmer. Dès lors, le rapport de cause à effet qu'établit la philosophie hégélienne de l'histoire entre le christianisme et la Modernité se retourne contre lui-même, car ni la religion de l'Incarnation, ni la Modernité ne permettent la réconciliation historique de l'homme avec lui-même. La première diffère la réconciliation dans l'attente eschatologique du royaume de Dieu. En vertu de cette attente différée, la réconciliation se situe à rebours de toute précipitation d'un messianisme religieux ou politique (ou politico-religieux) millénariste (Ce que tous les Réformateurs, excepté les anabaptistes, refusaient). La deuxième a échoué dans ce projet avec les philosophies de l'histoire: l'Etat hégélien n'est pas parvenu à accomplir sa promesse de réalisation du christianisme. Plus encore dans son interprétation marxiste, la philosophie de l'histoire, en détrônant la référence à toute transcendance, qu'elle soit religieuse ou

---

[202] Sur le dépassement des scissions, et de toutes les formes du dualisme (celle du religieux et du politique) par l'Etat, voir l'Avant-Propos de Paul-Laurent Assoun à l'édition française de *Hegel et l'Etat*: Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, Avant-Propos de Paul-Laurent Assoun, Traduction et présentation de Gérard Bensussan, Paris, Puf, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1991, p. XXXIII.

[203] Comme nous l'avons vu, le plaidoyer de Hegel pour le protestantisme luthérien est sur ce point décisif. Nous abandons dans le sens de l'analyse de Jean-Claude Monod, lorsqu'il affirme que: « Si le protestantisme réalise une forme de sécularisation de la vie religieuse, en diffusant le contenu de celle-ci dans la sphère quotidienne, il demeure, comme religion, un fait d'Eglise, là où la sécularisation accomplie invite à tourner le regard vers ce qui excède l'intériorité religieuse et instruit l'extériorité civile, la vie politique ». Plus loin, c'est avec raison que l'auteur restitue l'écho augustinien du dernier paragraphe des *Principes de la philosophie du droit*: « le dernier paragraphe des *Principes de la philosophie du droit* évoque ainsi l'affrontement des « deux mondes », des deux Cités de saint Augustin, comme un affrontement *intra-historique*, au cours duquel l'opposition s'est progressivement résorbée,...tandis que la vérité a cessé d'être située au-delà,...la « réconciliation » est devenue objective dans l'Etat, « image et être-là de la raison », l'Esprit présent en ce monde »: Jean-Cl. Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, *op.cit.*, p. 57 et p. 59. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, *Appendice*, l'Etat et la religion, *op.cit.*, par. 360, p. 341 et par. 270, p. 272. Par « l'affrontement *intra-historique* »et « la « réconciliation »...devenue objective dans l'Etat », la théorie hégélienne de la sécularisation s'inscrit dans une relation dialectique du visible et de l'invisible: à la visibilité de l'Eglise « succède » celle de l'Etat et de la sphère publique politique. Le monisme hégélien, ni plus ni moins que les philosophies politiques classiques-modernes consacre l'incompatibilité entre ces deux visibilités. Sur la relation de Hegel à Augustin, demeure toutefois une différence majeure. Comme le rappelle Jean-Louis Vieillard-Baron à propos de la signification de l'Esprit objectif, pour Augustin, la cité de Dieu et celle des hommes restent mixtes et ne peuvent donc être réconciliées ici-bas. Voir Jean-Louis Vieillard-Baron, « Fondements du pouvoir politique chez Hegel: vie divine et désacralisation de l'histoire », *op.cit.*, pp. 114-115. Entre Saint Augustin et Hegel, la temporalité historique n'a pas le même sens.

qu'elle soit juridico-politique (l'Etat bourgeois) a retourné le projet d'émancipation de l'homme par lui-même en une aliénation « à l'envers », sous la forme d'un millénarisme séculier[204]. Ces deux philosophies de l'histoire marquent l'échec d'une philosophie de l'autonomie close (du moins du côté de la version marxiste de la philosophie de Hegel), ou de la « Totalité [205]». La médiation, telle qu'elle est pensée par Hegel, en porte l'empreinte originelle. En englobant la théorie de l'Etat dans le cadre d'un déploiement de la raison dans l'histoire, le statut de la condition politique, plutôt que d'être valorisé, est au contraire secondarisé. Cette secondarisation est la conséquence d'un christianisme sorti de la médiation de l' « Eglise[206]». La disqualification du dualisme chrétien implique, comme nous l'avons vu, que son accomplissement se réalise par l'Etat, avec lequel sont résolus les conflits dialectiques internes à la société civile. La réduction au champ de l'histoire de la double condition religieuse et politique aboutit à la dés-ecclésialisation de la première et à la dépolitisation de la deuxième. Autrement dit, la médiation de l'Eglise comme instance porteuse de l'attente eschatologique et celle de l'Etat comme instance porteuse de la condition politico-historique, sont affaiblies l'une et l'autre. C'est cet affaiblissement qui les conduits à leur dissolution dans une eschatologie historique[207]. Là encore, le projet marxiste en constitue l'exaltation et l'impasse la plus aboutie. L'échec des philosophies de l'histoire ne signifie pas pour autant la réhabilitation de la médiation chrétienne et de celle de la condition politico-historique. Il consacre au contraire la généralisation de la démocratie libérale, forme politique rejetée par Hobbes, Rousseau et Hegel. La démocratie libérale fait cependant apparaître sous un jour apaisé un autre déni d'articulation entre condition politico-historique et attente eschatologique. Elle est la version douce de la secondarisation « du » politique au profit de « la » politique et de la secondarisation de la religion au profit du « religieux ». Mais cette double secondarisation est aussi l'objet d'une crise, celle du sens de l'être-ensemble collectif, constitutif de la sphère publique politique.

---

[204] Sur le statut de l'émancipation de l'homme, c'est le devenir du concept de médiation dans la pensée de Marx qui devrait être examiné : voir l'ouvrage classique de Jean-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx, op.cit.,*. pp. 280-284. Sur la question de l'eschatologie théologique et philosophique et celle de l'apocalyptique, voir la traduction de Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, (première édition, Berne, 1947, Berlin, Matthes et Seiz Verlag, 1991): Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale*, Traduit de l'allemand par Raphaël Lellouche et Michel Pennetier, précédé de *La guérilla herméneutique de Jacob Taubes* par Raphaël Lellouche, Paris, Editions de l'éclat, 2009. Voir également la conclusion du chapitre consacré par Karl Löwith à Joachim de Flore : Karl Löwith, *Histoire et salut, op.cit.,* pp. 198-199.

[205] C'est contre cette autonomie close ou de la Totalité, que Rosenzweig fera valoir le mode de pensé religieux, par l'altérité de la Révélation.

[206] Cette secondarisation du politique n'est-elle pas toutefois préparée par le christianisme historique (les différents paradigmes de chrétienté)? A cette question, Hannah Arendt y répond par l'affirmative. Nous développerons sa thèse au chapitre suivant. La pertinence politico-séculière (ou mondaine au sens de Hegel) n'aboutit pas aux résultats attendus, mais à la dissolution politique de la médiation chrétienne, le prisme eschatologique de la foi chrétienne étant déplacé du côté de l'Etat, c'est-à-dire là où il n'a pas lieu d'être. La vérité, tant pratique que spéculative du christianisme, n'est donc en rien réglée par la philosophie de l'histoire. Mais de façon négative, la théorie hégélienne de la sécularisation offre la possibilité de repenser la pertinence théologique d'une pensée de la sphère publique politique.

[207] Sur l'eschatologie chez Hegel, voir Jean-L. Vieillard-Baron, *Jean-Louis Vieillard Baron* : *Hegel* : Système et structures *théologiques*, Cerf, coll. Philosophie et théologie », 2006, pp. 302-306.

Conclusion

L'époque médiévale a introduit avec la montée en puissance de l'Eglise romaine, une césure dans le concept de « pouvoir », en distinguant ses significations spirituelle et temporelle[208]. C'est contre cette distinction que dès le XIVè siècle, Marsile de Padoue a pensé, sur le fondement du concept aristotélicien de nature, la communauté politique comme se suffisant à elle-même. Mais de façon plus radicale, les Réformes protestantes et la Réforme anglicane, soit sur le fondement de doctrines théologiques d'inspiration augustinienne (Luther et Calvin), soit par la réappropriation du concept aristotélicien et scolastique de nature (Hooker), ont affranchi la sphère publique politique du Siège romain. Les guerres civiles de religion ont constitué aussi un autre facteur d'affranchissement, comme en témoigne la théorie de la souveraineté de Bodin, qui prend sa source dans la délégation du pouvoir par la puissance de Dieu. Les paradigmes médiévaux, des Réformes et de la théorie bodinienne de la souveraineté, manifestent autant d'expressions de l'instabilité de la médiation chrétienne au sein de la condition politico-historique. C'est cette instabilité qui la rend paradoxalement opératoire dans la genèse théologico-politique des fondements de la Modernité séculière, tant du côté de l'avènement de l'individu que de celui de l'Etat. – Individu - et – Etat – sont de puissants révélateurs de la crise de la médiation chrétienne au XVIè siècle. Par cette crise, est mise en cause l'ambivalence chrétienne dans le rapport des pouvoirs spirituel et temporel. Dualité à la fois légitimée et objet de contestations et de réformes. Une autre conception de l'histoire en résulte, celle, orientée vers le futur. Elle implique une rupture avec les catégoriques théologiques qui présidaient à l'ordonnancement de la temporalité historique du christianisme (Création, péché, salut, eschatologie).En lieu et place, la philosophie politique des XVIIè et XVIIIè siècles lui a substitué le concept d'état de nature. Par ce concept, Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau postulent un fondement pré-politique à l'entrée en société pour conjurer l'absolutisme monarchique (qui est incompatible avec la liberté moderne), et plus radicalement encore le problème théologico-politique du christianisme de la dualité des pouvoirs spirituel et temporel. Si ces quatre conceptions philosophiques s'enracinent dans une théorie de l'état de nature, elles n'aboutissent pourtant pas aux mêmes conséquences. En premier lieu, s'agissant du statut de la liberté et de la sphère publique politique, deux d'entre elles sont libérales, ou s'en approchent (celle de Locke et celle de Spinoza), et les deux autres sont ou bien pré-démocratique ou bien démocratique (celle de Hobbes et la liberté négative et celle de Rousseau et la liberté civique), et à ce titre disqualifient l'individualisme tout en procédant de l'individu. En deuxième lieu, ces systèmes philosophiques assignent une signification

[208] Cette césure est en fait beaucoup plus ancienne. Le Nouveau Testament en contient déjà les réquisits. Mais c'est à partir de sa reconnaissance officielle par l'Empire romain que le christianisme introduit la dualité des pouvoirs spirituel et temporel.

spécifique au christianisme (excepté Rousseau qui lui substitue une religion civile) dans la sphère publique politique, à condition qu'il ne déroge pas à ces divers modèles de liberté et d'obligation. Autrement dit, bien qu'il serait erroné de réduire la sphère publique politique moderne au libéralisme philosophique, sa procédure de mise en œuvre est toujours liée à l'individu et à sa capacité de coordonner ses passions (y compris religieuse) à sa raison. Il en résulte la nécessaire transformation politique de la religion. Comme nous l'avons vu chez Hobbes et Spinoza, le statut du Royaume de Dieu n'a de sens qu'à l'aune de la genèse rationnelle (ou raisonnable) de l'entrée en société; d'où l'artificialisme (et non le caractère naturel) de la société et d'où le caractère problématique de la liberté moderne, toujours en tension avec la cohésion collective que requiert le politique. Il n'est néanmoins pas contestable que le concept d'état de nature, dans ses différentes variantes, a incontestablement été opératoire. Mais ouvrant les chemins de l'autonomie séculière dans son double versant individuel (sphère privée) et collectif (sphère publique politique), il n'a ni résolu le caractère ambivalent de l'individu moderne, à la fois tourné vers lui-même, et possiblement citoyen (Il faudrait ici interroger l'expérience révolutionnaire française), ni résolu en tant que tel le problème politique du christianisme, si ce n'est au prix de sa disqualification-neutralisation par la réduction morale et civile de la médiation chrétienne. Après la Révolution française, la pensée libérale de Benjamin Constant a mis en évidence la perspective ouverte par l'essor de la liberté des Modernes, en tous points opposée à celles des Anciens. La première ne peut être sacrifiée au bénéfice de la liberté politique, comprise comme liberté civique, à l'instar de ce que pensent Rousseau et Mably. La liberté des Modernes génère cependant le problème inverse. Libérale dans sa formulation, elle est pensée, du moins chez Constant, en termes d'opposition à la menace despotique que fait peser l'Etat sur la liberté des individus. La liberté libérale ne crée donc pas les conditions de la mise en œuvre d'une sphère publique politique qui vaut pour elle-même. L'individu, postulat central de la philosophie libérale, n'autorise pas de penser le politique comme transcendance. Il en est de même corrélativement de la religion, ramenée du côté du sentiment religieux. Il revient à Hegel la tâche philosophique de surmonter ce dilemme entre la liberté des individus, les conflits dialectiques internes à la société civile, et l'unité de la communauté politique par la médiation de l’Etat. Mais l’Etat hégélien, théorisé sous les auspices d’une philosophie de l’histoire, auquel est transférée la véritable signification morale du christianisme, a contribué à la secondarisation du politique et de la religion. Le marxisme en a apporté la consécration. Au terme de cette histoire philosophique du rapport entre sphère publique politique et christianisme, on observera qu'aucune des « solutions » modernes n'apporte de réponses satisfaisantes. A cet égard, la pensée hégélienne d'une refondation du politique et du christianisme, est autant une tentative de « dépasser » la philosophie libérale, les théories hobbesienne et rousseauiste de l'unité de la communauté politique,

que l'accomplissement de la neutralisation de la médiation chrétienne par une théorie philosophique de l'histoire, bien qu'elle ait partie liée avec une structure théologique. Elle n'en révèle que plus un impensé, ou un refoulement, qui travaille de l'intérieur la Modernité: les diverses résolutions du problème théologico-politique du christianisme n'ont pas uniquement dissous l'héritage aristotélicien et scolastique du fondement du bien commun dans un ordre de nature, elles ont dissous parallèlement une conception théologique de l'histoire, qui reposait sur les différentes interprétations de la pensée augustinienne. Il existe indéniablement une corrélation entre l'émergence des théories de l'état de nature, toutes marquées par un prisme individualiste, et la dissolution d'une conception théologique de l'histoire. Cette corrélation affecte la question fondamentale qui demeure d'une grande actualité : comment conjuguer l'autonomie séculière collective et l'autonomie séculière individuelle dans les sociétés européennes affranchies du problème théologico-politique? A rebours des totalitarismes, la montée en puissance de la deuxième au dépend de la première, ne constitue-t-elle pas une autre voie de dissolution de la démocratie et du politique ? La faille commune de ces deux impasses totalitaire et libérale étant la dissolution, autant de l'unité de la sphère publique politique que de l'altérité dont elle a besoin. La première requiert l'altérité sans qu'elle se perde dans le pluralisme, la deuxième requiert l'unité sans qu'elle s'épuise dans l'uniformité. Mais, la Modernité séculière, non pas tant dans son moment fondateur de l'Âge classique, que dans ses développements contemporains, est impuissante à résoudre ce dilemme, tant elle est devenue tributaire d'une problématique de l'auto-fondation. Par auto-fondation, nous voulons dire qu'« individu » et « collectif », pensés uniquement en référence à eux-mêmes, sont incapables d'articuler - unité - et - altérité -. Ces deux catégories échappent à toute altérité historique. Seule, l' « autonomie » les réunit dans un conflit permanent. C'est ce dilemme, pour lequel la Révélation chrétienne dispose des potentialités théologico-politiques pour le résoudre, parce que ces potentialités drainent avec elles le paradoxe d'une temporalité historique déterminée par son accomplissement méta-temporel. Le temps historique ainsi compris, est autant unificateur qu'il implique une altérité sans laquelle une sphère publique ne peut être véritablement politique. Parce que la temporalité historique « oriente », elle unifie, et pour la même raison, elle permet à l'« individu » et au « collectif » un autre statut de l'autonomie, qui ne peut faire l'économie d'une altérité. On pressentira dès lors tout l'enjeu de la définition d'une philosophie politique confrontée aux catégories théologiques du christianisme. Elle ne passe pas, pour autant, par la réhabilitation des paradigmes antérieurs à la genèse de la Modernité séculière. Elle ne peut de surcroît contourner l'examen critique de quelques courants philosophiques du XXè siècle qui ont relevé le défi, après les philosophies de l'histoire, de deux questions décisives: qu'est-ce qu'une sphère publique politique? Le concept de sécularisation est-il pertinent pour rendre compte de la Modernité? L'enjeu

de ces deux questions est celui du rapport de l'Europe à son histoire.

Chapitre II

La philosophie politique contemporaine aux prises avec la Modernité séculière

Introduction

Si l'on en juge selon l'interprétation de Rosenzweig, l'échec de la philosophie hégélienne à interpréter le sens de l'histoire s'est manifestéavec le déclenchement de la Première Guerre mondiale, guerre au cours de laquelle se sont affrontées les Etats européens. Un deuxième moment peut être ajouté, celui de la chute du totalitarisme communiste qui a mis un terme à tout projet d'affranchissement de l'homme par lui-même. On ne saurait toutefois omettre de préciser qu'il ne s'agit plus de la pensée hégélienne en tant que telle, mais de son interprétation marxiste. Hegel n'en a pas moins légué un lieu commun à la politique moderne, celui de la relation dialectique entre l'Etat et la société civile. Dans sa version démocrate-libérale, c'est cette dernière qui l'a emportée avec le triomphe de la théorie libérale de la liberté. Avec le libéralisme philosophique, c'est aussi une conception de la sécularisation qui domine l'anthropologie des sociétés modernes. La réhabilitation d'une pensée théologico-politique ne peut dès lors éluder, d'une part, un état des lieux de la crise de la démocratie libérale contemporaine et d'autre part, les réponses philosophiques à cette crise, et ce qu'elles proposent comme analyse critique de la sécularisation et de son rapport avec le christianisme. La critique schmittienne de la pensée libérale est à cet égard très évocatrice:

> Mais la question est de savoir si le principe pur et rigoureux du libéralisme individualiste peut donner naissance à une idée spécifiquement politique. Il faut répondre par la négative. Car si la négation du politique impliquée dans tout individualisme conséquent conduit bien à une *praxis* politique de défiance à l'égard de toutes les puissances politiques et de toutes les formes d'Etat imaginables, elle n'aboutira toutefois jamais à une théorie positive de l'Etat et de la politique qui lui soit propre. Il s'ensuit qu'il existe une politique libérale sous forme d'organisation polémique visant les restrictions de la liberté individuelle par l'Etat, par l'Eglise ou par d'autres...mais qu'il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a jamais qu'une *critique* libérale de la politique[209]

Cette définition négative de la conception libérale de la politique fait du juriste et publiciste, un des

[209] Car Schmitt, *Der Begriff des politischen* [1ère éd., 1928], Berlin, Duncker und Humblot, 1963 (texte de 1932 avec une préface et trois corollaires). Carl Schmitt, *La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Traduction de Marie-Louise Steinhauser, préface de Julien Freund, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.

théoriciens qui a élaboré l'analyse critique la plus radicale du libéralisme. Ce qui ne revient pas à accréditer d'emblée les réponses qu'il a apporté en vue d'une recomposition de la sphère publique politique, question que nous aurons à traiter dans la deuxième partie de ce travail en lien avec sa conception théologico-politique de l'histoire. De plus, Schmitt n'a pas l'apanage de la critique du libéralisme philosophique, et de celle la sécularisation. C'est ce que nous voudrions faire valoir chez quatre penseurs et philosophes politiques contemporains. Deux d'entre eux ont été en discussion avec le juriste rhénan, Leo Strauss et Hans Blumenberg. S'agissant de Hannah Arendt, de Leo Strauss et de Marcel Gauchet, aussi extérieurs soient-ils aux thèses développées par Schmitt, ils partagent avec ce dernier deux questions fondamentales: la réhabilitation d'une pensée du politique (Arendt et Gauchet) et la réhabilitation du christianisme dans la genèse de la Modernité séculière (Gauchet). Par ailleurs, bien qu'il soit difficile de délimiter une frontière stricte entre ces quatre théoriciens et philosophes politiques, on retiendra deux lignes dominantes. Hannah Arendt et Leo Strauss ont consacré leur œuvre à la critique de la Modernité politique par les ressources de la philosophie grecque, et ce qu'elles nous enseignent comme vérité à entendre sur ce que « politique » veut dire en régime démocratique. Dans cette perspective, Arendt promeut une théorie de la sphère publique et se livre à une critique de l'expression « religions séculières ». Elle interroge parallèlement la pertinence du lien entre le christianisme et la sécularisation. Leo Strauss, par son analyse critique de la Modernité, se fait l'avocat du retour à la tradition de la philosophie politique pré-moderne et aux Lumières médiévales juives. L'autre ligne dominante conteste le concept de sécularisation pour lui préférer celui de sécularité, ce dernier étant beaucoup plus adapté pour rendre compte de la légitimité propre aux temps modernes. Telle est la tâche philosophique de Hans Blumenberg dans *La Légitimité des temps modernes*, lorsqu'il récuse, pour contester Carl Schmitt, outre Karl Löwith, le théorème de la sécularisation. Selon une autre perspective, la critique de la sécularisation par Marcel Gauchet, procède d'une théorie de l'histoire politique de la religion et de la genèse de la démocratie. A la lumière de cette théorie philosophico-historique, le concept d'autonomie est privilégié par rapport à celui de sécularisation, régime philosophico-politique du fondement des démocraties, qui traduit une rupture avec les sociétés à fondement religieux hétéronomique. Ces deux lignes de pensée, aussi dissemblables soient-elles, n'en partagent pas moins la nécessité de « revenir », dans une autre perspective que les philosophies politiques classiques-modernes, la pensée libérale de Benjamin Constant et la philosophie hégélienne, sur le double héritage grec et biblique comme miroir inversé de la rupture moderne. C'est en vertu de cette rupture que l'histoire est convoquée pour interpréter la Modernité séculière. Mais avant d'en venir à l'analyse de ces deux courants philosophiques, il convient de dresser un état des lieux des problèmes soulevés par la Modernité libérale contemporaine.

1) La démocratie libérale contemporaine: une sphère publique politique en tension

Nous retiendrons à cet effet trois critères qui donnent les éléments décisifs pour apprécier cette tension : en premier lieu le fondement autonome – séculier des sociétés modernes, opposé à celui, hétéronome, des sociétés déterminées par la religions (Dieu, ou les dieux, la Nature et la tradition). En deuxième lieu, les sociétés séculières ne sont plus déterminées par des convictions unificatrices, celles-ci agissant plutôt à l'intérieur de communautés particulières, de façon plus ou moins normatives (c'est particulièrement vrai des religions, à ceci près qu'il faut prendre en considération les courants idéologiques, soit conservateurs, soit libéraux qui les traversent). En troisième et dernier lieu, comme clé de voûte architectonique par rapport aux deux critères précédents, l'individualisme ultra-contemporain met en cause les modèles fondamentaux de la Modernité classique, que sont la souveraineté de l'Etat, la nation et l'individu – citoyen, au profit des droits individuels, d'où le bouleversement du rapport entre les sphères privé et publique.

Ces trois critères éclairent le problème contemporain posé par la tension entre les pôles collectifs et individuels de la démocratie libérale. Tension dont on a vu qu'elle s'inscrit dès les fondements de la Modernité philosophique des XVIIè et XVIIIè siècles. Selon Jean-Marc Ferry, les sociétés modernes se caractérisent par la dissociation de la communauté légale et de la communauté morale. La deuxième renvoie à des communautés de convictions n'ayant pas ou plus de capacités normatives dans la sphère publique politique; tel est le cas des religions, comme nous venons de le souligner. Cette configuration contemporaine justifie leur appel à participer, sur le mode délibératif, à la formation de la raison publique. Ferry ne préconise pas un « retour du religieux »; mais la requête du philosophe, à l'instar de celle de Habermas, n'en souligne que plus la crise de la Modernité démocratique-libérale[210]. Celle-ci a épuisé ses promesses, du moins sous sa forme classique. Pour ce motif, la religion, et la première d'entre elles, le christianisme dans le contexte historique de l'Europe, est à nouveau sollicitée dans la sphère publique politique démocratique. Demeure de s'entendre sur sa modalité de participation à la formation de la raison publique: est-elle exclusivement d'ordre moral ou éthique? Est-elle aussi d'ordre politique? Mais quel contenu nouveau faut-il alors attribuer au concept de politique ? Est-il une mise en cause de sa définition séculière qui accréditerait l'idée de la fin de la « sécularisation » ? Autant de questions que

[210] Voir sur tous ces thèmes: Jean-M. Ferry, « Expérience religieuse et raison publique Sur les rapports entre l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Editions du Cerf, 252, 2008, pp. 29-68. Voir également: Jean-M. Ferry, « Face à la tension entre Droits de l'Homme et religion, quelle éthique universelle ? Réflexions sur un au-delà problématique de la laïcité », *Recherches de sciences religieuses*, janvier-mars 2007, pp.61-74.

soulèvent les pensées philosophiques et politiques que nous avons convoquées, à commencer par celle de Hannah Arendt.

2) Hannah Arendt: la sphère publique-politique, enjeux philosophiques et religieux

La philosophie politique d'Hannah Arendt est inexplicable sans l'expérience du totalitarisme. Ce ne sont pourtant pas les trois études consacrées aux origines du totalitarisme[211] que nous retiendrons ici, mais un ouvrage plus tardif, *Condition de l'Homme moderne*, et une conférence antérieure de quelques années aux essais sur le totalitarisme, à savoir *Religion and Politics*[212]. Par l'intermédiaire de ces deux écrits, que nous mettrons en relation avec plusieurs essais publiés dans *La crise de la culture*[213], nous pourrons évaluer la relation ambivalente qu'entretient la philosophie politique de Hannah Arendt avec le christianisme, et la place qu'elle lui attribue dans la genèse de la politique moderne. Cette « place » a partie liée avec certains thèmes de la philosophie grecque et l'héritage de la Rome antique, elle détermine en outre sa théorie de la sécularisation. Mais l'élucidation de ces trois questions, exige au préalable l'examen d'un problème nodal dans la pensée de Hannah Arendt, à savoir celui de la dégradation du concept de politique, dégradation qui permet de rendre compte du totalitarisme.

a) Les dégradations du concept de politique

Pour Arendt, l'activité politique moderne a perdu sa substance originelle, celle que définissait la pensée grecque. Un glissement progressif s'est effectué au point de renverser la hiérarchie des activités humaines au profit du « travail ». Ce renversement s'est produit au cours des siècles médiévaux par la relativisation de la condition politique au profit de la finalité spirituelle[214]. Pour ce

---

[211] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New-York, Schocken Books, 2004.

[212] Hannah Arendt, « Religion and politics », in *Confluence, An International Forum*, Cambridge, Massachussets, II, 1953, vol.2, 3, pp.105-126.Cette conférence est la reprise d'une publication, notamment avec Raymond Aron, d'ans le cadre d'un ouvrage collectif intitulé: *L'Âge des Empires et l'avenir de la France*, Paris, Défense de la France, 1945. La thèse de Hannah Arendt a été vivement contestée par Jules Monnerot, auteur de *Sociologie du communisme*, dans une lettre adressée à l'éditeur, à cette époque Henry Kissinger. Celui-ci l'a publié dans le numéro suivant de *Confluence*. Nous nous appuierons pour les citations que nous ferons de cette conférence, sur son édition française: *Religion et politique* in Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Traduit de l'anglais et préfacé par Michelle-Irène B. de Launay, Paris, Editions Payot, 1990, pp. 139-168.

[213] Hannah Arendt, *Between past and Future: Six Exercices in Political Thought*, New-York, 1961 augmenté de deux essais en 1968. Pour l'édition française: Hannah Arendt, *La crise de la culture*, traduction française, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « folio essais »,1972 et 1989.

[214] Ce que Arendt évoque dans *Condition de l'homme moderne*: « ...si « mondaine » que devint l'Eglise, ce fut toujours,

motif spirituel, au « politique » a été substituée la catégorie de « social [215]». Autrement dit, le christianisme, du moins celui de la chrétienté, est au commencement de la fonctionnalisation de la politique qui se développera dans la philosophie libérale. Karl Marx en sera l'héritier et non l'inventeur[216]! Cette indifférenciation croissante entre les sphères privée (familiale) et publique-politique a généré l'impossibilité d'un monde commun. Aux XIXè et XXè siècles, la promotion du travail, dont le corollaire est l'isolement, en constitue l'expression achevée: « C'est ce qui peut se produire dans un monde où les valeurs majeures sont dictées par le travail, autrement dit où toutes les activités humaines ont été transformées en travail. Dans de telles conditions...le rapport au monde comme création humaine est brisé[217] ». A l'inverse des catégories grecques qui établissaient une hiérarchie entre l'action, l'œuvre et le travail, la société moderne privilégie le travail, dont la finalité est la survie de l'individu et de l'espèce. Son objet étant la subsistance et la consommation de biens périssables, il en résulte un rapport très appauvri de l'homme au monde. Cet appauvrissement se traduit par la déstructuration de la famille et de la propriété, lesquelles étaient autant de repères protecteurs dans la conduite de l'existence humaine. Ce constat vaut également pour la déstructuration des classes sociales, notamment dans l'Allemagne de l'après Première Guerre mondiale : « La chute des murs protecteurs des classes transforma les majorités qui somnolaient à l'abri de tous les partis en une seule grande masse informe d'individus furieux[218]». C'est cette masse d'individus atomisés et sans repères qui a généré le totalitarisme. Il exprime, par sa démesure, deux problèmes majeurs au sein de l'histoire européenne et occidentale : d'une part, la suppression de la distinction entre le travail et l'œuvre, d'autre part, la dégradation de l'action. S'agissant du premier problème, Arendt définit trois critères pour caractériser l'œuvre: la permanence, la stabilité et la beauté. Tous ces critères s'opposent à la finalité et à l'objet du travail, notamment la permanence et la durée : « C'est cette durabilité qui donne aux objets du monde une relative indépendance par rapport aux hommes qui les ont produits et qui s'en servent...A ce point de

---

essentiellement, par les préoccupations de l'autre monde que la communauté des croyants maintint son unité » : Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*,Traduit de l'anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p.72. Au chapitre précédent, l'auteur fait référence, dans deux notes, à Saint Thomas. Tout d'abord, s'appuyant sur la notion de contemplation chez Aristote, Arendt ajoute que « Saint Thomas définit la contemplation: *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologica*, II, 2, 179, 1, p.49, n. 2), *Ibid.*, note 1, p.50. Ensuite, précise-t-elle, le théologien scolastique « insiste sur la tranquillité de l'âme et recommande la *vita activa* parce qu'elle épuise, donc « apaise les passions intérieures » et prépare à la contemplation » (*Summa*, II, 2, 182, 3), *Ibid.*, note 2 p.50. Pour l'édition française: Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, « La vie humaine », qu.179 et 182, Paris, Le Cerf, 4 tomes, 1984, 1985 et 1986.

[215] Arendt reproche à Saint Thomas d'Aquin d'avoir initié cette confusion en comparant le « gouvernement familial au gouvernement politique »: Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p. 65.

[216] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p. 71. Sur « L'avènement du social », *op.cit.*, pp. 76-89.

[217] Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Traduit de l'américain par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points », 1972, p.226. Cette traduction est la troisième partie de *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.* Les deux premières parties sont consacrées à une étude sur l'antisémitisme et l'impérialisme.

[218] *Ibid.*, p.37.

vue, les objets ont pour fonction de stabiliser la vie humaine...[219] ». Or, le primat de l'industrie sur celui de l'artisanat a eu pour conséquence de supprimer la distinction entre le travail et l'œuvre. Cette catégorie de la condition humaine a été absorbée par la logique industrielle du rapport entre la production et la consommation :

> Le processus du faire est lui - même entièrement déterminé par les catégories de la fin et des moyens. L'objet fabriqué est une fin en ce double sens que le processus de production s'y achève....et qu'il n'est qu'un moyen de produire cette fin. Le travail, certes, produit aussi pour une fin: celle de la consommation;...mais...la fin du processus ne dépend pas du produit fini mais plutôt de l'épuisement de la force de travail [220]

La dégradation de l'action préside plus fondamentalement encore à la subversion de la sphère publique politique. Celle-ci, catégorie permettant de distinguer les sphères privée et publique dans la cité grecque, est renversée, là encore, au profit du travail. La société moderne en a fait le centre de l'activité politique, celle-ci étant subordonnée à la gestion du « social » et de « l'économique [221] ». Il en ressortit par l'avènement de la société, la politique comme simple fonction sectorielle au service du processus vital de l'économie. Pour Hannah Arendt, la société, en lieu et place de la cité, a bouleversé le domaine public et empêche à sa suite la possibilité d'un monde commun:

> Dans nos conceptions, la frontière s'efface parce que nous imaginons les peuples, les collectivités politiques comme des familles dont les affaires quotidiennes relèvent de la sollicitude d'une gigantesque administration étrangère...et il s'agit là d'une sorte de « ménage collectif »;...Nous avons du mal à nous rendre compte que pour les Anciens le terme même d' « économie politique » eût été une contradiction dans les termes...[222]

L'intention de Hannah Arendt n'est pas pour autant de revenir purement et simplement au monde de la cité grecque. Mais par le recours aux catégories de travail, d'œuvre et d'action, il s'agit de retrouver la possibilité d'une sphère publique démocratique. A cet effet, le critère déterminant est celui de « la mise en commun des paroles et des actes », thèse fondamentale de la théorie arendtienne de l'action:

---

[219] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit*., p.188.
[220] *Ibid*., pp.194-195.
[221] *Ibid*., pp.176-177.
[222] *Ibid*.,p.66.

> La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître[223]

Par cette mise en commun est attesté le caractère inséparable de la politique et de la démocratie. Loin de limiter l'activité politique à un groupe de citoyens, Arendt reconsidère les concepts de liberté et d'égalité pensés par la philosophie politique classique-moderne. La liberté n'est concevable que si l'existence humaine est affranchie des nécessités de la vie. Elle suppose la rencontre de ses égaux dans la sphère publique commune à tous. L'égalité n'est donc plus ramenée à la seule dimension économique et sociale, mais elle est avant tout politique. Le souci philosophique de penser une authentique sphère publique politique, en dépassant les conceptions de l'Âge classique et des lumières de la liberté et de l'égalité, indique que Hannah Arendt recourt plus aux conceptions grecques des sphères privée et publique qu'elle ne préconise un retour[224]. Si la liberté des Anciens ne peut être restaurée, elle n'en propose pas moins un contenu plus immédiatement politique que la conception libérale de la liberté des Modernes (On se souviendra ici de l'approche essentiellement « protectrice » de la liberté selon Benjamin Constant). Mais pour redonner consistance à cette approche, il faut procéder à l'inverse de ce qui a conduit à renoncer à l'*amor mundi*[225]. C'est par cette question centrale que la philosophe rencontre sur son chemin le christianisme. Nous avons fait valoir que pour Arendt, le christianisme a amplement contribué à la relativisation du politique. Si cette thèse est fondée, demeure de vérifier si la sécularisation des sociétés occidentales, démocrates-libérales, n'en est pas la conséquence.

b) De l'impossibilité de la « religion séculière »: la théorie arendtienne de la sécularisation

Cette question interroge simultanément, d'une part, le rapport ambivalent de Arendt avec le

---

[223] *Ibid.*, pp. 42-43. Sur la théorie de la pluralité chez Hannah Arendt, Etienne Tassin affirme que:" Là réside l'originalité de l'analyse arendtienne, fondée sur la reconnaissance que la communauté politique, plurielle, issue de l'agir ne peut s'autoriser d'aucun ancrage naturel, qu'elle est tout entière institution, de sorte que le monde est aussi bien ce que l'action présuppose que ce qu'elle fait advenir entre ceux qu'elle lie, aussi bien ce contre quoi elle se déploie que ce qu'elle vise": Etienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Critique de la politique Payot », 1999, p. 22.

[224] C'est à juste titre que Véronique Albanel affirme que la pensée de Hannah Arendt n'est pas anti-moderne: « Certes, elle critique l'inversion moderne qui subordonne la pensée au faire et considère l'expérimentation démontrable comme seule vérité; mais ce qui est en jeu, pour elle, c'est d'abord la perte du réel – et donc la perte du monde... ». L'influence de la philosophie kantienne apporte à cet égard un argument supplémentaire. Arendt considère Kant comme « le philosophe politique par excellence »: Véronique Albanel, *Amour du monde Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2010, p. 43 et pp. 91-92.

[225] Sur la distinction entre « L'égalité moderne et l'égalité antique », *Ibid.*, pp.67-70.

christianisme, d'autre part, elle fait resurgir le problème de la compréhension du totalitarisme par un autre biais que celui du primat de l'économie et du social, à savoir le totalitarisme comme « religion séculière ». Hannah Arendt conteste précisément cette thèse dans une conférence donnée en 1953, intitulée *Religion and politics*. La critique de cette expression est décisive, tant elle éclaire la théorie arendtienne de la sécularisation et le rapport complexe de la philosophe avec le christianisme. En outre, ce texte anticipe les réflexions de Hannah Arendt sur le sens politique de la crainte de l'Enfer dans *Le Système totalitaire*, c'est aussi sous cet angle qu'il annonce celles sur l'autorité et sur la sécularisation. Dans la problématique développée par Arendt, deux axes sont à retenir. D'une part, celui de l'expression « Religion politique ou séculière », et d'autre part, celui de sécularisation. Au plan de la méthode, l'auteur commence par traiter de ce dernier concept, pour mieux en rejeter la pertinence s'agissant des « religions politiques[226] ». Arendt peut ainsi conclure sur « la conséquence politique de la sécularisation de l'ère moderne », qui « semble résider dans l'élimination de la vie publique, en même temps que de la religion, du seul élément *politique* présent dans la religion traditionnelle, la crainte de l'Enfer[227] ». Ce qui, selon elle, fait difficulté, est d'abord l'appellation en tant que telle, de « religion séculière ». Au commencement de sa conférence, Arendt part du postulat suivant:

> Le communisme, nous assure-t-on, constitue une « religion séculière » nouvelle vis-à-vis de laquelle le monde libre défend son propre « système religieux » transcendant. Or, cette représentation a des incidences qui dépassent la configuration immédiate qui l'a suscitée: elle a fait revenir la « religion » dans la sphère des affaires publiques d'où elle était exclue depuis la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Du même coup, bien que les tenants de cette théorie en aient rarement conscience, elle a remis le problème presque oublié des rapports entre religion et politique à l'ordre du jour de la science politique[228]

On le voit, le manque de rigueur intrinsèque à l'expression « religion séculière », fait réapparaître le rapport de la religion avec la sphère publique politique, réglé en Occident avec le principe de la séparation. Dans « religion séculière », il y a « séculier », cette expression est en quelque sorte un oxymore. Considérer que le communisme est une « religion séculière » revient à cautionner une contradiction entre deux réalités antinomiques. Plus problématique encore, elle met en cause la possibilité d'une sphère publique politique, concept dont on sait qu'il constitue le foyer central de l'œuvre de Arendt. Si elle procède par le recours à des catégories grecques et non de la philosophie de l'Âge classique et des Lumières, la pensée politique de la philosophe n'en est pas moins séculière.

---

[226] Par l'expression « religion politique ou séculière », Arendt ne vise, dans sa conférence, que le seul totalitarisme communiste.
[227] Hannah Arendt, *Religion et politique, op.cit.*, p.161.
[228] *Ibid.*, p.139.

Ne saurait donc être légitimé un retour de la religion dans la sphère publique, bien que pour Arendt cette impossibilité d'un retour de la religion ne signifie pas la disparition de l'idée de Dieu et l'existence d'une sphère publique religieuse:

> …(Le domaine public-séculier, ou la sphère publique, à proprement parler, a et laisse une place pour la sphère publique-religieuse. Un croyant peut être membre d'une Eglise et en même temps agir comme citoyen, dans l'unité plus large constituée par toute appartenance à la Cité)[229]

En revanche, par la confusion qu'elle entretient entre l'idéologie[230] et la religion, la thèse de la « religion séculière » est contradictoire avec le fondement de la Modernité séculière, car celle-ci doit sa genèse à ce que Hannah Arendt appelle « le monde du doute ». Pour s'en affranchir, il faudrait renoncer à la science moderne fondée sur « la philosophie du doute [231]», laquelle est en opposition avec « la science antique qui était fondée sur une philosophie du *thaumadzein*, de l'étonnement face à ce qui est tel qu'il est [232]». De cette rupture, il en ressort deux conséquences divergentes, mais qui posent le même problème: ou bien le désespoir pascalien, ou bien le pragmatisme et l'optimisme de l'attitude scientifique; soit encore l'insuffisance de « la connaissance humaine »à démontrer l'existence de Dieu, soit à l'inverse « la perte essentielle de confiance en la capacité de l'apparence à révéler la vérité, sous forme de révélation naturelle ou divine, qui est au fondement du monde moderne [233]». Cette perte de confiance est significative de l'attitude religieuse moderne, tant et si bien que « l'homme religieux moderne » et « son adversaire athée » participent du « même monde sécularisé[234] ». C'est en cela que le communisme ne peut être confondu avec l'athéisme car il n'appartient pas à la catégorie du doute et de la sécularisation, mais bien plutôt à celui de l'idéologie. A l'arrière-plan de cette méprise, Arendt identifie deux courants de pensée qui se sont approprié l'expression de « religion séculière »: d'une part, « la perspective historique », et d'autre part, les sciences sociales. Le premier développe la thèse selon laquelle, la religion séculière

---

[229] Hannah Arendt, *La crise de la culture, Le concept d'histoire, op.cit.*, pp. 58-120, (p. 95).
[230] Dans *Les origines du totalitarisme*, Hannah Arendt définie l'idéologie de la façon suivante: « Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique: elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi « l'idée » est appliquée […]. L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même « loi » que l'exposition logique de son « idée » […]. Les idéologies ne s'intéressent jamais au miracle de l'être »: Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, traduction principalement de l'anglais révisée par H. Frappat et M. Leibovici, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 825. Le christianisme ne correspond en rien au critère arendtien de l'idéologie. A la lumière de l'enseignement de Jésus de Nazareth, il se présenterait avant tout comme une action, c'est en ces termes qu'Arendt évoque l'Evangile dans *Condition de l'homme moderne*: Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, op.cit.*, p. 396.
[231] Hannah Arendt, *Religion et politique, op.cit.* p.141.
[232] *Ibid.*,p.141.
[233] *Ibid.*, pp.141-142.
[234] *Ibid.*,p.142.

est « issue de la sécularisation que connaît le monde actuel », le communisme n'en étant qu'une modalité, certes extrême, en raison de l' « hérésie immanentiste » qu'il promeut[235]. Le deuxième, traite de façon identique l'idéologie et la religion, à partir d'une approche fonctionnaliste de leur compréhension du communisme, à savoir que celui-ci est l' « équivalent » de la religion dans les démocraties libérales. La perspective historique procède de deux confusions, reposant sur une erreur d'interprétation de la sécularisation: la première est de lui attribuer une signification politique. Tout d'abord, pour indéniable que soit la crise contemporaine de l'autorité, son « effondrement » ne saurait s'expliquer par une approche religieuse de sa source. Elle est, au contraire, à chercher du côté du concept de « tradition[236] », inhérent à la romanité politique. D'où la confusion fâcheuse qui en résulte, en raison de l'appropriation de ce concept par l'Eglise médiévale[237]. Ensuite, corrélativement à ceux de tradition et d'autorité, le concept de liberté n'a pas non plus une origine religieuse. En témoigne la doctrine luthérienne de la liberté chrétienne, qui s'inscrit dans la longue histoire du christianisme, concevant la « ...liberté *par rapport* à la politique », c'est-à-dire « hors de la société séculière[238] ». Une conception aussi religieuse, à distance de la composition séculière de la société, a montré son incapacité à générer une égalité et une liberté, spécifique à la sphère publique d'un gouvernement démocratique. Bien qu'elle ne puisse être limitée au primat marxiste de l'économie, la perspective proposée par les sciences sociales n'est pas plus satisfaisante. Comparées aux sciences de la nature, elles ne s'intéressent pas au contenu des « phénomènes historiques et politiques », elles restent tributaires d'une théorie de la fonction, qu'occupent dans la société, des concepts comme ceux d'idéologie, de liberté ou de totalitarisme[239]. Ainsi, l'idéal type du « chef charismatique », construit par Max Weber sur le modèle de Jésus, a été appliqué à Hitler par les

---

[235] Dans « Les Religions politiques », écrit à Vienne en 1938, Vœgelin interroge la montée en puissance des mouvements de masses totalitaires dans l'entre-deux guerres, tentant d'élucider leur noyau religieux et métaphysique. Pour Vœgelin, les idéologies modernes sont des immanentismes religieux. Il est le représentant typique de la thèse à laquelle s'oppose Arendt : Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Vienne, Bermann-Fischer, 1938. Réédité en 1939 avec une nouvelle préface, Stockholm, Bermann-Fischer. Pour l'édition française, voir Eric Vœgelin, *Les religions politiques*, Paris, Editions du Cerf, coll. "Humanités", 1994. Vœgelin poursuit cette réflexion dans, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952/1987. Pour l'édition française, voir Eric Vœgelin, *La nouvelle science du politique Une introduction*, Traduction, préface et notes par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Editions du Seuil, 2000. Vœgelin consacre une partie de cet ouvrage aux « types d'immanentisation erronée de l'*eschaton* », pp. 177-185.

[236] Hannah Arendt, *La crise de la culture, La tradition et l'âge moderne, op.cit.,* pp. 28-57. C'est la raison pour laquelle, Hannah Arendt affirme dans *Qu'est-ce que l'autorité?* que Luther, Hobbes et les philosophes politiques du XVIIè siècle, se sont trompés en pensant, pour le premier, que le seul « jugement individuel » suffisait, et pour les deuxièmes, que « l'autorité et la religion » pouvaient se maintenir sans « la tradition »: Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?, op.cit.,*(pp . 121-185) p. 168.

[237] Hannah Arendt, *Religion et politique, op.cit.,* p.145.

[238] *Ibid.,* p.146. *Dans Qu'est-ce que la liberté ?* Arendt revient sur la distinction entre liberté politique et liberté chrétienne, cette dernière ayant par ailleurs anticipée par celle, philosophique, de la *vita contemplativa*. Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que la liberté ?, op.cit.,* (pp. 186-222) pp. 195-196.

[239] Hannah Arendt, *Religion et politique, op.cit.,* p.148.

disciples de Karl Mannheim[240]. Cet exemple est la parfaite illustration de l'impossibilité pour les catégories fonctionnalistes des sciences sociales, d'atteindre un contenu spécifiquement religieux.Des perspectives historiques et des sciences sociales, il en résulte une fausse conception de la sécularisation. Pour Hannah Arendt, seul le contenu politique de la religion permet de la traiter adéquatement. Et par religion, il faut entendre la foi chrétienne, en ce qu'elle estau centre de la question de la séparation entre « les sphères publique et religieuse ». La disparition de sa polarité politique a, selon la philosophe, «modifié la nature même de notre vie publique » comme l'atteste son « caractère sécularisé[241] ». Mais la théorie de la sécularisation que propose Arendt, ne vise pas à conclure par une incidence directe du christianisme (pas plus d'ailleurs que du judaïsme) sur l'éclosion d'une sphère publique séculière. La doctrine médiévale de l'Enfer[242] qu'elle allègue, conjointement au mythe de l'au-delà, est à chercher du côté de la pensée pré-chrétienne.De plus, « Enfer » et « au-delà » s'inscrivent dans une réflexion politique, que ce soit dans la *République*[243], le *Phédon* et le *Gorgias*, ou que ce soit dans la relève de l'ordre politique par l'Eglise, après la chute de l'Empire romain. Les doctrines de l'Enfer et de l'au-delà sont donc beaucoup trop affectées d'un coefficient politique pour qui leur soit attribuée d'emblée une signification religieuse. La pensée platonicienne et à sa suite, le christianisme, en ont besoin comme normes absolues s'imposant à la vie publique, qui est par nature relative. Or, ce sont ces normes absolues qui réunissent platonisme et christianisme par leur attachement secondaire « aux affaires publiques[244] ». Mais, selon Arendt, l'antériorité platonicienne des doctrines de l'Enfer et de l'au-delà invalide la thèse d'une origine religieuse de ces doctrines. Ce faisant, il ne peut qu'en résulter une tout autre théorie de la sécularisation. L'influence religieuse de la foi chrétienne n'a de sens qu'en tant qu'elle a constitué un relai politique à ces doctrines, par l'intermédiaire de l'Eglise[245]. C'est dès lors par la conversion de sens religieux d'une doctrine philosophique, ayant une finalité politique, que le christianisme a pu favoriser la séparation des sphères religieuse et politique. Par la disparition de la crainte de l'Enfer, c'est par voie de conséquence son aspect politique qui a perdu toute signification dans la sphère

---

[240] *Ibid.*, p.154. Pour une analyse complète de la critique arendtienne du marxisme et des sciences sociales, voir les pages 148-155.
[241] *Ibid.*, p.156.
[242] Voir sur cette question les travaux de Jean Delumeau, notamment dans *Rassurer et protéger*, Paris, Fayard, 1989. L'historien des mentalités met en évidence les moyens introduits par l'Eglise pour alléger la peur et renforcer le sentiment de sécurité.
[243] Arendt rappelle que c'est Platon qui introduisit dans *La République* le mot « théologie », dans le cadre d' « une discussion strictement politique ». Voir *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?, op.cit.*, p.172.
[244] Hannah Arendt, *Religion et politique, op.cit.*, p.159.
[245] « L'introduction de l'enfer platonicien dans le corps de la dogmatique chrétienne renforça l'autorité religieuse à un point tel qu'elle pouvait espérer demeurer victorieuse dans tout conflit avec le pouvoir séculier. Mais le prix payé pour cette vigueur supplémentaire fut que le concept romain d'autorité fut édulcoré, et qu'on permit à un élément de violence de s'insinuer à la fois dans la structure de la pensée religieuse occidentale et dans la hiérarchie de l'Eglise » : Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?, op.cit.*, p.174.

publique moderne. Ainsi, par l'accent mis sur le doute moderne dans l'abord de la question de Dieu, et sur la dimension primitivement politique des doctrines décisives de l'Enfer et de l'au-delà, la théorie arendtienne de la sécularisation va à l'encontre de la perspective historique (origine religieuse de la sécularisation de la sphère publique) et de celle des sciences sociales (fonctionnalisme). Ce faisant, elle invalide la pertinence de l'expression « religion politique ou séculière », appliquée au totalitarisme, et en l'occurrence au communisme. Cette approche déplace incontestablement des lieux communs sur l'intelligibilité de notions comme celles de « religion » et de « sécularisation ». Tout en restant dans le cadre du concept de sécularisation, elle n'est pas sans anticiper la thèse de Blumenberg sur *La légitimité des temps modernes*. Mais par la disqualification de l'expression « religion séculière », Arendt ne fait pas que prévaloir sa théorie de la sécularisation, elle met aussi en évidence son rapport ambivalent avec le christianisme.

c) Le rapport ambivalent de Hannah Arendt au christianisme: le paradoxe théologico-politique chrétien éludé

C'est ce rapport ambivalent qu'il convient maintenant d'élucider, en mettant tout d'abord en avant les potentialités politiques du christianisme, c'est-à-dire pour Arendt la prédication de Jésus. Dans *Condition de l'homme moderne,* la figure de Jésus est l'objet d'une réflexion de nature politique à propos du pardon:

> C'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines...C'est une caractéristique de notre tradition politique...d'exclure de son système de concepts un grand nombre d'expériences politiques,...Certains aspects de la doctrine de Jésus,...comptent certainement parmi ces expériences, bien qu'on les ait négligés en raison de leur nature prétendue exclusivement religieuse[246]

On le voit, ce qui importe à Hannah Arendt, ce n'est pas le contenu « prétendu exclusivement » religieux d'une doctrine, mais sa portée politique. L'originalité du message de Jésus est de déplacer en direction de l'homme la pratique du pardon. Tel est l'enjeu central de sa controverse avec les scribes et les pharisiens[247]. Ce déplacement permet de ne pas confondre le pardon avec le Jugement dernier, qui, lui n'appartient qu'à Dieu et relève de la rétribution. Par ailleurs, alors que le Jugement dernier n'a aucune signification dans la vie terrestre, le pardon que les hommes peuvent s'accorder entre eux, est source d'un nouveau commencement. Son impact politique est donc décisif pour la

[246] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, pp.304-305.
[247] Hannah Arendt cite plusieurs textes néo-testamentaires dans l'ordre suivant: Luc, 5, 21-24, Matthieu, 9, 4-6 et Marc, 9, 4-6 et 12, 7-10, Luc, 7, 49,*Ibid.*, note 1, p.305.

liberté: « C'est seulement en se déliant ainsi mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents [248]». Et la philosophe ajoute : « Par opposition à la vengeance...on ne peut jamais prévoir l'acte de pardonner...La liberté que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance [249]». L'intérêt porté par Arendt sur l'enseignement évangélique du pardon, montre incontestablement que la foi chrétienne, contient des potentialités politiques. Il ne serait, certes, pas pertinent de lui reprocher de déployer une théorie fonctionnaliste de la religion. Mais en se focalisant sur ses potentialités politiques, Arendt fait l'impasse, pour des motifs différents de ceux des tenants des sciences sociales, sur les contenus proprement spirituels et théologiques du christianisme (du moins celui de Jésus) en le ramenant du côté d'une exclusive signification politique. Et lui adresser ce reproche revient simultanément à interroger sa théorie de la sécularisation, qui se fonde plus sur la séparation de la religion et de la politique, par l'intermédiaire de l'abandon de thématiques en provenance de la philosophie politique grecque (la doctrine de l'Enfer chez Platon), et des concepts romains d'autorité, de tradition et de religion, que sur le christianisme lui-même[250]. D'où l'absence chez Hannah Arendt d'une approche théologico-politique du christianisme. Un indice de l'absence de prise en considération explicite de cette approche est l'affirmation selon laquelle: « ...dans le passé, le danger consistait surtout à se servir de la religion comme d'un pur prétexte, grevant ainsi l'action politique comme la croyance religieuse du soupçon d'hypocrisie...[251] ». Considérer que la religion ait été un « pur prétexte », traduit un défaut d'analyse historique des sociétés de chrétientés, tant dans leur imaginaire que dans le rapport ambivalent entre les pouvoirs spirituel et temporel[252]. Non que Hannah Arendt ne perçoive pas cette ambivalence, mais sa pensée trop unilatéralement déterminée par la problématique de l'*amor mundi*[253], ne parvient pas à rendre compte du problème théologico-politique spécifique au

[248] *Ibid.*, p.306.
[249] *Ibid.*, p.307.
[250] En défendant la séparation des sphères religieuse et politique par le truchement de catégories philosophiques pré-chrétiennes, Arendt fait sienne la conception libérale de la séparation. Ainsi la philosophe peut conclure dans *Religion et politique*: « ...la crainte de l'Enfer ne figure plus au nombre des mobiles susceptibles de faire obstacle aux actions de la majorité ou de les encourager. Cette évolution paraît inévitable si la sécularisation du monde implique la séparation des sphères religieuse et politique de l'existence. Dans de telles conditions, il était inévitable que la religion perde sa composante essentiellement politique, de même que la vie publique, la sanction religieuse d'une autorité transcendante »: Hannah Arendt, *Religion et politique*, *op.cit.*, p.162.
[251] *Ibid.*, p.162.
[252] Ce que Arendt appelle « ...la sanction religieuse d'une autorité transcendante » (*Ibid.*, p.162), n'est pas une formulation fausse en tant que telle, mais elle manque de précisions tant sur le plan historique que de la conception chrétienne de la théologie politique. Dans son ouvrage, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paul Veyne explique dans l'introduction au chapitre IV que Constantin « ...ne pouvait méconnaître qu'adorer une autre divinité que la majorité de ses sujets et de la classe dirigeante et gouvernante n'était pas le meilleur moyen de gagner les cœurs »: voir Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Bibliothèque Albin Michel Idées, 2007, p.93. Cette vision – réaliste - de Constantin peut-elle être considérée comme un « pur prétexte » ou encore être soupçonnée « d'hypocrisie » ?
[253] Bien que Hannah Arendt soit parfois plus nuancée comme l'indique plusieurs textes. Nous pensons en particulier à la page conclusive de *Vérité et politique* : « Cependant, ce que j'entendais montrer ici est que toute cette sphère [la sphère

christianisme. La philosophe lui reproche à la fois son caractère anti-politique tout en le créditant de capacités politiques, comme l'atteste l'enseignement de Jésus et pour une autre raison, la pensée de saint Augustin. A propos du Père africain (et romain !), dans *Qu'est-ce que l'autorité ?*, Hannah Arendt défend l'idée que l'Eglise des premiers siècles doit à saint Augustin sa transformation, de foi anti-politique, en religion: « Cette transformation fut dans une large mesure accomplie par saint Augustin, le seul grand philosophe que les Romains eurent jamais[254]». Cette affirmation est capitale, et pas uniquement en raison de l'usage que fait Arendt des concepts augustiniens d'amour et de monde[255] pour sa théorie politique. Elle révèle aussi la conception arendtienne très spécifique des paradigmes du christianisme. Ceux-ci sont marqués par la distinction entre une pente anti-politique et une autre « politique » ou plus exactement politisée. *Qu'est-ce que l'autorité ?* est encore l'un des écrits par lequel nous pouvons déceler cette distinction :

> Confrontée à cette tâche réellement mondaine, l'Eglise devint si « romaine » et s'adapta si parfaitement à la pensée romaine dans les choses de la politique qu'elle fit de la mort et de la résurrection du Christ la pierre angulaire d'une nouvelle fondation, et érigea sur cette fondation une institution humaine nouvelle d'une stabilité fantastique. Ainsi, après que Constantin le Grand eut fait appel à l'Eglise pour assurer à l'Empire déclinant la protection du « Dieu le plus puissant », l'Eglise finit par être en mesure de venir à bout des tendances antipolitiques et anti-institutionnelles de la foi chrétienne qui avait causé tant de difficultés dans les siècles antérieurs, et qui sont si manifestes, et apparemment si insurmontables dans le Nouveau Testament et dans les premiers écrits chrétiens[256]

L'analyse de l'évolution du christianisme que propose Hannah Arendt ne manque pas de pertinence, mais elle interroge simultanément ce qu'il faut entendre chez la philosophe, par « christianisme » et selon ses critères, pourquoi (et pas simplement comment, comme y invite ce texte) d'anti-politique il est devenu « politique ». En outre, si le christianisme dispose d'une unité de compréhension, déterminée par son rapport au monde, à la politique et à la pluralité, il n'en est pas moins répertorié par Arendt en quatre types: celui de la croyance, celui de la vie chrétienne, celui de la religion instituée et celui de la tradition[257]. Le premier, nous l'avons rencontré dans la personne de Jésus (qui est rarement appelé le Christ); le deuxième apparaît sous des figures (notamment celle

---

publique], nonobstant sa grandeur, est limitée – qu'elle n'enveloppe pas le tout de l'existence de l'homme et du monde. Elle est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent changer à volonté…Conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer » : Hannah Arendt, *La crise de la culture, Vérité et politique, op.cit.,* (pp ; 289-336) p. 336.

254 Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité ?, op.cit.,* p. 166.

255 Pour une analyse substantielle du concept augustinien de « monde », voir Véronique Albanel, *Amour du monde, op.cit.*, chap. XIX.

256Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité ?, op.cit.,* pp. 164-165.

257 Véronique Albanel, *Amour du monde, op.cit.,* pp. 126-129.

« exemplaire » du pape Jean XXIII[258]); le troisième est l'Eglise et le quatrième, recouvre sous le vocable de tradition, la philosophie chrétienne (Augustin en étant l'expression la plus explicite) et son éthique. On notera qu'aucun de ces types n'a un caractère confessionnel, mais correspond à des moments du développement du christianisme. C'est donc dans la durée que se déploie sa polysémie. A cet égard, les troisième et quatrième types sont les plus importants pour juger du bien-fondé de la typologie arendtienne du christianisme. Le texte que nous venons de citer est des plus significatifs. Hannah Arendt met en lumière une tension entre la « foi » et l' « Eglise ». La foi est apparentée à la pente anti-politique du christianisme et l'Eglise, par sa romanisation, à son accentuation politique. Encore qu'il convient de distinguer entre la foi dans la prédication de Jésus et celle de l'Eglise primitive, qui elle-même n'est pas celle du temps de Constantin puis de saint Augustin. Autrement dit, Arendt repère un christianisme politique dans le contexte de la prise en charge de l'héritage romain et repère un christianisme « anti-politique et anti-institutionnel » dans le contexte de la primitive Eglise. La typologie arendtienne offre une indéniable fécondité heuristique pour évaluer au cours de l'histoire, le rapport ambivalent du christianisme avec la sphère publique politique. On ne saurait contester la transformation, par l'acclimatation romaine et constantinienne, de la foi de l'Eglise des premiers siècles en religion, notion juridico-politique typiquement romaine. Dans le langage arendtien, l'usage des mots est indéniablement rigoureux: La « foi », catégorie sémitique (ou hébraïque) n'est pas la religion » (catégorie romaine). Entre ces deux termes, le mot « Eglise » est plus incertain car il est précisément l'enjeu central de cette transformation de la foi en religion, et parallèlement du statut du christianisme devenu (pour un temps) politique. Mais cette analyse rigoureuse n'en pose pas moins une difficulté. Hannah Arendt explique beaucoup plus comment, que pourquoi, a pu être possible le passage d'un christianisme anti-politique à un christianisme politique. Le facteur explicatif est extérieur à l'Eglise primitive. La romanité (...l'Eglise devint si « romaine » et s'adapta si parfaitement à la pensée romaine dans les choses de la philosophie politique qu'elle fit de la mort et de la résurrection du Christ la pierre angulaire d'une nouvelle fondation...) est venue se greffer sur l'Eglise (« ...le Nouveau Testament et dans les premiers écrits chrétiens »), la tradition et la religion sur la foi:

> La base de l'Eglise comme communauté de croyants et institution publique n'était plus la foi chrétienne en la résurrection (bien que cette foi demeurât son contenu)...Il s'agissait plutôt de témoigner de la vie, de la naissance, de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth en tant qu'événement historique. Comme témoins de cet événement les Apôtres purent devenir les « pères fondateurs » de l'Eglise dont elle dérivait son autorité aussi longtemps qu'elle en transmettait le témoignage de génération en génération au moyen de la tradition. C'est

[258] Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, Nrf, Les essais CXC, 1974, « Angelo Giuseppe Roncalli » Un chrétien sur le siège de saint Pierre de 1958 à 1963, pp. 69-108.

> seulement quand cela se fut produit, est-on tenté de dire, que la foi chrétienne devint une « religion », non seulement au sens post-chrétien mais au sens antique aussi bien[259];

C'est tout d'abord en raison de ce modèle, trop tributaire des circonstances historiques, que Hannah Arendt ne peut expliciter le problème théologico-politique du christianisme (bien qu'elle n'en soit pas loin), et ce faisant « pourquoi » le christianisme est « capable » d'osciller entre une posture anti-politique et une posture politique:

> …alors seulement, en tout cas, tout un monde – dans la mesure où un monde se distingue de simples groupes de croyants, quelque extension qu'ils aient pu avoir – a pu devenir chrétien. L'esprit romain a pu survivre à l'écroulement de l'Empire romain parce que ses ennemis les plus puissants, ceux qui avaient lancé, pour ainsi dire, une malédiction sur tout le domaine des affaires publiques mondaines et juré de vivre dans le retrait – découvrirent dans leur propre foi quelque chose qui pouvait être compris aussi comme un événement mondain et pouvait être transformé en un nouveau commencement terrestre, auquel le monde était une fois de plus relié (*religare*) dans un mélange curieux de nouvelle et de vieille crainte religieuse.[260]

La mutation politique et romaine du christianisme cache en réalité une continuité bien plus importante qui invalide pour une part la thèse arendtienne d'un christianisme anti-politique et d'un christianisme politique. C'est à un modèle explicatif plus endogène qu'il faudrait recourir, que semble pourtant suggérer la philosophe (« - découvrirent dans leur propre foi... »). De l'enseignement de Jésus à l'institution de l'Eglise, aussi bien dans son contexte néo-testamentaire que lors de son accès au statut de *religio*, Arendt ne prend pas suffisamment en considération le fait que le christianisme entretient un rapport paradoxal au politique, tant et si bien qu'il est toujours autant anti-politique que politique. La raison de cette insuffisante prise en considération, a pour corollaire trois critères décisifs, qui selon la philosophe, définissent le « politique », à savoir la pluralité, la liberté et la durée. Significative à cet égard est la compréhension de la communauté chrétienne dans *Condition de l'homme moderne*:

> Le caractère non politique, non public, de la communauté chrétienne était déjà défini dans la notion de *corpus*, cette communauté devant être un « corps » dont tous les membres seraient comme des frères. On modela la vie commune sur les relations familiales parce que ces dernières étaient notoirement apolitiques et même antipolitiques. Aucun domaine public ne

[259] Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité ?, op.cit.,* p. 165. Notons que Hannah Arendt mentionne à cette occasion *Le monothéisme comme problème politique* d'Erik Peterson: voir note 39.
[260] *Ibid.*, pp. 165-166.

> s'était jamais instauré entre les membres d'une famille; aucun ne naîtrait probablement de la vie commune des chrétiens si cette vie n'avait d'autre loi que le principe de la charité[261]

Comme on peut le constater, Hannah Arendt reproche au christianisme d'avoir, dès l'Eglise primitive, modelé la communauté chrétienne « sur les relations familiales » en qualifiant ses membres de « frères », leurs relations étant réglées par le primat de la charité. En optant pour ce mode de relation privée, le christianisme primitif s'est fermé à toute possibilité de définition d'un « domaine public ». Non explicité dans ce contexte, ce choix s'explique pour Arendt par un mobile théologique, la venue proche de la fin des temps, en complète contradiction avec un des critères de la sphère publique politique, celui de la durée. C'est donc moins la notion de « corps » qui est anti-politique que sa conception familiale qui met à l'écart le domaine public. Mise à l'écart corroboré par la réduction de la pluralité à l'unité au cours des siècles suivants, et de façon plus immédiate par une conception « intérieure » de la liberté (la conception paulinienne de la liberté selon Arendt[262]). Par rapport à ces trois critères, pluralité, liberté et durée, le christianisme, de Jésus à Augustin en passant par Paul, se décline au pluriel. Il est alternativement politique (le pardon chez Jésus), anti-politique (les relations fraternelles chez Paul), de nouveau politique (intégration de la romanité chez Augustin). Ces « types » de christianisme ne sont-ils pas en fait les révélateurs du paradoxe permanent qui est à l'œuvre au sein de la dynamique chrétienne ? Par ce paradoxe, la signification de l'être-ensemble collectif en est transformée. C'est particulièrement vrai des relations fraternelles au sein de la communauté chrétienne. A ce titre, l'Eglise occupe une fonction centrale dans la transformation, pour ne pas dire la subversion de ce que politique veut dire. D'une certaine façon, Arendt identifie bien ce paradoxe lorsqu'elle souligne dans la 1ère Epître aux Corinthiens, 12, 12-27, la tension inhérente aux relations fraternelles entre pluralité et unité[263]. De même, à propos de la liberté chrétienne qui n'offre pas la possibilité d'une liberté politique. De même encore, la durée qui ne peut être en christianisme celle relative aux affaires publiques, tant le monde, selon Arendt, est déprécié au profit de l'attente eschatologique. Enfin, dans un long paragraphe qui précède celui sur « le caractère non politique, non public, de la communauté chrétienne », la charité comme autre principe de cohésion, que la philosophe reconnait unique en son genre dans l'histoire :

> L'Histoire ne nous fait connaître qu'un seul principe imaginé pour maintenir la cohésion

[261] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, pp. 93-94. Voir également la note 1, p. 94, sur *corpus rei publicae*.
[262] Nous avons vu que c'est ce que Hannah Arendt démontre dans *Religion and Politics* à propos de la liberté chrétienne chez Luther.
[263] Arendt reproche au christianisme médiéval d'avoir finalement privilégié l'unité hiérarchisée au dépend de la pluralité.

> d'une collectivité dont les membres ne s'intéressaient plus au monde commun par lequel ils ne sentaient plus ni reliés ni séparés. Trouver un lien entre les hommes assez fort pour remplacer le monde, ce fut la grande tâche politique de la philosophie chrétienne primitive, et saint Augustin proposa de fonder non seulement la « fraternité chrétienne », mais toutes les relations humaines sur la charité[264]

Il n'y a rien de plus paradoxal que de considérer la charité comme une « grande tâche politique de la philosophie chrétienne », déniant à ce « principe politique chrétien », toute capacité de « fonder » le « domaine public ». Mais ajoute Arendt, ce principe est cohérent avec cet autre « grand principe du Royaume-qui-n'est-pas-de-ce-monde ». Autrement dit, la politique chrétienne n'existe qu'en vertu de l'absence au monde du christianisme, car le monde n'a pas vocation à durer. C'est finalement moins le paradoxe théologico-politique du christianisme que Hannah Arendt n'identifie pas, que ses conséquences dans son rapport au politique et corrélativement à l'histoire. C'est en cela que la philosophe rend compte des conditions par lesquelles le christianisme a pu et su se faire « romain », sans véritablement expliquer pourquoi. Elle dispose pourtant de tous les critères d'intelligibilité qui le lui permettraient : fraternité (tension pluralité et unité), liberté (tension entre liberté intérieure et liberté politique), durée (tension entre celle du politique et celle de l'attente eschatologique, cohésion par le lien de la charité (tension entre amour de Dieu et amour du monde). C'est sur ces critères du paradoxe théologico-politique du christianisme, que ce soit sous sa modalité eschatologique primitive ou dans son installation dans l'histoire, qu'une sphère publique politique autonome est rendue possible par l'altérité qu'ils impliquent : l'histoire comme temps de l'habitation du monde. Le christianisme, par sa subversion de la temporalité historique, a, certes, subverti le domaine des affaires publiques, mais ce faisant a défini à nouveaux frais une structure du temps de l'intérieur de laquelle un autre statut a été attribué à la sphère publique politique. La réception chrétienne de la notion platonicienne d'Enfer et celle du concept romain de tradition, ne permet de rendre compte que de façon extérieure du paradoxe théologico-politique du christianisme. Si le christianisme dispose de potentialités politiques, c'est en vertu même de ses contenus spécifiquement théologiques. Arendt ne parvient pas à rendre compte (du moins imparfaitement) de la subversion chrétienne. En témoigne le statut de l'Eglise, définie comme communauté fraternelle anti-politique. Le théologien Erik Peterson, dans un essai intitulé *L'Eglise*, attribue à l'Eglise le caractère de « …*polis* propre à l'Antiquité », en raison du changement de sens que fait opérer le « ...pouvoir des « Douze »... » par rapport au « ...concept de royaume des Juifs... [265]». Ce qui fait

[264] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p. 93.
[265] Erik Peterson, *Le monothéisme: un problème politique et autres traités*, Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup avec la collaboration de Gilles Dorival pour le latin et le grec, Paris, Bayard, 2007, « L'Eglise », pp. 171-183 (p.

dire à Peterson, contrairement à Hannah Arendt, que l'Eglise est pourvue d'un coefficient politique: « Cet aspect public et légitime de l'office sacré traduit le fait que l'Eglise ressemble bien plus à des formes politiques telles que le royaume et la *polis* qu'à des associations ou des clubs, auxquels on participe sur la base du volontariat [266]». Pourtant, il est vrai aussi que Peterson est moins catégorique dans la conclusion de son essai, puisqu'il admet que l'Eglise conforte une double polarité : politique et spirituelle[267]. Mais cette double polarité s'explique par son double statut d'institution publique et d'anticipation du royaume de Dieu. Par cette ambivalence que ne voit pas Arendt (elle ne retient que l'aspect « royaume »), la visée eschatologique de l'Eglise ne rend pas le christianisme aussi étranger à la participation aux affaires publiques-politiques. Il lui a même fallu les prendre en charge. Telle a été sa tâche théologico-politique ou politico-spirituelle.

On retiendra de la position ambivalente de Hannah Arendt à l'égard du christianisme[268], qu'elle est dépendante de sa théorisation théologico-politique, en raison même de ses critères de définition du politique. C'est particulièrement vrai de la pluralité, de la liberté et de la durée. Il en découle deux conséquences : d'une part dans la théorie arendtienne de la sécularisation. Elle ne procède pas directement du christianisme, mais de l'intégration par celui-ci de notions ou de concepts qui le précèdent, à savoir l'Enfer, la tradition, la religion et l'autorité. L'abandon par la Modernité séculière de l'usage politico-spirituel de ces notions et concepts, a ouvert la voie à la séparation de la religion et de la politique, au monde du doute et à l'envahissement du privé sur le public. Sur ce dernier point, le christianisme, de part sa nature foncièrement anti-politique a joué un rôle préparateur. D'autre part, la séparation de la religion et de la politique et l'avènement du monde du doute, sont sans retour et positifs en tant que tel. Le domaine des affaires politiques est par définition relatif et fragile, et ne saurait être à ce titre compatible avec des normes absolues. Les statuts religieux et politique de la vérité ne se rencontrent pas[269]. C'est la raison pour laquelle, les tenants d'une approche historique et des sciences sociales, se méprennent lorsqu'ils accréditent à propos des totalitarismes (le communisme dans les années 1950), qu'ils seraient des religions séculières ou politiques. Une telle analyse est contradictoire avec les deux postulats de la sécularisation, que sont la séparation de la religion et de la politique et le monde du doute. Cette

---

181).

[266] *Ibid.*, p. 182.

[267] *Ibid.*, p. 183.

[268] Pour d'autres raisons, Hannah Arendt entretient une relation tout aussi ambivalente avec le judaïsme et la judéité. Significatif, nous semble-t-il, est son plaidoyer en faveur de l'enseignement évangélique du pardon, dans le cadre d'une controverse de Jésus avec les scribes et les pharisiens. Située dans ce contexte polémique, cette doctrine du pardon met en évidence, sous son angle pratique, la divergence entre les médiations juive et chrétienne, et la subversion de la première par la deuxième. Sur le rapport de Hannah Arendt à la judéité, voir Véronique Albanel, *Amour du monde*, *op.cit.*, pp.121-126.

[269] Hannah Arendt, *La crise de la culture, Vérité et histoire, op.cit.*, p. 306.

contradiction repose pour Arendt sur une confusion entre –religion – et – idéologie -. De plus, elle est aussi contradictoire avec la théorie arendtienne du politique, dont on sait qu'elle implique la supériorité de l'action sur l'œuvre et plus encore sur le travail. Or, le travail, corrélatif de la primauté du monde de la production économique, du dépérissement d'objets consommables et de l'isolement, ne permet ni la durée, ni la liberté politique et la pluralité. Le totalitarisme en est issu. Il n'en demeure pas moins un grand écart, entre la non-thématisation du paradoxe théologico-politique chrétien et le refus d'une thématisation du totalitarisme comme religion séculière, entre le christianisme (une religion) et le totalitarisme (une idéologie). Le seul critère commun serait tout au plus le dépérissement du politique (le christianisme) ou son aliénation pure et simple (le totalitarisme). Mais si ce dernier est la négation même d'une sphère publique politique, est-il complètement étranger au – phénomène de la sécularisation - ? Inversement, le christianisme considéré dans sa problématique théologico-politique, n'offre t-il pas une autre herméneutique de la Modernité séculière, de nature, d'une part, à frayer une autre voie à l'intelligibilité des « retours religieux » sur le mode de l'idéologie, et d'autre part à la mise en œuvre d'une sphère publique politique ?

Les critères arendtiens d'analyse du dépérissement du politique, de la condition de la mise en œuvre d'une sphère publique politique, de l'ambivalence du christianisme dans son rapport au politique, de la sécularisation et du phénomène totalitaire, apportent un regard des plus éclairants sur l'histoire philosophique, politique et religieuse occidentale. Il n'en demeure pas moins que le contournement de la spécificité théologique de la foi chrétienne, ne permet pas d'évaluer à une plus juste dimension les potentialités politiques du christianisme, sa fonction matricielle dans l'histoire occidentale, avec toutes les conséquences qui en résultent dans la compréhension de la politique séculière moderne, présente et à venir. Avec Leo Strauss, l'ambivalence a cédé la place à un anti-christianisme. Reproche est fait à la religion de l'Incarnation d'être en affinité avec le renoncement à une authentique philosophie politique. Là encore, c'est du côté de la philosophie politique grecque qu'il faut en appeler.

3) Leo Strauss: la Modernité ou le déclin d'une authentique philosophie politique

Bien plus qu'un recours, c'est un« retour à la tradition » que préconise Leo Strauss dans le procès qu'il instruit à la Modernité[270]. La philosophie politique classique, telle qu'elle est déclinée dans

[270] Pour une approche comparative des philosophies politiques de Hannah Arendt et Leo Strauss, voir Carole Widmaier,

l'Antiquité grecque, est la norme d'un mode authentique de penser philosophico-politique. Dans *Les trois vagues de la Modernité*[271], texte sur lequel nous limiterons pour l'essentiel notre investigation de la pensée straussienne, le philosophe consacre son analyse sur les apories de la pensée moderne dans le champ politique. Constituées en « trois vagues », elles sont à la racine, conclut-il, pour les deux premières, de la démocratie libérale et du communisme; S'agissant de la troisième, son « implication politique[272] » se manifeste dans le fascisme. Il ne considère pas moins que les trois vagues caractéristiques de la Modernité, ne permettent pas « de revenir aux formes antérieures de la pensée moderne: la critique du rationalisme moderne ou de la croyance moderne en la raison par Nietzsche ne saurait être congédiée ou oubliée. Telle est la raison la plus profonde de la crise de la démocratie libérale[273] ». Mais Strauss précise peu après que cette crise, de nature théorique, « ne conduit pas nécessairement à une crise pratique », en raison de « la supériorité de la démocratie libérale sur le communisme... ». En outre, il affirme en une ultime conclusion, que l'opposition de la démocratie libérale au communisme et au fascisme, est son ancrage « dans la pensée pré-moderne de notre tradition occidentale[274] ». Cette distinction capitale dans le traitement des totalitarismes et de la démocratie libérale, suppose de la part de Strauss, et c'est peut-être ce qui le sépare sur ce point de Hannah Arendt, la thèse d'une continuité. Elle serait plus importante que la rupture établie par la philosophie politique moderne par rapport à la philosophie grecque. Est ici en jeu la réflexion straussienne sur la relation problématique entre la philosophie politique et l'histoire. Au sein de cette relation, Strauss fait intervenir « la foi biblique », point sur lequel nous reviendrons après notre commentaire des *Trois vagues de la Modernité*.

a) *Les trois vagues de la Modernité*: l'historicisme en lieu et place du concept antique de nature

Les trois vagues de la modernité est un texte des plus intéressants par l'analyse que propose Strauss de la rupture instaurée au début du XVIè siècle, et pleinement confirmée philosophiquement aux XVIIè et XVIIIè siècles, avec l'essor d'un nouveau concept de nature. C'est par cet autre concept de

---

Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss, Paris, CNRS éds., 2012.

[271] Leo Strauss, *La philosophie politique et l'histoire, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Présentation et traduction d'Olivier Sedeyn, Le livre de Poche, coll. « biblio essais », 2008, chap. VIII, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité*, pp. 211-235. Ce texte a d'abord été édité dans les *Cahiers philosophiques:* « Les trois vagues de la modernité », *Cahiers philosophiques*, CNDP, 20, 1980, pp.7-23. Pour l'édition américaine: « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, edited by Hilail Gildin, Indianapolis/New-York, Pegasus/Bobbs-Merryll, 1975, p. 81-98. Réédité dans *An Introduction to Political Philosophy; Ten essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit, 1989.

[272] Leo Strauss, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité, op.cit.,* p. 234.

[273] *Ibid.,* p.234.

[274] *Ibid.,* p.235.

nature qu'une pensée de l'histoire est à l'œuvre. Se référant au célèbre ouvrage de Spengler, *Le Déclin, ou le Crépuscule, de l'Occident*[275], pour introduire sa conférence, Strauss constate la crise de la Modernité, mais il faut, ajoute-t-il, en « comprendre le caractère [276]». Celui-ci se définit en ces termes: « La crise de la Modernité se révèle dans le fait, ou elle consiste dans le fait, que l'homme occidental moderne ne sait plus ce qu'il veut – qu'il ne croît plus savoir ce qui est bien ou mal, ce qui est juste et injuste [277]». Or, la tâche même de la philosophie politique est de distinguer ces notions. Et si cette tâche est désormais impossible, la philosophie politique n'a plus de raison d'être. C'est la raison pour laquelle, sa crise nous place au cœur de celle de la Modernité. Dans ce débat interne à la Modernité politique, n'échappe pas non plus à Strauss, la thèse selon laquelle « la Modernité est la foi biblique sécularisée; la foi biblique en un autre monde est devenue radicalement de-ce-monde[278] ». Mais les différentes théories que l'auteur sollicite, sont contestables dans la mesure où elles ne parviennent pas à définir « le genre d'aspects de la foi biblique qui sont conservés dans les sécularisations », et plus encore à définir positivement ce qu'est la sécularisation : « une perte ou une atrophie de la foi biblique [279]». Pour élucider la pertinence de définitions purement négatives, il est donc requis d'expliquer le sens positif du projet de la Modernité, lequel est en réalité polysémique. Il emprunte les chemins de la pensée de Machiavel, de Hobbes, de Rousseau et de Nietzsche. Les trois vagues de la Modernité sont ainsi nommées. Notons pourtant, que ces représentants sont en fait au nombre de quatre: Strauss, pour qui Hobbes est le véritable fondateur de la philosophie politique moderne, ne peut éviter d'en passer par Machiavel. Nous ne pouvons que souscrire à ce double constat. Hobbes, comme philosophe politique, est incontestablement le premier des Modernes, mais sous l'angle de la théorie politique, Machiavel apporte le premier point d'ancrage de la rupture avec la philosophie classique, au sens straussien du terme. Il existe donc pour Strauss, un véritable paradigme de la Modernité politique, dont le critère commun est « une modification radicale de la philosophie politique pré-moderne [280]». Cette « modification radicale », commencée en deux temps, avec Machiavel et Hobbes, se caractérise par le renoncement à l'aspiration du meilleur régime. Pour le théoricien florentin, seul doit est pris en considération la réalité politique telle qu'elle est, et non telle qu'elle devrait être. En outre, le hasard (la Fortune chez Machiavel) peut être maîtrisé au moyen de la force, deux thèses qui vont à

[275] Oswald Spengler, *Le Déclin, ou le Crépuscule, de l'Occident*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2000. L'ouvrage fut publié pour la première fois en 1918 (1er tome) et en 1922 (2è tome).
[276] Leo Strauss, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité, op.cit.*, p.210.
[277] *Ibid.*,p.212.
[278] *Ibid.*,p.213.
[279] *Ibid.*,p.214.
[280] *Ibid.*, p.214.

l'encontre des traditions platonicienne et aristotélicienne[281]. Pour que cette rupture fut possible, il n'a pas moins fallu rejeter la définition antique de la nature, et que Hobbes a réélaboré selon d'autres postulats cosmologiques et anthropologiques. Selon la conception pré-moderne, la nature est maîtresse de l'ordonnancement de l'univers, l'homme occupant en son sein une place spécifique. A l'inverse du projet moderne, la volonté humaine n'intervient pas, et la nature est foncièrement bonne. Postulat contredit par celui, hobbesien, de l'état de nature où l'homme est un loup pour l'homme. Mais postulat qui, selon Strauss, est en pleine correspondance avec la Révélation biblique[282]. Toutefois, il nuance aussitôt cette correspondance en soulignant « ...la profonde différence et même ... l'antagonisme...entre Athènes et Jérusalem », sans pour autant préciser la nature de cet antagonisme: Cet antagonisme nous semble perceptible lorsque le philosophe affirme qu' « il y a une perfection spécifique qui relève de chaque nature spécifique [283]». Or, cette spécificité de la perfection liée à « chaque nature », vient contredire la conception biblique de la création et de la Révélation, cette dernière étant constitutive d'un peuple égal devant son Dieu, *a contrario* de la problématique hiérarchique qu'introduit la notion de spécificité appliquée à chaque nature. Cette conception théologique de l'égalité n'est pas celle de la Modernité politique, mais elle subvertit la métaphysique et la cosmologie pré-moderne, prisée par Strauss. La critique straussienne de la disqualification de « la tradition philosophique et théologique », et de la plus célèbre des républiques « imaginaires » qu'est « le royaume de Dieu [284]», par Machiavel, est juste en tant que telle. Cependant, elle n'en confond pas moins la conception biblique d'un ordre créé et de la Révélation d'un Dieu unique, avec la réception des catégories de la philosophie grecque, par les traditions théologiques juive et chrétienne. En témoigne, le rejet, pointé par Strauss, « ...des causes finales (et donc du concept de hasard)... [285]» dans le champ de la science de la nature, et dans celui politique, du renversement de la loi naturelle, comprise comme « ...hiérarchie entre les fins de l'homme [286]». Dans le premier de cas, Bacon est l'esprit scientifique qui soumet « ...la nature à la question [287]». Dans le deuxième, Hobbes est l'introducteur de la philosophie de la conservation de la vie, de « la substitution des droits de l'homme à la loi naturelle [288]», et ce faisant, bien que Strauss ne la mentionne pas explicitement, de l'égalité moderne.

La deuxième vague de la Modernité, dont Rousseau est la figure emblématique, se révèle dans son

[281] Traditions relayées par Thomas d'Aquin au XIIIè siècle, ce que ne dit pas Strauss dans sa conférence.
[282] Leo Strauss, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité, op.cit.,* p.218.
[283] *Ibid.*,p.217.
[284] *Ibid.*,p.218.
[285] *Ibid.*,p.220.
[286] *Ibid.*,p.221.
[287] *Ibid.*,p.220.
[288] *Ibid.*,p.221.

impuissance à « rétablir le concept classique de la vertu en tant que fin naturelle de l'homme [289]». La raison en est que le philosophe de Genève, bien que lecteur critique de Hobbes, réinvestit le concept d'état de nature, concept clé des maux de la Modernité, plutôt que de s'en séparer. Le projet rousseauiste de parvenir à élucider l'état de nature, est clairement énoncé dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: «Les philosophes qui ont examiné les fondements et la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé[290] ». Constatant cet échec, Rousseau se donne pour ambition d'en dégager la signification complète, à savoir celle d'un homme « infra-humain ou pré-humain [291]». L'homme n'étant pas encore advenu à lui – même dans l'état de nature, il lui faut un long processus pour accéder à son humanité. D'où la nécessité de l'entrée en société comme « équivalent de la liberté dont il disposait dans l'état de nature; [292]», afin de garantir sa conservation. Le processus d'humanisation ainsi compris, ne saurait être admis l'invocation d'une loi supérieure:

> …il ne saurait y avoir une possibilité quelconque d'invoquer une loi plus élevée, une loi naturelle, contre les lois, les lois positives, car une telle invocation mettrait en péril le règne des lois. La source de la loi positive, et de rien d'autre que la loi positive, est la volonté générale; une volonté inhérente ou immanente à la société convenablement constituée prend la place de la loi naturelle transcendante[293]

C'est cette radicalisation de l'état de nature, que Strauss reproche à Rousseau, et dont la conséquence ultime est la théorie de la volonté générale. L'ambition du philosophe genevois de surmonter l'aporie créée par Machiavel et Hobbes, ce qui signifie en termes straussiens, l'abaissement du devoir-être à l'être réel de la condition politique, entraine deux problèmes: tout d'abord, la volonté générale dont la finalité est de faire coïncider l'être et le devoir-être, d'où résulte son impossibilité d'errer; ensuite, et par voie de conséquence, une théorie historique du développement humain, qui est infiniment plus élaborée dans les philosophies de Kant et de Hegel. Par cette coïncidence entre l'être et le devoir-être, promue par la volonté générale, et le processus historique du développement humain qu'elle appelle[294], l'affranchissement de « la tutelle de la nature [295]», telle que cette dernière était définie par la philosophie politique pré-moderne, est désormais possible. Si la volonté générale

---

[289] *Ibid.*, p.223.
[290] *Ibid.*, p.223. L'édition française fait référence à l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade: Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III, p.132.
[291] *Ibid.*,p.223.
[292] *Ibid.*,p.224.
[293] *Ibid.*,p.224.
[294] *Ibid.*, p.225.
[295] *Ibid.*, p.226.

ne peut errer, et qu'elle est inévitablement bonne, c'est en vertu de sa rationalité et de sa généralité. C'est, pour Strauss, cette théorie de la coïncidence entre la vérité, la moralité et la rationalité de la volonté générale, qui la constitue productrice d'une autonomie à finalité téléologico-historique. Son dessein ultime est le retour à la nature, non à celle de l'homme infra-humain, mais à celle de l'homme réalisé par la volonté générale, c'est-à-dire l'individu qui s'éprouve libre et donc autonome, parce que coïncident avec lui-même.

Se démarquant de la première vague de la Modernité, Rousseau[296] ne pouvait que récuser les apories machiavélienne et hobbesienne, mais aussi, ce sur quoi Strauss fait silence dans *Les trois vagues de la Modernité*, celle du libéralisme philosophique lockien[297]. A cet égard, Il convient de faire observer que la sélection des différentes ponctuations de la Modernité (les vagues) pourrait apparaître arbitraire, si l'on n'avait pas à l'esprit le fil directeur de la problématique straussienne, qu'est la critique radicale de l'historicisme. Il en est ainsi, comme on l'a vu, dans la longue incise sur Machiavel, avant de désigner Hobbes comme philosophe topique de la première vague de la Modernité. Il en est de même pour la troisième vague, dont le moment fondateur est Nietzsche. C'est pourtant du côté de Hegel que doit en passer Strauss, pour mieux situer la critique nietzschéenne de toute philosophie de l'histoire[298]. Le philosophe du soupçon ne trouve pourtant pas plus grâce à ses yeux. Sa philosophie du Surhomme, dépendant « du libre choix de l'homme [299]» empêche l'existence d'une hiérarchie naturelle. La nature ne peut donc plus prétendre à être une autorité car elle est réduite au statut « d'héritage du passé, ou de l'histoire [300]». Conjurer l'aspiration à l'égalité, contradictoire avec l'homme de la puissance, suppose dès lors de s'appuyer sur la volonté, d'où la théorie nietzschéenne de l'éternel retour pour que le Surhomme puisse advenir:

---

[296] Notons que dans *La crise du droit naturel moderne: Rousseau*, Strauss commence par évoquer le paradoxe de Rousseau en déclarant « que ce n'est qu'en acceptant ainsi le sort de l'homme moderne qu'il fut renvoyé à l'Antiquité ». Et plus loin, il ajoute que « Rousseau attaque la modernité au nom de deux idées classiques: d'un côté, la cité et la vertu, de l'autre, la nature...Rousseau ne fait pas des Genevois, mais des Romains, le modèle des peuples libres...Les Genevois...se soucient d'avantage de leurs affaires privées ou domestiques que de la patrie...L'unité sacrée de la cité a été détruite dans les temps post-classiques par le dualisme du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, et en dernière instance par le dualisme de la patrie terrestre et de la patrie céleste...il invoqua contre la cité classique elle-même « l'homme de la nature », le sauvage pré-politique. Il existe une tension évidente entre le retour à la cité et le retour à l'état de nature »: Leo Strauss, *La philosophie politique et l'histoire, L'origine de l'historicisme La crise du droit naturel moderne:* Rousseau, *op.cit.*, pp. 237-294 **(**pp.237-238-239-240). On le voit, pour des motifs foncièrement opposés à ceux de Constant, Strauss rejoint le théoricien libéral dans sa critique du faux retour roussauiste à la cité antique.

[297] Sur l'analyse de la pensée lockienne par Leo Strauss, voir Leo Strauss, *Natural right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971 (1953). Pour l'édition française, voir Droit *naturel et Histoire*, Traduction française par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986. Leo Strauss, *La philosophie politique et l'histoire, Locke, penseur du libéralisme, et la question de l'art d'écrire, John Locke, un « autoritaire »?, op.cit.*, pp. 341-346.

[298] Si Hegel ne constitue pas une troisième vague fondatrice de la Modernité, c'est peut-être en raison de l'apothéose historiciste qu'il représente par sa philosophie de l'histoire, tout comme Locke ne serait que le prolongement du contractualisme philosophique hobbesien. De plus, la pensée nietzschéenne apparaît, à l'instar de celle de Rousseau, bien que pour d'autres raisons, une autre tentative moderne de surmonter l'aporie crée par Machiavel et Hobbes : Leo Strauss, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité, op.cit.*, pp. 230-231.

[299] Leo Strauss, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité, op.cit.*, p.233.

[300] *Ibid.*, p.233.

> …pour l'aspiration à l'égalité de tous les hommes lorsque l'homme est au sommet de sa puissance, Nietzsche a besoin de la nature ou du passé comme faisant autorité ou au moins comme ce à quoi l'on ne peut échapper. Cependant, dans la mesure où cela n'est plus pour lui un fait indéniable, il lui faut vouloir, ou le postuler. Telle est la signification de sa doctrine de l'éternel retour[301]

Après Rousseau, Nietzsche est le révélateur d'un autre échec du retour à la philosophie antique. Il n'est plus question de promouvoir une conception civique de l'égalité et de la liberté. Mais au contraire, critique de la Modernité par la critique de l'égalité, Nietzsche la reconduit par une théorie de la volonté et de la puissance du Surhomme. Cette thèse, qui repose sur la liberté créatrice des actes de l'homme, bien qu'elle contredise les problématiques développées par les première et deuxième vague de la Modernité, ainsi que les philosophies hégélienne et marxiste fondées sur un sens et une fin de l'histoire, n'en disqualifie pas moins le plaidoyer straussien pour un ordre naturel hiérarchiquement constitué. Au terme de cette analyse critique sans concession des trois vagues fondatrices de la Modernité, la question fondamentale qui guide la pensée de Strauss est la critique de l'historicisme et de son accomplissement par les philosophies de l'histoire. Pourtant, Strauss n'est pas étranger à l'histoire[302], mais c'est dans l'intention de restituer les vérités philosophique et biblique. C'est ce projet qui le conduit, faisant référence à Spengler au commencement de sa conférence, à s'inscrire dans une théorie du déclin de l'histoire, corrélative de sa critique de l'historicisme. Reste à vérifier si la critique radicale de la Modernité politique, fille de l'historicisme, apporte une alternative à la crise du rationalisme moderne. Penser une philosophie politique authentique, c'est-à-dire selon les catégories antiques d'un ordre de nature, du meilleur régime et d'une hiérarchie de finalités, a le mérite de d'interroger à nouveau les sources du fondement philosophique et métaphysique du politique. Mais peut-on véritablement restituer cette source après le tournant moderne de l'égalité et de la liberté? Cette question appelle en réalité une réponse nuancée. Réponse qui ne saurait, en outre, contourner le problème théologico-politique.

b) La résolution du problème théologico-politique par les Lumières médiévales de Maïmonide: un rapport problématique entre les Révélations juive et chrétienne

[301] *Ibid.,* pp.233-234.
[302] Voir la présentation de Olivier Sedeyn dans Leo Strauss, *La philosophie politique et l'histoire, op.cit.,* pp.31-33.

Le « retour à la tradition » ne signifie pas pour Strauss la restitution à l'identique de la philosophie politique des Anciens, beaucoup trop liée à une cosmologie qui a perdu toute pertinence théorique. Ce qu'il faut retenir, ce sont les questions que cette philosophie politique donne à entendre, et que les « modernes » depuis Hobbes et Spinoza ont abandonné. Au centre de ces questions, on retiendra celle de la finalité de l'existence humaine et celle de la relation entre l'individu et son appartenance collective, la deuxième étant indissociable de la première. Les Lumières modernes ne sont pas pour autant unilatéralement négatives, l'enjeu pour Strauss n'est pas de dénier toute pertinence à ce à quoi elles ont conduits, à savoir la démocratie libérale. Mais deux reproches doivent être adressés, selon lui, aux Lumières (radicales!) et à la démocratie libérale. Le premier, par l'invention du binôme individu/société, la philosophie politique a cessé de constituer le cœur de l'interrogation de l'homme sur lui-même. L'invention de l'Etat, corollaire de celle de l'individu, est réduit à garantir la paix et la justice, sans autre finalité supérieure, autrement dit, pour Strauss (et conformément aux Anciens), la visée de l'excellence. Parallèlement à « la décomposition de la conscience politique moderne », le deuxième reproche formulé est celui de « la décomposition de la conscience religieuse moderne [303]». Par cette décomposition, le philosophe ressaisit un autre abandon par la Modernité politique, et qui se manifeste dès la première vague, à savoir celui du problème théologico-politique. Si Hobbes[304] et Spinoza, ont maintenu la relation entre politique et religion, ils n'en ont pas moins préparé son oubli, orchestré par leurs successeurs. Le reproche vise notamment Spinoza[305], Juif adoptant une position « chrétienne » par la séparation qu'il effectue entre les sphères privée et publique[306]. Avec Spinoza, infidèle à la tradition juive, le christianisme occupe la place de l'accusé. Il prépare en amont de la première vague de la Modernité, le principe de séparation entre la religion et le politique. Si le problème théologico-politique est fondamental pour Strauss, c'est parce que sa résolution moderne est simultanément, et corrélativement à l'invention de l'individu et de l'Etat, un aspect décisif du renoncement à la philosophie politique des Anciens. La résolution du

[303] Nous reprenons ces deux formulations très suggestives, de Corine Pelluchon. Voir Corine Pelluchon, *Leo Strauss une autre raison d'autres Lumières Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, titre des 1ère et 2è partie de l'ouvrage. Sur la position de Leo Strauss par rapport au problème théologico-politique, nous sommes redevables à l'égard de l'ouvrage de Corine Pelluchon.

[304] Leo Strauss, publié par Heinrich et Wiebke Meier, dans le t. III des *Gesammelte Schriften*, Verlag J. B. Stuttgart, Weimar, 2001, pp. 262-369. Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, Traduit de l'allemand et présenté par Corine Pelluchon, Paris, Puf, 2005.

[305] Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage siner Bibelwissenschaft; Untersuchungen zu Spinoza Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Brlin, 1930. Reimprimé: Hildescheim, Georg Olms Verlag, 1981. Nouvel édition: *Gesammelte Schriften; Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Bd. I, p. 55-361. *Le Testament de Spinoza*, Ecrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme, Textes réunis, traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depdt-Ejchenbaum, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée »,1991. Leo Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible recherches pour une étude du Traité théologico-politique*, avant-propos Gérard Krüger, postface Julius Guttmann,Traduit de l'allemand par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depdt-Ejchenbaum Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1996.

[306] Corine Pelluchon, *Leo Strauss une autre raison d'autres Lumières*, *op.cit.*, p. 119.

problème théologico-politique participe de la crise de la rationalité moderne, et ce faisant de la démocratie libérale. De même que fait défaut à la Modernité, la question de la finalité de l'existence humaine (la philosophie politique grecque), de même lui manque l'ancrage dans une transcendance, celle tout particulièrement de la loi. C'est sur ce manque de transcendance que Strauss reproche au christianisme d'avoir préparé, par la distinction du spirituel et du temporel, la séparation moderne de la religion et du politique. Surmonter cette autre faille de la Modernité, implique dès lors de remonter en deçà du christianisme. Strauss en appelle par conséquent au judaïsme. Mais de quel judaïsme s'agit-il? Il s'agit de celui des Lumières médiévales, en son représentant qu'est Maïmonide. Mais y a-t-il plus de convergence entre Jérusalem et Athènes qu'entre Jérusalem et Rome? Strauss ne conteste pas, bien au contraire, la dissymétrie entre le judaïsme et la philosophie. Mais avec Maïmonide, Strauss renverse la résolution théologico-politique de Spinoza, en réhabilitant une rationalité ouverte à la loi divine. Inversement, si pour Maïmonide le prophète est supérieur au philosophe, il n'en a pas moins besoin de la philosophie platonicienne de la loi. La prophétologie de Maïmonide[307] partage en commun avec la philosophie de Platon, d'une part, l'idée que c'est le politique qui est central et non l'éthique. D'autre part, la finalité de la Loi, révélée pour Maïmonide, est la perfection de l'homme dans le cadre de la Cité:

> Nous pouvons donc dire que le prophète est celui qui promulgue une loi qui est centrée sur la perfection véritable de l'homme, ou, puisque la loi vise à rendre possible le vivre-ensemble, que *le prophète est le fondateur d'une communauté qui est centrée sur la perfection véritable de l'homme* [308]

A ce titre, au lieu de se limiter à garantir la paix et la justice par un contrat ou un pacte (Hobbes et Spinoza), la loi englobe et irrigue l'ensemble de la vie politique et religieuse. En cela, la Révélation mosaïque présente des connexions avec la philosophie politique des Anciens, que ne permet pas la Révélation chrétienne:

> C'est la pensée de la Loi, du *nomos*, qui unit Juifs et Grecs: la pensée de l'ordre *concret* et obligatoire de la vie, cette pensée qui nous est cachée par la tradition du *christianisme* et du droit naturel, sous le charme de laquelle au moins notre pensée philosophique se meut. Par la tradition *chrétienne*: celle qui commence avec la *critique* radicale de l'apôtre Paul. Par la

[307] *Ibid.*,p. 153.
[308] Leo Strauss, « Cohen und Maimuni » Vortrag zu halten am 4 mai 1931, Berlin. *Gesammelte Schriften*, Bd. II pp. 393-436 (p. 419).Leo Strauss, « Cohen et Maïmonide », Traduction française de Corine Pelluchon, *Revue de métaphysique et de morale* juin 2003/2, N0 38, Puf, pp. 239-275 (p. 270).

> tradition du *droit naturel*, qui établit un système de normes *abstrait*, que le droit *positif* doit remplir et rendre utilisable[309]

On comprend tout l'enjeu pour Strauss d'articuler à nouveaux frais religion et politique, Lumières juives médiévales de Maïmonide et platonisme. L'hétérogénéité entre Jérusalem et Athènes est indiscutable, mais leur tension est de nature à surmonter les impasses auxquelles conduisent les présupposés de la philosophie politique moderne (individualisme, primat de la pensée économique et suffisance de la raison à elle-même). Tel est le sens de la démarche de Maïmonide, lorsqu'il fait converger la Loi platonicienne avec la Thorah. Par cette convergence, Maïmonide apporte une autre version des Lumières, bien supérieures à celles de la première vague de la Modernité et au rationalisme post-spinoziste. Il apporte conjointement une autre version de la pertinence politique de la religion, qui est celle d'un judaïsme éclairé[310]. Le rapprochement entre la pensée de la Loi, juive et grecque, n'a d'égal que celui entre le droit naturel moderne et l'accomplissement chrétien de la Loi. Prétendre accomplir la Loi revient à éliminer toute possibilité d'une philosophie politique car par cet accomplissement, le christianisme a dissocié Loi politique et Loi religieuse. Il en résulte le dualisme théologico-politique chrétien, étranger au judaïsme éclairé de Maïmonide[311]. De ce dualisme, découle un lien intrinsèque entre le christianisme et la Modernité séculière[312], analyse qui est loin de manquer de pertinence. Mais nous n'en formons pas les mêmes conclusions. Il manque dans la pensée straussienne, une analyse des statuts spécifiques des révélations juive et chrétienne (donc du statut de leur médiation), en quoi sont-elles liées l'une à l'autre, et en quoi divergent elles. De plus, le « judaïsme de Strauss », référé à celui de Maïmonide, beaucoup trop déterminé par le souci de réhabiliter la philosophie politique par la réhabilitation d'une pertinence politique de la religion, suppose une conception moniste du judaïsme. Il est vrai que ce monisme ne peut être complet en raison de la tension entre Athènes et Jérusalem. Mais il l'est par ce que sous-tend la

---

[309] *Ibid.*, p. 418, *Ibid.*, pp. 274-275. L'unité dans la conception de la Loi entre Juifs et Grecs, selon Leo Strauss, est très contestable. Le *nomos* est-il comparable, voire identifiable avec la Thorah juive? De plus, Strauss associe cette unité à « La pensée de l'ordre *concret* ». Cette conférence ayant été donnée en 1931, on peut ici se demander si Carl Schmitt n'a pas repris cette expression de Strauss en la retournant au bénéfice du catholicisme, et surtout en 1934 dans *Les trois types de pensée juridique*, du national-socialisme. Etonnant retournement, puisque la loi pour Schmitt, celle de la pensée normativiste, est spécifique aux « ...peuples qui, sans terre, sans Etat, sans Eglise, n'existent que par la « loi »: Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, Paris, Puf, col. « Droit éthique société », 1995, p. 69.

[310] Voir Corine Pelluchon, *Leo Strauss une autre raison d'autres Lumières*, *op.cit.*, pp. 255-261.

[311] Sur la critique straussienne du christianisme: *Ibid.*, pp. 237-239. Sur le rapport de Leo Strauss avec le christianisme, voir Corine Pelluchon, « Strauss and Christianity », *in Interpretation, A Journal of political philosophy*, 33, 2, 2006, pp.185-203.

[312] La critique de la philosophie hégélienne de l'histoire, et du rôle dévolu au christianisme dans le processus de la sécularisation depuis la Réforme, est un bon indicateur de la pensée de Strauss sur la corrélation entre la Modernité politique (L'Etat rationnel, l'Etat post-révolutionnaire) et la religion du Dieu incarné: « Dans le cas de Hegel, nous sommes en fait contraints de dire que l'essence de la Modernité est le christianisme sécularisé,... »: voir Leo Strauss, *Définir la Modernité: Modernité et historicisme, Les trois vagues de la Modernité*, *op.cit.*, p.231.

vérité de toute communauté politique, à savoir la fonction unificatrice de la Loi. Par cette thèse qui veut conjurer les effets négatifs d'une christiano-modernité, Strauss procède à une reconstruction sélective du judaïsme et à un déni tout aussi sélectif du christianisme. La question théologico-politique en est le révélateur. Contrairement à ce que pense Corine Pelluchon, nous ne sommes pas convaincus par l'idée selon laquelle Strauss « exclut toute théologie politique [313]». Il paraît *a priori* en effet contradictoire que Strauss veuille rétablir un lien (défait par les Lumières post-spinozistes), au travers de la question de la Loi, entre politique et religion, tout en refusant une théologie politique. A cet égard, Corine Pelluchon rappelle que la thèse de Strauss est d'affirmer que « La vérité, même en politique, n'est pas seulement déduite de la raison, mais renvoie aussi à la révélation [314]». En vertu du concept de vérité, l'auteur établit une distinction, pertinente en elle-même, entre «…fondation de la politique sur une religion ou même sur la foi…» et «…les religions…considérées comme des traditions qui sont des sources de la moralité et donc du politique [315]». Mais tout le problème de cette distinction est qu'elle revient à ramener la « théologie politique » du côté d'une « politique religieuse », voire d'un Etat théocratique[316]. Cette approche n'est, de fait, pas celle de Strauss, mais toute théologie politique n'aboutit pas inéluctablement à la théocratie (ne serait-ce parce que « la théologie politique » est plus largement liée dans le contexte vétéro-testamentaire, à l'institution du peuple élu). On peut toutefois penser à bon droit, que cette distinction reflète la position de Strauss lui-même. Ce qui signifierait que Strauss a porté une définition réductrice de la définition de « la » théologie politique, et même doublement réductrice : tout d'abord dans la conception « rationnelle » qu'il se fait du judaïsme, qui est foncièrement avec Maïmonide une « philosophie » politique, ce qui met à l'écart une théologie politique. Ensuite, plus déterminante est la conception straussienne du christianisme, dont on a vu qu'il est à l'origine du problème théologico-politique, solutionné par la philosophie moderne. Pour Strauss, ce problème repose sur le fait que le monothéisme chrétien n'a pas pour projet de fonder une communauté politique (ce qui en tant que tel, est incontestable), mais la foi, c'est-à-dire un rapport personnel à Dieu, qui se traduit par l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Ce double commandement a pour conséquence de privilégier l'éthique plutôt que le politique. Par voie de conséquence, cette attitude spirituelle ne conduit pas à penser la condition humaine dans le cadre immédiat de la communauté politique. Du dualisme de l'amour de Dieu et du prochain à celui théologico-politique, il y a

[313] Corine Pelluchon, « Ontologie et politique : la tension entre Jérusalem et Athènes, et l'alternative straussienne à l'humanisme contemporain », in *Dieu et la Cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, (éd. Philippe Capelle), Paris, Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2008, pp. 161-170 (p. 163).
[314] *Ibid.*, p. 163.
[315] *Ibid.*, p. 163
[316] Leo Strauss ne pouvait ignorer que l'historien juif Flavius Joseph est le créateur de cette notion.

finalement une grande continuité, *a contrario* de la Loi juive[317]. Autrement dit, pour Strauss, il ne saurait y avoir de rétablissement d'une pertinence politique de la religion que dans la tension entre Athènes et Jérusalem, tension qui n'a aucun rapport avec quelque théologie politique que ce soit. D'où la double définition réductrice de la théologie politique par Strauss, en la congédiant du judaïsme et la ramenant du côté du christianisme. Elle lui permet de contrer simultanément, et le christianisme[318] et la Modernité qui en procède, et de faire valoir une philosophie politique et religieuse de la Loi, qui ne peut être que juive. Strauss, critique de l'historicisme, se révèle être un véritable reconstructeur de l'histoire ; dès lors, le philosophe se livre, lui aussi, à des oublis. Nous en retiendrons deux. Si l'on s'en tient au *corpus* biblique, on notera que l'expérience politique des Israélites ne peut guère conjuguer une relation harmonieuse avec le prophétisme biblique. Autrement dit, la Révélation vétéro-testamentaire comporte de fortes potentialités d'un dualisme théologico-politique[319], que ne manque pas de dénoncer Spinoza, par sa critique de la théocratie. Opposer trop systématiquement un monisme de la Loi (la médiation de la Thorah) au dualisme chrétien (la médiation de l'humano-divinité du Christ), ne fait pas droit à la « dette » chrétienne à l'égard de la Révélation vétéro-testamentaire, et ce que celle-ci a généré comme possibilité interprétative d'une « autre » Révélation. Par voie de conséquence, il ne saurait y avoir une hétérogénéité absolue entre les deux Révélations, et ce faisant, l'absence de tout lien intrinsèque, même s'il n'est qu'indirect, de la Modernité avec le judaïsme. Celui-ci n'est donc pas à l'abri de la crise de la rationalité moderne. Spinoza en apporte la parfaite illustration. Dans cette perspective, exclure Spinoza de son appartenance « juive » devrait avoir pour corollaire le déni d'appartenance « chrétienne » de Hobbes. L'un comme l'autre sont hétérodoxes par rapport à leur tradition respective, mais ce qui signifie qu'ils en proviennent! Ce premier oubli en entraîne un deuxième. Si la posture moniste, conjuguant philosophie politique pré-moderne et pertinence politique du judaïsme est ce qui caractérise d'autres Lumières, on peut objecter à Strauss, que le christianisme médiéval a effectué le même geste théorique avec Marsile de Padoue au XIVè siècle. Une certaine forme d'aristotélisme a ainsi pu rendre compatible la suffisance de la communauté politique à elle-

[317] Le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain n'est pourtant propre au christianisme.

[318] Strauss est très clair sur ce point dans une lettre qu'il adresse à Löwith à propos de Kierkegaard. Pour le philosophe danois, la vérité existentielle du christianisme passe par le renoncement à son implication politique. Ce qui pour Strauss, revient à abandonner la dimension politique de la nature humaine. Voir Corine Pelluchon, « Ontologie et politique : la tension entre Jérusalem et Athènes, et l'alternative straussienne à l'humanisme contemporain », *op.cit.*, pp. 167-168. Pour la correspondance entre Leo Strauss et Karl Löwith, voir« Correspondence Concerning Modernity: Karl Löwith and Leo Strauss », *The independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitchrift für Philosophie*, vol. 4, 1983, pp. 105-119. L'édition allemande a ajouté des lettres des années 1930 à 1950, dans *Gesammelte Schriften*, Bd. III, herausgegeben von H. Meier, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2001, pp. 607-697. Pour la lettre concernée, voir Leo Srauss, Lettre N0 16, T. 3, p. 632. On verra que Schmitt refuse l'intériorité kierkegaardienne au nom de la nécessité salutaire d'une image chrétienne de l'histoire. Elle seule, permet de mettre en échec celle du marxisme.

[319] Dualisme que la tradition talmudique, donc celle du judaïsme constitué comme tel après le christianisme, permettrait de vérifier.

même, avec les exigences spirituelles de l'Eglise chrétienne. Le Padouan a ouvert la voie à Hobbes[320]. Ce n'est pourtant pas, il est vrai, cette voie que l'histoire à retenue. N'est-ce pas parce le concept philosophique grec de nature (la *physis* aristotélicienne) est hétérogène aux modalités de l'institution du peuple des « deux » expériences de la Révélation biblique? Assumer cette hétérogénéité revient à proposer une autre alternative à la Modernité politique libérale. Il ne s'agit pas de minorer, voire d'ignorer les sources grecques de la philosophie politique. Leurs questions restent les nôtres, s'agissant de l'appartenance de l'individu à la communauté politique, et ce que celle-ci implique pour la finalité de l'existence humaine. Mais c'est moins du côté d'un ordre de la nature ou d'un état de nature, que du côté du rapport de l'homme à l'histoire qu'il faut se tourner[321]. Par leurs catégories théologiques, celle de Création, de Révélation et de Rédemption, judaïsme et christianisme ont valorisé l'histoire (et ont dès lors brisé la cosmologie grecque), comme structure temporelle de l'accomplissement méta-temporelle de l'homme au sein d'un peuple. Pour ce motif théologique fondamental, les Révélations juive et chrétienne, quoi qu'il en soit de leur spécificité, n'ont rien de commun ni avec la conception cyclique du temps des Anciens, ni avec celle « progressiste » critiquée dans *Les trois vagues de la Modernité*. Cette conception théologique du temps historique détermine aussi, celle, théologique de l'altérité. Dans cette configuration, liberté et égalité ne sont pas plus conciliables avec la philosophie politique pré-moderne (un ordre hiérarchique de la nature), qu'elles ne le sont avec les fondements égalitaires-individualistes de la politique moderne. C'est dans une relation d'altérité constitutive d'un peuple, et par suite d'une sphère publique politique, que liberté et égalité prennent sens. En vertu de cette double originalité théologique, les modalités spécifiques des médiations juive (Thorah) et chrétienne (Incarnation) sont les nouvelles Lumières à même de surmonter la crise de la Modernité politique. Mais contrairement à ce que pense Strauss, c'est encore plus vrai du christianisme, en raison de sa connexion à la fois immédiate et ambivalente avec la Modernité. Travaillé par le paradoxe d'un lien et d'un déliement fondateur avec la Modernité, la religion de l'Incarnation est tout aussi paradoxalement plus disponible pour surmonter la crise que traverse la sécularisation du concept de politique. Le concept de « sécularisation » est-il cependant opératoire pour rendre compte de la

[320] Ce que Leo Strauss concède volontiers, mais tout en reprochant à Marsile de Padoue d'avoir rompu avec « la tradition classique ». Pour Strauss, Le Padouan prépare la voie à Machiavel. Voir Leo Strauss, « Marsile de Padoue », in *Le libéralisme antique et moderne*, Traduit de l'américain par Olivier Berrichon Sedeyn, Paris, Puf, 1990, pp. 267-291 (p. 291). Voir Yves-Ch. Zarka, « Marsile de Padoue et la problématique théologico-politique de Grotius et Hobbes », sous la direction de Yves-Ch. Zarka, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, Puf, coll. « Fondements de la politique », 1999, pp. 155-165.

[321] Dans cette perspective, le concept de nature a une pertinence en tant que la condition politique n'est ni l'objet d'une totale indétermination, ni ne se réduit à une pure et simple construction artificialiste, ni ne saurait être surdéterminée par une philosophie de l'histoire, ou bien inversement à une conception uniquement procédurale. Elle indique positivement que l'homme est déjà passivement inscrit dans la condition politique, et qu'il ne tient qu'à lui d'en devenir le sujet. En ce sens défini, la nature dispose de potentialités historiques par l'action de l'homme sur lui-même.

Modernité ? C'est précisément ce que conteste Hans Blumenberg.

4) Hans Blumenberg: la légitimité de la Modernité plutôt que la sécularisation

Avec Blumenberg, nous entrons dans un tout autre paysage intellectuel par sa critique vigoureuse des rhétoriques de la sécularisation. Très éloignée de la problématique straussienne, non moins critique à l'égard de la théorie arendtienne de la sécularisation, la critique du concept de sécularisation par Blumenberg, dans son ouvrage majeur au titre évocateur, *La Légitimité des temps modernes*[322],a pour corollaire le refus d'arrimer la Modernité séculière au christianisme. Blumenberg distingue cependant l'usage descriptif de l'usage explicatif du phénomène de la sécularisation. Le premier usage est quantitatif: il vise à répertorier la perte de pratiques jusqu'alors dominantes, par exemple « la crise de toutes les formes d'autorité est une manifestation ou un résultat de la sécularisation ». Le deuxième usage est qualitatif: il exprime le passage d'une situation à une autre, par l'intermédiaire duquel « ...l'état ultérieur n'est possible et compréhensible qu'à condition de présupposer son état antérieur [323]». C'est cet usage qui rend problématique les multiples interprétations philosophiques et sociologiques de la sécularisation. Au chapitre I de son ouvrage, le philosophe est des plus clairs sur ce point:

> La force de ces théorèmes sur la sécularisation réside dans le fait qu'ils contiennent une théorie supplémentaire qui non seulement juge bon, après coup, ce qui a fait son apparition comme dépérissement axiologique et comme perte herméneutique, mais contribue à le revaloriser en tant que processus de salut...Ce n'est pas la sécularisation en elle-même qui est refusée, c'est le service qu'elle doit rendre en tant qu'argument de légitimation de l' « importance », de la « valeur culturelle » du christianisme à l'intérieur du monde [324]

Le refus de toute dette culturelle de la Modernité à l'égard du christianisme, ce que Blumenberg désigne par l'expression de « catégorie de l'illégitimité historique », vient contrer de nombreuses thèses, celle de Weber (la sécularisation de la certitude du salut), celle de Gadamer (la continuité herméneutique de la tradition), celle de Löwith (la notion de progrès comme sécularisation de la théologie chrétienne du salut), celle de Bultmann (l'eschatologie chrétienne et son rapport au

---

[322] Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfort, Suhrkamp, 1966; *La Légitimité des temps modernes*, trad. M. Signol, J.L. Schlegel, D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999. Les références en notes s'appuieront sur la pagination de l'édition française. Contre la théorie arendtienne de la sécularisation, pensée « comme perte du monde »:chap. I, Statut conceptuel, *Ibid.*, pp. 16-17. Voir Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation, op.cit.*, pp. 241-279.

[323]Chap.I Statut conceptuel, *Ibid.*, pp. 12-13. Voir Jean Greisch, « *Umbesetzung* versus *Umsetzung* Les ambiguités du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg », Archives de philosophie, Tome 67, 2, 2004, pp. 279-297 (p. 284).

[324]Chap.I Statut conceptuel, *op.cit.*, p. 15.

monde), celle d'Odo Marquard (la philosophie de l'histoire comme théodicée sécularisée)[325]. Contre ces thèses, Blumenberg met en œuvre son propre système conceptuel. Nous en restituerons brièvement les données essentielles afin d'attirer plus particulièrement l'attention sur sa controverse avec Carl Schmitt. La théologie politique du juriste représente en effet le cas le plus topique du théorème de la sécularisation.

a) Des concepts pour définir la légitimité des temps modernes

Selon Blumenberg, le théorème de la sécularisation n'est compréhensible qu'à l'aune d'une interprétation substantialiste de l'histoire, c'est-à-dire plus concrètement par le caractère pérenne d'une substance théologique, dont les mutations (*Umsetzung*) en constituent la face cachée. Ces mutations étant toujours reliées à leur source théologique, la Modernité ne peut être interprétée selon ces propres critères constitutifs. A cette herméneutique – continuiste -, Blumenberg lui oppose une théorie que nous qualifions de paradoxe de la -continuité – discontinuité -, par laquelle il substitut la sécularité à la sécularisation:

> Mais la modernité recourt moins à ce qui lui est donné ci-devant qu'elle s'y oppose à son défi. Cette différence, qu'il s'agira de justifier dans la deuxième partie, fait de la sécularité le trait caractéristique de la modernité sans que celle-ci soit nécessairement issue de sécularisations[326]

C'est en raison de son opposition à ce qui la précède, que la Modernité doit être comprise comme -sécularité -. Mais parce qu'elle s'oppose à ce qui la précède, la Modernité n'ignore pas le passé pas plus qu'elle n'en est qu'un dérivé. Pour Blumenberg, un concept caractérise ce fondement paradoxal de la Modernité définie comme sécularité, à savoir celui de réinvestissement (*Umbesetzung*):

> Le réinvestissement, qui est au fondement des phénomènes de sécularisation, tire sa dynamique de l'indigence d'une conscience sursollicitée par les grandes questions et les grandes espérances, puis déçue...Mais la persistance de la couche expressive langagière a pour conséquence, indépendamment de sa valeur historique, que l'on peut à nouveau prendre au mot ce qui était déjà devenu métaphorique. De tels quiproquos sont historiquement productifs à leur manière [327]

---

[325] Jean Greisch, « *Umbesetzung* versus *Umsetzung* Les ambiguités du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg », *op.cit.,*

[326] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, chap. VI, L'anachronisme moderne du théorème de la sécularisation, *op.cit.*, p.86.

[327] Chap. VIII, Théologie politique I et II, *Ibid.*, p.98.

En lieu et place d'un transfert d'identités de contenus d'une époque à une autre et d'un secteur de la condition humaine à un autre (du théologique au politique, selon la théorie schmittienne de l'homologie de structure), Blumenberg privilégie des identités de fonctions correspondant au franchissement de moments historiques. Ceux-ci étant liés à des crises et des ruptures, ils requièrent la transformation de schèmes de pensée devenues caducs. C'est à l'aune de ces transformations par opposition à ce qui précède, que la Modernité peut être rendue intelligible, autrement dit « légitime ». Pour Blumenberg, le moment nodal de la crise et de la rupture moderne, est celui de la doctrine de la *potentia absoluta Dei*. Le retournement de cette doctrine en capacité pour l'homme de disposer de lui même est dès lors la conséquence paradoxale de l' « absolutisme théologique » du nominalisme. Celui-ci a son symétrique dans le processus d'auto-affirmation humaine »; cette transformation en son contraire de l'absolutisme, a été rendu possible par la crise de la conception scolastique (thomasienne) de la théologie, cette dernière étant disqualifiée dans sa fonction de « science », capable d'articuler (ou d'assurer les médiations rationnelles) l'intelligence humaine à la foi. Cette crise a eu deux conséquences: d'une part, l'impossibilité de poursuivre l'entente rationnelle entre la conception grecque du cosmos, à savoir l'ordonnancement hiérarchique de l'ordre terrestre, dont la clé de voûte est Dieu, avec la compréhension théologique de la Création et du salut par le christianisme; d'autre part, en vertu de cette rupture épistémologique et métaphysique, le déploiement autonome de l'activité scientifique a été libéré de toute allégeance théologique et téléologique. Ces deux conséquences signifient que la crise de la scolastique thomasienne a été décisive dans l'essor de la Modernité, depuis le positionnement théologique nominaliste jusqu'à la révolution scientifique du XVIIè siècle, et pour se radicaliser au-delà (et doit-on ajouter sans faire l'impasse sur les Réformes religieuses du XVIè siècle, marquées par une certaine forme de nominalisme). Il résulte de la transformation de la catégorie de « l'absolutisme théologique », le paradoxe d'une continuité – discontinuité, qui n'est pas son rapprochement avec ce que nous désignons, dans notre propre système conceptuel, par un changement de paradigme au moyen d'une conversion de sens. L'identité de contenu n'est plus qu'une apparence, qui se nourrit d'une confusion avec une identité de fonction. Par ailleurs, ce que Blumenberg a fait valoir pour « l'absolutisme théologique », est applicable dans son versant théologico-politique, comme en témoigne l'expression de « lieutenant de Dieu sur terre ». En analogie avec la toute-puissance divine, cette expression a d'abord été attribuée au pouvoir pontifical (comme l’indique le titre de Vicaire du Christ), puis a été transférée pour les besoins de la cause de la souveraineté politique, à l'absoluité du pouvoir monarchique aux XVIè et XVIIè siècles. Comme on peut le remarquer, l'analogie, si prisée dans la pensée thomasienne, est l'objet d'un changement de signification dont la fonction n'a

plus le même contenu, dès lors qu'il s'agit de promouvoir la souveraineté de l'Etat. Il en est de même des lois naturelles chez Hobbes, dont le contenu est en tous points divergents avec l'analogie de la loi dans la théologie de saint Thomas[328]. Leur tâche est pourtant celle d'une fonction d'encadrement de la finalité du champ d'action du souverain, à l'instar de la loi naturelle chez l'*Aquinate*. Identités de contenu et de fonction ne peuvent dès lors être confondues. Ce faisant, il peut être reproché à Blumenberg de sous-évaluer la fécondité heuristique d'une conception substantialiste de l'histoire[329]: si la flexibilité des concepts est aussi grande, n'est-ce pas parce qu'ils contiennent les potentialités de leurs conversions de sens? Notre objection nous semble fondée concernant la théologie, notamment si l'on prend en considération l'articulation entre Tradition et histoire. La première ne saurait se concevoir indépendamment des multiples insertions historiques de sa mise en œuvre, à moins de dévier en traditional*isme*. La contextualité historique ne permet donc pas de pérenniser le *corpus* de la foi sans la prise en considération de « ruptures ». En d'autres termes, c'est de l'intérieur de ces ruptures que le donné de la foi se transmet, et qu'il existe en conséquence un acte de tradition. Il en ressortit que les ruptures, pour ne pas dire les crises historiques, ne mettent pas en cause en tant que tel les permanences de la substance (ou de l'identité de contenu) fondamentale de la foi, à moins, à l'inverse d'une posture traditionaliste, d'adopter une conception historiciste de l'histoire. Ce qui vaut pour le rapport entre Tradition et histoire, ne vaut-il pas pour la possible permanence de l'impact politique du discours théologique? C'est ce qu'il convient de vérifier dans le débat sur la pertinence ou non pertinence d'une théologie politique chrétienne, qui a opposé Blumenberg à Schmitt.

b) La théologie politique de Carl Schmitt: un cas topique du théorème de la sécularisation

S'il n'est pas contestable que la théologie comporte des potentialités politiques, y compris en régime de Modernité, le théorème schmittien de la sécularisation, que conteste Blumenberg, fondé sur « l'analogie structurelle [330]» entre théologie et droit, n'est pas en tant que tel invalidé, mais demande à être précisé: « Tout ce que j'ai avancé concernant le thème de la *Théologie politique*, relève des affirmations d'un juriste sur une proximité de structure systématique s'imposant, du point de vue de

[328] Voir sous la direction de Julie Saada, *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la parole*, Lyon, ENS Editions, 2009, « Critique du thomisme et construction de la loi naturelle chez Hobbes », pp. 63-91.Voir en particulier « Les effets politiques de la transformation de la loi naturelle », pp. 82-88.
[329] Sur la difficulté d'interprétation du concept de substance, voir Jean-Cl. Monod, *La Querelle de la sécularisation, op.cit.*, pp.154-157.
[330] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, chap. VIII, Théologie politique I et II, *op.cit.* p.104.

la théorie et de la pratique du droit, entre concepts théologiques et concepts juridiques [331]». A cette assertion de Schmitt, Blumenberg exprime un doute préalable en interrogeant le sens qu'il faut attribuer à l'expression -théologie politique -:

> La « théologie politique » reste-t-elle le symbole d'une métaphore dont le choix permet plus de tirer des conclusions sur le caractère des situations dans lesquelles on a recours à elle que sur l'origine des représentations et des concepts qui sont introduits pour venir à bout de telles situations?[332]

Pour démontrer la méprise schmittienne dans l'usage de l'expression -théologie politique-, Blumenberg a recours au modèle hobbesien du *credo minimum* de la foi « *Jesus is the Christ* [333]». Reprenant la problématique développée par le juriste, de l'ubiquité politique, la conception minimale de la foi chez Hobbes n'a qu'une correspondance fonctionnelle avec le contenu du discours théologique. C'est en réalité l'autorité souveraine qui est déterminante pour l'auteur du *Léviathan*. L'attribution par Hobbes, du statut de « religion publique » au christianisme, est l'exemple topique de l'illégitimité de la conception substantialiste de l'histoire[334]. La conséquence en est des plus décisives « pour la problématique de la sécularisation [335]». Sur cette question capitale, Blumenberg soulève un problème fondamental qui touche un point sensible de la théorie théologico-politique de Schmitt, par la distinction qu'il établit entre « instances » et substances »:

> Un conflit est toujours un conflit entre organisations et institutions dans le sens d'ordres concrets, un conflit entre *instances* et non entre *substances*. Les substances doivent d'abord avoir trouvé une *forme*, elles doivent s'être *formées* avant de pouvoir s'opposer en tant que sujets conflictuels, en tant que *parties belligérantes*. ». Donc même la sécularisation ne peut pas être le résultat d'une privation de substance; elle est, en se référant au nouveau modèle de Hobbes, l'intégration de l'intérêt religieux dans la sphère publique, s'appuyant sur la réduction des instances « participant » à la conscience. La conception qui est au fondement d'une « théologie politique » repose sur le fait qu'il n'y a pas de conflits de substances... Ce n'est pas une théologie sécularisée mais la sélection de ce qui, dans la théologie, est

[331] Carl Schmitt, *Théologie politique II,* Paris, Gallimard, Nrf, Intro. et trad. Jean-Louis Schlegel, 1988, p.160, note 1.
[332] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes,* chap. VIII, Théologie politique I et II, *op.cit.* p.103.
[333] *Ibid.*, p.103.
[334] On peut toutefois objecter à Blumenberg, que si le statut hobbesien de « la République chrétienne » est transformé, il ne part pas pour autant « de rien », à l'instar des lois naturelles. Non pas que Blumenberg conteste ce fait, mais il n'en fait pas apparaître les conséquences: Hobbes n'invente pas purement et simplement un « nouveau christianisme », ne serait-ce parce qu'il bénéficie de l'apport de la réforme anglicane. Il change indubitablement la donne de cette Réforme en la radicalisant, mais à partir de potentialités déjà existantes, que ne pouvaient ni imaginer, ni admettre les théologiens anglicans. L'une de ces potentialités, objet de radicalisation, est que l'Eglise anglicane appartenait pleinement à la sphère publique: les souverains Tudors n'intervenaient-ils pas dans la définition de la doctrine de l'Eglise? De plus, Blumenberg semble méconnaître le sens polysémique du statut de sphère publique attribué au christianisme, statut bien antérieur aux conceptions anglicane et hobbesienne. L'identité de fonction doit être distinguée de l'identité de contenu, ce qui s'applique très bien à la pensée hobbesienne, comme nous l'avons déjà fait valoir, mais la première est-elle néanmoins « autonome » par rapport à la deuxième?
[335] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes,* chap. VIII, Théologie politique I et II, *op.cit.*, p.103.

> supportable pour une pensée séculière, et qui peut, ensuite être à son tour, comme la norme de ce qui est décrété...La vérité a sa place du côté de la substance, elle ne peut pas, au niveau des instances, être transformée, mais elle peut être intégrée dans la mesure où elle est supportable et désamorcée en tant que titre juridique de l'insistance sur l'autonomie privée. De la sorte la vérité n'est pas fonctionnalisée mais elle ne devient pas non plus une grandeur légitimante: « *Auctoritas, non veritas facit legem* », et non: « *Auctoritas facit veritatem.* »...Puisque la sécularité est une forme de réduction des positions adverses, le titre de « théologie politique » devient l'équivalent de ce qui ne devient certes pas soi-même sécularité mais se porte garant de la permanence de celle-ci. Elle est le symbole des prémisses de l'affirmation de soi et désigne ainsi comme un ennemi absolu celui qui exige ne serait-ce que la supposé bagatelle d'un additif [336]

Si l'auteur de *Théologie politique II* affirme qu'un conflit n'est jamais entre substances mais entre instances, cela revient à admettre, en premier lieu, que « la privation de substance » ne préside en rien à la sécularisation, et en deuxième lieu, que ce qui justifie une « théologie politique » est l'absence de conflits entre substances. Par ce raisonnement, Schmitt place la vérité « du côté de la substance », et par là même ne peut être « transformée » par les instances, de par son caractère devenue acceptable dans la sphère publique. Blumenberg a ainsi répondu à la question de la signification de la « théologie politique »: elle ne peut être qu'une fonction métaphorique, et ne peut donc présider à la solution des problèmes qui se posent dans des situations historiques particulières[337]. La théologie politique est donc caduque. Le théorème de la sécularisation est réduit à néant. Mais c'est aussi la possibilité d'une théologie politique séculière, qui se trouve au cœur de la théorie schmittienne du droit et du politique, qui est disqualifiée. On l'aura compris, le débat qui oppose le philosophe au juriste sur la signification de la « théologie politique », est un puissant révélateur de deux interprétations divergentes de la Modernité séculière. Schmitt reproche à Blumenberg de confondre « légalité » et « légitimité », la première se fondant sur « une structure synchronique [338]» (la conformité à la norme verticale de la loi), la deuxième sur un principe de continuité diachronique «...à partir de la durée, de l'ancienneté, de l'origine et de la tradition [339]».

---

[336] *Ibid.,* pp.104-105. VoirCarl Schmitt, *Théologie politique II, op.cit.,* p.165. Sur la distinction entre substance et instance, voir la préface de Julien Freund à *La Notion de politique*: Schmitt, *La Notion de politique, op.cit.,* préface, pp.19-20. Sur la maxime hobbesienne, « *Auctoritas*… », voir Thomas Hobbes, *Léviathan, op.cit.,* XXVI, p. 295, note 81.

[337] Voir également les réflexions de Blumenberg sur l'eschatologie, dans *La Légitimité des temps modernes*: *Eschatologie: moyen et non objet de la sécularisation*: « ...l'eschatologie s'historicise elle-même, non pas en transformant et en acquérant un semblant de corps mais en imposant que sa place soit réinvestie par un matériau hétérogène. On tombe ici dans des ambivalences de langage »: *op.cit.,* p.57; il en est de même du « progrès »: « La naissance de l'idée de progrès et la substitution de celle-ci à l'histoire globale limitée par la Création et le Jugement sont deux processus distincts. L'idée du « réinvestissement » n'explique pas d'où vient l'élément nouvellement engagé mais seulement quelle consécration elle reçoit »: *op.cit.,* p.60. A l'opposé de Blumenberg, dans sa postface, Schmitt rappelle ce qu'il affirme dans la conclusion de son dernier essai sur Hobbes: le *Léviathan* est « le fruit d'une ère spécifiquement théologico-politique »: Carl Schmitt, *Théologie politique II, Postface Etat actuel du problème La légitimité des temps modernes, op.cit.,* p. 177.

[338] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes,* chap. VIII, Théologie politique I et II, *op.cit.* p.106.

[339] Carl Schmitt, *Théologie politique II, Postface Etat actuel du problème La légitimité des temps modernes, op.cit.,* p.169.

Autrement dit, pour justifier l'auto-affirmation de la Modernité séculière, Blumenberg est contraint d'appliquer la catégorie politique de légitimité[340], qui pourtant contredit le principe de légalité (implicitement celui de la philosophie libérale et de la dépolitisation et de la neutralisation qu'elle implique) sur lequel elle repose en fait. Or, selon Schmitt, la Modernité « légale », libérale et bourgeoise est incompatible avec la légitimité, puisqu'elle s'est séparée de sa source historique: pour le juriste, le christianisme. A ce reproche, Blumenberg réplique sur un mode quelque peu ironique: « Les Temps modernes seraient alors légitimes s'ils étaient toujours le Moyen Âge, certes « avec d'autres moyens »...Or la légitimité des Temps modernes à laquelle je pense est une catégorie historique [341]». Et parce qu'elle est telle, elle appelle à bien distinguer entre « affirmation de soi (*Selbstbehauptung*) » et « auto-habilitation (*Selbstermächtigung*) », distinction que ne fait pas Schmitt[342]. On ne s'en étonnera pas, la Modernité n'étant pas fondée sur une ignorance du passé, pas plus qu'elle n'est son dérivé, Blumenberg plaide pour la première[343].

Indéniablement, la critique du théorème de la sécularisation par Blumenberg est une démonstration savante (pour ne pas dire austère), qui contraint à mettre de l' « ordre » dans le « concept flou » (Jean Greisch) de sécularisation. Blumenberg défend à juste titre la thèse selon laquelle ce concept est impuissant à rendre compte de l'intelligibilité de la rupture moderne. Dans le cadre de cette démonstration, la critique de la théologie politique trouve toute sa pertinence, car elle est constitutive du cas topique de ce théorème dont Schmitt est le représentant éminent. Si la Modernité dispose de ses propres critères de définition, elle n'a nul besoin de catégories de pensées qui pérennisent une substance théologique. Dès lors, toute théologie politique est frappée d'illégitimité, de façon symétrique à la délégitimation des immanences modernes par la théologie politique de Schmitt. Ce faisant, se pose la question du statut philosophico-politique de la Modernité selon Blumenberg. Ne s'agit-il pas pour le philosophe, de la Modernité libérale que n'a cessé de fustiger Schmitt ? Le statut « légitime » de la Modernité revient alors à prendre position pour un *statu quo*, celui de la Modernité qui neutralise tout recours à une transcendance théologique. La conclusion du chapitre VIII, « Théologie politique I et II », va dans ce sens: « On est obligé, quoi qu'il en soit, de s'étonner de ce que, parmi les nombreuses attestations de la thèse de la sécularisation, le concept de personne ne joue pas un rôle particulier, voire n'apparaît presque pas ». Blumenberg y voit là un paradoxe car:

---

[340] Dans sa postface, Schmitt ne manque pas de reprocher à Blumenberg de recourir à un concept qui s'est rattaché pendant plus d'un siècle au « …monopole de la légitimité dynastique… » : *Ibid.*, p. 169.
[341] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, chap. VIII, Théologie politique I et II, *op.cit.*, p.106.
[342] « Ici, il me semble que Carl Schmitt ne rend pas justice à l'argumentation quand il dit: « Son immanence, qui a une pointe polémique contre une transcendance théologique, n'est rien d'autre qu'une autohabilitation »: *Ibid.*, p. 106.
[343] *Ibid.*, p.106.

> ...le porteur de ce qui est « décision dans un sens éminent » ne peut être une personne qu'en un sens métaphorique – et ne doit pas l'être, car la personne doit apporter, en même temps que la possibilité de prendre une décision, la légitimité de la décision. La « théologie politique » est une théologie métaphorique. La personne quasi divine du souverain a la légitimité et doit l'avoir parce qu'il n'y a pas encore de légalité pour elle, car elle doit tout simplement constituer ou reconstituer celle-ci. La situation enviable dans laquelle est transposé le « théologien politique » par l'instrument de la sécularisation dont il est question consiste en ce qu'il trouve comme préexistant l'ensemble de ses figures et fait ainsi l'économie du cynisme d'une « politique théologique » ouverte[344]

On le voit, dans ce long paragraphe, Blumenberg, en allant sur le terrain de la pensée juridique et politique de Schmitt, se laisse aller à son insu à un aveu: Schmitt, « théologien politique », est bien le théoricien de la légitimité, et Blumenberg, celui de la légalité. Autrement dit, du juriste au philosophe, le statut de la légitimité fonctionne à front renversé! Et c'est avec raison que Schmitt peut considérer dans sa postface consacrée à *La légitimité des temps modernes*, que la thèse de Bumenberg participe de pensées du « *novum* »: « ...la science nouvelle purement mondaine et humaine, est le procès-progrès ininterrompu d'un élargissement et d'un renouvellement du savoir, confinés dans le purement humain et mondain et provoqués par une curiosité humaine sans limites [345]».On peut alors se demander si avec la thèse de Blumenberg, l'histoire n'est pas achevée, en ce sens où il n'y aurait plus un au-delà possible de la Modernité. S'il en est ainsi, avec la disqualification de la théologie politique, c'est la possibilité de toute visibilité publique du christianisme qui est délégitimée. La revitalisation d'une substance théologique, aussi bien sur le registre d'une posture « religieuse libérale » d'apprivoisement réciproque de la Modernité avec la foi (ou la religion), ou à l'inverse une posture critique révolutionnaire ou réactionnaire, sont vouées à l'échec. On ne peut écarter *a priori* ce double écueil, tant sous l'angle d'une conception descriptive que qualitative de la sécularisation: deux signes l'attestent: l'un quantitatif, la diminution de la pratique religieuse et l'autre qualitatif, l'affaissement de la crédibilité du christianisme dans les sociétés européennes. Le christianisme serait-il dès lors sorti de l'histoire? C'est pourtant dans ce même contexte que l'individu de la Modernité libérale est en « quête de sens », et que les Etats démocratiques invoquent la référence à des « valeurs fondatrices », souvent non dénuées d'une d'inspiration chrétienne. Ces deux cas de figures, individuel et collectif, n'expriment-ils pas un autre problème, celui de l'impossibilité d'autofonder la société. L'autonomie de l'être-ensemble collectif, n'implique-t-elle pas au contraire une hétéronomie fondatrice, en d'autres termes une altérité? Ne serait-ce pas la tâche d'une théologie du politique? Question à laquelle, pour des raisons

---

[344] *Ibid.*, p. 111.

[345] Carl Schmitt, *Théologie politique II*, *Postface*, *op.cit.*, p. 180. Sur la controverse –Blumenberg/Schmitt-, voir la présentation de Thierry Gontier dans « Blumenberg : Les origines de la Modernité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 2012, 1, pp. 3-12.

diamétralement opposées, ni Blumenberg, ni Schmitt n'ont répondu. Leur controverse révèle un problème qui déborde par défaut la problématique philosophique du premier, et par excès la problématique juridico-politique du second. Mais la question de l'altérité ne saurait être traitée de manière univoque. Il convient par conséquent d'explorer la polysémie de son statut religieux, et en quoi il conduit sur le chemin de l'autonomie politique. C'est tout le sens de la thèse développée par Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde*.

5) De l'hétéronomie religieuse à l'autonomie séculière: la genèse de la démocratie chez Marcel Gauchet

Face à la problématique de la sécularisation ou de la sécularité, Marcel Gauchet propose une autre théorie de la légitimité des temps modernes, au moyen d'une histoire politique de la religion, dans son maître ouvrage *Le désenchantement du monde*[346]. Au concept de sécularisation, le philosophe-historien préfère celui d'autonomie, qui lui paraît plus pertinent pour rendre compte de la Modernité politique. C'est cette thèse dont il nous faut d'abord vérifier la pertinence. A cette fin, nous restituerons en premier lieu, l'analyse que propose Gauchet, des mutations de l'altérité religieuse depuis « la religion première » jusqu'au monothéisme israélite. La théorie de la religion du philosophe fera ensuite l'objet d'une évaluation critique de son modèle heuristique de l'altérité. Cette évaluation portera tout particulièrement sur le binôme – hétéronomie religieuse/autonomie séculière – et sur le concept polysémique de médiation. Et tel qu'il est défini dans l'économie chrétienne du religieux, quel impact a ce concept sur l'avènement de l'Etat représentatif moderne. En deuxième lieu, deux autres éléments de réflexion nourriront notre analyse de la théorie politique de la religion de Gauchet. D'une part, la philosophie des droits de l'homme, inséparable de l'Etat représentatif, conduit dans le contexte contemporain à une difficulté conceptuelle quant à la définition du politique. D'autre part, cette difficulté n'est pas sans corrélation dans la démocratie libérale contemporaine, avec la requête nouvelle d'un ordre des fins que propose la religion. Sur ces deux questions, nous interrogerons la pensée de Gauchet sur les conditions de possibilités d'une théologie chrétienne du politique. En d'autres termes, le concept chrétien de médiation a-t-il épuisé toutes ses ressources au sein du paradigme démocrate-libéral ? Enfin, au plan méthodologique,

[346] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, Nrf, Paris, 1985. Notons que le terme central du titre, « désenchantement », peut être source d'un malentendu: sa provenance weberienne n'a pas exactement le sens que lui attribue Gauchet. Pour le philosophe français, le mot « désenchantement » (*entzauberung*: dé-magification au sens de Max Weber), doit être compris en tant que passage des sociétés déterminées par une hétéronomie religieuse à celui du fondement autonome des sociétés modernes. Pour un commentaire de la pensée de Marcel Gauchet, voir Marc-Olivier Padis, *Marcel Gauchet, La genèse de la démocratie*, Paris, Michalon, coll. « le bien commun », 1996.

l'originalité et la difficulté de la pensée de Gauchet, reposent sur le caractère pluri-disciplinaire de l'analyse de l'histoire politique de la religion. Elle emprunte aussi bien à la philosophie politique qu'aux sciences humaines (histoire, ethnologie, anthropologie) et à l'investigation de problématiques théologiques. L'intelligibilité du statut évolutif de l'altérité religieuse ne saurait être le monopole d'une discipline. Procédons pour commencer par une démarche descriptive.

a) Les mutations politico-religieuses de l'altérité de la religion primitive à la Révélation israélite: description d'un processus

L'axe central de la thèse de Gauchet est de mettre en évidence la transformation radicale qui s'est produite depuis les sociétés marquées par l'autorité de la tradition, jusqu'à celles déterminées par la subjectivité moderne. Les premières procèdent de la dépendance à l'égard d'une loi venant de l'extérieur, d'où l'importance du concept d'hétéronomie associée à la religion. Toutefois, la catégorie de religion est, de par la multiplicité de ses manifestations, l'objet d'une investigation ethnologique et historique, de nature à éclairer paradoxalement les deuxièmes: « Pour véritablement comprendre comment fonctionne une collectivité sujette d'elle-même et ce que peuvent être les lignes de force de son développement, il faut partir de ce que c'est qu'une société assujettie [347]». Le type le plus significatif de la dépendance hétéronome, est celui des religions primitives. Elles sont la manifestation la plus radicale de l'altérité, comprise comme dépendance à l'égard des dieux. Elles s'organisent autour des origines mythiques du monde, par lesquelles sont rapportés les fondements de la société. Sa structuration très codée, implique que ses membres occupent une place et un statut spécifiques, réglés par des rites et des coutumes encadrés par une loi, dont la permanence est imposée par les dieux. En vertu de ce fondement et de cette organisation, la religion est identifiée à un fonctionnement sociétal de caractère répétitif, « traditionnel » et non « historique ». Elle appartient aux sociétés sans Etat[348]. Gauchet, poursuivant son analyse historique de la religion, attire l'attention sur la corrélation entre l'émergence de l'Etat et un autre stade de son développement: « On entre avec l'Etat dans l'ère de la contradiction entre la structure sociale et l'essence du religieux. Instrument décisif de la capture des dieux dans les rets de l'histoire, la domination politique aura été l'invisible levier qui nous fait basculer hors de la détermination religieuse [349]». De par la transformation qu'il opère, l'Etat introduit deux changements: d'une part, l'ordre humain étant désormais voulu, et non plus reçu, il en résulte une réduction de l'altérité du

[347] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, *op.cit.*, p.137.
[348] Voir la source inspiratrice de la pensée de Gauchet sur cette question, dans : Pierre Clastres, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed.de Minuit, 1974, chap. XI.
[349] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, *op.cit.*, pp.31-32.

fondement; d'autre part, cette réduction s'accompagne du lien de la religion avec le pouvoir politique en lui apportant son appui. Ces deux changements entrainent trois conséquences: une structure hiérarchique qui appelle un pouvoir s'exerçant sur le mode de la domination et animé par une dynamique conquérante[350]. C'est à l'aune de « l'Etat, transformateur sacral », que Gauchet situe entre 800 et 200 avant Jésus-Christ, ce qu'il appelle « la période axiale [351]». Période ainsi nommée par l'identification du phénomène synchronique d'une révolution religieuse, suscité par et en réaction contre l'Etat:

> Point d'autre voie pour éclairer cette conjonction que de remonter à la racine commune du travail de conception et du mouvement d'adhésion: la logique cachée de l'Etat, en tant qu'entreprise intrinsèquement productrice de religion. Elle ne crée pas moins en effet les conditions d'une écoute dissidente que celles d'une parole en rupture. Ce qui porte et nourrit le discours inspiré ou la prédication instauratrice est même temps ce qui souterrainement distancie les esprits de la conviction régnante, ce qui propage dans l'étendue collective entière la confuse et mobile espérance d'autre chose[352]

C'est cette « écoute dissidente » qui introduit une autre conception de l'altérité. Réductrice par rapport à celle de la dépendance des dieux des religions primitives, cette autre approche de l'altérité n'en est que plus réactivée par le « *principe d'individualité* », qui implique de surcroît l'intériorité[353]. C'est dans ce contexte de « *métamorphose de l'altérité* [354]» qu'apparaît le dualisme ontologique entre l'ici-bas et l'au-delà et la subjectivation de la transcendance. Le climat politico-religieux du Moyen-Orient confirme cette nouvelle configuration spirituelle, par l'affirmation du monothéisme israélite. L'expérience de la révélation mosaïque vient renverser de l'intérieur la religion de l'Etat , ou l'idée que ce dernier s'en était faite:

> Elle reprend à son compte les tensions vers l'unicité et la séparation divines à l'œuvre au sein de l'organisation despotique, et elle les cristallise en une expression radicale dans la mesure où elle les retourne contre le despote et ses légitimations. Ainsi invente-t-elle un dieu comme on n'en avait pas connu: un dieu construit en opposition à toute autre espèce de dieux. Le dieu de la sortie d'Egypte: un dieu incommensurable avec les dieux des Egyptiens, tout à fait à part et bien plus puissant qu'eux – potentiellement, donc, le seul véritable dieu[355].

Cette logique du renversement, initiée par l'altérité du Dieu de Moïse, est radicalisée par la

[350] *Ibid.*, pp. 32-41.
[351] Expression que l'auteur reprend de Karl Jaspers, *ibid.*, p.42. Voir Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, traduction française, Paris, Plon, 1954.
[352] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, *op.cit.*, p.43.
[353] *Ibid.*,p. 44.
[354] *Ibid.*,p. 46.
[355]*Ibid.*, p.144.

prédication chrétienne du salut apporté par le Dieu fait homme[356]; elle donne corps à ce que Gauchet désigne par l'expression de « révolution chrétienne [357]».Mais la description du processus des mutations de l'altérité politico-religieuse jusqu'à son paradigme israélite, appelle une évaluation critique sur ce que religion, altérité, hétéronomie religieuse et autonomie signifient dans *Le désenchantement du monde*. Elle est de nature à éclairer l'originalité de l'altérité chrétienne par son concept spécifique de médiation.

b) De l'hétéronomie religieuse à l'autonomie séculière: le statut univoque et polysémique de la religion dans *Le désenchantement du monde*

L'insertion du christianisme dans le cadre mondial d'une histoire politique de la religion, permet incontestablement de saisir l'originalité chrétienne, tant dans sa portée religieuse, historique, philosophique que politique. Le foyer organisateur de cette originalité est la médiation du Christ, au sein de laquelle résident les potentialités « révolutionnaires » aussi bien religieuse que politique de la foi chrétienne. Le paradoxe inhérent à l'Incarnation est producteur d'instabilité de tout établissement humain, d'où résulte le régime de l'autonomie séculière et démocratique en la figure de l'Etat. C'est cette thèse dont il faut évaluer la pertinence pour une théologie chrétienne du politique dans les sociétés « sorties de la religion ». A cet égard, l'opposition entre hétéronomie religieuse et autonomie séculière appelle un examen plus affiné. Cet aspect absolument décisif du *Désenchantement du monde*, ne peut être d'autant moins éludé, qu'il dépend de la définition que propose Gauchet de la religion. Celle-ci, nous l'avons vu, est centrée sur le postulat selon lequel la religion appelle l'altérité du fondement de l'être-ensemble collectif. Cette altérité a néanmoins un triple statut. Pour les religions primitives, celui de l'altérité immémoriale, puis celui des religions liées à l'apparition de l'Etat, et enfin, avec les monothéismes israélite et chrétien, l'altérité est sous-tendue par la « dynamique de la transcendance », générateur de l'avènement de l'histoire. Ce statut, en rupture avec l'immémorialité du fondement, a pour conséquence une réduction de l'altérité. A ce titre, elle ouvre la voie avec la logique chrétienne de l'Incarnation, à l'ultime réduction de l'altérité.
On notera la complexité de la théorie de la religion défendue par Gauchet, de part de sa double polarité, univoque et polysémique. Elle est univoque dans son principe, mais polysémique dans sa mise en œuvre. La religion a une essence ou plus exactement une caractéristique fondamentale, une altérité qui assujettit, mais les modalités de l'altérité religieuse sont l'objet de nouvelles configurations qui lui donne un statut d'historicité. Deux observations doivent cependant être faites.

[356] *Ibid.*, pp.156-181.
[357] *Ibid.*, pp.181-202.

En premier lieu, le recours au mot -religion-, d'empreinte romaine, est-il rétroactivement applicable aux religions primitives? L'usage du mot « religion », pour identifier l'hétéronomie des sociétés primitives, est problématique dans la mesure où il renvoie à un prisme latin. De plus, n'y a-t-il pas dans cette appellation, la marque d'un ethnocentrisme rationaliste? A la décharge de Gauchet, cet ethnocentrisme est peut-être inévitable. Reconnaissons que la recherche d'un terme véritablement adéquat est sans fin, mais recourir à une catégorie postérieure pour interpréter une structuration sociale beaucoup plus ancienne est toujours risqué[358]. En deuxième lieu, la théorie de la religion que développe Gauchet soulève un problème plus fondamental. La double polarité, univoque et polysémique de la religion, a pour corollaire, la thèse selon laquelle l'altérité religieuse procéderait par réduction jusqu'à son élimination séculière, ce qui signifie pour Gauchet, la fin de la structuration religieuse des sociétés politiques. Les monothéismes israélite et chrétien sont les deux moments nodaux de ce basculement de la fin progressive de l'altérité politico-religieuse. Autrement dit, l'altérité par la « dynamique de la transcendance » maintient le régime de la dépendance tout en la réduisant. Ainsi, dès lors où la dépendance religieuse décroît, suit du même mouvement la décroissance de l'altérité. Mais de quelle dépendance s'agit-il? S'il y a polysémie de la religion, il y a indéniablement dans la perspective de Gauchet, polysémie de l'altérité et polysémie de l'hétéronomie. Il en résulte que l'altérité n'implique pas obligatoirement l'hétéronomie religieuse et inversement, que l'hétéronomie n'est pas uniquement liée à la religion. Si tel était le cas, l'autonomie identifiée à la sécularité et à la démocratie, ne permettrait pas un autre paradigme de l'altérité, altérité dont Gauchet voit par ailleurs une nouvelle manifestation sous la forme de l'Etat démocratique. Plus fondamentalement encore, une altérité politico-religieuse au sein même de la démocratie serait-elle concevable [359]? A trop mettre l'accent sur l'opposition entre religion, dépendance, altérité, hétéronomie et sortie de la religion, réduction de l'altérité, autonomie, il ne peut qu'en résulter une impasse dans la pensée même de la démocratie, problème que Gauchet soulève à propos de la relation entre les droits de l'homme et le politique. Cette approche trop linéaire de l'évolution et des ruptures historiques au sein de l'économie religieuse, minore

[358] Voir les objections de Jean Greisch et de Paul Valadier, in Serge Cantin, « Aux sources du *désenchantement du monde* de Marcel Gauchet, Eléments pour une généalogie » in *Religion, Modernité et Démocratie, en dialogue avec Marcel Gauchet*, sous la direction de François Nault, Québec, Presses universitaires de Laval, 2008, pp.13-33 (pp.14-15). Pour la réponse de Gauchet à Valadier, voir « Sur la religion. *Un échange avec Paul Valadier* », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* », 2002, pp. 67-90. Marcel Gauchet revient sur sa définition de la religion, dans la réponse qu'il apporte à l'objection de l'ethnologue Emmanuel Terray, de réhabiliter une philosophie de l'histoire: « Tout le projet du livre est de montrer que le religieux ne se réduit pas, justement, à des systèmes de convictions et de pratiques (à de « l'idéologie »), mais qu'il participe, dans sa définition pleine, du mode même de structuration des sociétés – et qu'il change radicalement de statut lorsqu'il perd cette fonction, comme dans nos sociétés contemporaines »: Marcel Gauchet, « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire, Réponse à Emmanuel Terray», *Le religieux dans le politique*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Le genre humain », 1991, pp.129-147 (p.140).

[359] Nous reviendrons sur cette question dans les deux derniers sous-paragraphes.

l'importance du paradoxe (concept pourtant présent dans *Le désenchantement du monde*, du moins dans le contexte de l'analyse du christianisme) qui traverse l'altérité ou l'hétéronomie religieuse. C'est particulièrement manifeste pour les monothéismes israélite et chrétien. Ni l'un ni l'autre de ces deux monothéismes n'échappent au paradoxe de l'hétéronomie – autonomie. Ce paradoxe est même constitutif d'une anthropologie religieuse de l'altérité. Celle-ci s'inscrit dans la logique de sa réduction au regard du paradigme des religions primitives (dépendance à l'égard d'un passé immémorial), mais elle est simultanément radicalisée par la « dynamique de la transcendance » du Dieu unique (dépendance par rapport à un événement fondateur de libération collective ou de salut individuel qui s'actualise dans l'histoire). La sortie de la religion n'est dès lors possible que par sa subversion par la foi. Cette subversion est encore plus radicale avec la Révélation chrétienne, étant plus une christonomie (la médiation de l'Incarnation christique) qu'une hétéronomie religieuse au sens strict du terme. Avec Gauchet, nous pouvons accréditer la thèse de la réduction de l'altérité par la conjonction paradoxale du divin et de l'humain dans la Personne du Christ. Mais là encore, cette réduction n'en est que plus paradoxale par son introduction d'un messianisme eschatologique. Autrement dit, l'altérité religieuse s'est déplacée du côté de l'accomplissement de la temporalité historique. C'est par ce paradoxe des altérités israélite et chrétienne qu'est réalisée la condition théologico-politique de l'autonomie démocratique. Mais doit être ici soulignée toute la différence entre les statuts israélite et chrétien du messianisme. Sa version chrétienne est celle, comme le fait valoir pertinemment Gauchet, d'« un messie à l'envers[360] ». C'est en cela que la médiation christique bouleverse le statut hiérarchique de l'antique paradigme de l'incarnation de l'invisible :

> Qu'est-ce qu'un messie, en effet ? Le roi de la fin des temps, le grand souverain envoyé par Yahvé pour le triomphe de son peuple, l'empereur universel qui réconciliera mystiquement la terre entière avec la loi du ciel…Comme Jésus, très exactement, à la fois fils de l'homme et fils de Dieu. Sauf que c'est simultanément une position rigoureusement inverse qu'occupe Jésus. Ce que le monarque du monde est *en haut*, au sommet de la pyramide humaine, lui l'est *en bas*, un quelconque parmi les hommes du commun…Il est la *réplique*, parfaite du médiateur impérial aux *antipodes* de celui-ci…L'incarnation de l'invisible était le moyen par excellence de marquer la continuité de la hiérarchie terrestre avec l'ordre céleste ; elle devient ici le signifiant même de leur mutuelle extériorité[361]

Alors qu'il a analysé avec justesse la religion de l'« écoute dissidente », qu'est la Révélation mosaïque, Gauchet réduit beaucoup dans ce contexte le Dieu d'Israël à son modèle hiérarchique yahviste. Sans doute est-ce pour mieux marquer toute l'originalité de ce messianisme « à l'envers », dont il fait fortement pressentir son impact théologico-politique. Théologie politique à l'envers,

[360] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op.cit.* p.161.
[361] *Ibid.*, p. 162.

corrélativement au messianisme dont elle est issue, mais dont la trajectoire historique est aussi paradoxale. En témoigne le malentendu historique entretenu par le christianisme (du moins médiéval et byzantin) dans son rapport hybride entre le régime de la religion et celui de la foi. De ce malentendu a résulté la nécessité philosophique de penser l'autonomie (paradoxalement productrice d'une hétéronomie séculière) par le règlement du « problème théologico-politique » chrétien, celui-ci étant incompatible avec la nouvelle figure séculière de l'altérité[362]. Une pensée théologico-politique monothéiste, et en particulier chrétienne, apparaît-elle néanmoins, à partir de ce moment philosophique fondateur de la Modernité, définitivement disqualifiée ? Une réponse négative reviendrait à ignorer toute l'importance décisive du concept de médiation dans l'évaluation des métamorphoses de l'altérité. Ce concept est lui aussi des plus polysémiques dans l'histoire politique de la religion de Marcel Gauchet.

c) Le concept polysémique de médiation dans *Le désenchantement du monde*

Le « messie à l'envers » qu'est Jésus, est la clé de voûte pour saisir en quoi le concept de médiation est absolument déterminant dans la philosophie politique de la religion de Gauchet. Le paragraphe que nous avons cité renvoie en amont aux définitions multiples que livre *Le désenchantement du monde* de ce concept. Il constitue le nœud central par lequel est rendu intelligible la trajectoire qui conduit l'Occident à l'autonomie démocratique. Trois types de définition de la médiation en résultent[363]. Le paradigme inaugural de la médiation correspond à la naissance de l'Etat[364]. Ce paradigme indique le lien connaturel de la médiation avec une altérité hiérarchique:

> La médiation de l'autre sacré ainsi incarné ou présentifié dans l'autre du pouvoir, au sommet de la pyramide des vivants-visibles, la puissance instauratrice perfuse pour ainsi dire

[362] Un bon indice de cette incompatibilité, est la critique par Hobbes des essences séparées et de l'ecclésiologie romaine. Critique qui doit être mise en corrélation avec le tournant philosophique de l'autonomie. Symptomatique à cet égard est l'inévitable posture théologique hétérodoxe de Hobbes aux fins de concilier la « vérité religieuse » avec sa théorie de la souveraineté. Il en est de même de Spinoza et de Locke.

[363] Pour Gauchet, les religions primitives échappent à toute idée de médiation en raison de leur dépendance par rapport à un « passé pur »: « …la séparation rigoureuse des individus d'à présent d'avec le temps instaurateur qui commande de part en part leur façon de faire, c'est la ferme garantie de ce que personne parmi eux ne peut prétendre parler au nom de la norme sacrée, exciper de ses rapports privilégiées avec le fondement divin pour édicter sa loi ou s'arroger le monopole du principe d'ordre collectif ». Cette absence de médiation met clairement en évidence qu'il s'agit de sociétés d'avant l'Etat, en fait de sociétés contre l'Etat, comme l'a fait valoir Pierre Clastres. De plus, par leur indivision ou l'absence de « scission d'un pouvoir », elles sont à ce titre des sociétés contre l'histoire et aussi, dans leur genre propre, parce ne disposant pas de médiation hiérarchique, des sociétés de l'égalité. Un exemple topique pour Gauchet, est le chamanisme: « Voilà en effet des spécialistes initiatiques de la communication avec le monde des esprits et de la manipulation de ses représentants qui, en dépit de leur prestige parfois considérable et des craintes qu'ils peuvent susciter, restent au sein de leurs sociétés rigoureusement alignés sur le sort commun »: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op.cit.*, pp. 15-16 et pp. 24-25.

[364] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op.cit.*, p. 28.

> matériellement dans sa sphère d'application, et de là d'étage en étage, la pénètre et l'irrigue jusqu'au dernier rang des êtres[365]

Pour Gauchet, la figure topique de la médiation hiérarchique est celle du pharaon qui garantit « …la vivante connexion entre l'ordre des hommes et l'âme du monde. Plus que jamais sa personne est le foyer substantiel où s'atteste l'indéfectible unité des deux parts de l'être [366]». En contre-point de cette figure médiatrice, ou de cette altérité hiérarchique, fondatrice à ce titre du problème théologico-politique, la Révélation mosaïque s'inscrit dans une « logique négative [367]», de par l'exclusivisme du Dieu unique. Avec le monothéisme israélite, un autre paradigme de la médiation prend forme, celui du renversement de la logique hiérarchique de l'Etat dominateur[368]. Ce paradigme inaugure celui que nous pouvons qualifier de médiation à l'envers, qui advient avec le messianisme christique. Ce faisant, alors que Gauchet affine avec le christianisme, sa définition du concept de médiation, celui-ci apparaît autant justifié qu'il est paradoxal dans sa modélisation. Paradoxal en ce que la médiation incarnationnelle du Christ, est celle du messie à l'envers qui à la fois ressaisit et subvertit le problème théologico-politique. Par le statut sans précédent de sa médiation, le christianisme a autant partie liée avec l'égalité qu'avec l'altérité hiérarchique. Pour mesurer toute la portée de ce paradoxe, on ne saurait par voie de conséquence s'en tenir à la seule médiation de l'Incarnation. Elle constitue le paradigme fondateur d'un paradoxe qui se décline en des niveaux successifs: trinitaire, ecclésial, politique et individuel. De ces niveaux successifs, spécifiquement chrétiens, en découle la médiation de l'Etat représentatif moderne, jusque dans sa configuration démocratique. Examinons pour commencer le rapport problématique entre l'Incarnation et la Trinité. La Personne humano-divine du Christ ne saurait être isolée de la doctrine trinitaire. Gauchet sous-estime son impact opératoire dans la révolution religieuse et politique du christianisme, du moins dans *Le Désenchantement du monde*. Pourtant, dans un ouvrage récent, *Un monde désenchanté?*[369], le philosophe apporte un élément supplémentaire de réflexion sur cette doctrine capitale de la foi chrétienne. Il distingue deux courants de pensée: d'un côté, « une tendance dé-hiérarchisante [370]» qu'il faut associer à l'Incarnation. De l'autre, une tendance qui « ...rétablit une continuité des degrés de l'être...qui permet la recomposition hiérarchique de l'édifice cosmo-théologique [371]». Gauchet apparaît ici plus nuancé, en se référant au traité de Peterson sur *Le*

[365] *Ibid.*,p. 33.
[366] *Ibid.*,p.143.
[367] *Ibid.*,p.143.
[368] *Ibid.*, pp.144 ss.
[369] Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2004.
[347] *Ibid.*,p.36.
[371] *Ibid.*,p.37.

Monothéisme comme problème politique. Mais sans nier « ...les ressources infinies dont le système des trois personnes va s'avérer porteur... [372]», le philosophe rattache la doctrine trinitaire du côté de la hiérarchie. Ce qui sans le dire explicitement, ne plaide pas en faveur de l'égalité et du monde de l'autonomie. Si la remarque mérite d'être entendue, elle pose toutefois deux problèmes cruciaux, d'abord théologique et ensuite politique. Au plan théologique, est ni plus ni moins en jeu ce qui différencie la médiation chrétienne de la médiation juive. L'empreinte spécifique de la première ne peut se limiter à la doctrine de l'Incarnation, aussi décisive soit-elle pour rendre compte de l'originalité du monothéisme chrétien. De plus, cette doctrine est inconcevable sans son rattachement trinitaire, à moins de réduire Jésus à un rôle de prophète à l'intérieur de la médiation juive (le sens de l'Incarnation du Christ serait alors très affaibli !). On voit par ce premier problème toute l'importance du prisme grec dans la définition des doctrines de la Trinité et de l'Incarnation. Pourtant, l'impossible autonomie de la médiation incarnationnelle par rapport à la Trinité, ne conduit pas fatalement à une tendance hiérarchisante, comme Gauchet le laisse entendre lui-même. La théologie latine est explicite à cet égard, par son accréditation d'une approche « égalitaire » en opposition à celle de l'Orient chrétien, d'où la controverse au sujet du *Filioque*. Le volet théologique n'est pas sans inférer des conséquences politiques (qui ne sont pas non plus séparables de celles, ecclésiologiques). Une théologie qui plaide en faveur d'une conception « égalitaire » de la relation entre les Personnes divines, comporte des potentialités politiques divergentes[373]par rapport à celle qui met l'accent sur une relation plus « hiérarchique » entre le Père et le Fils. Toutefois, la complexité de cette question n'autorise pas non plus une séparation binaire, qui distinguerait de façon caricaturale l'Occident de l'Orient. Par des voies bien spécifiques, l'Occident a reproduit un rapport hiérarchique tant dans le champ politique que celui de l'ecclésiologie[374]. On ne saurait toutefois reprocher à Gauchet de faire l'économie des trajectoires spécifiques de l'Occident et de l'Orient chrétien. Mais tout en prenant en considération la polysémie du phénomène « Eglise », celui-ci est analysé dans sa généralité, comme structure d'intelligibilité de l'effet institutionnel du paradoxe de la médiation christique. Pour Gauchet, la médiation du Christ ne peut poursuivre son

[372] *Ibid*.,p.37.

[373] Sur le rapport entre la doctrine trinitaire et le lien social, Voir Christophe Theobald, *Le christianisme comme style*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2 tomes,2007. On se reportera notamment au chapitre II, 2è tome, « La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social, contribution au débat sur la « théologie politique »», pp. 769-773.

[374] Sur la complexité ecclésiologique, culturelle et politique des relations entre l'Occident et l'Orient chrétien, voir Yves Congar, *Neuf cents ans après: notes sur le schisme oriental*, Editions de Chevetogne, coll. « Irénikon », 1954. Voir également D. W. Allen et A. M. Allchin, *Irénikon, «* Primauté et collégialité, un point de vue anglican »1964, 2, pp. 371-390. Cet article est consacré à une étude comparative des conceptions de l'Eglise en contexte latin et orthodoxe, et des raisons pour lesquelles leurs divergences relatives à l'institution ecclésiale, sont allées en s'accentuant. Ces divergences visent à éclairer le sens de la réforme anglicane. Par ailleurs, Gauchet semble sous-estimer l'importance de la théologie de l'Incarnation dans la tradition orthodoxe, qui ne saurait se réduire à la seule doctrine trinitaire à tendance hiérarchisante.

double travail de transformation du rapport à l'homme à Dieu et des hommes entre eux, sans une institution médiatrice très singulière qu'est l'Eglise.

C'est le deuxième niveau de la médiation chrétienne, par lequel Gauchet repère au plan institutionnel la dualité ontologique spécifique au christianisme dans deux directions. D'une part, dans le rapport au monde:

> Le christianisme originel, le christianisme tel que contenu dans le dispositif christique, c'est autrement dit le regroupement et l'organisation des fidèles en une Eglise. Rien de plus que le prolongement et la traduction, au plan collectif, de la distance intérieure de chaque croyant au monde [375]

D'autre part, de l'intérieur même de l'Eglise: on notera, là encore, un paradoxe d'une fécondité historique sans précédent : « A la racine du fait Eglise, il y a une prétention médiatrice d'un genre spécial, immédiatement greffée sur la médiation christique, qu'elle répercute, et prolonge et vise à faire passer de l'événement dans le permanent [376]». C'est en vertu de ce paradoxe sans précédent que l' « Eglise », institution médiatrice, génère ses propres contestations:

> La médiation ecclésiale est ainsi tout entière construite sur ce qui justifie qu'on révoque en doute la possibilité d'une médiation. Imitation et continuation du Christ, elle est invite permanente à en appeler de l'exemple du Christ contre le rôle et les fins qu'elle s'assigne. Equation singulière qui résume son destin: s'il y a place pour une médiation (entre la raison divine et l'intelligence humaine), c'est aussi parce qu'il n'y a pas de médiation possible, parce qu'il n'y a plus lieu, après celui qui nous a ouvert l'abîme de la révélation, à une conjonction vivante entre Dieu et les hommes. L'interprète est récusé comme intermédiaire du mouvement même qui le convoque. D'où son inexpugnable enracinement; d'où les inexpiables oppositions qu'il soulèvera[377]

De par ces contestations, l'Eglise est en quelque sorte, à son insu, « productrice » de deux types de pouvoir, celui de « l'intériorité [378]» ou de la conscience, en d'autres termes l'individu, et celui du pouvoir politique qui donnera forme à l'Etat. Ces troisième et quatrième niveaux de la médiation sont constitutifs de l'avènement de l'autonomie.

Par le prolongement institutionnel de l'événement fondateur, il en résulte une tension entre l'autorité du dogme et l'autonomie de la conscience:

---

[375] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op.cit.,* p.184.
[376] *Ibid.*,p.189.
[377] *Ibid.*,pp. 192-193.
[378] *Ibid.*,p. 194.

> Avec la contradiction explosive qu'on discerne d'entrée entre les termes de la sorte indéfectiblement associés: intériorité de la foi et autorité du dogme vont de pair, dans le système, et se justifie mutuellement. Ce qui nécessite la ferme fixation d'un corps de doctrine contre l'errance des interprétations est aussi ce qui légitime une entente irréductiblement personnelle de la volonté divine[379]

Mais l'individualisation de la foi, ce que Gauchet énonce comme « médiation personnelle [380]», n'est pas encore « l'individu comme catégorie sociale et politique [381]». Elle en ouvre pourtant le chemin par cette autre médiation « indirecte [382]» qu'est l'Etat. C'est par ce quatrième niveau de médiation que l'altérité chrétienne génère ses effets civiques: « C'est grâce au relais de l'Etat et de sa transformation religieuse que l'individualisation des fidèles engendrée par le retrait divin s'est matérialisée au plan civique [383]». « Le retrait du divin » est la phase ultime de la réduction de l'altérité religieuse, qui fait autant advenir la double autonomie de l'individu (civique) et du politique sous la figure de l'Etat:

> L'accomplissement absolu de Dieu, c'est donc la foi personnelle, en droit, sinon en fait, mais c'est aussi une transformation en règle de la puissance souveraine. Elle cesse d'être médiatrice, au sens exact et plein du terme, c'est-à-dire matérialisation vivante de l'invisible instituant parmi les créatures visibles. Elle cesse du coup de jouer comme clé de voûte d'un ordre hiérarchique véritable, répercutant à tous les niveaux cet emboîtement corporel dans un ordre supérieur. Mais elle ne fait pas que se retirer de son ancien rôle: elle s'en voit confier un nouveau. D'incarnatrice de la nécessaire soumission au dehors qu'elle était, elle devient garante de la suffisance et de l'autonomie dernières de la sphère humaine[384]

L'impossible continuation de la médiation christique, interdit désormais à l'Etat du roi chrétien d'aspirer à la jonction de l'invisible et du visible. Le moment topique de ce mouvement de bascule est celui, contrairement aux effets trompeurs de la sacralisation du pouvoir royal, la montée en puissance du droit divin des monarques aux XVIè et XVIIè siècles[385]. Cette fausse sacralisation, en étroite dépendance de l'Incarnation christique ou de la toute-puissance divine, contient paradoxalement les conditions de possibilité de l'autonomie, et par voie de conséquence l'avènement du « pouvoir représentatif [386]». L'Etat royal et celui de la représentation sont les « Deux éminentes incarnations, donc, de la différence de l'au-delà et de l'autonomie corrélative de l'ici-bas, telles que

---

[379] *Ibid.*, pp.101-102. Sur le paradoxe de la médiation institutionnelle de l'Eglise et l'intériorisation personnelle de la foi, voir également les pages 103-108.
[380] *Ibid.*,p.107.
[381] *Ibid.*,p.77.
[382] *Ibid.*,p.195.
[383] *Ibid.*,p.78.
[384] *Ibid.* ,p.78.
[385] *Ibid.*, p.201.
[386] *Ibid.*,pp. 200-202.

primitivement révélées et instituées par Jésus [387]». Il nous faudra revenir sur cette mutation de l'Etat royal en Etat représentatif. Notons pour l'instant, qu'avec l'avènement de l'Etat, la fécondité des paradoxes de la médiation chrétienne ont été alors jusqu'au bout de leur logique. Ces paradoxes sont conditionnés pour Gauchet par ce qu'il appelle trois composantes, dont les modernes sont les héritiers:

> Un changement d'assiette du pouvoir politique par délocalisation du souverain incarnateur, une transformation de la sociabilité religieuse à la fois par la spécification d'une communauté de salut, et par l'élargissement de l'autorité sacerdotale en fonction de la nécessité d'une herméneutique du mystère divin, une réforme de l'être-au-monde, enfin, de façon plus générale, par division des impératifs et l'impossibilité de hiérarchiser de façon stable entre consentement et refus, indépendance et soumission: telles nous paraissent être les trois composantes fondamentales de la révolution chrétienne. Les trois résultantes primordiales de l'opération christique, et les trois vecteurs de développement dont les combinaisons et les interactions fourniront le potentiel dynamique intrinsèque de la civilisation chrétienne...Tous traits qui font de nous autres modernes typiquement des chrétiens, les héritiers directs de la mutation multiforme contenue en germe dans ce petit nombre de dispositions premières[388].

En d'autres termes, la réduction maximale de l'altérité religieuse n'eut pas été possible sans la polysémie de la médiation chrétienne, dont on a montré qu'elle opère à quatre niveaux de définition: Incarnationnel (et trinitaire), ecclésial, personnel (fidèle et individu) et politique (l'Etat). Corrélativement à l'individu, ce dernier niveau est la pointe finale de la philosophie de l'histoire de Marcel Gauchet. Philosophie de l'histoire inséparable d'une herméneutique théologico-politique de l'altérité religieuse. La révolution chrétienne n'eut cependant pu être possible sans sa rencontre avec la philosophie grecque. Mais là encore, cette rencontre n'est pas sans avoir été réalisée sur le registre d'un paradoxe.

d) La rencontre du christianisme avec la philosophie grecque

Cette rencontre est déterminée par des potentialités communes, celle en particulier qui transforme le rapport au temps: l'exigence d'explication immanente de la physique des Ioniens et l'idée de création introduisent une rupture avec la pensée de l'origine: « c'est le présent qui rend raison du passé [389]».

---

[387] *Ibid*., p.201.

[388] *Ibid*., p.202. Sur l'analyse de l'originalité chrétienne, notons que Gauchet est redevable à l'anthropologue Louis Dumont: voir en particulier Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologue sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil coll. « Esprit », 1993.

[389] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op.cit.*, p.205. Dans un autre passage du même ouvrage, Gauchet affirme que « Le Dieu de la Révélation opère dans un présent, au lieu d'avoir agi une fois pour toutes à l'origine », *ibid*., p.60.

De même, le principe unificateur de l'être, commun à la pensée grecque et à la foi chrétienne, qui se substitue à la pluralité, a pour conséquence un nouveau mode de pensée en rupture avec le mythe au bénéfice de la rationalité[390]. Mais ces deux ruptures ne s'organisent pas selon les mêmes prémisses: la raison, d'un côté, la foi, de l'autre, mais dans le besoin réciproque de leur propre requête: « Dans la foi, il y avait un certain besoin de raison...Mais aussi bien pourrait-on dire de l'autre côté que la raison grecque était vouée à rencontrer dans son développement le problème religieux. L'ontologie de l'Un débouche nécessairement, à un moment donné, sur une théologie. L'unification du principe invisible va en effet de pair avec sa différenciation [391]». La rencontre de la foi et de la raison revêt dès lors un caractère paradoxal: l'intelligibilité commune sur le principe de l'Un tout en l'infléchissant du côté de la dualité, par laquelle le Dieu chrétien élève à son plus haut niveau l'altérité; mais une altérité dont le statut n'est pas celui de la dépendance dans l'origine, propre aux sociétés primitives. La révolution chrétienne avait besoin de « la raison », l'hellénité le lui a apporté.

e) De la médiation de l'Incarnation à l'Etat de la représentation

Ce qui est attesté par Arendt, Strauss et Blumenberg, est cependant analysé chez Gauchet, pour mieux mettre positivement en lumière la dette de la Modernité séculière à l'égard de ce que nous désignons par l'expression de subversion chrétienne: subversion par héritage, de la raison grecque et subversion par héritage, de la révélation vétéro-testamentaire. Alors que Blumenberg refuse toute idée d'une dette de la Modernité par rapport au christianisme, Gauchet la valorise, non pour sous-estimer une rupture de l'une à l'autre, mais pour signifier que la religion de l'Incarnation est la matrice de l'apprentissage de l'autonomie séculière; la thèse de Gauchet n'accrédite pas pour autant les rhétoriques de la sécularisation. En témoigne sa désignation du christianisme comme « religion de sortie de la religion », dont le moteur central est la médiation de l'Incarnation christique; mais médiation dont nous avons vu que l'effectivité est présentée par Gauchet comme impossible, ou plus exactement instable[392]. De la résulte ses multiples crises dont le moment nodal, dans l'avènement de la Modernité séculière est celui des Réformes. L'apparition de la conception moderne du fondement de l'être-ensemble collectif est dès lors inséparable de la crise de la médiation chrétienne. A rebours d'une approche exclusivement laïque de l'histoire philosophique occidentale, Gauchet place au centre la perspective et le problème théologico-politique posé par le christianisme. La solution à ce problème réside dans l'émergence de l'Etat, centre vital du renversement du fondement

[390] *Ibid*., pp. 205-206.
[391] *Ibid*., p.206.
[392] *Ibid*., p.183 et p. 186.

hétéronomique chrétien, en fondement autonome des sociétés modernes. C'est sous les auspices et en contre-point de la forme monarchique absolue de l'Etat[393], que se sont construites sa théorie et sa pratique modernes par le mécanisme de la représentation. Pour Gauchet, la Révolution française est l'événement radical qui met en scène le problème moderne de la représentation du pouvoir et du pouvoir de la représentation[394]. Problème qui repose sur un paradoxe depuis la philosophie hobbesienne, celui de créer une condition collective, tout en la faisant reposer sur le postulat individualiste. En d'autres termes, le dilemme est de transformer des individus en citoyens, sans qu'ils succombent à une tyrannie collective. Tout l'enseignement de la Révolution française est ici résumé: elle hérite de la tradition monarchique d'un pouvoir fort, incarné en la personne du roi, à laquelle est substitué un pouvoir collectif incarnant la nation souveraine. Contre le tournant « rousseauiste [395]» de la Révolution, la pensée de Benjamin Constant trouve toute sa justification, bien que le libéralisme ne soit pas sans conduire à un autre écueil. C'est ce qu'il nous faut examiner.

f) La dialectique de l'Etat démocratique et de la société: enjeu pour une altérité politique

A partir de l'analyse des sociétés primitives jusqu'à celle du fondement autonome de la politique moderne, en passant par les révélations mosaïque et chrétienne, Gauchet peut mettre en évidence deux notions qui structurent la condition politique: l'unité et la division. Ce binôme apparaît d'autant plus fécond, à la suite des expériences totalitaires[396]. Les systèmes totalitaires, bien qu'aux antipodes de l'organisation des sociétés primitives, ont aussi mis unilatéralement l'accent sur l'unité. Mais alors que les sociétés primitives précèdent la genèse de l'Etat et de l'écriture, l'unité totalitaire est conçue en réaction contre l'Etat démocrate-libéral, celui qui est articulé à la société. Gauchet, prenant en considération la double expérience des sociétés primitives et des systèmes totalitaires,

[393] Marcel Gauchet « L'Etat au miroir de la raison d'Etat: La France et la chrétienté », in *Raison et déraison d'Etat,* sous la direction d'Yves-Charles Zarka, Paris, Puf, 1994, pp. 193-244; **v**oir également Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie, I, La révolution moderne*, Paris, Gallimard, Nrf, 2007, chap. II et III.
[394] Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, Nrf, 1989.
[395] Selon Gauchet, les idées de Rousseau développées dans le *Contrat social* ne sont pas la cause de la Révolution, mais ce sont les événements de cette dernière qui ont conduits les révolutionnaires à s'approprier ses thèses: voir Marcel Gauchet, *La Condition historique*, Paris, Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Stock, coll « *Les essais* », 2003, pp.278-279. Voir également *Les tâches de la philosophie politique,* in *La Condition politique,* Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2005, pp. 505-557. Un paragraphe intitulé, « Les trois révolutions du politique », dans lequel l'auteur distingue trois vagues, celle de la révolution religieuse, celle de la révolution juridique, et celle de la révolution historique du politique, apporte une synthèse précise de la transformation du statut du politique, (pp.513-521). Le recours au terme de « vague » n'est pas sans rappeler la conférence de Leo Strauss sur la même périodisation historique. Mais l'apparent « straussisme » de Marcel Gauchet s'arrête là. On peut même estimer que la dimension fortement historique de sa pensée philosophique va à l'encontre de l'anti-historicisme de Strauss. Ce qui ne signifie pas que Gauchet soit historiciste! Sur le rapport des sciences humaines et de l'histoire avec la philosophie, voir l'article de Marcel Gauchet, « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire, Réponse à Emmanuel Terray», *op.cit.,*
[396] Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, Nrf, t.3, 2010.

considère que le danger le plus grand est bien plus du côté de l'unité que de la division. Pour qu'il y ait condition politique, autrement dit une sphère publique démocratique, la division est nécessaire. Non celle qui vise à éliminer l'adversaire, mais celle qui permet la civilité. Non celle qui attend une résolution du conflit et l'avènement d'une société réconciliée, mais celle, intrinsèque à la condition démocratique. Mais démocratie et libéralisme ne sauraient se confondre. Si la pensée libérale est corrélative de la philosophie individualiste des droits de l'homme, sans laquelle la démocratie n'est pas pensable, son antériorité sur la composition collective de la société est des plus problématiques. Sur cette question fondamentale, parallèlement à son investigation historique et philosophique sur l'Âge classique – moderne, la Révolution française et le libéralisme du XIXè siècle, Gauchet n'a pas manqué de s'exprimer sur ses prolongements contemporains. La tension entre l'individu et le collectif est un puissant révélateur de l'avènement des sociétés de l'autonomie. Les sociétés modernes ne fondant pas leur organisation sur une hétéronomie religieuse, l'altérité dont les hommes ont besoin s'en est trouvée radicalement transformée. D'extérieure, elle est devenue intérieure ou immanente à la condition humaine. Dès lors, sa mise en œuvre, pour que les droits de l'homme ne soient pas illusoires, implique l'articulation du politique avec les droits des individus, et non l'inverse:

> Il faut procéder autrement. Il faut partir du politique, le concevoir dans ses exigences et sa nature propres, pour s'efforcer ensuite d'ajuster cette réalité du politique à des objectifs qui ne peuvent être fournis, dans la situation qui est la nôtre, que par les droits des individus. Soit une démarche inverse de celle qui consiste à partir des droits des individus pour reconstruire rationnellement sur cette base un système d'institutions justes...[397]

Mais les exigences du politique ne sauraient être pleinement satisfaites sans l'Etat, qui se pose, à la fois comme lien unificateur et comme altérité de la société. C'est cette altérité qui est déniée par les systèmes totalitaires, au profit de la toute-puissance de l'Etat, mais aussi par la privatisation de l'identité individuelle. Dans la première configuration, l'Etat n'est plus véritablement ce qu'il « est », de par le dévoiement de son lien unificateur et de son altérité qui est censée en apporter la garantie. Dans la deuxième configuration, l'individu prétendant se poser comme sujet de lui-même, la division, pourtant nécessaire à la condition démocratique, détourne de son sens l'altérité comme possibilité de l'intérêt pour la chose publique:

---

[397] Marcel Gauchet, « L'intellectuel et l'action politique, entretien », *Le Banquet*,1, http : // www. Revue-lebanquet. Com/Entretien avec Marcel Gauchet, juin 1992, p.37.

> Il peut parfaitement y avoir un revers à la sphère des droits de l'individu: le renforcement du rôle de l'Etat, l'approfondissement de l'anonymat social, l'aggravation encore du désintérêt pour la chose publique et de la banalisation angoissée des conduites[398]

Contre la désagrégation du lien social et de « la chose publique », Gauchet en appelle au primat de la société sur l'individu, à la prééminence du collectif, condition qui préside à l'autonomie réelle de l'individu. Le paradoxe de la société de la représentation démocratique, est qu'elle présuppose la double altérité de la société et de l'Etat, et que pour garantir les droits des individus, est préalablement requise une pensée du politique[399]. Pour Gauchet, si l'autonomie démocratique correspond à la sortie de l'hétéronomie religieuse, elle n'en requiert pas moins une redéfinition anthropologique et philosophique de l'altérité, qualifiée par Gauchet d' « *anthroposociologie transcendantale* »[400]. Mais cette redéfinition peut-elle faire l'économie d'un statut théologico-politique? La philosophie de l'histoire de Gauchet, procédant d'une analyse de l'histoire politique de la religion, apporte d'incontestables réquisits pour en favoriser la démonstration. Ce n'est pourtant pas, *a priori*, la voie que le philosophe emprunte. Une raison fondamentale de cette mise à l'écart de toute reconduction d'une théologie politique, réside dans l'axe central de la théorie de la religion proposée par Gauchet, à savoir celui de l'altérité.

g) Un modèle évolutionniste-linéaire de l'altérité

Si l'interprétation philosophique par Marcel Gauchet, de l'histoire européenne dans son versant occidental, apporte les réquisits fondamentaux pour rendre compte de la spécificité du théologico-politique chrétien, elle n'en accuse pas moins un problème théorique majeur. Ce problème est celui d'une définition de l'altérité religieuse de type trop évolutionniste ou linéaire. En témoigne clairement la thèse selon laquelle il y aurait une réduction « progressive » de cette altérité jusqu'à son élimination avec l'émergence de l'autonomie démocratique. Cette thèse est pertinente en ce qu'elle offre la possibilité de rendre intelligible les raisons pour lesquelles les sociétés européennes et occidentales se sont affranchies de la nécessité d'en passer par une altérité religieuse pour

---

[398] Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat*, 3, 1980, pp. 2-21, Texte repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* », 2002. Cet article a été réédité dans le recueil de textes intitulé *La démocratie contre elle-même* : Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op.cit.*, pp. 1-26.

[399] Voir Marcel Gauchet, *La condition politique*, « Les tâches de la philosophie politique », Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2005, pp. 505-557.

[400] *Ibid*., p.557 (voir également p.552 et p.554). Nous reviendrons sur cet enjeu capital de la philosophie politique de Gauchet, dans son rapport à l'altérité politico-religieuse du christianisme dans le contexte de la démocratie contemporaine.

légitimer leur fondement. Nous avons vu que ce moment nodal est celui des deux monothéismes bibliques, et de façon des plus décisives, le christianisme. Mais tout en prenant très au sérieux leur originalité, à savoir le statut de religions de la transcendance et de l'histoire, Gauchet ne résiste pas à les inscrire dans le seul schéma de la réduction multi-séculaire de l'altérité. Les monothéismes bibliques, ne sont-ils pas simultanément aussi porteurs d'une réactivation de l'altérité, en vertu même de leur transcendance, y compris dans la logique de l'Incarnation chrétienne? Le schéma « réductionniste » de l'altérité religieuse n'est pas sans susciter une impasse fondamentale au sein du processus qui justifie l'avènement de l'autonomie séculière. Les philosophes politiques de l'âge classique et des Lumières, l'avaient déjà perçu par la nécessité de « maintenir » une polarité religieuse dans l'ordonnancement de l'état de société. L'impasse n'en est que plus explicite dans la situation contemporaine. L'analyse critique qu'adresse Gauchet à l'encontre du primat individualiste des droits de l'homme sur une pensée du politique est des plus significatives. La démocratie ne peut faire l'économie de l'altérité de la sphère publique. Ne peut pourtant pas passer inaperçu dans *Le désenchantement du monde*, ce constat sans appel de Gauchet sur la configuration autonome de l'altérité séculière, en rupture avec sa mise en forme institutionnelle religieuse:

> Tout donne à penser au contraire que ce sens interne de l'autre est socialement neutre et que si les religions constituées ont eu besoin de faire fond sur lui, lui se passe très bien de religion établie, soit qu'il trouve à s'investir ailleurs, soit qu'il s'exerce en quelque sorte à vide. Il est vain, en d'autres termes, de vouloir ressouder les deux pôles que l'inexorable retrait du divin a progressivement écartés, le pôle personnel et le pôle institutionnel. Point d'intemporelle essence du religieux qui se donnerait à lire au miroir des nécessités permanentes du sujet. Il s'agit à l'opposé d'aller au bout de la séparation, et de partir, pour l'intelligence de l'un et de l'autre terme, de leur disjonction accomplie[401]

Autrement dit, médiations personnelle et institutionnelle sont définitivement dissociées. Dès lors, comment « la religion de la sortie de la religion », peut-elle s’entendre avec la démocratie, régime de la sortie de la médiation théologico-politique chrétienne ? *A priori*, la réponse ne peut être que négative. L'avènement de l'autonomie séculière et démocratique, et le retournement immanent de l'altérité qu'elle implique, ne signe t-elle pas la fin de toute altérité théologico-politique, trop marquée à l'aune d'une transcendance à tout jamais dépassée? Cette question en appelle une autre: quel rapport est-il est possible de maintenir entre le régime de l'autonomie séculière et démocratique avec le christianisme? C'est dans cette configuration nouvelle, qu'il convient de s'interroger sur la pertinence théologico-politique contemporaine de « la religion de la sortie de la religion ». Bien qu'il ne formule pas la question explicitement en ces termes, Gauchet apporte de nombreux

[401] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op.cit.*, pp. 135-136.

éléments de réflexion qui laisse ouverte la possibilité d'une fonction, si ce n'est directement politique, du moins publique du christianisme.

h) Le christianisme: quelle nouvelle altérité politico-religieuse dans la sphère publique démocratique?

Dans des développements plus récents de sa pensée, le philosophe plaide pour une présence d'un type nouveau des religions dans la sphère publique démocratique. Réflexion dont il faut préciser, qu'elle est foncièrement orientée du côté du christianisme. Nous en retiendrons cinq axes majeurs: le statut « séculier » de l'au-delà (axe ontologique), le rapport du catholicisme avec la Modernité (axe historique), l'humanisme dans son rapport à la nature et à la culture (axe anthropologique), la redéfinition du statut de la foi (axe théologique) et le rôle des institutions religieuses dans la sphère publique (civisme chrétien). Par ces cinq axes, la multi-séculaire médiation chrétienne se trouve aux prises avec la Modernité séculière démocrate-libérale. Mais elle n'est pas non plus sans disposer de nouvelles perspectives. On ne s'en étonnera pas, le premier axe engage toute la problématique de Gauchet. Avec la question de l'au-delà, est en jeu la condition de possibilité de l'altérité de Dieu dans « les sociétés sorties de la religion [402]». Dans les sociétés démocratiques, la nature du lien social est déterminée par le régime de l'égalité, autrement dit l'exact contraire des sociétés dépendantes d'une altérité religieuse hiérarchique. Dès lors, la référence à un au-delà et à une transcendance divine, n'est pas disqualifiée en tant que telle, mais elle en est transformée radicalement. Il en résulte une dissymétrie entre le registre de la croyance individuelle et celui de la composition de la collectivité:

> Dieu ne meurt pas, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes. Il s'éloigne. Il se retire dans un ailleurs où chaque croyant peut l'atteindre individuellement, mais un ailleurs qui ne communique pas avec l'ordre et les règles qui lient les hommes collectivement[403]

Autrement dit, Gauchet prend acte de la séparation libérale entre le monde de la religion et celui de la condition politique[404]. La dualité ontologique entre l'ici-bas et l'au-delà a accompli son office. L'égalité démocratique a pour conséquence paradoxale, de par son immanentisation radicale de la condition humaine, d'avoir généré une altérité tout aussi radicale avec la transcendance de Dieu, au

[402] Cette expression est topique dans les textes auxquels nous nous référons dans le recueil d'articles et d'interviews, intitulé *Un monde désenchanté?*: Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?, op.cit.,*
[403] *Ibid.,* chap. X, L'au-delà aujourd'hui, p. 160.
[404] On verra que c'est exactement ce que Carl Schmitt refuse.

point qu'elle est infigurable ou irreprésentable. D'où l'extrême difficulté de rendre intelligible la définition dogmatique de la foi: « Il n'y a plus de figure collectivement formalisable et acceptable de l'au-delà, *a fortiori* de dogme acceptable à son sujet [405]». Il ne reste plus qu'un « socle anthropologique » qui repose sur les potentialités de l'imagination humaine, par lesquelles demeure le postulat incompressible « de l'autre, de l'ailleurs, de l'au-delà... [406]». Par la transformation du concept de nature (sa désormais impossible analogie avec le surnaturel), la révolution anthropologique du XVIIè siècle a produit des effets irrémédiables. Elle est à la racine de la disqualification de la médiation chrétienne d'où résulte sa perte de signification théologico-politique et le problème de transmission des vérités dogmatiques de la foi. Cette impossible conceptualisation de l'altérité divine a deux autres conséquences (2è axe); d'un côté, le statut *sui generis* des Eglises chrétiennes, de l'autre, la difficulté pour les Modernes d'inscrire leur condition dans l'histoire. Le défi qui se pose, est d'être à la fois « moderne » et de se savoir héritier d'une histoire, d'être « au présent », ni sans dénégation du passé, ni non plus pour le subir. L'autre caractéristique de l'anthropologie démocratique est d'avoir rompu avec le monde de la tradition. Tradition et histoire recouvrent, certes, des significations différentes. Mais la disparition de la première entraine la situation problématique de la deuxième. Cruel défi pour une civilisation qui ne peut revendiquer ce titre, si elle se montre incapable de transmission. Transmission d'une mémoire vivante par laquelle une société politique peut se projeter dans l'avenir. La transmission n'est donc pas que célébration du passé, mais la construction d'une identité collective dans un processus diachronique. A cet égard, pour Gauchet, le privilège de la plus grande ancienneté historique du catholicisme en Occident, lui procure deux facultés: d'une part, de transmettre d' « où vient » l'Europe, d'autre part, une tradition éducative:

> L'un des plus amples rayonnements dont le message chrétien soit susceptible au sein de notre monde tient à l'autorité de l'histoire. L'Eglise catholique et ses fidèles gardiens d'une tradition deux fois millénaire qui est à la base de notre monde et avec laquelle les développements de ce dernier ne peuvent pas ne pas garder quelques rapports. C'est une dimension qui a directement à voir avec la question de l'éducation, puisqu'elle engage la transmission de l'inspiration première à laquelle nous nous rattachons[407]

Par rapport à ces deux facultés, le concept chrétien de médiation dispose d'une nouvelle pertinence: celle de relier passé et présent. Par la médiation temporelle-historique du christianisme (et plus précisément le catholicisme), un troisième axe est ouvert pour l'exercice d'une tâche publique en

[405] Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?, op.cit.,* chap. X, p. 163.
[406] *Ibid.,* pp. 162-163.
[407] *Ibid.,* chap. XV, Sur l'enseignement catholique: actualité d'une tradition, p. 219.

régime de démocratie, celui d'une pensée nouvelle de l'humanisme.

Sur cette question fondamentale, Gauchet fait valoir que la crise de l'humanisme contemporain repose sur sa réduction aux droits de l'homme. Ils ne peuvent tenir lieu d'une politique, et de surcroît l'individualisme philosophique que véhiculent les droits de l'homme a pour corollaire ce que Gauchet dénonce comme un « « naturalisme » d'un nouveau genre [408]». Ce naturalisme constitue ni plus ni moins un retour à l'état de nature en raison de l'idée de l'homme qu'il postule: l'individu aurait la capacité de se constituer comme sujet par lui-même, c'est-à-dire immédiatement. C''est au contraire de médiation dont a besoin l'homme. Médiation signifiant en l'occurrence celle de la culture. Sans cette médiation, il ne saurait y avoir un humanisme effectif. C'est sur cette illusion constituée par la trilogie, naturalisme, individu, immédiateté, que la médiation chrétienne conserve toute sa pertinence. Elle agit tout d'abord simultanément dans deux directions: anthropologique et théologique. Dans l'économie religieuse de la médiation chrétienne, la nature humaine doit agir sur elle-même en raison du postulat du péché originel, que ce soit dans sa version radicale augustinienne ou que ce soit dans sa version adoucie de la scolastique thomasienne. Pour que la grâce agisse, est requis un accompagnement et un encadrement de l'homme, d'où résulte toute l'importance de la tâche éducative d'un humanisme chrétien. *A contrario* de la seule émancipation de l'individu, la tension inhérente entre le péché et la grâce a pour effet opératoire la formation de l'homme, tant dans sa dimension personnelle que collective. C'est cette double dimension qui implique une série de médiations, notamment celles : « …de la culture, l'éthique, du savoir et de l'esthétique...[409]. Ces médiations sont par ailleurs impossibles, sans celle, institutionnelle de l'Eglise. Aussi autoritaire a-t-elle pu être, elle n'en a pas moins toujours laissée ouverte l'interprétation de la doctrine chrétienne, jusque dans ses retombées concrètes. En témoigne précisément l'espace interprétatif de la compréhension anthropologico-théologique de l'existence chrétienne (augustinisme, scolastique et humanisme du XVIè siècle) dans la condition historique. De surcroît, l'opposition que nous venons de mettre en évidence, entre l'impératif unilatéral des droits de l'homme centrés sur l'individu, et l'humanisme chrétien, ne doit pas faire oublier que les humanismes séculiers, transcendance théologique en moins, sont incompréhensibles sans leur source chrétienne. Leur connivence historique n'est pas sans favoriser une nouvelle ambition pour penser un nouvel humanisme. Mais la rupture ne peut être sous-estimée non plus. Les catégories théologiques de l'humanisme chrétien (4è axe), ne sont pas reconductibles sans la prise en considération de l'anthropologie démocratique de l'égalité. Nous l'avons souligné, ce que l'idée chrétienne de Dieu appelle comme altérité, ne peut plus être l'objet d'une conceptualisation selon les

[408] *Ibid.*, chap. XVII, Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion?, p. 247.
[409] *Ibid.*, chap. XV, p. 224.

cadres métaphysiques de l'âge politique de la religion. D'englobant qu'il était, le christianisme est désormais englobé, déterminé par la séparation radicale entre l'immanence moderne et l'altérité de Dieu. Si l'humanisme moderne est en crise, il n'en demeure pas moins que les requêtes anthropologiques de la vision chrétienne de l'homme sont confrontées, au sein du monde de l'égalité démocratique, à un défi théologique sans précédent. Ce faisant, la crédibilité du christianisme passe simultanément par sa capacité de réaffirmation interne de son identité, et par sa capacité à établir une altérité politico-religieuse avec la sphère publique démocratique. Ce double mouvement signifie-t-il pour Gauchet que le christianisme serait en mesure d'articuler à nouveaux frais la médiation individuelle à la médiation institutionnelle? La réponse est des plus clairs: la séparation radicale « de la terre et du ciel [410]» est sans retour. L'ambition d'édifier une nouvelle cité chrétienne appartient au passé. La solution se présente autrement:

> Que serait une cité selon l'espérance chrétienne à partir du moment où il est entendu que ce ne saurait plus être une cité chrétienne, mais une cité ouverte à tous et ne connaissant pour ce faire que la raison profane? Comment assurer cette traduction des exigences de la foi dans la langue commune de la politique et du droit?[411]

Ces deux questions réinterrogent la multi-séculaire tension entre le christianisme et le monde, entre le paradoxe de son hétéronomie religieuse très spécifique et l'aspiration à l'autonomie qu'elle conditionne. Mais au sein de l'anthropologie égalitaire de la démocratie libérale, la tension entre ces deux polarités a changé radicalement la donne. Le défi posé au discours théologique est de savoir conjuguer - transcendance religieuse – avec – immanence séculière -, de faire valoir ce à quoi la question de Dieu, par ses médiations multiples, peut répondre dans le monde hors religion des sociétés démocratiques, ou encore comment conjuguer l'intériorisation de l'altérité avec son extériorisation publique. L'enjeu est double. La question de l'humanisme en a attesté la problématique. Il s'agit autant du devenir de l'humanité européenne, de sa sphère publique-démocratique, que du devenir public du christianisme. C'est sur ce point majeur que d'ontologique, historique et anthropologique, l'issu du défi se traduit par ce que nous désignons comme étant un axe théologico-politique, ce que Gauchet préfère énoncer sous la forme d'un « civisme chrétien [412]» (5è axe). Nous avons déjà allégué comme raison fondamentale à l'absence de l'expression - théologie politique - (ou « du » politique), la théorie de l'altérité religieuse du philosophe. Deux autres explications, historique et déontologique, peuvent être ajoutées: sans doute, le souci d'éviter

[410] *Ibid.*, chap. XVI, Sur l'avenir du christianisme, p. 231.
[411] *Ibid.*, p. 232.
[412] *Ibid.*, chap. XVII, Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion?, p. 243.

de recourir à une expression trop chargée « par l'histoire ». L'usage qui en a été fait au XXè siècle, et de plus selon des orientations très divergentes, en corrobore la difficulté. En outre, Gauchet est soucieux de garder toute réserve lorsqu'il s'exprime sur un terrain qui n'est pas « de l'intérieur » le sien :

> Quel rôle pour les institutions religieuses dans une société sortie de la religion ? La question peut être évidemment envisagée de deux façons. Elle est, très normalement, la question des responsables des institutions religieuses…Mais la question peut également être abordée de l'extérieur. Elle a du sens à être traitée par un observateur qui s'interroge, de manière neutre et impartiale, sur le rôle *possible* que les sociétés sorties de la religion laissent aux institutions religieuses [413]

On aura compris que c'est sous l'angle de l'observateur extérieur que Gauchet consacre les quelques thèses qu'il développe sur le civisme chrétien. C'est à ce titre qu'il a toute légitimité à faire valoir l'enjeu considérable du devenir commun des sociétés sorties de la religion. Le rôle des religions, celui plus précisément du christianisme dans la sphère publique démocratique, concerne autant le point de vue de l'agnostique que celui du croyant, dès l'instant où l'un et l'autre s'accordent sur l'*ethos* civique commun de la démocratie. La question du rôle des institutions religieuses au sein du régime de l'égalité démocratique, est dès lors posée selon deux critères majeurs qui le définissent : d'une part, la neutralité libérale, d'autre part, la distinction entre ce qui est du domaine privé et ce qui est du domaine public. Cette distinction appelle à clarifier ce qu'il faut entendre par « institutions religieuses ». Gauchet ne réfute pas en tant que telle la thèse sociologique selon laquelle un processus de désinstitutionnalisation du religieux affecte en profondeur les Eglises[414]. Par rapport à ce phénomène encore récent, l'Eglise catholique, « …l'institution par excellence, creuset de la formule institutionnelle occidentale dans ce qu'elle a de spécifique [415]», est des plus exposées. Cette approche sociologique est corroborée par le paradigme démocratique. Les Eglises sont à comprendre comme des acteurs de la société civile. A ce titre, elles sont comparables à des associations constituées de membres adhérent librement à leur projet, *a contrario* de l'appartenance à une communauté politique. La distinction entre sphères privée et publique se trouve en ce point précis. La religion dans la démocratie, sa possibilité d'exercer un rôle public, est au prix de cette distinction. Les Eglises ne détiennent plus de fonction

[413] *Ibid.*,p. 235.
[414] Voir sur ce point les travaux de Jean-Paul Willaime. On se reportera en particulier à l'article suivant : Jean-Paul Willaime, « Reconfigurations ultramodernes » dans *Esprit, Effervescences religieuses dans le monde*, mars-avril 2007, pp. 146-155.
[415] Marcel Gauchet, chap. XVII, Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion?, *op.cit.*, p. 237.

publique normative pour la société, mais leur séparation d'avec l'Etat ne les privatise pas au sens d'être exclues de la sphère publique. Nous pouvons observer par le critère de distinction que propose Gauchet entre le privé et le public, tout l'enjeu définitionnel du concept d'« institution ». Il n'en demeure pas moins que la clarification négative de ce concept dans les interstices du statut démocrate-libéral des sphères privée et publique, ne conduit pas Gauchet à renoncer à sa validité. On peut même à bon droit ajouter, que sa clarification positive engage la compréhension renouvelée de la neutralité libérale à l'égard de ces « organisations de la croyance [416]» que sont les institutions religieuses. Gauchet considère en effet qu'il est pertinent de conserver l'appellation d'institution. Les critères de tradition et d'histoire, que nous avons déjà rencontrés, président à ce choix. Ce qui distingue les Eglises de toute autre organisation de la société civile, est leur vocation spécifique à transmettre un message spirituel. Elles sont dans ce sens, des « institutions » en raison de leur capacité «…à maintenir la continuité d'une tradition dans la durée [417]». Mais précise le philosophe, les Eglises ne se réduisent pas non plus au seul magistère ecclésial :

> J'entendrai donc sous ce nom d'institutions religieuses les organisations de la société civile à but spirituel, en y incluant, au-delà des magistères ecclésiaux proprement dits, l'ensemble des structures qui se rattachent d'une manière ou d'une autre à une identité confessionnelle [418]

Si le critère de la durée est ce qui définit les institutions religieuses, leur dessein spirituel est garanti par une vision globale du fait « institution ». Toutes les structures des institutions religieuses participent de l'identité confessionnelle, dont Gauchet rappelle qu'elles sont des « organisations de la société civile ». On observera que par sa définition des institutions religieuses, Gauchet fait opérer un double mouvement à « l'Eglise » : d'une part, elle est reléguée dans le registre associatif et privée (clarification négative), d'autre part, parce que marquée par la durée et non réduite à une hiérarchie magistérielle, elle est habilitée à nouveaux frais comme institution publique, en tant qu'elle est fondée à participer à la vie démocratique (clarification positive). Mouvement paradoxal qui en implique un autre, tout aussi paradoxal, du côté cette fois-ci, de la neutralité libérale. L'Etat démocrate-libéral en conserve le principe tout en requérant le sens de son action auprès des traditions religieuses (et philosophiques) :

> La puissance publique, l'Etat démocratique désormais complètement neutres…ont besoin,

[416] *Ibid.,* p. 238.
[417] *Ibid.,* p. 238.
[418] *Ibid.*,p. 238.

> néanmoins, de ces doctrines et de ces philosophies dont ils sont séparés…Ils sont contraints d'aller chercher le sens de ce qu'ils font là où il se trouve, dans la société, du côté des traditions religieuses et philosophiques constituées. Car cet Etat neutre n'en est pas moins le lieu où s'opèrent les arbitrages entre les diverses fins suprêmes que les membres de la communauté politique sont susceptibles de se proposer. Il est l'instrument grâce auquel elles s'incarnent. Il ne peut s'en désintéresser, à ce titre même s'il n'en participe pas et s'il est là pour empêcher qu'une quelconque des convictions qui justifient ces fins prenne le pouvoir. Il doit les faire entrer dans sa sphère, et marquer leur importance. Voilà ce qui restitue sa visibilité publique au religieux et l'intronise comme protagoniste éminent de la délibération collective. Les décisions prosaïques engagent des fins supérieures et le langage des fins ne peut être du domaine du gouvernement, même s'il est exclu qu'il le commande[419]

C'est une inflexion importante que propose Gauchet, dans le rapport du « religieux » avec la puissance publique de l'Etat libéral, neutre et séparé de la religion (ou sortie de la religion). Ce inflexion est déterminée par une nouvelle répartition des sphères privée et publique, tout en conservant l'héritage libéral, et doit-on ajouter la fonction régalienne de l'Etat. Il est l'arbitre ou l'instrument des « diverses fins suprêmes » auxquelles il ne participe pas tout ne pouvant « s'en désintéresser ». L'autre héritage assumé, corrélatif de la pensée libérale, est l'individu. Dans les sociétés sorties de la religion, les Eglises, participant de la société civile, ne peuvent plus prétendre contourner la libre adhésion de la conscience individuelle. Elles ne sauraient donc prétendre au monopole public de la vérité officielle. Mais ceci vaut également pour l'Etat, qui ne détient pas la clé du devenir de l'histoire. La démocratie libérale contemporaine, post-chrétienne et « sortie » des philosophies de l'histoire, se situe pour ces deux raisons au-delà de toute hétéronomie religieuse, c'est-à-dire de toute vérité explicative régulant la sphère publique politique. Ce qui ne signifie pas que la démocratie libérale, comme régime de l'autonomie, puisse faire l'économie de requêtes religieuses, tant au plan individuel que collectif. Les critiques sans réserves adressées par Gauchet à l'individualisme contemporain pour son incapacité de fonder un humanisme, ne rendent que plus nécessaire la conjugaison des attentes spirituelles de l'individu avec leur mise en forme collective :

> Mais il n'y a pas que les individus. Si rien des fins ne se détermine au niveau commun, il reste que le niveau commun est le point d'application des fins épousées individuellement. Le lieu du pouvoir demeure celui où convergent ces visées individuelles et où elles prennent forme de choix collectifs. C'est par ce biais que les institutions religieuses et les autorités spirituelles retrouvent une manière de visibilité officielle[420]

En d'autres termes, c'est dans cette nouvelle répartition des sphères privée et publique, où les

[419] *Ibid.*,p. 242.
[420] *Ibid.*,p. 242.

« visées individuelles » peuvent se transformer en « choix collectifs », que les Eglises sont à même de retrouver une « visibilité officielle». Tel est tout l'enjeu de ce que Gauchet appelle un civisme chrétien :

> …proposer une version de l'ensemble social conforme aux valeurs religieuses, mais qui soit respectueuse, simultanément, du caractère non religieux de cet ensemble. La tâche requise, en d'autres termes, est de définir un civisme chrétien [421]

Tâche dont on peut constater qu'elle est, là encore, paradoxale par le double mouvement que Gauchet dessine : la restitution de la visibilité institutionnelle du christianisme, et ce faisant de son autorité spirituelle, passe par sa complète insertion dans les sociétés sorties de la religion, pour mieux faire valoir la pertinence d'un être-ensemble collectif fondé sur des « valeurs religieuses ». Double mouvement par lequel le catholicisme peut surmonter son rapport d'inimitié au XIXè siècle avec le tournant démocratique de l'égalité et de la liberté[422]. Mais double mouvement par lequel l'humanisme et une pensée de l'histoire, par le canal de l'éducation et de la transmission, trouvent une perspective nouvelle. Ce dernier paradoxe de la possible réinsertion institutionnellement visible du christianisme dans les sociétés sorties de la religion, soulève la question de la pertinence d'une théologie du politique. Nous avons vu que Gauchet s'attache à défendre un civisme chrétien, c'est-à-dire une attitude chrétienne de présence au monde qui ne déroge pas aux « contraintes intrinsèques de la cité [423]». Si une théologie du politique entend partir de la même exigence civique, elle n'a dès lors rien de contradictoire avec le choix effectué par Gauchet. Mais une théologie du politique ne peut se limiter à faire sienne le regard extérieur de l'observateur, qui informe le discours croyant sur les interpellations que lui adresse la démocratie. Elle a pour tâche de systématiser ce que les catégories théologiques du christianisme, peuvent donner en retour à entendre sur la condition politique. Inversement, cette systématisation ne peut se réaliser de façon juxtaposée, indépendamment des interpellations philosophiques dont le christianisme est l'objet. A la suite des cinq axes, ontologique, historique, anthropologique, théologique et civique, sur lesquels Gauchet consacre son attention, nous postulons la thèse suivante : une théologie du politique est nécessaire en ce qu'elle affirme, par l'article défini« du », une altérité entre le discours que le christianisme tient sur lui-même, et ce que ce discours induit sur le politique. Autrement dit, raison théologique et raison politique sont dissymétriques mais non extérieures l'une par rapport à l'autre.

---

[421] *Ibid.*,p. 243.
[422] Il nous semble permis de conjecturer sur cet aspect de la pensée de Marcel Gauchet, un héritage tocquevillien.
[423] Marcel Gauchet, chap. XVII, Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion?, *op.cit.*, p. 243.

Sans chercher à lui faire dire plus que ce qu'il affirme, dans sa pensée du politique, Gauchet en apporte les réquisits philosophiques lorsqu'il développe la thèse selon laquelle une philosophie politique implique une *anthropo-sociologie transcendantale*. Ce dont manque une pensée du politique, est une transcendance instituante qui distingue le politique de la politique. Distinction qui suppose une double rupture: en premier lieu par rapport à l'ancienne fonction déterminante du politique (sortie du paradigme de chrétienté), et en deuxième lieu par rapport à la politique comme activité particulière de la société (« politique » libérale et hégéliano-marxiste). Cette dernière qui semble l'emporter par le primat de la société[424], laisse un vide qui était occupé par le politique à l'âge triomphant d'une représentation religieuse de la puissance de l'Etat. Mais ce temps du politique comme instance déterminante, définitivement révolu, n'en laisse pas moins ouverte la nécessité d'une définition nouvelle du politique. La réduction de la condition politique à une fonction sectorisée de la société met paradoxalement à jour la dimension incompressible du politique comme transcendance. La condition politique ne saurait se ramener à la seule logique de la représentation des individus et de la société. C'est de l'intérieur de ce vide que le politique comme instance instituante répond à une nécessité anthropologique. Ce qui fait dire à Gauchet que « *l'enjeu du politique est transcendantal* [425]». Ce paradigme nouveau du politique ne fait pas « retour » sur la séparation entre le politique et la politique, entre l'Etat et la société, entre l'Etat et la religion, mais le conforte au contraire:

> ...la séparation-articulation de la politique et du politique. Voilà l'immense nouveauté que l'aboutissement actuel de la révolution moderne nous met en mesure d'apercevoir: le politique reste *instituant* sans plus être *déterminant*. Non seulement les deux fonctions étaient confondues, durant l'âge de la religion, mais la *détermination* cachait l'*institution*. La mise en ordre de la communauté, par laquelle le politique se faisait le relais de l'unité religieuse, dissimulait sa production comme communauté. La dissociation des deux fonctions, dans le cadre de la substitution de l'unité politique à l'unité religieuse, donne à concevoir un rôle du politique encore plus crucial que ne le pensaient les Anciens, puisque de lui dépend l'existence et la subsistance de quelque chose comme un être-ensemble [426]

Dans la configuration présente, par l'instance instituante du politique, l'Etat occupe une fonction arbitrale qui n'aliène pas, mais au contraire renforce la sphère publique-politique de la démocratie:

> Si l'Etat se retire, en effet, de la gestion directe des activités collectives, s'il cesse de faire figure de pilote suprême et de grand ordonnateur, sa fonction n'en grandit pas moins par ailleurs, dans un autre registre. C'est ce qui subsistait de son ancien rôle déterminant qui se

[424] Marcel Gauchet, *La condition politique, Les tâches de la philosophie politique*: *op.cit.*, pp. 551-552.
[425] *Ibid.*,p. 552.
[426] *Ibid.*,p. 553.

> trouve liquidé, tandis que son rôle instituant s'en voit souterrainement renforcé. La puissance de ce dernier est ce qui porte le processus de libéralisation, ce qui élargit la marge de manœuvre des sociétés civiles, des individus et des marchés. Le monde où le politique ne commande plus est un monde qui dépend plus que jamais du politique. Son péril est de tendre à l'ignorer[427]

Par la transformation de l'instance déterminante en instance instituante par la médiation de l'Etat, une nouvelle altérité est en germination entre *le* politique et *la* politique. C'est aussi au sein de cette altérité renouvelée que l'on peut déceler la cohérence d'un nouveau paradigme commun dans la pensée de Gauchet, entre le politique et le religieux dans les sociétés sorties de la religion. D'un côté, la défense résolue du primat du politique sur l'individu des droits de l'homme, d'un autre côté, le rôle dévolu aux institutions religieuses dans leur participation à la délibération collective. Nouveaux vecteurs de transcendance, nous avons vu qu'elles ne peuvent plus, le christianisme au premier chef, « déterminer » la sphère publique politique devenue démocratique, par une vérité théologico-politique normative (impossibilité ontologique). Mais elles sont requises pour « ré-instituer » une mémoire historique vivante et une anthropologie humaniste, deux – lieux - décisifs pour l'affirmation d'un civisme chrétien. C'est à la faveur de ce nouveau paradigme politico-religieux, dont le critère unificateur est l'enjeu transcendantal d'une pensée du politique, qu'une théologie politique est tout aussi caduque (fonction déterminante disqualifiée) qu'une théologie du politique (fonction instituante) et de la sphère publique démocratique apparaît novatrice (ou civisme chrétien). Elle revêt deux significations au sein même de l'histoire et de la tradition chrétienne. Pour la première signification: le politique ne saurait être autonome sans en référer à une transcendance (théologie du politique). Pour la deuxième signification: la composition collective de la société ne saurait se réduire à la seule disposition des individus (théologie de la sphère publique démocratique). Là encore, Gauchet apporte des réquisits, cette fois-ci à caractère anthropologique:

> ...qu'est-ce qui permet à une communauté humaine d'exister et de tenir ensemble, compte tenu du fait qu'elle n'est ni de l'ordre d'une donnée de nature, ni de l'ordre d'une création délibérée, même si elle comporte des traits des deux? …En réalité, les individus sont toujours déjà liés; la communauté dans laquelle ils s'inscrivent existe préalablement à toute réflexion sur les conditions de leurs rapports. En quoi elle relève en quelque manière d'une donation naturelle, bien que cette nature ait la remarquable propriété, non seulement d'être ouverte à l'intervention d'une action réfléchie, mais d'appeler un travail d'autoconstitution et d'autodéfintion. C'est une nature qui a besoin d'être voulue, dans des limites qui sont une partie essentielle du problème. Ce qui veut dire qu'une société ne peut exister que comme société de personnes, en entendant par là des êtres dotés d'une disposition d'eux-mêmes qui

[427] *Ibid.*,pp. 553-554.

> interdit de jamais les réduire aux parties d'un tout, et qui les met en mesure de vouloir leur société[428]

Deux concepts indiquent que la constitution anthropologique d'un être-ensemble collectif, est de nature à ouvrir la voie à une théologie de la sphère publique démocratique. En lieu et place des concepts de – société – et – d'individu –, Gauchet optent pour ceux de – communauté – et de – personne -, par lesquels la constitution d'un être-ensemble est paradoxalement constitué: à la fois donné naturel et action des hommes sur eux-mêmes. Ce « mode d'être paradoxal » n'est rendu possible que par « le politique ». Ce qu'il est convenu de désigner par « institution », est la résultante d'un travail « entre nature et artifice [429]». Par rapport à ces deux significations d'une théologie du politique, il revient aux institutions religieuses et à la tâche théologique, de légitimer les conditions transcendantales d'une altérité chrétienne à l'aune des exigences d'une philosophie politique de la démocratie. L'axe central de ces exigences étant, corrélativement à « la séparation articulation de la politique et du politique », celui de la séparation-articulation du politique et des Eglises. C'est la raison pour laquelle l'altérité du christianisme, au sens d'une fonction désormais instituante, passe par la redéfinition d'un nouveau statut théologico-politique de la médiation chrétienne. La théologie politique de Carl Schmitt, et l'anthropologie et l'image chrétienne de l'histoire qu'elle véhicule, répond-elle aux exigences de ce nouveau paradigme théologico-politique ? C'est ce qu'il nous faudra vérifier.

L'herméneutique de la genèse de la démocratie selon Marcel Gauchet s'organise autour de plusieurs concepts : l'altérité religieuse, la médiation et le binôme – hétéronomie - autonomie. Le plus déterminant d'entre eux est celui de l'altérité, foyer organisateur de la religion. Nous avons pu toutefois observer que l'altérité est polysémique, à l'instar de la multiplicité des modèles de religions. L'altérité la plus radicale est celle de la religion première et va se réduisant avec les religions de la transcendance que sont les monothéismes israélite et chrétien. L'élément commun qui demeure est celui de la dépendance hiérarchique. De façon transversale à l'altérité, Gauchet développe cet autre concept polysémique qu'est celui de médiation. De par son instabilité, il offre avec le christianisme la plus grande richesse de significations. En témoignent les différents niveaux de la médiation chrétienne qui sont des plus décisifs pour rendre compte de l'avènement de la Modernité démocratique. Elle est le point d'aboutissement de la réduction de l'altérité par l'avènement du binôme Etat-société. Les deux autres concepts qui rendent intelligibles la transformation des sociétés fondées sur l'altérité religieuse en sociétés sorties de la religion, sont

[428] *Ibid.*,pp. 554-555.
[429] *Ibid.*,p. 555.

ceux d'hétéronomie et d'autonomie. C'est dans l'entre-deux de cette transformation, que les différents niveaux de la médiation chrétienne ont eu une fonction opératoire dans la genèse de la démocratie. « Religion de la sortie de la religion », le christianisme est cette religion paradoxale qui réinvestit autant l'altérité religieuse qu'il crée les conditions de la mise en œuvre de l'autonomie. Le régime de l'autonomie démocratique n'en suscite pas moins un autre paradoxe. Il ne peut se pérenniser qu'à l'aune d'une *anthropo-sociologie transcendantale*. Cette version séculière et démocratique de la transcendance en appelle corrélativement à un autre paradigme de l'altérité politico-religieuse du christianisme. C'est par cette altérité qu'un civisme chrétien est possible, et ce que Gauchet n'affirme pas, qu'une théologie du politique et de la sphère publique peut se frayer un chemin. Si le modèle évolutionniste linéaire de la théorie de l'altérité religieuse offre une incontestable capacité explicative de la genèse de l'autonomie démocratique, la réduction de l'altérité religieuse n'en trouve pas moins sa limite incompressible.

Conclusion

Aussi spécifiques, pour ne pas dire divergentes, que soient les philosophies politiques de Hannah Arendt, de Leo Strauss, de Hans Blumenberg et de Marcel Gauchet, on retiendra deux problématiques qui leur est communes : d'une part, délimiter la signification du concept de sécularisation, voire de le dépasser par celui de sécularité ou d'autonomie. D'autre part, au sein de ce paradigme socio-historique et philosophique, leur ambition est de redonner tous ces droits à une sphère publique politique (Arendt et Gauchet), ou encore à une philosophie politique comme idéal du bon gouvernement(Strauss) ou de légitimer les fondements de la Modernité (Blumenberg). A cette fin, Arendt et Strauss, dans une toute autre perspective que celle de Constant et de Hegel, redonnent toute leur pertinence aux sources grecques de la philosophie politique. Leurs perspectives se distinguent toutefois en ce que, pour la première, les catégories politiques de la philosophie grecque sont réhabilitées à la lumière de la critique du système totalitaire, manifestation pathologique de la crise moderne de la constitution d'une sphère authentiquement publique politique. C'est aussi à l'aune de la critique du totalitarisme (plus précisément communiste) qu'est récusée l'expression de - religion politique ou séculière -. Cette expression contredit les raisons philosophiques de ce qui a donné corps à la sécularisation, le doute et la subjectivité en constituant les notions clés. Sur cette question capitale, Arendt prend acte de façon positive, d'un fait historique,

à l'encontre de Strauss. Mais elle n'attribue pas au christianisme la cause directe de la sécularisation, celui-ci s'étant révélé incapable de penser une théorie positive de la liberté et par suite de la sphère publique politique. La problématique straussienne est au contraire celle d'un retour à la philosophie politique grecque. L'erreur fondamentale de la Modernité philosophique est de s'inscrire dans le primat de l'histoire, selon les trois vagues successives analysées par Strauss. Elles constituent toutes une dégradation de l'authentique philosophie politique, par le renoncement à l'idéal du bon gouvernement, enraciné dans l'ordre objectif de la nature. Le christianisme est rendu fautif de ce déclin, en raison de son introduction de la subjectivité. Dès lors, bien que la démocratie libérale soit pour Strauss la moins infidèle à la tradition politique occidentale, seul le retour au mode de pensée grec de la politique apporte une issue à l'impasse historiciste de la Modernité, conjointement à la tradition juive, dont le meilleur représentant est Maïmonide.

A l'inverse des deux thèses précédentes, celle de Blumenberg ne se limite pas au seul enjeu philosophico-politique. Il s'agit de rendre compte de la légitimité des temps modernes, par rapport à laquelle le théorème de la sécularisation développé par Schmitt (théorème qui vise en fait d'abord Karl Löwith), ne peut apporter une définition rigoureuse. En lieu et place de la sécularisation, que le philosophe définit comme théorie substantialiste et théologique de l'histoire, Blumenberg lui substitue celui de sécularité. A rebours de la sécularisation, la sécularité implique une distinction entre « identité de contenu » et « identité de fonction ». Autrement dit, par le réinvestissement du langage, une identité de fonction n'a plus la même signification qui lui était attribuée dans le contexte historique précédent. « Identité de contenu » et « identité de fonction » ne sauraient donc être confondues. La Modernité séculière n'est dès lors, ni dépendante de substances antérieures, en particulier celles théologiques, ni auto-fondée. Thèse qui contredit à tous égards celle de Schmitt, pour qui la - légitimité – telle qu'elle est comprise par Blumenberg, est en fait la marque de la légalité des sociétés libérales. Si - la - théologie politique est dénuée de signification pour le théoricien de la sécularité, elle est au contraire, selon le juriste, porteuse d'une analogie féconde pour penser la catégorie moderne de souveraineté. De plus, cette dernière ne peut exister sans un enracinement dans l'histoire, critère déterminant de la définition de la légitimité.

Toute autre est la démarche de Gauchet pour récuser la problématique de la sécularisation. Celle-ci est jugée trop descriptive pour rendre compte d'une analyse en profondeur de la Modernité. A cette approche lui est substituée celle de la transformation du fondement religieux hétéronomique en fondement autonome. Le monothéisme israélite, et plus encore le christianisme, en se distinguant radicalement des religions primitives et des religions du monde mésopotamien, portent en eux-mêmes les conditions de possibilités du basculement de l'hétéronomie religieuse en autonomie séculière. C'est de ce basculement qu'est issue la démocratie moderne. En d'autres termes, si la

Modernité démocratique dispose de ses propres règles de fonctionnement, ce n'est pas indépendamment de la révolution théologico-politique chrétienne. Ce qui caractérise le centre de cette révolution est l'Incarnation, par laquelle s'est réalisée dans la Personne du Christ l'unique médiation entre Dieu et l'homme. L'antique altérité religieuse s'en est trouvée bouleversée, comme l'atteste le « prolongement », en rigueur de termes impossible, de la médiation christique par l'institution ecclésiale. Si la liberté et l'égalité moderne sont le corollaire de l'autonomie démocratique, leur affirmation a été d'abord préparées par la dé-hiérarchisation religieuse à laquelle a présidé le christianisme, notamment dans son versant occidental. Il n'en demeure pas moins que la démocratie libérale contemporaine est confrontée à l'impasse à laquelle conduit la valorisation excessive des droits de l'homme. La dépendance unilatérale de la démocratie par rapport à la sphère du droit, constitue un obstacle majeur pour une pensée du politique. Elle ne peut évacuer une transcendance, ce que Gauchet appelle une *anthropo-sociologie transcendantale*.

Tant dans sa pensée politique que religieuse, le théoricien du *Désenchantement du monde* fait apparaître des convergences partielles avec les trois philosophes précédents : la nécessité, après l'expérience des totalitarismes, de penser une sphère publique (Arendt), les limites internes à la Modernité politique dans son versant libéral (Strauss) et la critique de concept de sécularisation (Blumenberg). Ces points de convergences ne peuvent cependant mettre dans l'ombre, dans la pensée de Marcel Gauchet, l'absence de tout recours (Arendt) ou retour (Strauss) aux catégories politiques de la Grèce antique. Egalement manifeste est l'importance décisive, et positive, du christianisme dans la genèse de l'autonomie séculière et démocratique, ce que relativisent Arendt et Blumenberg, et récuse Strauss. Position divergente qui s'accentue lorsque Gauchet fait droit à une nouvelle visibilité publique du christianisme dans le cadre de la démocratie représentative, sans pour autant mettre en cause la séparation libérale de la religion et de l'Etat. Bien que Gauchet n'évoque à aucun moment le recours à une théologie politique (ou du politique), il n'en appelle pas moins à un civisme chrétien.

Conclusion de la première partie

Le chapitre I de la première partie de ce travail, consacré à une histoire philosophique et théologique de la raison politique occidentale, a mis en évidence les paradigmes théologico-politiques de la médiation chrétienne. Il appert que cette dernière est foncièrement instablede par sa visée eschatologique. Elle ne peut dès lors contribuer à instituer un ordonnancement politique de plein exercice. Le deuxième millénaire médiéval a dès lors généré les Réformes, lesquelles ont à

leur tour créé les conditions théologiques de la philosophie politique de l'Âge classique et des Lumières. En d'autres termes, la polysémie de la médiation chrétienne est une clé herméneutique décisive pour rendre intelligible les fondements philosophiques de la Modernité séculière. Nous l'avons notamment fait valoir avec le *Léviathan* de Hobbes, lorsque le philosophe anglais recourt en plusieurs occurrences, au concept de médiation (chapitre XXXII). Cette remarque est également vraie, bien que dans une moindre mesure, dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza (chapitre XIX, 7, 8, 9,). Par la médiation hobbesienne, on notera le souci moderne d'articuler « autrement », la raison avec le christianisme. Geste théorique que systématise Hegel avec la philosophie de l'histoire, par laquelle ce nouveau paradigme met un terme à celui de l'état de nature.Par son concept de médiation, la philosophie hégélienne de l'histoire est aussi l'aboutissement de la disqualification de la structure augustinienne de la temporalité historique. En outre, par ce concept, la théorie hégélienne de l'Etat ne peut que s'opposer et « dépasser » la conception libérale de la liberté, telle qu'elle est notamment défendue par Benjamin Constant. Mais parallèlement à la philosophie politique de Hegel, on se souviendra du refus constantien de la pensée rousseauiste, et au travers de Rousseau, du changement de paradigme entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes. Ce changement de paradigme, non plus uniquement au sein du problème théologico-politique chrétien, mais de celui de la définition du statut de la Modernité, a dominé le chapitre II. Quelle conception se fait-elle de la sphère publique politique ? Quel rapport historique et contemporain entretient-elle avec le christianisme ? A la lumière de ces deux questions, nous avons fait observer toutes les conséquences qui en résultent sur le plan d'une théorie philosophique de la sécularisation ou de la sécularité. C'est la raison pour laquelle, la question du rapport aux sources grecques et chrétiennes s'imposait : la réception médiévale du concept aristotélicien de nature pour la première, et la spécificité théologico-politique de la deuxième. C'est par l'intermédiaire de ces sources que nous avons pu mettre en évidence le statut polysémique de la médiation chrétienne. Polysémie qui est pourvoyeuse d'une conception de l'histoire (à vrai dire de plusieurs) par laquelle – hétéronomie- et – autonomie- du fondement de la politique méritent d'être revisitées. Une théorie de la sphère publique politique peut-elle dès lors faire l'économie de l'histoire ? C'est précisément à cette question décisive que nous renvoie le juriste Carl Schmitt.

IIè partie

La théologie politique de Carl Schmitt : quelle « image chrétienne de l'histoire » ?

Introduction

« Image chrétienne de l'histoire » est une expression propre à Carl Schmitt. Cependant, le juriste n'y recourt pour la première fois qu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Il n'en demeure pas moins que la pensée politique de Schmitt est, de façon continue, inséparable d'une conception théologique de l'histoire. C'est ce que nous voudrions démontrer au travers de ses essais des années 1917 à 1950, à savoir *La visibilité de l'Eglise* (1917), *Catholicisme romain et forme politique* (1923), *Donoso Cortés interprété à travers le prisme paneuropéen* (1944), *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes* (1938), et *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire* (1950). Un autre aspect capital doit être d'emblée souligné. Si la théologie politique schmittienne suppose et implique une théorie théologique de l'histoire, c'est en vertu d'un paradoxe: d'inspiration théologique, elle n'en ait pas moins séculière. La théologie politique schmittienne, sous-tendue par le paradoxe d'une « autre » pensée politique séculière, a pour ambition de réhabiliter la structure d'intelligibilité de la temporalité historique spécifique au christianisme. D'où toute l'importance d'une définition juste de l'eschatologie chrétienne, ce qui signifie pour le juriste, qu'elle est compatible avec la conscience historique. Si la condition politique n'est pas neutre, c'est fondamentalement en vertu de l'impossible neutralité du temps historique. Un temps « orienté » est un temps qui permet à une communauté politique de s'instituer, de décider, et de distinguer l'ami de l'ennemi. Le juriste rhénan ne refuse pas par conséquent, en tant que telle, une pensée politique séculière, il en conteste l'approche libérale qui, selon lui, par son concept abstrait d'humanité et d'universel, neutralise le temps et par voie de conséquence, l'appartenance à une communauté politique particulière. Il conteste à plus forte raison, celle du marxisme et de l'anarchisme, lesquels, par leurs conceptions immanentes et athées de l'histoire, conduisent l'Europe à la catastrophe révolutionnaire. Les catégories théologiques du christianisme, et notamment ceux du catholicisme, lui sont pour cette raison indispensables afin de redéployer une pensée authentiquement politique. Ils offrent la capacité de contrer la philosophie libérale sur le terrain privilégié du concept de représentation. Ce faisant, le concept de médiation appliqué à l'Incarnation et à l'Eglise occupe une fonction décisive. C'est donc en juriste et publiciste que Schmitt ne cessera de s'intéresser à la théologie. C'est la raison pour laquelle, la théologie politique schmittienne doit être comprise sous l'angle de sa corrélation permanente avec la pensée du droit et du politique. La thèse est connue: Schmitt n'aura de cesse d'affirmer qu'il existe une homologie de structure (ou une analogie) entre théologie, droit et politique. Cette référence à l'homologie est indéniablement centrale pour comprendre le caractère séculier de la théologie politique de Schmitt. Il en résulte de nombreuses

ambivalences au point que son anti-libéralisme, son hostilité au marxisme et son antisémitisme, conduiront le juriste à soutenir le national-socialisme, comme nous le verrons dans ses écrits des années 1933 à 1938 : *Etat, mouvement, peuple*, *Les trois types de pensée juridique*, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*. Par leur commentaire, nous pourrons vérifier les continuités et les ruptures par rapport à la structure théologico-politique de la pensée de Schmitt. Dès lors, l'ambivalence de la théologie politique séculière du juriste, soulève inévitablement le rapport ambivalent que celui-ci entretient avec la temporalité historique du christianisme. A ce titre, le statut séculier de la théologie politique de Schmitt est autant un puissant révélateur des failles de la Modernité, que de celles de « sa » théologie politique. Et au-delà de ces deux failles, c'est toute la difficulté de « promouvoir » l'impact politique de la religion de l'Incarnation dans l'histoire, notamment lorsque la sphère publique politique est devenue séculière. Sur ce problème fondamental, le statut schmittien de la théologie politique fait apparaître, d'une part, sa contestation de l'intérieur du catholicisme avec Erik Peterson, et d'autre part, la grande difficulté de conjoindre – christianisme, théologie politique et démocratie -. C'est sans doute par cette tentative de conjonction, que la théologie politique de Schmitt apparaît être celle d'un « catholique moderne », pour ne pas dire hétérodoxe. C'est en vertu de cette conjonction que la visibilité de l'Eglise est le modèle heuristique de la visibilité de la communauté politique.

Chapitre III

« *La Visibilité de l'Eglise* »: un paradigme ecclésiologique de la sphère publique politique

Introduction

La visibilité de l'Eglise[430], article paru en 1917, est la première production théologique de Carl Schmitt, et la seule qui le soit vraiment. Toutefois, la dominante ecclésiologique de cet écrit fait déjà état des présupposés juridiques et politiques de son auteur. La parution en 1914 de *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*[431], que Schmitt a présenté en 1916 comme thèse d'habilitation, en apporte les premiers éléments. En raison d'un rapport homologique entre l'Eglise et l'Etat, la théorie de la visibilité de l'Eglise a pour enjeu de justifier par les catégories théologiques fondamentales du christianisme, l'intégration de l'individu dans la communauté politique et l'Etat. Transposé en termes ecclésiologiques, l' « individu » devient le « fidèle » et la communauté politique, l'Eglise, à la tête de laquelle se trouvent le sacerdoce et le pontificat romain. C'est la raison pour laquelle, bien qu'exprimé implicitement dans ce texte, Schmitt plaide en faveur de l'Eglise catholique, seule institution ecclésiale satisfaisant pleinement aux critères de la visibilité. L'intérêt que porte Schmitt pour la visibilité de l'Eglise s'inscrit donc à l'intérieur d'un clivage en Occident, entre deux paradigmes ecclésiologiques, paradigmes dont nous avons analysé leur portée politique dans le premier chapitre: celui en provenance du IIè millénaire médiéval, et celui des Réformes protestantes. C'est donc autant comme catholique que comme juriste, que Schmitt consacre sa réflexion sur la visibilité de l'Eglise. A l'encontre de la thèse de Max Weber (*L'Ethique*

---

[430] Carl Schmitt, « Die Sichtbarkeit der Kirche », *Summa.Eine Vierteljahrersschrift zweites Viertel*, 1917, pp. 71-80 (réimpression 1970). Pour la dernière édition allemande: *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung* in Die Militärzeit 1915 bis 1919, Tagebuch Februar bis Dezember 1915 Aufsätze und materialen, Herausgegeben von Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin, Akademie Verlag, 2005, pp.445-452. Pour l'édition française sur laquelle nous indiquerons les références en notes : voir Carl Schmitt,*La visibilité de l'Eglise, Catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés interprété à travers le prisme paneuropéen*, Préface de Jean-Fr. Kervégan, Présentation de Bernard Bourdin, *Carl Schmitt : Quelle théologie politique?*, Traduction de l'allemand par André Doremus, Revue et corrigé par Olivier Mannoni, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2011, pp. 141-151.

[431] Carl Schmitt, *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, Traduction, introduction et notes par Sandrine Baume, Genève, Librairie Droz, 2003. Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Eizelnen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1914. Cet ouvrage fut réédité en 1917 chez Jacob Hegner.

protestante et l'esprit du capitalisme), et de toute la trajectoire historique et philosophique de l'Occident depuis les XVIè et XVIIè siècles, qui a disqualifié de Hobbes à Hegel le catholicisme, le juriste relève un défi considérable: la fécondité heuristique de la visibilité de l'Eglise apporte un démenti à une interprétation acquise de la Modernité séculière et politique. Ce sera tout le sens de sa thèse développée dans *Catholicisme romain et forme politique*[432]. Le catholicisme est la version méconnue d'une autre Modernité. Mais dès l'article de 1917, plusieurs critères tant théologico-ecclésiologique qu'anthropologique, accréditent son plaidoyer en faveur d'un statut spécifiquement catholique de la visibilité de l'Eglise et des potentialités politiques qu'il sous-tend. Le critère le plus déterminant est celui de la médiation ecclésiale, corollaire de l'Incarnation du Christ. A la suite de la manifestation visible du Christ, l'Eglise dispose de la capacité de transformer une multitude d'individus isolés en communauté unifiée. C'est en vertu de cette capacité, qu'elle est à même d'induire une pensée authentiquement politique. Bien que Schmitt ne se livre pas explicitement à une critique du libéralisme dans *La Visibilité de l'Eglise*, il n'en indique pas moins d'ores et déjà les conditions ecclésiologiques. La constitution d'une sphère publique-politique exige le dépassement de l'individualisme libéral par l'articulation de la personne à l'institution.

1) De la solitude de l'homme à la nécessité d'une existence communautaire: les médiations du Christ et de l'Eglise

[432] Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, [1ère éd., 1923], Jacob Hegner, Hellerau bei Dresden,[1ère éd., 1925],München, Theatiner Verlag, [3è éd., (1923), 1984], [4è éd., (1923), 2002], Stuttgart, Klett Verlag, [5è éd., (1925), Stuttgart, Klett-Cotta, 2008. Les textes que nous citons dans l'édition française, s'appuient sur la traduction de l'édition de 1925: voir Carl Schmitt, *Catholicisme romain et forme politique, op .cit.*,pp.153-186. Par ailleurs, dans le nouveau contexte démocratique et libéral de la République de Weimar, Schmitt précise sa pensée dans de nombreux écrits à caractère juridique et politique. Pour les éditions allemandes : *Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1ère éd., 1921], Berlin, Duncker und Humblot, 1985. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* [1ère éd., 1922], Berlin, Duncker und Humblot, 1985. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, [1ère éd.,1923], [2è éd., 1926], Berlin, Duncker & Humblot, 1996. « Derbürgerliche Rechtsstaat » [1re éd., 1928], dans Günter Maschke (hrsg.), *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker und Humblot, 1995, pp. 44-54.*Verfassungslehre*, Munich-Leipzig, Duncker et Humblot, 1928. "Staatsethik und pluralistischer Staat" [1re éd., 1930], dans Helmuth Quaritsch (hrsg.), *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 151-165. *Der Begriff des politischen* [1ère éd., 1928], Berlin, Duncker und Humblot, 1963 (texte de 1932 avec une préface et trois corollaires).*Legalität und Legimität*, [1ère éd., 1932], Berlin, Duncker und Humblot, 1987.Carl Schmitt, *Théologie politique*, Traduit de l'allemand et présenté par Jean-Louis Schlegel, Paris, Editions Gallimard, Nrf, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1988;*Ethique de l'Etat et Etat pluraliste in Parlementarisme et démocratie, suivi d'une étude de Leo Strauss sur la Notion de politique de Carl Schmitt*, préface de Pasquale Pasquino, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Editions du Seuil, 1988; La société des Nations et l'Europe (1928), pp. 19-29; L'Etat de droit bourgeois (1928), pp. 31-38; Légalité et légitimité (1932), pp. 39-79; Les formes de l'impérialismpe en droit international moderne (1932), pp. 81-100 ; dans Carl Schmitt, *Du politique : « Légalité et légitimité » et autres essais*, Puiseaux, Editions Pardès, coll. « révolution conservatrice »,1990. *La Notion de politique, suivi de Théorie du partisan, op.cit.,; La Dictature*, Traduction par Mira Köller et Dominique Séglard. Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000.*Théorie de la Constitution*, Préface d'Olivier Beaud, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 1993, coll. « Quadrige », 2008.

Schmitt introduit sa réflexion par « Deux propositions » qui « forment la base de tout ce qu'il est possible de dire sur la visibilité de l'Eglise: l'homme n'est pas seul dans le monde, le monde est bon et ce qu'il y a de mauvais en lui est la conséquence du péché des hommes[433]. Ces deux propositions tiennent leur signification religieuse de ce que Dieu est devenu homme [434]». Ces deux propositions qui orientent l'ensemble de cet article, sont autant de nature ontologique, théologique, qu'anthropologique. De plus, elles sont corroborées par une des affirmations centrales de la foi chrétienne, qu'est l'Incarnation. Par la manifestation visible du Dieu invisible, sont rendues intelligibles les deux propositions selon lesquelles l'homme ne peut vivre seul et que le monde n'est devenu mauvais que par le péché des hommes. A ce premier stade du raisonnement de Schmitt, on peut donc conjecturer que l'Incarnation du Christ, est l'événement qui donne sens à la visibilité de l'Eglise. Mais le juriste doit d'abord régler un problème théologique fondamental de la doctrine chrétienne, à savoir celui de l'eschatologie. Pas moins que l'Incarnation, l'attente eschatologique n'autorise en rien la solitude de l'homme et le désintérêt pour le monde:

> Les historiens du christianisme des premiers temps ont estimé que les premiers chrétiens, et même le Christ en personne, auraient été indifférents aux choses de ce monde parce que, dans leur émotion eschatologique, ils attendaient la fin du monde pour chaque lendemain. Ces historiens parlent là d'une expérience psycho-pathologique...La question de savoir si leur psychologie est juste n'intéresse aucun homme d'esprit religieux, pour qui il importe bien plus de savoir si l'on a raison de laisser les choses de ce monde suivre leur cours, sous prétexte que le monde périra demain ou dans des millions d'années[435]

En d'autres termes, pour un « esprit religieux », l'attente eschatologique, dont nul ne connaît sa réalisation, ne saurait justifier l'indifférence à l'égard de la condition de l'homme dans le monde. De plus, ajoute Schmitt: « Qu'en dépit de l'attente des chrétiens croyants, le monde ne soit pas encore englouti aujourd'hui, cela ne réfute pas la religion de ces chrétiens [436]». *A contrario* de ce que pensent les historiens du christianisme primitif, il n'est par conséquent pas fondé d'opposer l'attente eschatologique à l'intérêt pour le monde; inversement, la pérennisation de celui-ci ne discrédite pas la foi en une fin du monde. Cette fausse opposition repose en amont sur une conception tout aussi fausse selon laquelle la relation de l'homme à Dieu impliquerait sa solitude. L'attente eschatologique crée au contraire une connivence entre l'homme et le monde. L'homme n'est tel que comme participant du monde, et par conséquent il n'est pas seul, ou alors il n'est plus homme: « Il n'y a que

[433] Comme on peut le conjecturer, Schmitt fait allusion aux deux premiers chapitres de la Genèse. Nous verrons que Schmitt fait référence à d'autres sources bibliques, mais il ne les cite jamais.
[434] Carl Schmitt, *La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit.*, pp. 141-151 (p.141).
[435] *Ibid.*,p.141.
[436] *Ibid.*,p.142.

Dieu qui soit seul [437]». La première proposition est par conséquent pleinement valide, « le monde est bon », et la deuxième proposition ne contredit pas en tant que telle la première en ce qu'elle justifierait, de par son péché et sa relation à Dieu, l'indifférence au monde de l'homme solitaire: « ...toutes ces choses vraies ne démontrent pas que l'homme soit en réalité seul dans le monde: elles démontrent que le monde est dans le péché, et elles sont le signe de l'impatience humaine de Dieu, qui est solitaire [438]». La solitude de l'homme est l'expression de son péché et non d'une attitude constitutive de son être, que l'Incarnation lui permet de réhabiliter. La solitude est du côté de Dieu et non de l'homme et cette différence qui les relient ne conduit ni à l'abandon du monde, ni pour l'homme à s'auto-constituer, ce que Schmitt appelle « ...tirer sa légalité de soi-même [439]». Cette différence est au contraire ce qui permet aussi aux hommes d'être reliés les uns aux autres par la communauté: « Car si la vraie solitude est en Dieu, le chemin de l'homme à Dieu ne doit pas être, pour autant, la négation de la communauté avec les autres hommes [440]». L'existence de l'homme dans le monde, c'est-à-dire par la « communauté », repose sur « ...la légitimité que Dieu confère... [441]». Cette légitimité se manifeste par la médiation du Christ puis par celle de la communauté (c'est-à-dire encore implicitement dans ce passage, par l'Eglise), sans lesquelles l'homme ne peut satisfaire sa quête de Dieu. Par ces deux médiations, la quête humaine de Dieu ne peut donc être subjective et immédiate: « Cela signifie le refus de l'immédiateté qui voudrait passer par-dessus le Christ médiateur, et par-dessus son moyen, l'Eglise, pour apaiser la faim que les hommes ont de Dieu [442]». Le cercle herméneutique de la théologie politique de Schmitt est ici clairement défini: l'homme n'aspire pas « naturellement » à la solitude dans le monde, le monde est bon, sa négativité est liée à l'introduction du péché, l'eschatologie n'équivaut pas à la fuite du monde, l'homme ne dispose pas par lui-même de sa légalité, sa quête de Dieu (qui lui est seul) ne peut contourner l'appartenance communautaire, et pour cette raison la double médiation du Christ et de l'Eglise visible, sans lesquelles la communauté humaine dans le monde n'est pas concevable. Sur ce dernier point, Schmitt attire l'attention sur le fait qu'un chrétien se reconnaît par son adhésion à ces deux médiations[443]. Le chrétien est le « témoin » par l'Eglise, instrument de la suite du Christ

[437] *Ibid.*,p.142.
[438] *Ibid.*, p.143.
[439] *Ibid.*, pp.143-144. On reconnaîtra l'opposition topique à la seule légalité qui traverse l'œuvre de Schmitt. Pour le juriste, l'Etat détient sa légitimité de la source transcendante du droit: Carl Schmitt, *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu, op.cit.,*. Dans *Théologie politique I*, Schmitt revient sur cette question pour contester le normativisme de Kelsen. Voir également *Legalität und Legimität* (1re éd., 1931), Berlin, Duncker et Humblot, 1987. Pour l'édition française, voir « Légalité et légitimité », dans Carl Schmitt, *Du Politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, *op.cit.* pp.39-79.
[440] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.*, p.144.
[441] *Ibid.*,p.144.
[442] *Ibid.*,p.144.
[443] *Ibid.*,pp.145-146.

médiateur, de la nécessité pour l'homme d'une existence communautaire. A partir de ce cercle herméneutique, Schmitt développe toutes les conséquences juridico-politiques de la révolution introduite par le christianisme dans le rapport de la personne humaine à la communauté.

2) La visibilité de l'Eglise: une conséquence de la révolution chrétienne

Si l'on s'en tient à un fondement exclusivement immanent de l'organisation du monde, la personne ne jouit d'aucune considération spécifique: « Toute légalité appartenant à ce monde anéantit toute unicité...De ce que l'homme n'est pas seul dans le monde, il s'ensuit qu'il n'est plus question de son unicité, et si la légalité des relations humaines s'est formée d'après sa conséquence immanente, purement terrestre, il n'y a plus non plus, dans la réalité historique, de respect pour quelque individu que ce soit [444]». Les institutions ainsi conçues sont la conséquence de l'impossible solitude de l'homme, mais dans « un monde abandonné par Dieu [445]». Le Dieu du christianisme a cependant transformé le statut de l'appartenance de l'homme au monde: « Mais Dieu le sauve dans ce monde par un fabuleux renversement, en ce qu'il fonde toute légalité sur lui-même… [446]». Non que l'homme soit devenu un peu plus une « personne individuelle », mais il a accédé à son « unicité ». Cet accès est rendu possible par « l'empire de la médiation entre Dieu et le monde terrestre...Son unicité repose sur le fait que c'est Dieu qui le retient au monde: il est unique dans le monde, et donc dans la communauté des hommes [447]». Cette médiation est, comme on l'aura compris, introduite par le Christ. Par son incarnation, le statut de l'autorité politique a changé de signification: « Lorsque le Christ obéit à l'autorité publique parce que - fondement et limite - elle vient de Dieu, alors il obéit à Dieu et non à l'autorité publique [448]». Ce paradoxe de l'obéissance du Christ est à la racine de la révolution chrétienne, que Schmitt qualifie d'« unique révolution de l'histoire mondiale [449]». L'obéissance paradoxale du Christ est le fondement théologique à partir duquel est déterminée l'« abondante contradiction [450]» du christianisme au cours de son histoire, par rapport aux autorités du monde. Ce rapport peut tout aussi bien abonder dans le sens de la contestation que du respect de l'ordre[451], thème sur lequel Schmitt revient dans *Catholicisme romain et forme politique*. Cette

[444] *Ibid.,* p.144. Sur la question du respect de l'individu, on verra dans le chapitre V de *Théorie de la Constitution*, que Schmitt développe une typologie des droits qui s'étend des droits fondamentaux aux droits de l'individu dans l'Etat.
[445] *Ibid.*,p.144.
[446] *Ibid.*,p.144.
[447] *Ibid.*,p.145.
[448] *Ibid.*,pp.144-145.
[449] *Ibid.*,p.145.
[450] *Ibid.*,p.145.
[451] Ce que Schmitt appelle le « « mélange de radicalisme et de conservatisme » (Trœltsch)» : *ibid*, p.145.

ambivalence exprime de surcroit une originalité fondamentale, à savoir la façon très spécifique par laquelle le christianisme a introduit le dualisme. Alors que l'histoire philosophique occidentale depuis Hobbes[452], connote de façon négative le dualisme chrétien, Schmitt lui attribue toute sa positivité. C'est par ce dualisme enraciné dans l'Incarnation que l'unicité de l'homme est paradoxalement rendue possible. De même que sa dignité est « immédiatement » fondée en Dieu, et protège l'homme de son anéantissement « par la communauté », de même que c'est par cette dernière que les hommes « peuvent revenir à Dieu [453]». C'est à l'aune de cette dualité qu'en lieu et place du Christ, l'Eglise accomplit la visibilité de sa médiation. Autrement dit, l'Incarnation (le Christ médiateur), la visibilité de l'Eglise (médiation entre Dieu et l'homme après le Christ) sont les instances théologico-politiques grâce auxquelles l'homme n'est ni un individu solitaire, ni anéantit par la communauté. Le paradoxe de la médiation chrétienne permet à l'homme de ne pas être seul par son appartenance à la communauté, mais une communauté, l'Eglise, par laquelle il est simultanément relié à Dieu. Ce qui signifie que l'Eglise est cette communauté qui n'existe ni par elle-même, ni pour elle-même. Schmitt recourt, sans le nommer, à la définition de la vie chrétienne développée dans l'Evangile de Jean:

> La visibilité de l'Eglise repose sur quelque chose d'invisible. Comme toute réalité, si elle est fondée en Dieu, elle perd sa réalité du fait que Dieu devient l'unique, la véritable réalité; de la même façon la vraie visibilité de l'Eglise devient invisible, et il n'y a pas d'Eglise invisible qui ne soit visible, ni d'Eglise visible qui ne soit invisible. C'est qu'elle peut être dans ce monde sans être de ce monde[454]

Le paradoxe de l'invisibilité et de la visibilité de l'Eglise, qui se traduit par sa capacité d'être dans le monde sans être du monde, est rendu possible par le Christ unique médiateur par qui Dieu est devenu homme, et non l'inverse[455]. Ce n'est donc qu'en vertu de la manifestation visible du Dieu invisible, que l'Eglise d'invisible a vocation à devenir visible: « ...de la même façon que le Christ

---

[452] Rappelons toutefois, qu'au XIVè siècle, Marsile de Padoue atténue déjà considérablement le dualisme chrétien par sa théorie de la communauté politique. Voir Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*,*op.cit.*,. La deuxième partie est consacrée à l'Eglise. Sur le rapport de l'Eglise et de l'Etat. L'originalité du dualisme chrétien n'en posera pas moins un problème pour la théorie schmittienne de l'Etat, comme en témoigne l'ouvrage consacré à Hobbes: Carl Schmitt, *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Traduction par Denis Trierweiler, préface d'Etienne Balibar et postface de Wolfgang Palaver, Traduction par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2002, p. 79. Nous reviendrons ultérieurement sur ce problème, également à propos de la critique des pouvoirs indirects, (*op.cit.*, p. 132 et p. 140). Pour l'édition allemande: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, (1ère éd., 1938), Cologne, Hohenheim-Maschke, Klette-Cotta, 1982.

[453] *La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit.*, p.145.

[454] *Ibid.*, pp.145-146. On aura compris que l'usage schmittien de l'Evangile de Jean, accrédite l'impossibilité de penser l'Eglise comme une institution politiquement neutre. Ce que ne dit pas Schmitt est que le caractère – politique – de l'Eglise se différencie de celui de l'Etat en raison de ses fins propres.

[455] *Ibid.*,p.146.

avait un corps réel, l'Eglise aussi doit avoir un corps [456]». Le sens même de la visibilité de l'Eglise réside dans sa médiation, celle-ci ne se justifiant que par analogie avec celle du Christ. Toute autre approche de l'Eglise dévoie sa raison d'être comme communauté dans le monde; il en est ainsi des sectes qui ne prennent pas au sérieux le sens profond de l'Incarnation du Christ. Elles sont l'expression d'un spiritualisme, négateur de l'historicité de la venue du Christ dans le monde, afin de satisfaire à l'exigence d'une relation immédiate de l'homme avec Dieu[457]. Pour le catholique Schmitt, l'Eglise n'est donc telle parce qu'elle - est - médiation « qui relie le processus historique concret de l'Incarnation du Christ au présent concret, à savoir l'institution visible qui transmet cette relation ininterrompue [458]». Il n'est donc pas requis, comme le pensent les spiritualistes de - répéter - l'événement de l'Incarnation[459]. Il s'est produit définitivement, seule l'Eglise est fondée (au sens strict de fondement) à pérenniser cet événement unique. Son institution est dès lors tout aussi « historique » et « concrète [460]» que l'Incarnation. Mais cette conséquence institutionnelle de la dualité introduite par le christianisme, n'a pas pour seule signification positive, la bonté du monde. Elle est, comme on l'a vu avec la deuxième proposition, inséparable de la catégorie théologique du péché.

3) La visibilité de l'Eglise aux prises avec l'histoire

> Mais bien que Dieu soit devenu homme et que les hommes aient perçu sa Parole dans une langue humaine, le dualisme qui s'est introduit dans le monde avec le péché des hommes a affecté aussi la Parole et a fait du corps divin de la pensée divine un moyen pour des fins terrestres, comme il a aussi défiguré le droit en en faisant un moyen de puissance matérielle,...et occasionné l'antithèse trompeuse de l'autonomie et de l'hétéronomie. Cette confusion effrayante,…est le moyen le plus efficace du péché...[461]

---

[456] *Ibid.*,p.146.

[457] *Ibid.*,p.146. Carl Schmitt renouvelle cette critique en 1919, en dénonçant le subjectivisme romantique dans son ouvrage consacré au *Romantisme politique*: Carl Schmitt, *Politische Romantik* (1re éd., 1919), Berlin, Duncker Et Humblot, 1982. Voir l'édition française, *Romantisme politique*, Traduction de Pierre Linn, Paris, Librairie Valois-Nouvelle Librairie nationale, 1928, *op.cit.*, pp.149-150.

[458] *Ibid.*, p.146.

[459] Dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt réitère cette critique contre *La légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski.

[460] La question de l'ordre « concret » est un des thèmes topiques de la pensée politique du juriste. Il définit l'ordre concret comme troisième type de pensée juridique en 1934. Toutefois, Schmitt apporte les premiers éléments de sa réflexion sur ce thème dans *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu.* L'autonomie du droit ne doit pas être comprise dans le sens de toute absence de relation avec la réalité, mais son effectivité passe par l'Etat. D'où la nécessité de le penser, en analogie avec l'Eglise, comme médiation : « Puisque l'Etat établit un lien entre le droit et le monde réel, un facteur empirique se glisse, par le biais de l'Etat, dans la norme juridique proclamée par la sphère étatique. Cette norme passe comme un médiat au travers de l'Etat et subit une modification spécifique » : Carl Schmitt, *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *op.cit.*, p.116.

[461] *Ibid.*, pp.146-147. Sur l'opposition du droit et de la puissance, voir l'argumentation de Schmitt dans *La Valeur de*

Cohérent avec ses deux propositions initiales, Schmitt met en évidence que la dualité est elle-même à double face, l'une et l'autre se justifiant réciproquement: par le paradoxe de la manifestation visible du Dieu invisible et de celui de l'invisibilité et de la visibilité de l'Eglise, le monde est restitué dans sa bonté initiale[462]. Par le « péché des hommes », la dualité signifie au contraire la mise en échec (provisoire) de ce paradoxe par le détournement du projet de Dieu à des fins de domination terrestre, détournement qui a pour conséquence la défiguration du droit. De cette dualité négative, il en résulte la fausse opposition de l'autonomie et de l'hétéronomie[463]. C'est dès lors l'Eglise qui est atteinte dans son statut de médiation, c'est-à-dire dans sa capacité de relier horizontalement les hommes entre eux au sein de sa communauté, et verticalement de les relier à Dieu par l'Incarnation. Le dualisme introduit par le péché la dissociation et la confusion au sein de l'Eglise: d'une part, dissociation entre « la vraie visibilité et le concret qui ne relève que des faits [464]», d'autre part, confusion entre « Les personnes et les mesures particulières qui ont le pouvoir de représenter l'Eglise à un moment particulier ne se confondent pas avec l'Eglise visible [465]» et l'Eglise visible. Par cette dissociation et cette confusion, Schmitt souligne que la médiation ecclésiale contient ses propres fragilités. Dans le premier cas: « ...il est tout à fait possible qu'une réalité historique quelconque, qui agit politiquement en tant qu'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise « officielle » au sens commun, ne coïncide pourtant pas avec l'Eglise visible. Mais cette expression commune contient déjà elle-même une nouvelle falsification [466]». Dans le deuxième cas: « ...la puissance, le simple pouvoir de fait, deviendrait de nouveau le droit, et s'accréditerait l'opinion pécheresse selon laquelle le péché et toutes ses conséquences disparaîtraient du monde en même temps que de l'Eglise [467]». Cette dissociation et confusion, l'une et l'autre génératrices du conflit entre l'homme et Dieu, contredisent le sens de l'Incarnation du Christ puisque – son - Eglise n'a plus de raison d'être, le péché ayant disparu. Sa mission de rédemption de l'homme est vouée à l'échec car c'est le milieu environnant qui agit sur elle et non l'inverse[468]. Le dévoiement de la médiation de l'Eglise par le péché appelle toutefois deux observations. D'une part, le statut de la

---

l'Etat et la signification de l'individu: « Si le droit se commue en pouvoir, c'est-à-dire qu'il devient un simple fait, alors il ne peut à aucun moment s'élever au-delà du factuel », *op.cit.*, p.77.

[462] C'est très exactement ce qu'affirme Schmitt un peu plus loin: *Ibid.*, p.149.

[463] *Ibid.*, p.147. Dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt démontre que c'est le « péché » suprême des immanences politiques modernes.

[464] *Carl Schmitt, La Visibilité de l'Eglise, op.cit.*, p.147.

[465] *Ibid.*,p.147.

[466] *Ibid.*,p.147.

[467] *Ibid.*,p.147.

[468] Si l'Eglise, fidèle à sa visibilité, est à la fois dans le monde et pas de ce monde, cela signifie qu'elle dispose d'un « espace » spécifique comme Schmitt l'affirme dans *Théologie politique II, op.cit.*, p.116. Elle est donc en raison de sa visibilité, imperméable aux influences extérieures. Sur la visibilité de l'Eglise, voir Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat, Genèse d'une doctrine*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2008, pp.206-213.

médiation de l'Eglise ne peut être le même que celui du Christ, bien que l'Eglise visible soit cette institution qui en garantisse « le processus historique concret [469]». D'autre part, l'histoire est corruptrice de la visibilité de l'Eglise et appelle sa réforme, ce qui conduit ensuite le juriste à reconnaître la solution protestante comme étant historiquement une alternative possible à ce dévoiement[470]. Celle-ci n'est pas pour autant légitimée. Cette solution reviendrait à nier l'essence même de l'Eglise qui est d'être visible. De plus, la faille qui la traverse ne lui empêche pas de disposer de sa propre capacité de se réformer:

> L'Eglise visible elle-même contient la protestation contre l'Eglise concrète pécheresse, purement factuelle et historique, et elle n'a besoin d'aucune nouvelle Eglise particulière pour cette protestation...Les objections que l'on avait à faire à l'Eglise humaine concrète étaient imputées à l'Eglise divine visible; d'une visibilité mal comprise on concluait que la visibilité rendait impossible une réforme rationnelle, et qu'elle était à renvoyer au diable comme tout ce qui est du monde [471]

Autrement dit, bien que l'Eglise visible (celle conforme à l'Incarnation) contienne ses propres dévoiements manifestés par l'Eglise concrète (« purement factuelle et historique »), son institution n'en demeure pas moins bonne à l'instar du monde. La seule réforme possible, celle que Schmitt qualifie de « rationnelle » passe alors par les individus qui la constitue:

> C'est pourquoi la critique de l'individu ne perd jamais tout fondement. Aussitôt que le contact avec Dieu existe, fut-ce par la médiation de nombreux membres, la force révolutionnaire de la croyance en Dieu ne peut plus être éliminée; dans l'Eglise aussi existe cette proposition que l'on doit obéir à Dieu plutôt qu'à l'homme; [472]

Schmitt ajoute plus loin:

> Mais même alors, en dépit de la confusion des temps, quelques fidèles perpétueraient l'Eglise visible; ils maintiendraient une continuité visible, ce qui veut dire juridique, au sein de la

---

[469] *Ibid.,* p.148. L'analogie de l'Eglise avec l'Etat est une fois encore décisive: ces deux institutions ont besoin pour leur visibilité d'attributs « matériels » aux fins de leur pérennisation: voir Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat, Genèse d'une doctrine, op.cit.,* pp.206-207.

[470] *Ibid.,* p.148. Sur la fausse conception de l'Eglise visible, Calvin s'exprime en ces termes: « En ces points gît notre controverse. Premièrement, qu'ils [l'Eglise romaine] requièrent toujours une forme visible et apparente. Secondement, qu'ils constituent icelle forme au siège de l'Eglise romaine et en l'état des prélats. Nous, au contraire, affirmons que l'Eglise peut consister sans apparence visible, et même que son apparence n'est pas à estimer de cette magnificence extérieure, laquelle follement ils ont en admiration ». Voir Jean Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, *op.cit., Epître au Roi*, vol.1, p. XXXII. Attaché à la conception catholique d'une ecclésiologie sociétaire qui a dominé le catholicisme jusqu'au Concile Vatican II, Schmitt ne peut que s'opposer à l'ecclésiologie Réformée. Schmitt est sur cette question proche de Peterson. La conversion de ce dernier au catholicisme repose sur son différend avec les diverses conceptions protestantes de l'Eglise, insuffisamment attachées à la visibilité de l'Eglise.

[471]Carl Schmitt, *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.,* p.148.

[472] *Ibid.*,p.148.

> chaîne ininterrompue de la succession dans la fonction sacerdotale, dans l'enseignement et dans la fonction pastorale [473]

A la lumière de sa démonstration selon laquelle, avec Dieu l'homme jouit « immédiatement » de sa dignité et que c'est par l'Eglise qu'il peut y retourner, Schmitt ne nie pas l'individu en tant que tel. C'est cependant à la condition, lorsqu'il y a dissociation pécheresse entre l'Eglise visible et l'Eglise concrète, qu'il soit un élément de re-qualification de la médiation de l'Eglise visible: « la médiation de nombreux membres », par laquelle il est relié à Dieu: « l'on doit obéir à Dieu plus qu'à l'homme [474]». Ce n'est pas dès lors à la subjectivité de l'individu que Schmitt en appelle. Mais parce que l'Eglise concrète n'a jamais dissous l'Eglise visible, l'individu ne peut être séparé de « la force révolutionnaire de la croyance en Dieu ». En d'autres termes, l'Eglise concrète n'a pas éliminé son rattachement à la communauté de l'Eglise visible qui ferait de l'individu un être solitaire. La re-qualification de la visibilité de l'Eglise par l'individu est conditionnée par cette « restriction [475]» du principe pétrinien de l'obéissance à Dieu. L'usage de ce principe doit toutefois être compris à la lumière de la conception institutionnaliste et hiérarchique que se fait le juriste de l'Eglise. Comme Schmitt l'a déjà fait observer au commencement de sa réflexion sur le dualisme introduit par le péché, si l'Eglise officielle ne coïncide pas toujours avec l'Eglise visible, l'Eglise visible est quant à elle identifiée à l'Eglise officielle. La non réciprocité de cette affirmation a deux conséquences: il revient à l'Eglise visible de dissocier l'objectivité du ministère de la subjectivité de la personne qui en a la charge; inversement, il ne saurait non plus y avoir confusion entre le pouvoir ministériel de représentation avec l'Eglise visible, auquel cas il en résulterait l'autre confusion du pouvoir de fait avec le pouvoir de droit. C'est par cette confusion que l'Eglise officielle prend le pas sur l'Eglise visible. L'infaillibilité pontificale participe de la même tension entre l'individu et l'institution: « ...bien que le pape soit infaillible, le pape en tant qu'individu, ne peut pas décider lui-même, sous prétexte de son infaillibilité, s'il est réellement le pape légitime [476]». La « restriction » de l'individu est ici clairement corroborée par la transcendance de l'institution (Dieu) et l'objectivité institutionnelle de la fonction (l'infaillibilité pontificale). Autrement dit, la légitimité de son infaillibilité est précédée et englobée par l'institution ecclésiale. Par ailleurs, sans développer dans ce contexte une théorie décisionniste, l'usage du verbe « décider » indique que pour Schmitt l'infaillibilité pontificale, aussi légitime soit-elle dans sa capacité de décider dans des situations exceptionnelles et pour des questions particulières, ne repose pas sur sa personne en tant que telle.

---

[473] *Ibid.*, p.150.
[474] Schmitt invoque ici, sans le nommer explicitement, le principe pétrinien: voir les *Actes des Apôtres*, 5, 29.
[475] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.*, p.148.
[476] *Ibid.*,p.148.

Là encore, l'auto-affirmation par « le pape en tant qu'individu » de son infaillibilité, conduirait à la dissociation de l'Eglise officielle avec l'Eglise visible, à la transformation du pouvoir de droit en pouvoir de fait. Schmitt énonce cette dégradation par la « ...non-coïncidence de l'Eglise concrète et de l'Eglise visible » qui « deviendrait alors une franche contradiction » et « serait le châtiment le plus terrible de la méchanceté des hommes, plus terrible que le schisme... [477]». Mais, comme nous l'avons vu, cette « non-coïncidence » n'interdit en rien le maintien de l'Eglise, dès l'instant où des individus, c'est-à-dire des fidèles, en pérennise la visibilité, c'est-à-dire une continuité juridique. Autrement dit, en dépit de cette non-coïncidence, l'Eglise visible est toujours présente dans le monde, c'est donc par une autre voie que sa réforme est possible, ce que Schmitt appelle « une réforme rationnelle [478]». Par cette réforme, la mission eschatologique de l'Eglise visible est préservée et dès lors le monde reste l'objet d'un salut. Par sa visibilité, l'Eglise est le signe que le monde n'a pas perdu sa bonté originelle à cause du péché des hommes: « Ils [les fidèles] n'auraient pas même à maudire le monde, ni à l'abandonner à sa méchanceté. La fin du monde, qu'ils attendaient, et dont l'attente les confortait, ne se terminerait pas dans un nirvana, mais dans un monde nouveau, transfiguré, et pourtant toujours le même [479]». Ce qui signifie que l'Eglise dans son idéalité visible (son essence), n'est en réalité jamais complètement perméable[480] à la méchanceté du monde. Seul l'homme pécheur ne la voit pas, mais cette incapacité de la reconnaître est conforme à sa condition historique: « elle reste, comme chacun de ses membres, toujours *peregrina in saeculo et pernitens ad civitatem Dei* [481]». On l'aura compris, toujours en cohérence avec ses deux propositions de l'impossible solitude de l'homme, de la bonté originelle du monde, mais pervertie par le péché des hommes, Schmitt ne saurait admettre ni une perversion définitive du monde, ni le

---

[477] *Ibid.*,p.149.
[478] *Ibid.*,p.148.
[479] *Ibid.*, p.149.
[480] Carl Schmitt revient sur cette question de l'imperméabilité de l'Eglise dans son rapport à l'Etat dans *Catholicisme romain et forme politique* et dans *Théologie politique II*, *op.cit.*, p. 116. L'imperméabilité de l'Eglise a toutefois deux sens: d'une part, celui de l'espace visible qu'elle occupe (en faisant encore référence implicitement à saint Jean), et d'autre part, l'impossibilité d'interférer dans les affaires de l'Etat. Ce deuxième aspect a pour conséquence, le rejet par Schmitt d'une *potestas indirecta* de l'Eglise. Ce rejet, *a priori* surprenant, est en réalité cohérent avec la théorie schmittienne du monopole de la sphère publique par l'Etat. Plus fondamentalement, il est aussi cohérent avec le statut schmittien de l'analogie entre catégories théologiques et politiques. N'est-ce pas ce que réaffirme le juriste dans *Théologie politique II* ?: « Elle [ma théologie politique] n'a rien à voir avec un dogme théologique, puisque qu'il s'agit d'un problème concernant la théorie de la science juridique et l'histoire des idées: celui de l'identité de structure entre les concepts de l'argumentation et de la connaissance juridiques et théologiques »: Carl Schmitt, *Théologie politique II*, *op.cit.*, p. 92. On le voit, le rapport de Schmitt au catholicisme, pour être réel, n'en est pas moins personnel. Il est significatif que ce soit dans *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, que Schmitt se livre à une critique des pouvoirs indirects, doctrine ecclésiastique élaborée par Bellarmin et Suarez: Carl Schmitt, *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes Sens et échec d'un symbole politique*, *op.cit.*, p. 134.
[481] *La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit.* pp. 149. Cette affirmation de Saint Augustin, tirée de *La Cité de Dieu* est traduite en note: « En voyage dans le monde tout appartenant à la Cité de Dieu ».Carl Schmitt conjugue ici deux formules empruntées respectivement aux chapitres 51 et 4 du Livre XVIII de la *Cité de Dieu*.Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Traduction française de Gustave Combès, revue et corrigée par Goulven Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, Livres XI-XVIII, 1994,Livres XI-XVIII, 1994, IIè Section, XIV, XXII, p. 216.

dévoiement de l'Eglise visible en Eglise « concrète » ou « officielle ». La raison en repose entièrement sur l'Incarnation. Par elle, le pessimisme anthropologique de Schmitt est inséparable de son assise théologique, qui elle, est optimiste. Il en résulte qu'il n'est que second, ce qui est premier est bien la positivité de l'appartenance de l'homme au monde naturellement bon.

4) Le fondement théologique de la positivité de l'institution

> Même celui qui reconnaîtra le péché de l'homme, dans toute sa profondeur, sera contraint, du fait que Dieu se fait homme, de croire de nouveau que l'homme et le monde sont « bons par nature ». Car Dieu ne veut rien de mal. Celui qui sait reconnaître les identités verra que la doctrine du paradis, de l'homme bon « par nature » en son état originel, devient, une fois transposée dans la philosophie de la nature, la doctrine de la priorité de la vie sur la mort [482]

Si tel n'était pas le cas, d'une part, aucune rédemption ne serait possible, d'autre part, ni l'Eglise comme institution visible, ni le droit et l'Etat n'auraient la moindre « valeur ». Les institutions ecclésiale et étatique seraient considérablement fragilisées si elles ne s'appuyaient pas sur cette herméneutique théologique d'un pessimisme anthropologique. Que vaudraient l'Eglise et l'Etat si l'une et l'autre n'étaient fondés que sur le péché de l'homme[483]? Ces deux modalités de la vie

[482] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.* p.149.

[483] Nous nous démarquons sur ce point fondamental de Sandrine Baume lorsqu'elle affirme, en relation avec « la distinction ami-ennemi », que « La négation du péché originel entraîne une fragilisation de l'institution de l'Eglise ». Cette affirmation n'est pas erronée en tant que telle, mais elle est réductrice car l'auteur ne nous semble pas suffisamment tenir compte de la positivité de l'institution, c'est-à-dire de l'institutionnalisme de Schmitt. Affirmation d'autant plus étonnante que Sandrine Baume rappelle pertinemment que « Le mal (le péché) n'est pas le mal politique ». Voir Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'État, Genèse d'une doctrine, op.cit.*,p. 166. Voir Carl Schmitt, *La Notion de politique, Théorie du partisan*, Paris, Champs Flammarion, 1992: Voir également le commentaire de Leo Strauss dans « Remarques sur *La notion de politique* de Carl Schmitt », in Carl Schmitt, *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste* in *Parlementarisme et démocratie, suivi d'une étude de Leo Strauss sur la Notion de politique de Carl Schmitt*, préface de Pasquale Pasquino, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Editions du Seuil, 1988, pp. 187-214 (p. 211): Il explique avec justesse que le concept schmittien d'état de nature s'oppose à celui de Hobbes: « Le consentement au politique est le consentement à l'état de nature. Schmitt oppose le consentement positif à l'état de nature à la réponse négative de Hobbes à l'état de nature. L'état de nature est tout simplement l'état de guerre. Dès lors, il semble que l'état de nature ne puisse avoir de sens que belliciste. Cette apparence disparaît dès l'instant où l'on a saisi ce que signifie aux yeux de Schmitt la régression à l'état de nature. Le consentement à l'état de nature ne signifie pas que l'on consent à la guerre, mais à « la sécurité du statu quo » (p. 151). On renonce à la sécurité non parce que la guerre serait « chose idéale », mais parce qu'il faut sortir « des représentations glorieuses », du « confort et des agréments du statu quo en vigueur » pour retourner au « néant culturel et social », au « commencement secret et ignoré », « à la nature intacte et non corrompue » (p. 151-152), pour que « de la vertu d'un savoir intègre [puisse renaître] l'ordre des choses humaines » (p. 153) ». Pour une étude comparative du pessimisme augustinien avec celui de Hobbes, voir Luc Foisneau, Obéissance politique et salut chrétien: Hobbes et l'Augustinisme, in *Religion et politique, Les avatars de l'augustinisme*, édition J. Jehasse et A. Mc Kenna, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2008, pp.83-95.Tristan Storme distingue trois moments explicatifs de l'anthropologie schmittienne: le *status originis*, le *status naturalis* et le *status politicus*: « La Chute – la fin du monde édénique – a radicalement transformé la figure de l'homme, désormais rongé par le Mal et la corruption. La sortie du *status originis*, d'un monde paradisiaque créé à l'image du divin, correspond à l'entrée dans l'état de nature, dans le *status naturalis*. Dorénavant, l'être humain porte en lui les gènes d'une dépravation morale irrécusable à la source des nouveaux conflits qu'il s'agira de maîtriser *politiquement*.

collective, dont le critère commun est d'être politique, seraient réduites à une visibilité matérielle, dénuée de toute perspective positive. La perspective positive pour l'Eglise visible est de ré-unir les individus en vue de la destination eschatologique de leur salut (remise de l'homme à sa bonté originelle). Pour l'Etat, la perspective positive réside dans la capacité de ré-unir aussi les individus, de les extraire de leur solitude par l'intégration « rédemptrice » dans la communauté politique. En d'autres termes, par leur finalité respective, l'Eglise et l'Etat sont des *topoi*institutionnels « salutaires » qui apportent, de façon cryptée dans l'article de 1917, un démenti à la prétention libérale de l'autonomie individuelle. Cette autonomie est l'expression du péché de l'homme. Si le pessimisme de Schmitt est bien réel, il se nourrit de ce paradoxe d'une anthropologie théologique:

> La nature organique ne s'est pas développée à partir de la nature inorganique, la vie ne s'est pas développée à partir de la mort;...c'est le diable qui est le résultat misérable d'un reniement de Dieu, comme tout mal est une défection d'un bien. C'est pourquoi dans la conception chrétienne, la légalité du monde visible est pareillement bonne par nature; la réglementation juridique des relations humaines existait avant le mal et le péché; elle n'en est pas la conséquence[484]

On le voit, le péché n'a pas le statut d'une cause dans l'établissement des relations juridiques comme l'atteste « la relation humaine la plus importante [485]», à savoir le mariage. C'est encore en s'appuyant sur deux affirmations d'Augustin dans *La Cité de Dieu*, que Schmitt conforte son argumentation[486]. Mais l'ancrage du juriste dans la tradition chrétienne est déterminé par la conception qu'il se fait de

---

L'état de nature n'est pas l'exorde de la théorie schmittienne du politique; celle-ci s'origine dans un *status* antérieur et préalable, dont la disparition indique la nécessité d'un troisième « état ». *Quelque chose* précède l'état de nature chez Carl Schmitt: le *status originis*, ou le monde édénique, qui fonde théologiquement l'impératif du politique. Par conséquent, l'état de nature *précède* l'état politique – le *status politicus* – et constitue à proprement parler une étape à la fois *prépolitique* et *postédénique* »: Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme, L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?,* Paris, Cerf, coll. « Humanités », 2008, pp.45-46. On ne saurait oublier, une fois encore, que Schmitt prend au sérieux la positivité théologique de l'institution. De plus, dans ce texte du jeune Schmitt, l'augustinisme radical qui lui est prêté relativement à la doctrine du péché originel, revêt en 1917 un visage éloigné de la dépravation moral de l'homme: c'est en s'appuyant sur Augustin, comme nous allons le constater, que Schmitt recourt à l'institution bonne par excellence qu'est le mariage. Par ailleurs, comme nous le verrons dans *Catholicisme romain et forme politique*, la comparaison que le juriste effectue entre la doctrine tridentine et celle plus radicale du protestantisme au sujet du péché originel, ne le conduit pas à plaider pour la deuxième. Elle conforte plutôt sa théorie de la *complexio oppositorum*. Adhérer à la doctrine protestante reviendrait à contredire l'idée très élevée que se fait Schmitt de la visibilité de l'Eglise, signe de la participation de l'homme à son salut. Il ne s'agit évidemment pas d'édulcorer le pessimisme schmittien, mais de le rattacher à la positivité initiale du monde.

[484] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.* p.149. Notons dans ce passage une référence implicite à la théologie de Thomas d'Aquin: « …comme tout mal est une défection d'un bien » : Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, op.cit.,* T.1,Ia, qu. 48, art. 3.La conception implicitement thomasienne du mal est très utile pour Schmitt car elle en dédramatise la portée. Elle accrédite ainsi la nécessité en tant que telle que l'individu ne soit pas seul et autonome, conformément à la Création (bien que Schmitt utilise le – monde – plutôt que celui de Création), et donc indépendamment du péché originel.

[485] *Carl Schmitt, La Visibilité de l'Eglise, op.cit.* p.149.

[486] Saint Augustin, *La Cité de Dieu, op.cit.,* IIè Section, XIV, XXII, p. 216. Nous avons ici la confirmation que Schmitt ne recourt pas à Augustin, exclusivement à propos de sa théologie du péché originel, mais au aussi pour insister sur la positivité de l'institution « *ante peccatum hominis ab initio* »: *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.* p.149.

la positivité de l'institution. Celle-ci est l'instance de la mise en œuvre de la rationalité et de l'objectivité juridique. Non dépendante du péché, elle n'en est que plus légitime car elle participe de - l'état naturel - premier[487]; l'union sacramentelle et juridique de l'homme et de la femme dispose à ce titre d'une valeur - exemplaire -, c'est-à-dire définitive en raison de l'indissolubilité du mariage: « Le mariage est cependant devenu le fondement d'une parabole qui signifie en profondeur la consécration de tous ses membres: la femme est à l'homme ce que l'homme est à son Eglise, et ce que l'Eglise est au Christ médiateur[488] ». C'est en paraphrasant l'apôtre Paul[489], que Schmitt peut conforter sa thèse en inversant le critère d'autorité: ce n'est pas l'Ecriture qui fonde, mais le mariage, donc l'institution qui légitime *a posteriori* l'enseignement néo-testamentaire. L'argument n'est pas faux dans la perspective de l'histoire des sacrements, mais l'analogie théologico-ecclésiologique paulinienne est ici au service d'un présupposé institutionnaliste, qui valide une théologie politique de la médiation de type hiérarchique[490]. Fondement pneumatologique de l'Eglise et visibilité juridique sont ainsi étroitement articulés. C'est encore au moyen d'autres analogies que Schmitt appuie son plaidoyer pour la positivité de l'institution:

> La stabilisation de ces rapports en rapports juridiques, leur passage à un état d'agrégation plus solide, qui éprouve le religieux dans l'ecclésial, comme l'amour dans le mariage, la compression du pneumatique dans le juridique, suit aussi le rythme de la naissance du visible à partir du Dieu invisible. Mais le visible garde toujours son unité, car Dieu aussi est seulement un [491]

Chacune des affirmations de cette longue phrase montre l'insistance très forte de Schmitt en faveur de la visibilité institutionnelle. Au « religieux » correspond le « pneumatique » et le « Dieu invisible »; inversement, au « juridique » correspond « l'ecclésial », le « mariage » et le « visible »[492]; les seconds termes procèdent des premiers, mais les premiers n'existent que par les

---

[487] Notons que Schmitt ne fait jamais référence à la distinction théologique entre -nature supra et infra lapsaire-. On peut tout au plus conjecturer que le juriste connait cette distinction théologique.

[488] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.* p.150. S'agissant de l'institution sacramentelle et juridique du mariage, Schmitt tend à télescoper la position augustinienne avec l'évolution beaucoup plus tardive de la discipline de l'Eglise médiévale. Il convient ici de rappeler que ce sacrement ne date que du XIIè siècle dans le cadre de l'instauration des sept sacrements. Le caractère indissoluble du mariage est un bon exemple de l'analogie que Schmitt établit avec l'Etat. Sur le caractère définitif du contrat, voir *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.,* p.144.En témoigne sa critique du lien contractuel dans *Ethique de l'Etat et l'Etat pluraliste*: « en effet, les groupes sociaux singuliers sont alors comme tels, au titre de sujets passant des contrats, les éléments déterminants: ils font usage du contrat et ne sont plus liés que par un lien contractuel. Ils se font face au titre d'entités politiques autonomes, et ce qui subsiste d'unité est simplement le résultat d'une alliance révocable *(comme toutes les alliances et contrats)* ». Voir Carl Schmitt, *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste* in *Parlementarisme et démocratie, op.cit.,* pp.129-150 (p.149).

[489] *Epître de Paul aux Ephésiens,* 5, 22-24.

[490] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.* p.150.

[491] *Ibid,* p.150.

[492] Le théologien luthérien Rudolf Sohm, s'oppose catégoriquement à cette conception juridique de l'Eglise. Voir Rudolf

seconds. Pour autant, l'unité du visible n'est telle que par analogie avec le Dieu Un. Conformément au postulat selon lequel l'homme ne peut vivre seul dans le monde, ni la vie spirituelle, ni l'amour humain ne sauraient exister en dehors d'un cadre visible, c'est-à-dire par la médiation de l'institution. Si cette dernière n'existe que par les mobiles humains et spirituels qui l'inspirent, sa tâche est de les canaliser pour mieux les stabiliser et les objectiver[493]. Le -privé- et l'invisible ne sont rien en eux-mêmes tant qu'ils n'apparaissent pas publiquement et donc visiblement. Et ce qui est vrai pour les individus aux fins de la stabilisation de leur existence privée et spirituelle, vaut d'autant plus pour Dieu de qui le monde détient « sa légalité », car il ne peut se faire connaître en dehors d'objectivations institutionnelles[494] par lesquelles le monde n'est pas abandonné à lui-même: « C'est dans la parole que la pensée acquiert sa visibilité, de la même manière qu'un souffle d'air ne devient son que par son passage dans l'étranglement d'un tube [495]». On se souviendra que Schmitt, dans les développements précédents, critique fermement la spiritualisme, critique sur laquelle il revient pour dénoncer une forme déviée, selon lui, de la compréhension du monothéisme. Ce qui est condamné est une fois encore, l'individualisme (ou le subjectivisme), facteur d'instabilité: « Aujourd'hui, des monothéistes vont jusqu'à dire qu'estimer à ce point la Parole leur serait impossible, et ils sont assez prétentieux pour penser que les chaînes de l'ecclésialité, ne devraient pas entraver leur libre sentiment de Dieu [496]». On le voit, la médiation de l'Eglise visible est l'analogie de toute institution bien comprise, celle de l'Etat au tout premier plan. Mais cette médiation n'est intelligible que par le principe fondateur qui l'anime et la justifie pour la limitation des débordements individualistes. Ce principe fondateur est la première de toutes les médiations, à savoir l'Incarnation. Jésus est Christ par cette Parole faite chair. Il est le premier qui révèle qu'être homme n'est possible que dans la limitation: « En dépit de sa limitation, de sa formulation et de sa soumission à une autre légalité,...la Parole était réellement Dieu. Seule la Parole pouvait devenir chair, car devenir parole est déjà visible, et devenir homme est un pas de plus dans cette Incarnation [497]». Par la Parole faite chair, l'Incarnation du Dieu invisible, le Christ est le modèle de

---

Sohm, *Das Verhältnis von Staat und Kirche. Aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, pp. 49-50.

[493] Dans *Théologie politique II*, controversant avec la thèse de Peterson sur le rapport du droit à la théologie, Schmitt distingue Tertullien de Cyprien, le premier ayant maintenu le « *charisme du martyr* » en opposition « à la transposition totale du charisme en charisme de fonction ». Il revient à Cyprien d'avoir pensé jusqu'à son terme la « « perfection » d'une organisation juridique » ». D'où l'expression devenue célèbre : « *extra ecclesiam nulla salus* : Carl Schmitt, *Théologie politique II, op.cit.,* p.162. Sur cet axiome théologique souvent mal compris, voir Bernard Sesboüé, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 2004.

[494] Sur l'institutionnalisme du juriste rhénan, la pensée juridique de Maurice Hauriou a joué un rôle influent. Plusieurs écrits juridiques de Schmitt en témoignent. Voir en particulier la préface à l'édition de 1933 de *Théologie politique*, *op.cit.*, p.12.

[495] *La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit.,* p.150.

[496] *Ibid.*, p.150.

[497] *Ibid.*, p.150. Schmitt fait ici référence au prologue de Jean: Evangile de Jean, 1, 1-18.

la personne (et non pas de l'individu) qui ne craint pas d'appartenir au monde: « De même que l'homme, lorsqu'il parle, se livre à une puissance étrangère dont il ne doit pas transgresser les lois, de même la divinité est d'abord passée dans l'humanité, puis la grande institution médiatrice, l'Eglise, est passée dans un corps constitué[498]». Autrement dit, il revient à l'Eglise d'être fidèle à l'Incarnation du Christ par sa succession juridique. Cette par cette succession qu'elle pérennise dans l'histoire l'unité de Dieu, et qu'elle garantie dans le temps sa visibilité[499]. Au corps du Christ a -succédé- le corps de l'Eglise. Par l'Incarnation et la visibilité de l'Eglise, n'en est que plus attestée l'impossible solitude de l'homme et la bonté naturelle du monde. Sa perversion par le péché est dès lors l'objet du salut. On le voit, le pessimisme anthropologique de Schmitt n'a de sens que dans le cadre d'un optimisme théologique qui permet la restauration de l'ordre du monde: « Du fait que Dieu est devenu en réalité homme visible, aucun homme visible n'a le droit d'abandonner à soi-même le monde visible. Sans quoi il couperait, au point médian qui fait le sens de l'homme visible, le fil qui relie Dieu et le monde [500]». Autrement dit, l'Incarnation et la visibilité de l'Eglise ouvrent le chemin de la responsabilité de l'homme, qui pour Schmitt, ne peut alors être que visible pour restaurer le monde dans sa visibilité. Tâche qui ne peut se réaliser que si l'homme reconnaît Dieu comme source de l'institution de l'homme en société, par l'Incarnation et l'Eglise visible, cette institution étant impossible de façon immédiate[501]. Pour ce motif fondamental, Schmitt ne peut que récuser la séparation en l'homme du spirituel et du temporel: « ...le « pur » chrétien sert Dieu dans la plus grande invisibilité, et par ailleurs, il sert Mammon dans la visibilité la plus évidente, il est fier d'avoir libéré les *spiritualia* de leur mélange logiquement malhonnête avec les *temporalibus*[502] ». On aura compris que pour Schmitt, cette séparation entraîne par voie de conséquence l'abandon de la visibilité de l'homme, celui de la visibilité de l'Eglise, celui du monde visible et la délimitation de la compétence de Dieu: « Dès lors le Dieu miséricordieux n'a plus qu'à fuir, lui qui demeure auprès du pécheur et du criminel, aussi bien qu'auprès de l'homme qui blasphème par désespoir, mais pas là où l'on se permet de lui assigner ses fonctions, de délimiter sa compétence et son domaine… [503]». Ainsi, en mettant en échec les analogies théologico-politiques de l'Incarnation et de la visibilité de l'Eglise, la séparation du spirituel et du temporel livre l'institution politique de l'homme à sa

[498] *Ibid.*,p.150.
[499] *Ibid.*,p.150.
[500] *Ibid.*,pp.150-151.
[501] …ce qui légitime par anticipation, le postulat schmittien selon lequel « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts sécularisés »: Carl Schmitt, *Théologie politique I*, *op.cit.*, p. 46.
[502] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit.,* p.151. Schmitt reviendra dans *Théologie politique II* sur cette critique ironique du « « pur » chrétien », à l'encontre de la thèse de Peterson qui refuse dans *Le Monothéisme comme problème politique*, toute pertinence politique à la doctrine trinitaire. Carl Schmitt, *Théologie politique II*, *op.cit.,* pp. 163-166. Erik Peterson, *Le Monothéisme politique et autres traités*, *op.cit.,*
[503] *Ibid.*, p.151.

contrefaçon diabolique[504]. La séparation est contraire au principe unificateur de l'Incarnation, donc à ses effets paradoxalement monistes[505], auquel est substitué le dualisme introduit par le péché. Schmitt peut ainsi conclure *La Visibilité de l'Eglise* sur une approche ontologique et théologique de l'institution de la société. Le Diable n'est pas l'expression du néant, mais le mode d'être métaphorique de la méchanceté du monde et du péché de l'homme. C'est pourquoi il dispose de sa « légalité [506]» propre qui n'est que l'imitation trompeuse de la légalité de Dieu[507]. De cette ontologie du mal, il en résulte une conséquence théologique de nature autant doctrinale que pratique: « La foi sans les œuvres conduit aux œuvres sans foi [508]». Conséquent avec sa conception catholique de la visibilité de l'Eglise, Schmitt récuse une conception -invisible- de la foi qui ne saurait pas attestée par la visibilité des œuvres. Inversement, sans l'affirmer explicitement, ces dernières ne peuvent qu'aboutir à l'autonomie de l'homme, dont on sait que le juriste en conteste la pertinence politique. L'homme détient alors sa légalité de lui-même et ne peut dès lors être rendu visible au sein d'une communauté visible[509], ce qui selon Schmitt, conduit à une contradiction insurmontable:

> ...l'homme qui était si rigoureux que toute formulation de l'infinité de Dieu était contradictoire à ses yeux, et lui semblait malhonnête, et qui se taisait par plus grande honnêteté, puisque chaque mot serait un mensonge, cet homme, s'il ne passe pas à l'acte le jour même pour supprimer sa propre visibilité concrète, reprendra la parole dès demain; mais ce faisant il mentira par plus grande honnêteté, puisque seul le mensonge peut être l'expression honnête d'une nature mensongère; à la place de l'Eglise visible vient une Eglise

---

[504] *Ibid.,* p.151.

[505] Les effets politiques de l'Incarnation sont paradoxalement monistes: on ne saurait oublier que dans les développements précédents, Schmitt affirme que le christianisme a introduit le dualisme dans le monde, en conséquence de sa reconnaissance conditionnelle de l'autorité temporelle: voir *Carl Schmitt, La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit,* p.147. Par la mise en lumière du paradoxe du dualisme chrétien, Schmitt annonce ce qu'il désigne dans *Catholicisme romain et forme politique* par l'expression « *complexio oppositorum* ».

[506] *La Visibilité de l'Eglise, op.cit,* p.151.

[507] Cette affirmation a un accent fortement augustinien. Voir Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op.cit.,* Livre XIX, 13, 2:« […] l'orgueil est une perverse imitation de Dieu; il [l'homme] déteste, en effet, être associé à des égaux en dessous de Dieu et il veut imposer sa domination à la place de Dieu. Il hait donc la juste paix de Dieu; il aime sa propre paix injuste ».

[508] *Ibid.,* p.151. Cette incise qui fait suite à l'impossibilité pour l'homme de disposer de sa propre légalité (qui est sans doute la problématique la plus centrale de *La visibilité de l'Eglise*), repose sur une thèse majeure de l'apôtre Paul, notamment dans l'Epître aux Romains. Ce paulinisme théologico-politique crypté, annonce des développements beaucoup plus substantiels sur la critique de la légalité bourgeoise (L'Etat législateur) et du normativisme de Kelsen. Voir *Légalité et légitimité, op.cit.,*.Par cette opposition entre la foi et les œuvres, c'est aussi l'antijudaïsme théologique de Schmitt qu'il convient de déceler. La loi révèle le dualisme introduit par le péché, mais elle est inopérante pour le salut.

[509] La critique de l'autonomie est un des aspects topiques de la pensée schmittienne: Elle apparaît dès *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*: « Si l'on envisage l'autonomie, du point de vue de l'éthique, dans sa parenté avec l'autonomie juridique, cela résulte d'une fausse antithèse: celle qui existe entre le droit et l'individu ou l'ancienne dichotomie entre l'Etat et l'individu. Au contraire, l'individu doit se retirer pour laisser s'exprimer la seule opposition qui prévaut, celle qui existe entre le droit et l'Etat. Aucun individu ne dispose d'une autonomie dans l'Etat »: Carl Schmitt, *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu, op.cit.,* p.138. Schmitt revient sur la critique de l'individualisme dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste* in *Parlementarisme et démocratie*: « L'individu ne saurait se suffire à lui-même ni décider de conflits éthiques de la vie sociale à partir de son individualité », *op.cit.,* p. 141. Nous verrons que Schmitt poursuit cette critique sans concession de l'individualisme, source du dépeçage de l'Etat, dans *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* : Carl Schmitt, *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, op.cit.,* p. 122.

> du visible, une religion d'une évidence matérielle; et ces hommes qui refusaient tout ce qui est officiel sous prétexte de mensonge, aboutissent à quelque chose d'encore plus mensonger en soi que tout ce qui est officiel, c'est-à-dire au rejet officiel de l'officiel[510]

En écho à la critique de la confusion entre l'Eglise officielle ou matérielle et l'Eglise visible, cette thèse revient à contester implicitement la théologie juive de la loi et la théologie protestante de la justification par la foi seule[511]. Mais sont tout aussi implicitement visés le spiritualisme, le subjectivisme romantique[512] et l'optimisme de l'humanisme libéral[513]. Tous ces courants théologiques et philosophiques ne peuvent parvenir à penser l'individu à l'intérieur d'une institution visible. Cette attaque frontale a le mérite de situer ce qu'il faut entendre par pessimisme anthropologique, et corrélativement la fonction politique du statut de l'optimisme théologique dans la pensée de Schmitt.

---

[510] *La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit.*, p.151.

[511] Schmitt traite explicitement de ce point de doctrine théologique dans *Catholicisme romain et forme politique*.

[512] Carl Schmitt, *Romantisme politique*, *op.cit.*, « La structure occasionnaliste du romantisme ».

[513] Sur la critique schmittienne de l'optimisme libéral, voir Bernard Manin, « Libéralisme et puissance de l'Etat: la critique manquée de Carl Schmitt », dans Pierre Favre, Jack Hayward et Yves Schemeil (dir.), *Etre gouverné: études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 154. C'est en particulier avec deux penseurs libéraux, Montesquieu et Madison, que l'auteur démontre que la pensée libérale est loin de céder à un optimisme anthropologique. La meilleure illustration du réalisme des libéraux est leur attachement à la séparation des pouvoirs, Mais il convient dans ce cas de distinguer entre – réalisme – et – pessimisme. -.La première des philosophies libérales, celle de Locke, est des plus significatives. Pour être indubitablement optimiste, l'état de nature lockien est aussi l'objet d'une dégradation en état de guerre qui contraint à l'entrée en société, mais sans rien renier de la liberté et de l'égalité naturelles. C'en donc en vertu de son optimisme libéral que Locke écarte toute idée d'un pouvoir fort! Spinoza apporte encore une autre distinction plus subtile par sa théorie immanentiste de la nature et de l'ambivalence des affects humains. C'est par la conversion positive de ces affects que la puissance de la multitude est au fondement du droit et de la souveraineté politique. Par ailleurs, sur la critique schmittienne de l'optimisme libéral, Bernard Manin fait observer qu'elle peut être recevable si l'on entend par – optimisme libéral - « ...la capacité d'inventer des dispositifs (comme la multiplication des factions ou les freins et contrepoids) permettant de limiter et de domestiquer les effets de leurs passions destructrices, à défaut de supprimer leur cause, puisque celle-ci se trouve dans la nature humaine »: *Ibid.*,.Cependant, comme le fait valoir Sandrine Baume, l'anthropologie pessimiste de Schmitt apporte paradoxalement une autre solution – optimiste – (« dans les ressources humaines ») aux « penchants destructeurs » de l'homme, par le truchement d'un pouvoir exécutif fort. Voir Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat, Genèse d'une doctrine*, *op.cit.*, chap. V, pp. 164-169 (p.168). A notre sens, cette opposition entre pessimisme et optimisme anthropologique, entre Schmitt et les penseurs libéraux, repose sur un manque de clarification (peut-être suscité par Schmitt lui-même) entre les statuts théologique et humaniste-libéral du pessimisme et de l'optimisme. Ce n'est pas parce que les théories de l'état de nature des XVIIè et XVIIIè siècles ont rompu avec la doctrine du péché originel qu'elles sont inévitablement optimistes. Inversement, les doctrines théologiques relatives à la nature humaine n'inclinent pas fatalement au pessimisme, l'école thomiste en apportant la meilleure illustration. De plus, doit être précisé l'objet sur lequel porte le pessimisme et l'optimisme. La doctrine calvinienne du péché originel et du salut repose sur un pessimisme anthropologique radical. Mais s'agissant de la vie civile, Calvin n'a pas abandonné le postulat aristotélicien de l'homme « compagnable »: Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, *op.cit.*, II, II, 13. Bien plus que la question du pessimisme ou de l'optimisme anthropologique qui sépare Schmitt des libéraux, est celle de l'impossibilité pour l'homme de vivre seul. C'est dès lors « l'individu » de l'humanisme libéral qui est foncièrement en cause. C'est « le péché originel » de la modernité libérale, comme l'indique la conception divergente de l'état de nature chez Schmitt et Hobbes.

Conclusion

Le pessimisme anthropologique (le péché de l'homme) conforte paradoxalement l'optimisme théologique (la bonté du monde), car n'étant qu'*a posteriori*, sa radicalité ne constitue pour autant que la dégradation de la bonté initiale du monde. Pour cette raison ontologique, l'optimisme théologique conforte par voie de retour le pessimisme anthropologique pour justifier la visibilité, l'objectivité, la rationalité, et de façon encore implicite dans *La visibilité de l'Eglise*, l'homologie de structure entre la représentation institutionnelle de l'Eglise et celle de l'Etat. Cette réciprocité, procède de l'opposition catégorique de Schmitt à l'individualisme libéral et au pluralisme[514]. C'est donc au moins autant l'appartenance à une communauté visible qui précède et englobe l'individu que le péché originel, qui est décisif pour la philosophie politique de Schmitt. Elle unifie ces deux polarités pour les besoins de sa cause, ce qui ne signifie pas que toute tension soit éliminée. C'est toute la tâche dans leur ordre propre, de l'Etat et de l'Eglise, de résorber cette tension[515]. S'agissant de l'Eglise, on comprendra que pour Schmitt elle ne peut être que catholique-romaine, même s'il ne la nomme pas comme telle dans *La Visibilité de l'Eglise*. Disposant de tous les attributs de la visibilité (dogmes, sacrements et droit) et d'une médiation au statut hiérarchique élevé, l'Eglise romaine offre une homologie de structurepour la théorie schmittienne du droit et de l'Etat. Aux divers protestantismes qui dé-hiérarchisent la médiation ecclésiale en insistant sur l'horizontalité de la communauté, correspond l'accent mis sur l'individu et la société. Au catholicisme qui incline vers le sacerdoce hiérarchique, correspond l'accent mis sur l'individu intégré dans l'Etat. De l'intérieur du clivage quatre fois séculaires en Occident, entre les ecclésiologies catholique et protestante, la théorie schmittienne de la médiation visible de l'Eglise ne saurait conduire à contourner sa source

[514] Notons que Erik Peterson est tout aussi critique sur la neutralité et le pluralisme de la pensée libérale, dans ses conférences sur *Les Témoins de la vérité,* Introduction et traduction par Didier Rance, Genève, Ad Solem, 2007: l'Apocalypse et le martyr: « Il n'y a pas non plus, au temps du martyre, de possibilité d'agir dans l'ordre politique sur la base d'une simple neutralité. Face à la manifestation de Jésus-Christ, la sphère du politique est elle aussi mise à nu », p. 102. Sur l'ignorance du rapport entre théologie et politique, corollaire de la séparation libérale de l'Eglise et de l'Etat, voir également la réflexion de Peterson dans « Politik und Theologie ». Cet article non publié est transcrit par Barbara Nichtweiss, 1-2. Voir Barbara Nichtweis, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Fraiburg i. Br. 1992, 820-821. Voir la citation en note d'un extrait de cet article par Heinrich Meier: Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart – Weimar, Verlag, J.B. Metzler, 1994, n. 25, p. 26.Pour l'édition anglaise, voir Heinrich Meier, *The lesson of Carl Schmitt For Chapters on the Distinction between Theology and Political Philosophy*, Translated by Marcus Brainard, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998.

[515] …ce que Jean-Fr. Kervégan appelle « *une métaphysique de l'histoire* », dont le foyer organisateur est théologico-politique. Mais une théologie politique décisionniste d'où le retour à Hobbes qu'il oppose à la doctrine des deux cités de saint Augustin: « La thèse de l'éradication n'a de valeur que sous la condition d'un partage strict du théologique et du politique. Mais ce partage est lui-même politique et repose, comme tout ce qui est politique (au sens décisionniste) sur une *décision* ». Jean-Fr. Kervégan, *L'enjeu d'une « théologie politique »: Carl Schmitt, op.cit.*, p.220. Autrement dit, ce qui est en germe dans *La visibilité de l'Eglise*, devient explicite dans la *Théologie politique* de 1922 et plus encore en 1938, dans *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. L'analogie dans la théologie politique schmittienne n'en est que plus problématique.

historique. Schmitt a clairement opté pour un paradigme du christianisme. *Catholicisme romain et forme politique* en apporte la confirmation. C'est ce paradigme qui détermine son usage théologico-politique de l'Incarnation et de la conception catholique de la représentation.

Chapitre IV

Catholicisme romain et forme politique: une théorie ecclésio-juridique de la représentation

Introduction

A l'instar de *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *La Visibilité de l'Eglise* est un texte qui s'en tient à une posture générale ou « abstraite ». Pas plus que l'Etat, l'Eglise n'est pensée dans son épaisseur historique. Il s'agit de démontrer que l'idéal type de « l'Eglise » est celui de la visibilité, par la médiation de laquelle la théorie juridique institutionnaliste de Schmitt puise ses ressources théologico-politiques. *Catholicisme romain et forme politique* est un essai beaucoup plus complet et aux prises avec l'histoire des XIXè et XXè siècles. Il apporte le versant ecclésio-politique de l'anti-libéralisme de Schmitt, et de son hostilité sans réserve au socialisme et à l'anarchisme. Ce qui est reproché au premier, est l'imperfection de sa conception parlementaire de la représentation, et aux seconds, leur refus de toute représentation par la pratique de l'auto-gouvernement, conséquence de la primauté accordée à la pensée techno-économique. En d'autres termes, une authentique pensée du politique requiert l'ancrage dans les catégories théologiques du christianisme. C'est cet ancrage auquel seule répond l'Eglise romaine, de par sa faculté de représentation; faculté rendue possible, comme l'indique le titre de l'essai, par sa forme, dont l'une majeure est son universalité institutionnelle concrète. Contre toutes les Modernités apparentées à une pensée de l'immanence, il n'est dès lors pas surprenant que la puissance du catholicisme ait été décriée comme infidèle au christianisme authentiquement évangélique, et qu'elle fasse figure d'institution anti-moderne, notamment anti-humaniste. Schmitt doit donc d'abord s'expliquer sur le « complexe anti-romain », dont l'explication la plus déterminante est la *complexio oppositorum* de l'Eglise, avant de rendre compte de ce qui a généré l'incomparable supériorité de la rationalité juridique du catholicisme.

1) Complexe anti-romain et *complexio oppositorum*: comment comprendre le catholicisme romain

> Ce ne sont pas seulement des sectaires fanatiques, mais des générations entières de pieux protestants et d'orthodoxes grecs, qui ont vu en Rome l'Antéchrist ou la femme babylonienne de l'Apocalypse. Cette image, avec sa force mythique, a produit un effet plus profond et plus puissant que tout calcul économique. Ses répercussions sont durables : on perçoit encore chez Gladstone, ou bien dans les *Pensées et souvenirs* de Bismarck, une agitation nerveuse quand prélats ou jésuites intrigants entrent secrètement en scène. Certes, l'arsenal sentimental ou même mythique, si j'ose dire, du *Kulturkampf* et de toute la lutte contre le Concile du Vatican, aussi bien que celui de la séparation de l'Église et de l'Etat en France, est inoffensif comparé à la fureur démoniaque de Cromwell. Depuis le XVIIIe siècle, l'argumentation devient de plus en plus rationaliste et humanitaire, utilitaire et plate. C'est seulement chez un orthodoxe russe, chez Dostoïevski, que l'épouvante anti-romaine s'élève encore une fois jusqu'à la grandeur séculaire, dans sa description du Grand inquisiteur. Mais dans toutes ces nuances et graduations diverses subsiste toujours l'angoisse devant l'insaisissable puissance politique du catholicisme romain[516]

Le complexe anti-romain se nourrit toutefois d'une autre critique, qui n'est pas sans faire écho à ce que Schmitt appelle « l'unique révolution de l'histoire mondiale [517]» du christianisme dans *La Visibilité de l'Eglise*, à savoir l'ambivalence du christianisme. Il peut tout aussi bien être conservateur que révolutionnaire. Le juriste revient sur ce thème en visant le parlementarisme du XIXè siècle: « La plupart du temps, durant tout le XIXè siècle parlementaire et démocratique, on entend répéter cette critique que la politique catholique n'est rien d'autre qu'un opportunisme sans limite. Son élasticité est en fait étonnante[518] ». Cette « élasticité » aux apparences contradictoires, révèle en fait la cohérence interne de l'universalisme de l'Eglise catholique, lui-même héritier de celui de l'Empire romain:

> Une bonne partie de ce qui semble plein de contradictions, n'est du reste que la conséquence et l'épiphénomène d'un universalisme politique. De toute part, et avec une étrange unanimité, on reconnaît que l'Église catholique romaine, en tant que complexe historique et appareil administratif, prolonge l'universalisme de l'*imperium* romain[519]

Comme tout Empire, ajoute Schmitt, l'universalisme de l'Eglise catholique romaine peut intégrer « un certain relativisme ». Il « …porte en lui des oppositions : conservatisme et libéralisme,

---

[516] Carl Schmitt, *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, pp. 153-154.
[517] *Ibid.*,p. 145.
[518] *Ibid.*,p. 154.
[519] *Ibid.*,pp. 155-156.

tradition et progrès, - et même militarisme et pacifisme [520]». Le catholicisme romain, en d'autres termes, est traversé par une tension entre le particulier et l'universel. Ce qui, en dépit des apparences, ne le rend pas étranger ou incompatible avec le « patriotisme national [521]». C'est précisément cette faculté propre au catholicisme d'assumer des alliances *a priori*contradictoires et de contribuer à la conscience nationale, tout en étant pleinement universel, qui explique le complexe anti-romain. Ce complexe est la résultante de ce que Schmitt désigne par la *complexio oppositorum* de l'Eglise romaine. Elle est l'explication de sa réussite à pouvoir intégrer des oppositions aussi bien politiques que sociales:

> Elle se vante depuis longtemps de réunir en elle toutes les formes d'Etat et de gouvernement, d'être une monarchie autocratique dont la tête est choisie par l'aristocratie des cardinaux, et dans laquelle pourtant il y a suffisamment de démocratie pour que, sans considération de classe ni d'origine, le dernier berger des Abbruzes, comme disait Dupanloup, ait la possibilité de devenir ce souverain autocratique. Son histoire connaît des exemples d'adaptation étonnante, mais aussi d'intransigeance rigide, d'une capacité d'opposition on ne peut plus virile et de souplesse féminine, d'orgueil et d'humilité étrangement mêlés[522]

Mais la *complexio oppositorum* de l'Eglise romaine ne concerne pas uniquement son organisation institutionnelle et sa capacité sociologique d'intégration. Plus profondément encore, celle-ci est inscrite dans son *corpus* théologique, structuré par des paradoxes: que ce soit dans la dialectique de l'Ancien et du Nouveau Testament qui interdit l'alternative marcionite du « ou bien – ou bien [523]», que ce soit avec la doctrine de la Trinité ou « tant d'éléments d'une immanence de Dieu sont adjoints au monothéisme juif et à sa transcendance absolue, qu'ici aussi bien des médiations sont imaginables; [524]». Ce complexe d'oppositions apparaît encore dans la doctrine du Concile de Trente sur le péché originel (bien que Schmitt ne mentionne pas explicitement dans ce contexte cette expression). Plutôt que d'une corruption totale de l'homme, le Concile s'est limité à reconnaître une « simple blessure, d'une faiblesse, ou d'un aspect trouble de la nature humaine, et admet ainsi, dans la pratique bien des nuances et adaptations [525]». Cette doctrine nuancée apporte autant un démenti à la radicalité de la position protestante sur « l'homme naturel » « entièrement corrompu [526]» qu'à la théorie anarchiste de « l'opposition entre l'homme « mauvais par nature » et l'homme « bon par

[520]*Ibid.*,p. 156.
[521]*Ibid.*,p. 156.
[522]*Ibid.*,p. 157.
[523] *Ibid.*, p. 157 (*entweder-oder*, mais plutôt un *sowohl als auch*).
[524]*Ibid.*, p. 157.
[525]*Ibid.*, p. 158.
[526]*Ibid.*, p. 158.

nature » [527]». Par son complexe d'opposition, la doctrine catholique du péché originel que Schmitt fait sienne, n'édulcore pas en tant que tel le péché de l'homme, mais n'autorise pas une opposition simpliste entre une nature mauvaise et une nature bonne. L'originalité et la force du catholicisme est de lier des « termes opposés [528] ». La nature humaine est traversée par une dualité, ni bonne ni complètement déchue, son ambivalence « ...admet ainsi, dans la pratique bien des nuances et adaptations [529]». Cette anthropologie est une des clés pour rendre compte de la capacité du catholicisme à prendre parti pour des courants de pensées très contradictoires. Le paradoxe du pessimisme anthropologique et de l'optimisme théologique, que nous avons mis en évidence dans *La Visibilité de l'Eglise*, est confirmé dans les premières pages de *Catholicisme romain et forme politique*. On l'aura compris, ce paradoxe est celui de la *complexio oppositorum*. Ce complexe d'opposition trouve son prolongement dans des identifications psycho-sociologiques telle que les métaphores paternelle, maternelle et sponsale, enfin par l'association de la précision dogmatique et de l'esprit de décision: « Le pape a le nom de Père, l'Église est la mère des croyants et l'épouse du Christ...cette ambivalence infinie se lie d'autre part au dogmatisme le plus précis et à une volonté de décision telle qu'elle culmine dans la doctrine de l'infaillibilité papale [530]». La *complexio oppositorum* ou l'ambivalence du catholicisme romain est ainsi scripturaire (Ancien et Nouveau Testament), théologico-dogmatique (Trinité, immanence de Dieu et transcendance absolue), anthropologico-théologique (le péché originel comme nature blessée) et institutionnelle (mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie, décisionnisme de l'infaillibilité pontificale). La force redoutable et redoutée de l'Eglise romaine résidant dans ces complexes d'opposition, elle est à même d'être reliée à la réalité concrète de l'existence sans rien perdre de sa rationalité[531]. Le message de salut qu'elle annonce à l'homme pécheur exige qu'elle soit habitée de part en part par les ambivalences de cette *complexio oppositorum* dont la clé de voute est le « principe de représentation ». Le catholicisme a pour cette raison une pertinence politique.

2) La *complexio oppositorum*: source de la supériorité catholique de la représentation

> Envisagée sous l'angle de l'idée politique du catholicisme, la nature de la *complexio oppositorum* romaine catholique tient à une supériorité formelle spécifique sur la matière de la vie humaine, telle qu'aucun *imperium* ne l'a connue jusqu'ici. On est parvenu là à une

[527] *Ibid.*, p. 158.
[528] *Ibid.*, p. 158.
[529] *Ibid.*,p. 158.
[530] *Ibid.*, p. 158.
[531] On se souviendra que pour Schmitt l'Eglise est imperméable aux influences du monde et que son existence concrète ne doit pas lui faire renoncer à sa visibilité. C'est aussi cette thèse qu'il défend à propos du droit et de l'Etat dans *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu, op.cit.,*

> organisation substantielle de la réalité historique et sociale qui, en dépit de son caractère formel, ne quitte pas l'existence concrète, est pleine de vie et pourtant rationnelle au plus haut point. Cette particularité formelle du catholicisme romain repose sur l'application rigoureuse du principe de la représentation[532]

Le foyer central de la forme politique du catholicisme romain est tout entier dans sa capacité de représentation, et il peut représenter par ce qu'il est fait de complexes d'oppositions. C'est ce qui permet à l'Eglise romaine de s'opposer à « la pensée techno-économique dominante de nos jours [533]». Pour comprendre l'enjeu fondamental de cette opposition, il faut écarter l'idée fausse développée par une approche de la « fraternité romantique ou hégélienne », que l'essence du catholicisme s'expliquerait par des antithèses surmontées au moyen de synthèses dans « un « tiers supérieur » [534]». Cette méprise repose sur le postulat d'une « ... division donnée, une désunion, une antithèse qui requiert une synthèse, ou une polarité qui comporte un « point d'indifférence », un état de déchirement problématique et de la plus profonde indécision, qui n'est susceptible d'aucun autre développement que de se nier lui-même pour, en se niant, parvenir à des positions réelles [535]». Une telle méprise témoigne du « dualisme radical » qui domine « l'époque contemporaine [536]», lequel prend sa source dans:

> …un concept de la nature qui a trouvé sa réalisation sur notre Terre actuelle, transformée par la technique et l'industrie. La nature apparaît aujourd'hui comme le pôle contraire du monde mécanique des grandes villes, avec leurs cristaux de pierre, de fer et de verre posés sur la terre comme des cubes monstrueux. L'antithèse de cet empire de la technique est la nature barbare, sauvage, que n'a troublée aucune civilisation, un réserve dans lequel « l'homme n'entre pas accompagné de son tourment ». Une telle division entre un monde du travail humain, rationaliste et technicisé à outrance, et une nature romantique restée vierge, est tout à fait étrangère au concept catholique romain de la nature[537]

Schmitt ne saurait être plus clair sur le conflit du catholicisme avec la pensée techno-économique. La clé du problème est indubitablement dans la signification attribuée au concept de nature. La solution n'est pas plus à chercher du côté de sa conception romantique ou hégélienne, que de celle du protestantisme[538], mais du côté de la *complexio oppositorum* catholique, qui n'est pas à

---

[532] Carl Schmitt, *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p. 158.
[533] *Ibid.*,p. 158.
[534] *Ibid.*,p. 159.
[535]*Ibid.*,p.159. Nous pouvons conjecturer que Schmitt vise ici, sans la nommer, la théorie dialectique de Hegel.
[536] *Ibid.*, p.159.
[537] *Ibid.*, pp. 159-160.
[538] Les catholiques, affirme Schmitt, ont un autre rapport à la terre que les protestants: « Les peuples catholiques romains semblent aimer d'une autre manière le sol, la terre maternelle ; ils ont tous leur « terrisme » », *Ibid.*, pp. 160. Cette divergence dans le rapport à la terre entre catholiques et protestants, n'est-il pas pour Schmitt, la conséquence du

comprendre comme la synthèse – supérieure – d'antithèses. D'emblée, elle obéit au contraire à un principe unificateur, que l'on peut qualifier de paradoxal, au sein duquel « travail humain et croissance organique, nature et *ratio* ne font qu'un [539]». N'en est que plus éclairée la défense schmittienne de la doctrine catholique du péché originel:

> De la même manière que le dogme tridentin ne connaît pas la déchirure protestante de la nature et de la grâce, le catholicisme romain ne comprend pas tous ces dualismes qui séparent nature et esprit, nature et entendement, nature et art, nature et machine, ni leur pathos changeant. Tout comme l'opposition entre forme vide et matière sans forme, la synthèse de telles antithèses lui reste étrangère, et l'Église catholique est certainement quelque chose d'autre que tout ce « tiers supérieur » (d'ailleurs toujours absent) de la philosophie allemande de la nature et de l'histoire. Ni la désespérance des antithèses, ni la fierté riche d'illusions que cette philosophie tire de sa synthèse, ne lui conviennent[540]

C'est par la définition de l'essence du catholicisme que s'achève la première partie de *Catholicisme romain et forme politique*: il n'est ni déchiré par toutes les formes de dualismes, qu'ils soient théologique ou philosophique, ni contraint à une synthèse. Sa conception de la nature est ce qui spécifie le centre de son essence (la *complexio oppositorum*) et qui le rend apte à la représentation.

3) Le fondement spirituel de la rationalité catholique

Opposé à la pensée techno-économique, il ne saurait pour autant se réduire à n'être que « ...le pôle opposé de l'époque mécanique [541]». La *complexio oppositorum* nous renseigne beaucoup plus positivement sur l'essence du catholicisme, à savoir son rapport à la rationalité en tout point opposé à celui des *Lumières*. Ce qui constitue l' « essence » du catholicisme romain est « ...une tournure de pensée particulière, intéressée à la conduite normative de la vie sociale, et qui use pour ses démonstrations d'une logique juridique spécifique [542]». Pour Schmitt, l'identification du « rationalisme » et de la « pensée scientifique » conduit à oublier qu'une autre rationalité bien antérieure à celle de la technique, de l'économie et de la mécanique, est à l'œuvre en Occident. La rationalité catholique renvoie dos à dos celle des « représentations techniques [543]» communes au capitalisme industriel et au socialisme: « Financiers américains et bolchévistes russes se retrouvent ensemble dans la lutte pour la pensée économique, c'est à dire dans la lutte contre les politiques et

---

caractère visible de l'Eglise et d'une théologie incarnationnelle?
[539] *Ibid.*,p. 160.
[540] *Ibid.*,p.161.
[541] *Ibid.*,p.161. Sur « L'ordre de succession des secteurs dominants », voir Carl Schmitt, *L'Ere des neutralisations et dépolitisations*, dans *La notion de politique, op.cit.*, pp. 129-151 **(**pp. 133-142).
[542] *Ibid.*, p.162.
[543] *Ibid.*,p.162.

les juristes [544]». C'est cette primauté de la pensée économique qui est destructrice de la rationalité politique dont le catholicisme est le représentant le plus affirmé. Reprenant une de ses thèses développée dans *La Visibilité de l'Eglise*, Schmitt rappelle que le rationalisme juridico-institutionnel de l'Eglise catholique se focalise sur la prêtrise pensée comme fonction. Elle implique une distinction, implicitement wébérienne[545], avec le charisme. Ainsi, au sommet de la prêtrise: « Le pape n'est pas le prophète, mais le vicaire du Christ. Toute la sauvagerie fanatique d'un prophétisme effréné est tenue à l'écart par une telle formation. Du fait que la fonction est rendue indépendante du charisme, le prêtre est porteur d'une dignité qui semble s'abstraire entièrement de sa personne concrète [546]». Cette distinction appelle cependant trois remarques: d'une part, on le voit, l'approche très juridico-politique du catholicisme écarte l'inclination - naturelle – du prophétisme à déstabiliser toute possibilité d'institutionnalisation. Cependant, la fonction sacerdotale n'est pas pour autant « ...impersonnelle comme celle du fonctionnaire moderne [547]». Distinction importante, car s'il n'en était pas ainsi, la rationalité institutionnelle du catholicisme serait précisément rabattue du côté d'un fonctionnariat, ce que Schmitt ne peut que récuser. C'est la troisième remarque qu'il convient ici de faire. Encore dans la ligne de l'institutionnalisme de *La Visibilité de l'Eglise*, ni réduit au prophétisme, ni réduit à l'impersonnalité, le statut catholique de la fonction sacerdotale se fonde sur une légitimité historique et théologique qui exprime le foyer central de la *complexio oppositorum*: «...mais sa fonction remonte, suivant une chaîne ininterrompue, jusqu'à la mission personnelle et à la personne du Christ. C'est sans doute la *complexio oppositorum* la plus étonnante. La force créatrice rationnelle tient à de telles distinctions, tout comme l'humanité du catholicisme[548] ». Le complexe d'oppositions spécifique à l'Eglise catholique, tout en écartant le prophètisme, n'en oublie pas la source spirituelle de l'institution, donc du pouvoir de ses représentants. C'est l'expression même de la supériorité de la rationalité juridico-politique du catholicisme sur le rationalisme économique et technique: « Elle reste dans l'élément spirituel et humain ; sans tirer à la lumière l'obscurité irrationnelle de l'âme humaine, elle lui imprime une direction. Elle ne donne pas, à l'instar du rationalisme économique et technique, des recettes pour

---

[544] *Ibid.*,p.163.
[545] *Ibid.,* p.163. Sur le rapport de la théologie politique de Carl Schmitt au concept de légitimité charismatique dans la pensée de Max Weber, voir Jean-Cl. Monod, « Domination charismatique et théologie politique, de Max Weber à Carl Schmitt », dans *Dieu et la Cité Le statut contemporain du théologico-politique*, sous la direction de Philippe Capelle, Paris, Editions du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008, pp. 149-160.
[546] *Ibid.,* p.163. Dans l'hostilité au danger du prophètisme, Schmitt a deux illustres prédécesseurs, que sont Hobbes et Spinoza. Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op.cit.,* chap. XXXII. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op.cit.,* chaps. I-II. Schmitt est donc loin d'être le contempteur de la Modernité séculière en tant que telle. Par le paradigme catholique, à tous égards opposé à la déstabilisation de la médiation ecclésiale, il en apporte une autre version, comme va le montrer sa critique du fonctionnariat.
[547] *Ibid.,* p.163.
[548] *Ibid.,* p.164. Voir dans *La Visibilité de l'Eglise* la même conception quelque peu « mécanique » de la succession apostolique : *op.cit.,* 146.

manipuler la matière [549]». Par son équilibre qui maintient à équidistance l'autonomie dangereuse du prophétisme et la froideur de l'impersonnalité du fonctionnaire moderne, le catholicisme révèle sa supériorité en ce qu'il articule, par la médiation du sacerdoce, l'universalité et l' « existence concrète ». De plus, la rationalité catholique, à rebours de celui «...économique et technique », ne « manipule » pas la matière. En lieu et place de la seule satisfaction des besoins comme fin en soi, faisant osciller l'irrationalisme de la consommation avec l'hyper-rationalisme de la production[550], la rationalité catholique (identifiée à son concept de nature) obéit à un principe théologique de finalité, qui n'est tout autre que l'eschatologie. Autrement dit, l'institutionnalisme juridico-politique du catholicisme est référé à une réalité qui le dépasse. Sa puissance rationnelle est proportionnelle à l'attente du « jugement dernier [551]». L'eschatologie et le Jugement dernier constituent donc le point d'orgue de l'opposition frontale entre ces deux rationalités, d'où leur mise en parallèle avec l'Antéchrist. Ils sont en quelque sorte la source vivante de l'incompatibilité conflictuelle entre la rationalité catholique et celle de la pensée économique et technique. La première est - engagée - de par la finalité dernière qu'il l'anime, la deuxième est - neutre [552] -, étant aux services des seuls besoins:

> On qualifie en effet de « rationnel » un mécanisme de production qui sert à satisfaire n'importe quels besoins matériels, sans s'interroger sur la seule rationalité importante, celle du but à la disposition duquel se trouve ce mécanisme extrêmement rationnel. La pensée économique ne peut pas du tout percevoir cette angoisse catholique. Elle tombe d'accord sur tout, du moment qu'on peut lui fournir les moyens de sa technique. Elle ignore tout d'un complexe anti-romain, aussi bien que de l'Antéchrist ou de l'Apocalypse. L'Église est pour elle un phénomène étrange, mais pas plus étrange que d'autres choses « irrationnelles ». Il existe des hommes qui ont des besoins religieux ? – Soit, la question est donc de satisfaire ces besoins dans la réalité. Cela ne semble pas plus irrationnel que bon nombre de caprices absurdes de la mode, que l'on sert pourtant aussi. Si un jour les lampes du Saint-Sacrement de tous les autels catholiques sont alimentées par la centrale électrique qui fournit aussi les théâtres et les dancings de la ville, alors le catholicisme sera devenu à son tour, aux yeux de la pensée économique et de son sentiment, une chose évidente et compréhensible. Cette pensée a sa propre réalité et sa propre honnêteté, en ce qu'elle reste absolument objective, c'est à dire qu'elle reste près des choses. Le politique, pour elle, est subjectif du fait qu'il doit se réclamer de valeurs autres que seulement économiques[553]

Se portant en faux contre l'affirmation de Sorel, selon laquelle « ...les catholiques ne croient plus en

---

[549] *Ibid.*, p.164.
[550] Sur le jugement très négatif porté sur le productivisme moderne, Schmitt se montre proche de la critique de Hannah Arendt. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, op.cit.,*
[551] *Ibid.*, p.164.
[552] Sur « Les degrés de la neutralisation et de la dépolitisation », voir Carl Schmitt, *L'Ere des neutralisations et dépolitisations, op.cit.,* pp. 142-151.
[553] *Catholicisme romain et forme politique, op.cit.,* p.165.

leur eschatologie, et qu'aucun d'eux n'attend plus le Jugement dernier [554]», Schmitt rappelle que nombre de penseurs catholiques du XIXè siècle[555], témoignent de cette attente de manière égale aux protestants des XVIè et XVIIè siècles. Mais par rapport à ces derniers, la figure de l'Antéchrist agit à front renversé, en désignant non plus - l'ennemi - papiste mais « ...l'appareil techno-économique moderne qui inspire une telle horreur, une telle épouvante à une sensibilité catholique largement répandue [556]». C'est cette pensée catholique qui croit encore à l'eschatologie et au Jugement dernier et qui peut par conséquent s'opposer à l'ennemi « techno-économique ». Schmitt ne recourt pas dans ce contexte au mot – ennemi – mais c'est bien de cela dont il s'agit. Et là encore, sans recourir au mot – décision -, la rationalité catholique, parce que juridico-politique et au service de l'attente eschatologique, appelle une décision, comme nous le verrons au terme de son essai. La pensée catholique, clairement identifiée dans son engagement, implique une contre-révolution apocalyptique. A rebours de la conception subjective du politique qui repose sur «... cette objectivité absolument économique...La mécanique politique a ses propres lois, et le catholicisme est concerné par elles aussi bien que toute autre grandeur historique engagée dans la politique [557]».

4) Les deux critères théologico-politiques de la représentation: le « personnalisme » et l'institutionnalisme

Par rapport à cette définition spécifique du politique[558], si le catholicisme répond à ces critères, ce n'est pas uniquement en raison du raidissement de « « l'appareil » de l'Eglise [559]» qui a combattu le protestantisme au XVIè siècle. Deux explications sont en réalité beaucoup plus décisives. La première, négative, est celle de l'apparition de «...l'image mécanique de la nature... » au XVIIè siècle, avec pour corollaire l'avènement d' «... un appareil de puissance étatique et ce qu'on a souvent dépeint comme la « réification » de toutes les relations sociales, et dans ce milieu aussi l'organisation de l'Église devient comme une cuirasse plus dure et plus rigide [560]». La

[554] *Ibid.*, p.164. On sait depuis *La Visibilité de l'Eglise*, que l'eschatologie ne peut être un alibi pour refuser de s'impliquer dans les affaires du monde.
[555] Notons que les penseurs catholiques désignés dans *Catholicisme romain et forme politique*, se rattachent tous au traditionalisme catholique: Donoso Cortés, Louis Veuillot, Léon Bloy et Robert Hugh Benson: *Catholicisme romain et forme politique, op.cit.,* p.164.
[556] *Ibid.*, p.164.
[557] *Ibid.*, p.165.
[558] Ce qui ne signifie pas que le politique correspond à un domaine spécifique comme Schmitt l'expliquera dans *La Notion de politique.*
[559] *Catholicisme romain et forme politique, op.cit.,* p.165.
[560] *Ibid.*, p. 166.

transformation du concept de nature a, en d'autres termes, déteint sur l'organisation ecclésiale[561]. Mais cette première explication à caractère autant historique que philosophique, peut donner l'impression fausse d'une position d'auto-défense et dès lors de fragilité[562]. Il en résulte une méprise qui ne permet pas de comprendre la dimension spécifiquement politique du catholicisme. La seule approche «... technique de maintien au pouvoir » n'est donc pas suffisante. C'est la raison pour laquelle, Schmitt en appelle à une deuxième explication, cette fois-ci positive, et beaucoup plus fondamentale. Le politique sous-tend une anthropologie et un principe métaphysique: « Au politique appartient l'idée, parce qu'il n'existe pas de politique sans autorité, et pas d'autorité sans un *ethos* de la conviction [563]». Dans ces trois thèses, on doit noter qu'elles ne sont pas juxtaposées, mais circulaires : l' « idée » appelle l' « autorité » qui appelle l' « *ethos* de la conviction [564]». En d'autres termes, le politique a besoin de l' « idée » sans laquelle il n'a pas d' « autorité » et par laquelle cette dernière ne peut se déployer que par la mise en œuvre d'un « *ethos* de la conviction ». On reconnaîtra ici une ligne directrice de la pensée schmittienne depuis *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*. Par la médiation de l'Etat, le droit et le politique sont transcendants à l'empirique, en l'occurrence à la matière et à la nature, l'une et l'autre étant spécifique de la pensée techno-économique et mécanique: « Du fait de sa prétention à être plus que de l'économique, le politique se trouve contraint de s'appuyer sur d'autres catégories que celles de production et de consommation [565]». *A contrario* de l'impuissance de « l'économique », l'autre catégorie spécifique du politique est celle de la représentation, qui suppose des personnes concrètes. Représentation que ni les « entrepreneurs capitalistes », ni les « prolétaires socialistes [566]» ne peuvent satisfaire car ils participent du même primat de la pensée économique[567]. Ce qui caractérise cette pensée est son incapacité, pour ne pas dire son refus, de penser un sujet responsable, c'est-à-dire en langage schmittien des «hommes concrets ». Alors que dans *La Visibilité de l'Eglise* et dans d'autres textes des années 1920 (*Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*), il exprime son anti-individualisme radical, dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt se livre à une critique aussi radicale de l'anonymat de la pensée économique. De même que dans son article de 1917, il dénonce la solitude

[561] Sur la distinction entre l'Eglise concrète ou officielle et l'Eglise visible, voir *La Visibilité de l'Eglise*, p.147.
[562] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.166.
[563] *Ibid.*, p. 166.
[564] Schmitt n'en est pas moins opposé à la rationalité instrumentale développée par Max Weber. Il en est de même sur le rapport entre le charisme et l'idée. Alors que pour le sociologue, le charisme légitime le pouvoir, pour le juriste, il revient à l'idée de légitimer le charisme. Voir Olivier Beaud, préface de la *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, p. 40 et 48.
[565] *Ibid.*, p.166.
[566] *Ibid.*, p.166.
[567] Ce passage est très proche de ce qu'écrit Schmitt à la fin de *Théologie politique I*: Carl Schmitt, *Théologie politique I*, *op.cit.*, p. 73. Sur l'incompatibilité entre le primat de la pensée économique et la représentation, Schmitt se révèle proche de la philosophie politique de Hegel. Voir en particulier toute la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, Voir également le commentaire d'Eric Weil: Eric Weil, *Hegel et l'Etat Cinq Conférences*, *op.cit.*, pp. 86-89.

de l'homme comme conséquence du péché, de même dans le présent essai, Schmitt dénonce l'impasse à laquelle conduit le caractère impersonnel de la société de production et de consommation:

> Aucune grande opposition sociale ne se laisse résoudre économiquement. Quand l'entrepreneur dit aux ouvriers: « je vous nourris », les ouvriers lui répondent : « nous te nourrissons », et il ne s'agit pas d'un conflit sur la production ou la consommation, cela n'a rien d'économique, mais procède d'un pathos différent de conviction morale ou juridique. Cela concerne l'imputation morale ou juridique: qui est au juste le producteur, le créateur, et par conséquent le maître de la richesse moderne ? Aussitôt que la production est devenue entièrement anonyme, et qu'un voile de sociétés par actions et d'autres personnes « morales » rend impossible l'imputation de la responsabilité à des hommes concrets, la propriété privée de celui qui n'est « que-capitaliste » doit être rejetée comme une breloque incompréhensible[568]

A ces deux oppositions qui se confortent mutuellement dans une – réponse – économique aux conflits de luttes sociales, le catholicisme, apparemment insignifiant, apporte une alternative car il dispose des catégories théologico-ecclésiologiques dont le politique a besoin:

> Tant que les deux partis pensent en termes économiques, on ne devrait guère prêter attention au catholicisme dans un combat de ce type. Sa puissance ne repose pas sur des moyens économiques, même si l'Église peut elle aussi détenir des biens fonciers et toutes sortes de « participations ». C'est inoffensif et idyllique à côté des grands intérêts que l'industrie possède dans les matières premières et les secteurs de vente. La possession des sources pétrolifères de la Terre peut sans doute décider de la lutte pour la domination mondiale, mais le vicaire du Christ sur terre ne prendra pas part à cette lutte. Le pape tient à être le souverain du Vatican - qu'est-ce que cela représente dans la grande clameur de l'économie mondiale et des impérialismes ? La puissance politique du catholicisme ne repose ni sur le pouvoir économique, ni sur le pouvoir militaire. C'est indépendamment d'eux que l'Église détient ce pathos de l'autorité dans toute sa pureté. L'Église aussi est une « personne morale», mais d'une tout autre nature qu'une société par actions. Celle-ci, produit typique de l'époque de production, est une méthode de calcul (*Rechnungsmodus*), tandis que l'Église est la représentation personnelle concrète d'une personnalité concrète. Quiconque l'a connue a admis qu'elle était la protagoniste du meilleur style de l'esprit juridique et la véritable héritière de la jurisprudence romaine. L'un de ses secrets sociologiques est son aptitude à prendre une forme juridique. Mais elle n'a de capacité pour cette forme ou pour toute autre que parce qu'elle a la capacité pour la représentation. Elle représente la *civitas humana*, elle symbolise à chaque instant le lien historique avec l'Incarnation et le sacrifice du Christ sur la croix, elle représente le Christ lui-même, personnellement, le Dieu fait homme en sa réalité historique. C'est dansle représentatif que réside sa supériorité sur une ère marquée par la pensée économique [569]

Ce long paragraphe est central dans *Catholicisme romain et forme politique*, car il condense

[568] *Catholicisme romain et forme politique, op.cit.*, pp. 166-167.
[569] *Ibid.*, pp.167-168.

l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur la forme politique du catholicisme romain. C'est aussi la théorie théologico-politique schmittienne de la représentation qui est ici résumée. Plusieurs thèmes sont déclinés, du pouvoir pontifical (« vicaire du Christ ») à l'Incarnation et le sacrifice sur la croix: L'Eglise détient le « pathos » le plus authentique (« pureté ») de l'autorité car sa puissance ne dépend pas des possessions économiques (et « militaires »). Elle est une « personne morale », ce qui l'oppose en tous points à l'individualisme libéral et à l'anonymat de la pensée économique (« société par actions »). Parce que « personne morale », et sur ce point à rebours de l'abstraction de l'humanisme des Lumières, l'Eglise a la faculté de « représentation personnelle concrète d'une personnalité concrète ». C'est cette faculté qui lui permet de disposer de la « forme juridique », l'Eglise est en cela « héritière de la jurisprudence romaine ». Enfin, sa capacité de représentation politique (« *la civitas humana* ») repose sur sa capacité de représenter (« le Christ lui-même, personnellement, le Dieu fait homme en sa réalité historique »[570]) en vertu du (« lien historique ») qu'elle (« symbolise ») avec (« l'Incarnation et le sacrifice du Christ sur la croix »). On le voit, par ces catégories qui vont de l'ecclésiologie à la théologie dogmatique, Schmitt démontre ce qu'est une institution authentiquement représentative. Seules, des catégories qui appartiennent à la rationalité théologique peuvent – représenter -, car *a contrario* de la rationalité économique, elles ont un caractère transcendant. Le caractère transcendant de ces catégories réside dans la corrélation entre – personne – et – représentation -: nul ne peut représenter s'il n'est une personne et nul n'est une personne s'il ne représente pas. Cette corrélation suppose un rapport homologique entre les personnes représentatives (au sommet de la pyramide représentative se trouvant le pape[571]), et la Personne humano-divine du Christ. Pour Schmitt, l'Eglise, dont on sait depuis *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu* et *La Visibilité de l'Eglise*, qu'elle est celle catholique-romaine, est l'illustration parfaite de l'institution porteuse de l' « idée », de « l'autorité » et de l' « *ethos* » de conviction. Autrement dit, pour exhumer les - lois – inhérentes de la rationalité politique, il faut en appeler à des catégories théologiques. Le politique ne saurait donc se penser paradoxalement indépendamment d'une théologie politique[572], ce dont dispose le catholicisme romain, mais non sans l'expression d'un certain regret: « Elle est aujourd'hui le dernier exemple, de plus en plus isolé, de l'aptitude du Moyen-Age à camper des figures représentatives... [573]». Il n'en demeure pas moins que les figures modernes de la représentation sont impuissantes à se substituer à celle de

[570] Voir *La Visibilité de l'Eglise*, *op.cit.*, p.146.
[571] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.167.
[572] Sur l'évolution de la pensée de Schmitt dans le statut conféré au politique, voir Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politschen. Zu einem Dialog unter Abwesen*, Stuttgart, Weimar, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988. Pour l'édition française, voir *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents*, Suivi du Commentaire de Leo Strauss sur « La notion de politique » et de trois lettres inédites à Carl Schmitt des années 1932-1933, Traduit de l'allemand par Françoise Manent, Paris, Commentaire/Julliard, 1990.
[573] *Ibid.*, p.168.

l'Eglise romaine, comme en témoignent la tentative d'Auguste Comte « ...de fonder une Église « positiviste [574]», ou encore celle de Sieyès lorsqu'il affirme que « Le Tiers-État, c'est la Nation [575]». Outre le fait que les figures de « l'érudit » et du « négociant moderne » ne correspondent en rien à celles du « clerc « et du « chevalier », cette impuissance est plus profondément encore la résultante du « dualisme général qui se répète partout à cette époque [576]». La dénonciation du dualisme comme conséquence du péché originel, à laquelle s'est déjà livré Schmitt dans *La Visibilité de l'Eglise*, apparaît avec *Catholicisme romain*, dans la structuration de la société bourgeoise en classes sociales. Les figures modernes de la représentation ne représentent dès lors rien, sauf elles-mêmes. Inapte à la transcendance, la société moderne est incapable de se représenter. Le marxisme, auquel Schmitt fait allusion lorsqu'il évoque « …la fameuse conception « économique » de l'histoire... », en est l'expression la plus systématisée, par sa théorie du « ... « reflet » idéologique des rapports de productions [577]».C'est donc à rebours de la philosophie marxiste du soupçon, tout en dénonçant comme lui la scission de la société bourgeoise, que Schmitt prend fait et cause pour la représentation. La représentation ne saurait être « immanente [578]», elle implique plutôt un personnalisme, au sens schmittien du terme, « une autorité personnelle [579]» de type transcendant qui exprime le contraire des rapports de « production » ou de « consommation [580]». Par la mise en évidence de la personne, c'est la catégorie théologique de l'Incarnation qui est promue par Schmitt, catégorie qui trouve sa correspondance dans l'institutionnalisme de l'ecclésiologie catholique.

5) Les trois formes de la représentation catholique

A rebours cette fois-ci de l'Etat Léviathan, métaphore du monde « des automates ou des machines [581]» (qui ne peut représenter ou être représenté), le catholicisme, à la suite de l'Incarnation, détient la clé de la représentation que Schmitt décline sous trois formes: « la forme esthétique de l'art, la forme juridique du droit, et finalement l'éclat glorieux d'une forme de puissance à l'échelle de l'histoire mondiale [582]». Ce sont ces trois formes de la représentation, qui

[574] *Ibid.*,p.168.
[575] *Ibid.*,p.168.
[576] *Ibid.*, p.169.
[577] *Ibid.*, p.168. Schmitt fait implicitement référence à la théorie, développée par Engels, de l'infrastructure et de la superstructure.
[578] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.169.
[579] *Ibid.*, p.169.
[580] *Ibid.*, p.170.
[581] *Ibid.*,p.170.
[582] *Ibid.*, p.170. L'attachement de Schmitt à l'esthétique a des conséquences sur sa vocation de juriste, en particulier dans son rapport à l'écriture. En témoigne également la fréquentation du milieu artistique au cours de ses années d'études,

sont autant d'expressions de la visibilité catholique, que Schmitt développe dans la suite de son essai.

a) La forme esthétique de la représentation: paradigme de la représentation catholique

La première d'entre elles met en évidence autant l'impuissance de la pensée économique et de la technique à représenter, que la signification authentique de « l'aptitude à la forme [583]». Cette aptitude implique trois critères qui valent pour les trois formes catholiques de la représentation, à savoir la tradition, le langage et l'autorité, ce que ne permet pas « l'entreprise moderne », institution par excellence du primat de la pensée techno-économique. Examinons tout d'abord l'enracinement dans la tradition:

> Mais l'absence d'image et de représentation de l'entreprise moderne va chercher ses symboles dans une autre époque, car la machine est sans tradition, et elle est si peu capable d'images que même la République russe des Soviets n'a pas trouvé d'autre symbole pour ses « armoiries » que la faucille et le marteau, ce qui correspond à l'état de la technique d'il y a un millénaire, mais n'exprime pas le monde du prolétariat industriel [584]

L'archaïsme des images de la faucille et du marteau témoigne de l'anachronisme auquel succombe la technique, car dénuée de toute tradition, elle est obligée de recourir à des symboles d'un autre âge que le sien. Cette esthétique de la représentation, quin'est pas à confondre avec l'extériorité de la forme architecturale, picturale et musicale (qui ne représente qu'elle-même et traduit la « coupure entre l'Église et l'art créateur [585]»), appelle précisément ensuite sa corrélation avec l'aptitude à la forme, celle qui « réside de manière centrale dans l'aptitude au langage que possède une grande rhétorique [586]». Schmitt opère ainsi un déplacement de la forme esthétique à celle du droit par l'intermédiaire du langage, qui ne doit pas, quant à lui, être confondu avec la parole qui s'enferme dans la discussion et le raisonnement[587]. La parole, pas plus que la forme esthétique, ne représente pas qu'elle-même, elle est « le discours représentatif » car « Elle évolue par antithèses, et ce ne sont

---

entre 1910 et 1920.
[583] *Ibid.*,p.171.
[584] *Ibid.*,p.170.
[585] *Ibid.*,p.171.
[586] *Ibid.*, p.171.
[587] Schmitt reprend ici son analyse critique de la bourgeoisie libérale dans *Théologie politique I*: « D'après Donoso, il est de l'essence du libéralisme bourgeois de ne pas se décider dans ce combat, mais d'essayer, à la place de cette décision, d'entamer une discussion. Il définit tout simplement la bourgeoisie comme une « classe discutante », « *una clasa discutidora* ». C'est par là qu'elle est jugée, car de là vient qu'elle tente d'échapper à la décision »: Carl Schmitt, *Théologie politique I, op.cit.*, pp.67-68.

pas des oppositions, mais les divers éléments qui prennent la forme de la *complexio* pour donner vie à la parole [588]». Au « dualisme des pôles [589]», ici identifié dans le champ esthétique, Schmitt fait valoir les antithèses – formées – par la *complexio oppositorum*[590]. Alors que Schmitt semblait avoir laissé en chemin cette théorie, jusque-là développée sur les seuls registres sociologique et théologique du catholicisme, elle réapparait comme spécification centrale de la conception catholique de la représentation, autrement dit de sa forme politique. Il en résulte un ultime déplacement en direction de l'autorité. Faisant référence à Bossuet, aussi bien à distance des rationalistes que des romantiques, le grand orateur et prédicateur du règne de Louis XIV « ...ne tombe ni dans un discours, ni dans un diktat, ni dans la dialectique, il épouse le mouvement de son architecture. Sa grande diction est plus que de la musique : elle est une dignité humaine rendue visible par la rationalité du langage qui se forme [591]». Tout est dans la dernière phrase, où presque chaque mot compte: « dignité humaine », « visible », « rationalité », « langage », « forme ». Dans le discours schmittien, ces mots sont indissociables: pas de dignité humaine sans visibilité, pas de visibilité sans rationalité, pas de rationalité sans langage, pas de langage sans forme, et inversement. Bossuet est la métaphore vivante de la personne qui représente, celle du prêtre qui incarne l'Eglise, c'est-à-dire la hiérarchie[592], en analogie au « soldat » et à « l'homme d'Etat ». Aux antipodes du « commerçant » et du « technicien [593]», ces trois figures sont authentiquement représentatives car elles n'appartiennent pas à la pensée économique. Elles ne sont pas un reflet des rapports de production, mais des figures transcendantes-hiérarchiques, en d'autres termes des médiations qui - incarnent – leurs institutions respectives. C'est pourquoi, le caractère représentatif de l'Eglise catholique la rend incompatible « avec la forme actuelle de l'industrialisme [594]», sauf si la sphère économique est dominée par la puissance politique, c'est-à-dire:

---

[588] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p. 172.
[589] *Ibid.*, p.171.
[590] Dans sa préface à la *Théorie de la Constitution*, Olivier Beaud rapporte dans une note, la définition de la *complexio oppositorum* par Pierre-Paul Sagave: « L'absolu, c'est cet ordre supérieur où les éléments antithétiques se joignent, se fondent. Antithèse ne signifie pas contradiction, mais selon le terme de la théologie postscolastique repris par Ernst Trœltsch (*Gesammelte Schriften*, t. IV,p. 253) et par Carl Schmitt, assemblage d'éléments divers dans une Complexio Oppositorum ». *Réalité sociale et idéologie religieuse dans les romans de Thomas Mann*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 55: Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, pp. 46-47, note 212.
[591] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.172.
[592] Notons que c'est par les notions de « hiérarchie », de « subordination » et de « forme » que Schmitt définit le deuxième sens de la notion absolue de constitution: Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, p. 133. C'est avec raison qu'Olivier Beaud affirme dans la préface à la *Théorie de la Constitution* que: « Cette dimension institutionnelle de la Forme, totalement elliptique dans la *Théologie politique*, est en effet transparente dans l'essai sur *Catholicisme romain et forme politique*. Ce dernier peut être interprété comme une défense de l'Eglise catholique contre ceux qui la définissent comme une forme exclusivement juridique et qui conçoivent l'essence de la religiosité chrétienne comme anti-juridique, Schmitt considère au contraire que l'Eglise catholique réconcilie la religiosité et le droit. Elle est une *complexio oppositorum*. Il souligne surtout sa qualité juridique et sa valeur en tant qu'institution »: *Ibid.*, pp. 46-47.
[593] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p. 172.
[594] *Ibid.*, p.172.

> ...si les capitalistes et les ouvriers parvenus au pouvoir prennent entièrement sur eux la responsabilité de la représentation étatique. Alors le nouveau pouvoir sera contraint d'établir une situation autre que simplement économique ou de droit privé; dans le fonctionnement du processus de production et consommation, le nouvel ordre ne peut pas se limiter au fait qu'il doit être formel; car tout ordre est un ordre de droit, et tout Etat un Etat de droit [595]

b) La forme juridique de la représentation: une transcendance antinomique à la pensée techno-économique

Par « ordre de droit » et « Etat de droit », il faut entendre au sens concret du terme, et non celui, abstrait du libéralisme, qui est dépolitisant et donc inapte à la représentation. Cette condition réunie, à savoir que « cette forme existe », celle de l'authenticité de la représentation : « l'Eglise peut se lier avec l'ordre en question, comme elle s'est liée avec tout autre ordre[596]». Ce n'est donc pas tant l'économie, l'industrie et la technique qui sont incompatibles avec la représentation, dont l'Eglise catholique est la dépositaire la plus achevée, mais la suprématie de ces réalités matérielles:

> La domination du « capital » qui s'exerce dans les coulisses n'est pas encore une forme ; au point qu'elle peut bien miner une forme politique existante et la réduire à une façade vide. Si elle réussit à faire cela, elle a entièrement « dépolitisé » l'Etat, et si la pensée économique réussissait à réaliser son but utopique, c'est à dire à conduire la société humaine à un état absolument apolitique, alors l'Église resterait la seule représentante de la pensée politique et de la forme politique; elle aurait un monopole extraordinaire et sa hiérarchie serait plus proche de la domination politique du monde qu'elle ne le fut jamais au Moyen-Age [597]

A l'opposé de la critique marxiste de l'aliénation religieuse, c'est la dépolitisation et l'impossibilité de la représentation que cette suprématie génère, qui est source d'illusion. Schmitt opère ici un double renversement majeur: est autant visé l'athéisme marxiste, l'anarchisme de Bakounine, que le capitalisme libéral. La société humaine est réhabilitée dans son fondement par la représentation politique, et c'est par cette réhabilitation que l'Eglise catholique peut établir une nouvelle correspondance avec la « forme étatique [598]»: Loin de vouloir la domination du monde, qui est contraire à sa mission, l'Eglise a besoin d'avoir à ses côtés une autre *societas perfecta* dont elle permet en même temps les conditions de la représentation. Par la représentation, l'Eglise et l'Etat se

---

[595] *Ibid.*, pp.172-173. Autrement dit, la sphère économique doit se convertir à la représentation politique. La théorie schmittienne de la représentation annonce celle de l'Etat total au sens qualitatif du terme, que le juriste développe au début des années 1930, un peu avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir: Carl Schmitt, « Le virage vers l'Etat total », in Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op.cit.*, pp. 151-170.
[596] *Ibid.*,p.173.
[597] *Ibid.*,p.173.
[598] *Ibid.*,p.173.

situent en miroir l'un par rapport à l'autre:

> Si l'on en croit sa propre théorie et sa structure idéelle, elle ne devrait cependant pas souhaiter un tel état, car elle présuppose à ses côtés l'Etat politique, c'est à dire une *societas perfecta*, et pas un groupement d'intérêts. Elle veut vivre avec l'État dans la communauté particulière où les deux représentations se tiennent l'une à côté de l'autre comme des partenaires [599]

Alors que Schmitt refuse l'idée d'un pouvoir indirect, la théorie de la représentation qu'il puise dans la forme politique du catholicisme, requiert néanmoins un dualisme théologico-politique. C'est sur ce dualisme de la représentation que s'achève la deuxième partie de l'essai.

c) La représentation parlementaire libérale: une identification trompeuse

La troisième et dernière partie, débute par une comparaison entre la conception parlementaire et celle, catholique de la représentation. A l'égard de la représentation parlementaire, l'analyse de Schmitt s'avère de prime abord assez nuancée. Mais c'est dans l'intention de mettre en lumière ses contradictions et ses impasses, liées à l'absence d'une légitimité transcendante. Il pose d'abord le problème tel qu'il apparaît au XIXè siècle, à savoir par la double représentation: celle du peuple par le parlement et celle du roi, l'un et l'autre représentant la nation[600]. C'est ce principe immanent de la représentation qui accrédite l'idée que l'Eglise «... n'a pas d' « institutions représentatives», parce qu'elle n'a pas de Parlement, et que ses représentants ne tiennent pas leur pouvoir du peuple. En opposition à la pensée libérale, la représentation catholique procède « depuis le haut [601]». L'identification entre – représentation - et – parlementarisme – est donc à l'origine d'une méprise sur la signification réelle du concept de représentation. Celle du catholicisme s'est perdue en raison des conflits opposant « les délégations du peuple avec la royauté [602]». Le renoncement à une représentation « d'en haut » au profit de celle, démocratique-libérale, a engendré de grandes difficultés tout en reproduisant un autre type de dualisme et de personnification:

---

[599] *Ibid.,* p.173. Carl Schmitt est déjà très clair sur ce point dans *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu, op.cit.,* pp. 94-95.
[600] *Ibid.,* p.174. Sur les contradictions de la représentation libérale, voir également *Donoso Cortés à Berlin, op.cit.,* pp. 214-216.
[601] *Ibid.,* p.174.
[602] *Ibid.,* p.174. Dans *Parlementarisme et démocratie*, Schmitt explique toute la différence qu'il y a entre la représentation libérale et celle démocratique, qui implique l'homogénéité du peuple: Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op.cit.*,pp. 111-112. Sur le rapport entre « représentation et identité », voir Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité,* Chap. V, Représentation, identité, souveraineté, *op.cit.,*

> …le parlement, en tant qu'organe secondaire, représente un autre organe, qui est primaire (à savoir le peuple), mais cet organe primaire n'a pas d'autre volonté que celle du secondaire, dans la mesure où cela ne lui est pas « particulièrement réservé » ; deux personnes n'en font qu'une seule, tout en formant deux organes et pourtant une seule personne, et ainsi de suite [603]

En témoigne la *Doctrine générale de l'État* de Georg Jellinek dans un chapitre consacré à « Représentation et organes représentatifs [604]». Ce théoricien du droit redécouvre par sa doctrine de la représentation, la *complexio oppositorum*, autrement dit un principe détaché de la pensée économique:

> Le sens simple du principe représentatif est que les députés sont les délégués de l'ensemble du peuple, et ont de ce fait une dignité indépendante vis à vis des électeurs, sans cesser de tenir cette dignité du peuple (et non des électeurs en tant qu'individus)... Cela signifie, à travers la personnification du peuple, et l'unité du parlement, son représentant, au moins par l'idée - une *complexio oppositorum*... [605]

Par l'intermédiaire de la doctrine de Jellinek, Schmitt peut démontrer le caractère hybride du parlementarisme libéral: tout en étant en rupture avec la représentation catholique d'une autorité transcendante, il maintient un reliquat de « pensée non-économique » que veulent éliminer « les conseils prolétariens »:

> C'est pourquoi le système des conseils prolétariens cherche à éliminer ce rudiment d'une époque de pensée non-économique et souligne que les délégués... sont des serviteurs administratifs du processus de production. La « globalité » du peuple n'est qu'une idée ; la **«** globalité » du processus économique est une chose réelle [606]

Autrement dit, pour Schmitt, ce que conserve le parlementarisme libéral de – représentatif -, est la voie de transition vers son élimination par le socialisme révolutionnaire. La pente immanente de la condition politique générée par « la pensée techno-économique », disqualifie toute possibilité de

---

[603] *Ibid.*, p.174.
[604] Georg Jellinek, *L'État moderne et son droit - première et deuxième partie Théorie générale de l'État*, préface Olivier Jouanjan, Paris, Edition Panthéon-Assas, coll. « Les Introuvables », 2005. Dans *Théorie de la Constitution*, Schmitt n'en critique pas moins la théorie défendue par Jellineck, de la Constitution. En présentant «...la constitution comme « un ordre *conformément auquel* se forme la volonté de l'Etat », il confond un ordre donné défini par son être avec une norme suivant laquelle quelque chose fonctionne légalement et justement ». Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, pp. 132-133.
[605] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.174.
[606] *Ibid.*, p.174.

représentation et donc d'une pensée du politique[607]. Ce qui signifie, comme on l'aura compris, que toute doctrine de la représentation suppose un élément transcendant, « une autorité venue d'en haut [608]». L'auteur de *Catholicisme romain et forme politique* s'est déjà exprimé sur ce point fondamental dans sa théorie de la forme, dont on a vu que Bossuet en constitue l'illustration: la forme appelle la représentation qui appelle la médiation, qui appelle la hiérarchie. On ne peut que conjecturer que c'est par là-même la théorie de la décision qui est soutenue dans l'entrelacement de ces quatre concepts: en écho au décisionnisme de la souveraineté développé dans *Théologie politique I*[609], il ne peut y avoir de pensée authentiquement politique sans la dimension de verticalité du pouvoir[610]. L'analogie théologico-politique entre l'Eglise catholique et l'Etat, ici sous l'angle de l'institutionnalisme, a dès lors sa pleine justification. A l'inverse de « l'absence de forme [611]», propre à la révolution prolétarienne, la représentation requiert une rationalité (qui n'est pas le rationalisme) qui se manifeste par l'association de la « forme politique » et de la « forme juridique [612]» dont la source la plus expressive réside dans l'Eglise catholique. Pour autant, ce n'est pas l'économie en tant que telle qui est un obstacle à la représentation, mais son association avec la technique[613]. Celle-ci pose deux problèmes: d'une part, la destruction de toute « tradition sociale [614]», à savoir l'enracinement de la société dans une diachronie historique; d'autre part, la révolution comme fin en soi, qui aboutit à la destruction de la société et de la technique avec laquelle elle s'est confondue. Schmitt en veut pour preuve que « certains concepts juridiques comme la possession et le contrat [615]» sont liés à la pensée économique tout en les cantonnant à la sphère du droit privé. L'économie n'est dès lors pas en elle-même inapte à la – forme -, c'est son absorption par la technique qui entraîne cette incapacité:

---

[607] Cette problématique schmittienne du primat de l'idée sur la réalité empirique est déjà explicitement mise en évidence dans *La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *op.cit.,* pp. 112-114.
[608] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p.175.
[609] Carl Schmitt, *Théologie politique I*, op.cit., p. 74. Olivier Beaud écrit à juste titre que: « Le plus important dans une perspective de théorie du droit est que la *Représentation* est le fondement de validité de la décision. Il n'y a donc plus besoin d'habilitation du droit positif puisque le représentant tire sa légitimité de l'idée, de l'institution qu'il incarne. De ce point de vue, la théorie de la Représentation est bien le pendant de la théorie décisionniste. Le véritable Souverain est celui qui est le plus apte à représenter les vrais valeurs, c'est-à-dire les valeurs découlant de l'ordre divin »: voir Préface d'Olivier Beaud, Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.,* p. 48.
[610] Voir Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat, Genèse d'une doctrine*, *op.cit.,* chapitre 4, Réhabiliter la position du commandement.
[611] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p.175.
[612] *Ibid.,* p.175.
[613] Dans *La notion de politique*, Schmitt précise sa pensée sur la relation de l'économie avec le politique: « Le fait que les antagonismes économiques sont devenues politiques et qu'il a pu se former le concept de puissance économique montre simplement qu'à l'instar de tout autre secteur d'activité, l'économie peut « s'ouvrir sur une voie qui aboutit au politique »: Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op.cit.,* p. 125.
[614]*Ibid.*,p.175.
[615]*Ibid.*,p.175.

> Une société construite uniquement sur le progrès technique ne serait donc que révolutionnaire. Mais elle se détruirait bientôt, elle-même et sa technique. La pensée économique n'est pas aussi absolument radicale et peut, en dépit de son lien actuel à la technique, s'opposer au technicisme absolu [616]

d) La privatisation libérale de la religion: origine de la dissolution du principe représentatif

Cependant, l'envahissement de l'économie par la technique suppose le soubassement philosophique de la pensée libérale et la connaissance de sa genèse historique. Ce qui caractérise le libéralisme est la privatisation de la sphère publique, c'est-à-dire le droit privé auquel est directement liée la propriété privée. Mais l'absorption du public par le privé s'explique tout d'abord par la mise en œuvre du « premier droit individuel » qu'est la liberté religieuse. Non seulement, elle est à l'origine de la privatisation de la religion, mais elle préside de surcroit aux autres libertés, constitutives de la pensée libérale:

> Le premier droit individuel, au sens de l'ordre civil de la société, fut la liberté religieuse ; dans le développement historique de ce catalogue des droits à la liberté - liberté de croyance et liberté de conscience, liberté de réunion et d''association, liberté de la presse, liberté du commerce et liberté professionnelle -, elle est le commencement et le principe [617]

En commençant par appliquer le droit individuel à la liberté religieuse, le libéralisme a pu généraliser ce principe nodal de sa philosophie à toutes les autres sphères de la société. Il en a résulté la dissolution du principe authentiquement représentatif que permettait la religion avant sa privatisation. La contradiction interne au libéralisme n'en est que plus manifeste. Voulant affranchir la société de la religion, qui est par nature publique, « Mais où qu'on place le religieux, il montre partout son effet absorbant et absolutisant;...[618]». Le privé a revêtu par voie de conséquence les attributs de la religion. Le libéralisme est en quelque sorte rattrapé par ce qu'il a neutralisé: il commence par la privatisation de la religion et s'achève par la sacralisation de « la propriété privée [619]»:

> Chez elle aussi [la société européenne moderne], il y a une religion, et c'est celle du privé ; sans elle, l'édifice de cet ordre social s'effondrerait. Le fait que la religion soit une affaire

[616] *Ibid.*,p.175.
[617] *Ibid.*,p.176.
[618] *Ibid.*,p.176.
[619] *Ibid.*,p.176.

> privée confère au privé une sanction religieuse; et la garantie d'une propriété privée absolue contre tout risque n'existe que là où la religion est une affaire privée [620]

La relégation de la religion dans le champ privé se retournant en « sanction religieuse » du privé, celui-ci envahit « la vie publique », qui n'est que l'expression de « l'opinion du public », c'est-à-dire « l'opinion de personnes privées [621]». C'est dès lors l'idée même de représentation qui est neutralisée. L'approche épistémologique schmittienne du rapport entre le – privé – et le – public – corrobore par conséquent la nécessité d'une théorie théologico-politique du droit et de la représentation, théorie dont on peut noter qu'elle est inséparable d'une anthropologie de la religion. Resurgissant par le truchement de tous les droits individuels, triomphes de l'opinion privée, et tout spécialement par le caractère sacré de la propriété privée, la religion est le refoulé de la représentation libérale. Cette analyse qui démasque, ce qu'à la fois refuse et pourtant exige la pensée libérale, sonne comme l'aveu non assumé de l'incontournable fondement théologique du politique. Mais elle fait aussi apparaître la conception fonctionnaliste de l'anthropologie schmittienne de la religion, et plus précisément bien sûr du catholicisme. Nous l'avons vu, ce qui fait l'originalité de l'Eglise catholique est son aptitude à la forme, dont la plus centrale est celle juridico-politique, comme l'indique le titre programmatique de cet essai. C'est donc sous le regard du juriste et du publiciste que Schmitt considère l'Eglise catholique:

---

[620] *Ibid.,* p.176. Il convient de noter ici l'association entre « la propriété privé absolue » et la garantie qu'elle apporte « contre tout risque » en conséquence de « la sanction religieuse » du privé. Schmitt nous place ici au cœur du problème de la sécurité bourgeoise, corollaire de l'individualisme libéral. Dans *La notion de politique*, le juriste est des plus explicites sur cette question centrale de sa théorie du politique: Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op.cit.,* pp. 114-116. C'est aussi la domination de la technique sur la nature qui est encore dans ce contexte, implicitement visée. Dans *L'Ere des neutralisations et des dépolitisations,* Schmitt est en revanche très explicite: « Il est [L'esprit techniciste] une conviction fondée sur une métaphysique activiste, la croyance en un pouvoir, en une domination illimitée de l'homme sur la nature et jusque sur la nature physique de l'homme, en un recul indéfini des frontières que la nature lui impose...Et de même, la crainte du néant culturel et social avait son origine dans une peur panique de voir disparaître le *statu quo* menacé...celle-ci [toute révolution] étant avant tout renoncement à la sécurité du *statu quo*. Le christianisme primitif...avec son retour au principe simple qui fait notre nature propre, tout véritable *ritornar al principio*, tout retour à la nature intacte et non corrompue font figure, vis-à-vis du confort et des agréments du *statu quo* en vigueur, de néant culturel et social »: Carl Schmitt, *L'Ere des neutralisations et des dépolitisations*, *op.cit.,* p. 149. Voir également dans *Théorie de la Constitution*, la critique de la représentation libérale bourgeoise sous la Monarchie de Juillet et chez les théoriciens libéraux de la même époque: Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.,* pp. 136-137. Sur ce thème de la pensée schmittienne, Heinrich Meier affirme que « Schmitt entreprend la confrontation avec le libéralisme au nom du politique et il la poursuit pour la cause de la religion. Il prend la défense de l'inéluctable et se bat pour l'irréductible. Au « sujet qui librement se décide » et qui considère tout ce qui est essentiel comme une « affaire privée », il présente une force qui saisit l'homme tout entier, dans son existence même, et il renvoie celui qui, en quête de sécurité, « se renferme sur lui-même et exclut Dieu » devant le Dieu présent qui le met à l'épreuve »: Heinrich Meier, *Carl Schmitt Leo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents*, *op.cit.,* p. 53.

[621] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p.176. La critique de l'envahissement du – public – par le - privé », fait écho à l'impossibilité pour l'homme de vivre seul: voir *La visibilité de l'Eglise*, *op.cit.,* Elle renvoie également à l'analyse schmittienne de la genèse de l'Etat moderne et des neutralisations et des dépolitisations: Carl Schmitt, *L'Ere des neutralisations et des dépolitisations, op.cit.,* Par ailleurs, bien que la notion de *katechon* ne soit pas traitée dans *Catholicisme romain et forme politique*, nous pouvons conjecturer, à la lumière des développements consacrés à la critique de la pensée techno-économique, et de la nécessité d'une forme et d'une représentation aux fins d'une pensée effective du politique, tout l'intérêt que cette notion pourra avoir dans le cours ultérieur de la pensée schmittienne.

> A l'opposé de la fondation libérale sur le privé, la formation juridique de l'Église catholique est de nature publique. Cela appartient aussi à sa nature représentative et lui permet de saisir dans une telle mesure le religieux de manière juridique. C'est pourquoi un éminent protestant, Rudolf Sohm, pouvait définir l'Église catholique comme essentiellement juridique, alors qu'il tenait la religiosité chrétienne pour essentiellement non-juridique[622]

Cette approche juridique de « la religiosité chrétienne » fait écho à la théorie institutionnaliste de l'Eglise développé par Schmitt dans *La visibilité de l'Eglise*. Mais alors que dans le texte de 1917, il reste encore relativement implicite, dans l'essai de 1923, l'invalidation de l'ecclésiologie protestante est des plus clairs lorsque Schmitt reproche à Rudolf Sohm [623] de plaider pour le caractère non juridique de l'Eglise chrétienne. S'en tenir à une conception exclusivement pneumatologique de l'Eglise revient à justifier son inaptitude à la forme représentative. L'opposition frontale à « la fondation libérale sur le privé », contraint Schmitt à arrimer sa théorie ecclésiologique à une définition juridique, qui corrobore son institutionnalisme et sa conception fonctionnaliste de la religion. Mais le souci d'articuler étroitement les pôles pneumatologique et juridique de l'Eglise (un des aspects de la *complexio oppositorum*), n'en confirme que plus la théorie univoque de la médiation schmittienne, indissociable de la forme catholique de la représentation. Nulle autre forme de christianisme n'a la capacité de s'opposer aux déficiences de la représentation libérale. Le fondement théologico-politique d'une authentique représentation n'est concevable que dans le cadre de l'ecclésiologie catholique, et plus précisément celle en provenance de la monarchie pontificale issue du XIIIè siècle et de l'Eglise Tridentine. Cet institutionnalisme et ce fonctionnalisme, associés à une théorie univoque de la médiation, ouvrent autant de perspectives que de difficultés dans la réaffirmation d'une image chrétienne de l'histoire, et dans le rapport du christianisme à sa référence spirituelle fondatrice. Perspectives et difficultés qui sont inhérentes à l'homologie de structure entre théologie, droit et politique. Nous développerons cette question fondamentale dans *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global Quatre essais*[624]. Ce qui nous importe dans l'immédiat est l'homologie qu'établit le juriste entre l'ecclésiologie catholique et la jurisprudence, à partir de laquelle il peut en venir à la troisième et dernière aptitude à la forme du catholicisme (celle de « l'éclat glorieux d'une forme de puissance à l'échelle mondiale de l'histoire[625]»).

---

[622] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p. 177.

[623] Sur la réfutation de la thèse de Rudolf Sohm, Schmitt s'est déjà expliqué dans ce sens dans *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*: « Deux alternatives subsistent, soit reconnaître l'enseignement de l'Eglise catholique comme légitime, soit accepter le point de vue de Luther, tel que Sohm et Stutz l'ont présenté, et considérer l'ensemble du droit comme incompatible avec l'essence de l'Eglise »: Carl Schmitt, *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *op.cit.*, p. 121.Voir Rudolf Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig, Duncker et Humblot, 1892, p. 460 ss.

[624] *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global Quatre essais*, *op.cit.,*

[625] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p.170.

e) Des *complexio oppositorum* du catholicisme et de la jurisprudence à la forme mondiale de l'Eglise romaine

Cette homologie conduit Schmitt à mettre à nouveau en lumière la *complexio oppositorum* du catholicisme. De même que l'Eglise catholique dispose en raison de « sa propriété juridique et formelle [626]», de la capacité à adopter des positions politiques contradictoires (« en apparence » précise Schmitt), de même « La jurisprudence temporelle fait elle aussi preuve, dans la réalité sociale, d'une certaine *complexio* d'intérêts et de tendances contraires [627]». - Eglise - et - jurisprudence – peuvent, l'une comme l'autre, se situer tant du côté du conservatisme que de la révolution, en « se réclamant du droit naturel [628]». Elles manifestent donc la même flexibilité à l'égard « des formes politiques changeantes...avec ce seul présupposé qu'il suffit d'un strict minimum de forme pour qu'un « ordre soit établi [629]». Cette flexibilité ne peut être comprise par les mouvements révolutionnaires en raison de leur absence de *complexio oppositorum*, d'où leur idée fausse selon laquelle les juristes sont « les théologiens de l'ordre existant [630]». Par le rapport homologique entre la jurisprudence temporelle et le catholicisme, en raison de la *complexio oppositorum* qui leur est commune, Schmitt met en évidence deux thèses topiques dans *Catholicisme romain* : l'ambivalence du catholicisme par rapport à la sphère publique-politique et la justification *a posteriori* de cette sphère, dès l'instant où elle est l'objet possible d'une forme. Ces deux notions d'ambivalence et de justification *a posteriori*, ont précisément leur correspondance dans celle de jurisprudence. Est des plus significatives à cet égard, l'affirmation selon laquelle « Dès qu'une nouvelle situation permet de reconnaître une autorité, elle offre un terrain disponible pour une jurisprudence, c'est à dire le fondement concret pour une forme substantielle [631]». En d'autres termes, le rapport jurisprudentiel à l'autorité est possible à la condition que celle-ci ait une forme (ambivalence), c'est alors qu'elle est reconnue (justification *a posteriori*). Pour autant, l'homologie de structure entre la jurisprudence et le catholicisme, de part leur attachement à la forme, n'implique pas l'idée de leur équivalence complète. Si l'une et l'autre ont pour critère commun, par la

[626] *Ibid.*,p.177.
[627] *Ibid.*,p.177.
[628] *Ibid.*,p.177. Notons que dès *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, Schmitt postule un droit originaire, comme « ...droit qui précède l'Etat et qui est, dans son principe, indépendant de lui ». Schmitt précise plus loin qu'il s'agit d'un « ...droit naturel sans que le naturalisme ne puisse y pénétrer ». Ce droit se distingue du « droit étatique », droit médiatisé « ...à des fins déterminées ... »: Carl Schmitt, *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *op.cit.*, p. 117.
[629] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.* p.177.
[630] *Ibid.*,p.177.
[631] *Ibid.*,p.177.

reconnaissance de l'autorité, de représenter « l'idée de la justice [632]» sur le fondement d'un droit naturel (ou originaire), l'Eglise catholique ne se limite pas à représenter une idée, mais « la personne du Christ [633]». Cette représentation très singulière dont nous avons vu qu'elle découle de l'Incarnation, et dont son corollaire est celui de l'autorité figurée dans la fonction pontificale, dispose d'une supériorité incomparable. Alors que la jurisprudence ne peut que rendre effectif un droit déjà existant dans le cadre de l'Etat, l'Eglise catholique, ayant « un pouvoir et un honneur propres [634]», a les attributs équivalent à un Etat qui lui permet de créée « un droit nouveau [635]». Rappelons ici que pour Schmitt, il existe trois éléments du droit: le contenu (l'idée du droit), la décision (la réalisation du droit) et l'exécution du droit[636]. L'Eglise disposant des trois, elle est à même d'incarner l'idée de justice par sa fonction médiatrice, dont on aura compris que cette dernière s'élève à une complétude à laquelle ne peut accéder la jurisprudence. Autrement dit, l'Eglise a la capacité de décider. Comparativement à l'Eglise catholique, un « tribunal international » serait *a priori* encore en mesure de représenter « immédiatement » l'idée de justice. Mais pour y parvenir, faudrait-il encore qu'il soit indépendant des Etats particuliers, c'est-à-dire être « universel »: « Ce serait le prolongement naturel de la conséquence logique et, sur le plan psychologique, une conséquence de la position originaire du pouvoir, elle-même fondée sur la position juridique originaire [637]». Fidèle à sa théorie de la relation du droit avec l'Etat, exposée dans *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, Schmitt démontre l'impossibilité de l'existence d'un tel tribunal. Il n'est pas apte à la représentation *stricto sensu*, car il est issu d'une « délégation... reçue des États particuliers [638]», ceux-ci étant le corollaire du « concept de souveraineté [639]». C'est la raison pour laquelle, à un tribunal doit plutôt être préférée « Une société des Nations [640]», seul organe souverain ou plus précisément «...supra-souverain, qui pourrait créer lui-même un nouvel ordre, si par exemple il avait à décider de façon déterminante de la reconnaissance d'un nouvel Etat [641]». Une telle institution disposerait des trois éléments du droit:

> Son activité ne serait pas limitée à l'application des normes juridiques existantes, comme l'activité d'un tribunal, qui est une administration. Cette société serait aussi davantage qu'un arbitre, parce qu'elle aurait, dans tous ses conflits décisifs, un intérêt propre à l'affirmation

[632] *Ibid.*,p.177.
[633] *Ibid.*, p.177.
[634] *Ibid.*, p.177. Là encore, Schmitt corrobore sa thèse majeure défendue dans *La visibilité de l'Eglise, op.cit.,*
[635] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p.177.
[636] Sur ces trois éléments du droit, voir Olivier Beaud, Préface à Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution, op.cit.,* p. 37.
[637] *Ibid.*,p.178.
[638] *Ibid.*,p.178.
[639] *Ibid.*,p.178.
[640] *Ibid.,* p.178. Sur la Société des Nations, voir Carl Schmitt, *Du politique « légalité et légitimité » et autres essais, 1928 La Société des Nations et l'Europe, op.cit.,* pp.19-29.
[641] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* p.178.

> d'elle-même...elle devrait décider de par sa propre autorité, ce que l'on doit ou non reconnaître comme nouvel ordre et nouvel État [642]

Pour problématique que soit la création de ce « super-Etat » dans le contexte juridique du premier quart du XXè siècle, la représentation serait encore possible puisque:

> ...la plupart des nouveaux États sont nés contre la volonté de ceux qui étaient jusqu'alors leurs seigneurs souverains. Mais un antagonisme entre le droit et l'affirmation de soi deviendrait possible du fait de cet élément d'affirmation de soi, et une telle instance, en dehors de l'idée de justice impersonnelle, représenterait encore une personnalité propre et puissante [643]

Si l'on suit le raisonnement de Schmitt, en conformité avec sa théorie de la relation du droit avec la médiation de l'Etat, ce n'est que par « l'antagonisme entre le droit et l'affirmation de soi », qu'une Société des Nations disposerait de la condition de la représentation par « une personnalité propre et puissante ». Mais le recours de Schmitt au conditionnel, tant pour un tribunal que pour une Société des Nations, indique leur insuffisance[644]. S'agissant de cette dernière, quoique préférable, elle n'atteindrait pas la perfection de la représentation de l'Eglise catholique, car l'idée impersonnelle de justice ne suffit pas. A l'instar de la forme esthétique et du droit, la troisième de ses formes qu'est son caractère international, repose sur sa faculté de représentation, dont sa source réside dans la personne du « Christ régnant, dominant, vainqueur ». Par cette faculté, l'Eglise réunit en elle« l'*ethos* de la justice » et « l'*ethos* de la puissance propre [645]». Reprenant une problématique déjà développée dans *La visibilité de l'Eglise*, « l'opposition éternelle entre la justice et la splendeur glorieuse » (ou « L'antagonisme [646]») n'est pas contradictoire avec le christianisme, à moins de le réduire à une dimension privée, ou intime. Loin de toute infidélité à l'égard de son message spirituel, comme le pense (encore) Rudolf Sohm, ou ceux qui voit en lui un appétit de « domination mondial [647]», ce qui fait l'originalité et la force du christianisme est la visibilité représentative de

---

[642] *Ibid.*, pp.178-179.
[643] *Ibid.*, p.179.
[644] Dans *La notion de politique*, Schmitt met en évidence les contradictions de la Société des Nations, liées en particulier à la confusion entre « l'international et l'interétatique »: Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op.cit.*, pp. 98-99.
[645] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.179. Dans *Légalité et légitimité*, Schmitt utilise des termes similaires pour décrire « l'Etat gouvernemental »: « Il se manifeste surtout sous les princes absolus du XVIIè et du XVIIIè siècles, par son caractère représentatif, qui se traduit par des expressions telles que *majesté, splendeur, excellence, éminence, honneur, gloire*. »: Carl Schmitt, *Légalité et légitimité*, in *« Légalité et légitimité » et autres essais*, *op.cit.*, p. 44.
[646] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*,p.179.
[647] *Ibid.*, p.179.

l'Eglise par l'institution juridique[648]. L'Eglise est donc l'institution par excellence car elle ne dissocie pas la théologie (l'*ethos* de la justice, celle de Dieu), l'ecclésiologie (la médiation institutionnelle) et le droit (l'idée, la réalisation et l'exécution du droit). Sa puissance a une visée rédemptrice, contrairement à la compréhension fausse de l'anarchisme athée de Dostoïevski, qui de par son hostilité à la forme, diabolise la puissance de l'Eglise en l'amalgamant à la méchanceté naturelle de l'homme:

> L'Église apportera la paix au monde, comme tout impérialisme mondial s'il atteint son but, mais une angoisse ennemie des formes perçoit en cela la victoire du Diable. Le Grand inquisiteur de Dostoïevski reconnaît avoir répondu en toute conscience aux tentations de Satan parce qu'il sait l'homme par nature méchant et vil, un lâche rebelle qui a besoin d'un maître, et que seul le prêtre romain trouve le courage de prendre sur lui l'entière damnation qui appartient à une telle puissance[649]

On se souviendra que dans la forme esthétique de la représentation de l'Eglise, est visée l'incapacité du socialisme révolutionnaire à élaborer de véritables symboles adaptés à la classe ouvrière. Dans la forme juridique de la représentation de l'Eglise, c'est le parlementarisme libéral qui est pris dans la contradiction de son système de représentation, puis à nouveau le socialisme dans sa prétention à l'auto-gouvernement, le critère commun de la critique schmittienne portant sur l'association du primat de la pensée économique avec la technique. Dans la forme mondiale de la représentation de l'Eglise, c'est l'anarchisme qui est l'ennemi. Son athéisme le conduit à renverser la distinction du bien et du mal, comme en témoigne le sermon du pape Innocent III [650] sur la tentation du Christ, en tous points opposée à l'interprétation de Dostoïevski [651]. Le mal n'est pas dans la puissance comme telle, mais dans le refus de la transcendance qu'elle incarne. Schmitt ne conteste pas en tant que telle l'ambivalence inhérente à la puissance. Mais sa négation, radicale avec l'anarchisme (qui ne peut par conséquent que se solidariser avec l'immanence radicale de l'athéisme), aboutit à un mal plus grand

---

[648] L'opposition de Schmitt à Sohm n'est pas sans rappeler celle de Peterson au protestantisme libéral (Adolf Harnack). Le fondement de l'Eglise passe par une articulation entre l'institution pneumatologique et le droit. C'est par le droit que l'Eglise assure et pérennise sa visibilité. Le rapprochement avec Schmitt est aussi saisissant concernant l'universalité de l'Eglise. Elle ne saurait être confondue avec l'aspiration à la domination mondiale.

[649] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.179.

[650] Sur la doctrine de la *plenitudo potestatis* du pape et la réservation par Innocent III du titre de Vicaire du Christ, voir Klaus Schatz, *La primauté du pape Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Editions du Cerf, 1992, pp. 142-145. La doctrine de la *plenitudo potestatis* est un transfert au profit du pouvoir pontifical d'un postulat du droit romain, selon lequel le détenteur de l'autorité est *legibus solutus*. D'empreinte canonico-ecclésiologique, cette doctrine a des conséquences politiques. Véritable théorie de la souveraineté (bien que ce concept soit étranger au droit canon), la papauté dispose de l'instrument juridique pour revendiquer la direction de la chrétienté. On comprendra que pour Carl Schmitt, cette doctrine offre une homologie de structure avec sa théorie institutionnaliste de l'Etat.

[651] Fiodor Dostoïevski, *La légende du Grand Inquisiteur*, Paris, *Desclée De Brouwer, Les Carnets*, 1996.Sur *La légende du Grand Inquisiteur, v*oir Théodore Paléologue, *Sous l'Œil du Grand Inquisiteur Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Passages », 2004, chaps. XV-XVI-XVII.

que celui d'assumer l'ambivalence temporelle, autrement dit politique, de la puissance. L'opposition du bien et du mal ne se laisse donc pas résoudre par le renoncement à la transcendance, mais par le maintien dans la condition historique de « l'antagonisme », que seule la transcendance de Dieu peut résorber:

> Dans le cadre du temporel, la tentation du mal qui existe en chaque puissance est sûrement éternelle, et c'est seulement en Dieu qu'est entièrement dépassée l'opposition de la puissance et du bien. Mais vouloir échapper à cette opposition en refusant toute puissance terrestre serait la pire inhumanité [652]

Comme on peut le conjecturer, à l'arrière-plan de la critique de l'anarchisme athée, est en jeu l'opposition frontale entre une vision politique a-théologique et une vision théologico-politique de l'histoire[653]. Dans l'édition de 1925, en réplique à *La légende du Grand Inquisiteur*, et en cohérence avec la théorie de la visibilité de l'Eglise et de celle, ecclésiologique, de la représentation, Schmitt ajoute: « ...qui ne voit pas combien est non chrétienne cette idée que le Christ pourrait encore apparaître parmi les hommes, une ou plusieurs fois, pour ainsi dire à titre expérimental, entre son existence terrestre et son retour glorieux pour le Jugement dernier [654]». On le voit, partant de la méditation du pape Innocent III sur la tentation du Christ, Schmitt fait retour sur l'Incarnation : il en découle la nécessaire puissance visible de l'Eglise, et sa parfaite compatibilité avec la visée eschatologique de son institution (« Jugement dernier »). Jusqu'à la consommation des temps (« retour glorieux » du Christ), seul critère de résolution de « l'antagonisme », la puissance transcendante de l'Eglise est dès lors tout aussi définitive que l'Incarnation du Christ. Pour Schmitt, le critère eschatologique est la justification ultime du politique, par l'intermédiaire duquel est pleinement mise en évidence la condition historique de l'homme, *a contrario* de la théorie de l'état

---

[652] *Catholicisme romain et forme politique, op.cit.,* p.180.

[653] Conformément à la thèse que développe Schmitt dans *La visibilité de l'Eglise*, Dieu ne peut être mis hors-jeu de la condition collective: voir *La visibilité de l'Eglise, op.cit.,* p.151. Schmitt traite de cette question dans *Théologie politique I*: « ...l'évolution de la théorie de l'Etat au XIXè siècle témoigne de deux caractéristiques: la mise au rancart de toutes les représentations théistes et transcendantes, et la formation d'un nouveau concept de légitimité »: Carl Schmitt, *Théologie politique I, op.cit.,* p.60. Pour Schmitt, Rousseau apporte un exemple topique de ce nouveau concept de légitimité et de ce congédiement des représentations théistes et transcendantes, dans le *Discours sur l'économie politique* : « La première et plus importante maxime du gouvernement légitime ou populaire, c'est-à-dire de celui qui a pour objet le bien du peuple, est donc, comme je l'ai dit, de suivre en tout la volonté générale ; …je ne suis plus libre, et que je ne suis plus maître de mon bien, si quelque autre peut y toucher. Cette difficulté, qui devait sembler insurmontable, a été levée avec la première par la plus sublime de toutes les institutions humaines, ou plutôt par une inspiration céleste, qui apprit à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité » : Rousseau, *Ecrits politiques, Discours sur l'économie politique op.cit.,* pp. 143-183 (p. 151). Sur la référence à Rousseau, voir *Théologie politique I, op.cit.,* p. 55. Sur la mise à l'écart de Dieu du monde, voir également *L'Ere des neutralisations et des dépolitisations*: « Je tiens que le tournant intellectuel le plus marqué et le plus lourd de conséquences dans l'histoire européenne a été le passage, au XVIIè siècle, de la théologie chrétienne traditionnelle à un système scientifique naturel »: Carl Schmitt, *L'Ere des neutralisations et des dépolitisations, op.cit.,* p. 142.

[654] *Ibid.,* p.180.

de nature. Le combat du bien contre le mal ne se limite pas à la seule catégorie de la justice humaine, comme le pense Leo Strauss, mais à l'antagonisme irréductible entre le Christ et l'Antéchrist[655]. C'est en raison de cet antagonisme, élevé à son plus haut niveau, qu'au sens schmittien du terme, le politique est l'enjeu d'une affirmation de la morale: elle engage la décision qui met inéluctablement en opposition l'ami et l'ennemi[656]. Toute réconciliation réalisée – en dehors – de Dieu et de l'eschatologie, signe la victoire de l'Antéchrist. Sa victoire est celle de la neutralisation du politique sous les auspices de l'humanité pacifiée, comme le veut le libéralisme par son incapacité à représenter et à décider, le socialisme et l'anarchisme par leur prétention à l'auto-gouvernement. La théologie politique de Schmitt prend sens, par conséquent, dans une téléologie de l'histoire, éclairée par l'eschatologie chrétienne, médiée par l'Eglise. On le sait, pour Schmitt, le politique est inéluctable, mais son inéluctabilité est associée aux catégories théologiques du christianisme. Politique et théologie se conditionnent réciproquement[657]. La position d'un catholique français du XIXè siècle, Ernest Hello[658], permet à Schmitt de corroborer sa thèse.

---

[655] C'est sur ce critère que Schmitt diverge de Strauss. S'ils s'accordent dans le refus du pacifisme et la neutralisation de tout antagonisme, garantis par un Etat universel, si l'un et l'autre dénoncent la neutralisation et la dépolitisation qui aboutissent à « la foi en la technique », le philosophe recours à un tout autre critère: celui de « la *question* de la justice est la justification du politique ». Au contraire, pour le juriste « ...l'Unique nécessaire ne peut être qu'un objet de foi, parce qu'il *est* la foi même, que la question à laquelle tout revient en fin de compte n'est pas une question *posée par l'homme* mais une question *adressée à l'homme*: appartient-il à Dieu ou à Satan?, et que c'est dans le caractère inévitable de cette question que le politique trouve sa justification ultime ». En « théologien » politique, Schmitt ne refuse pas le critère de la justice mais il le déplace du côté du Jugement dernier, comme l'atteste la suite de son raisonnement dans *Catholicisme romain et forme politique*. Toute la différence entre Strauss et Schmitt est là. C'est avec raison que Heinrich Meier affirme qu' « Il est impossible de combler le gouffre qui sépare la théologie politique de la philosophie politique »: Heinrich Meier, *Carl Schmitt Léo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents*, *op.cit.*, pp. 69-71.Voir Leo Strauss, *What is Political Philosophy?And other Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988 (1959). Pour la traduction française, voir: *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 1992. Egalement *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978 (1964).

[656] Carl Schmitt, *Théologie politique I*, *op.cit.*, p. 74. Voir sur cette corrélation le commentaire de Heinrich Meier sur *La notion de politique*: « Au caractère absolument impérieux du choix entre Dieu et Satan dans la « sphère » de la théologie « correspond » l'impossibilité d'échapper à la discrimination entre ami et ennemi dans la « sphère » du politique »: Heinrich Meier, *Carl Schmitt Léo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents*, *op.cit.*, p.87.

[657] « Schmitt ne croit pas du tout à une disparition du théologique ni du politique, bien au contraire il croit fermement à leur inéluctabilité,... « Dans un monde bon, entre hommes bons, seules règnent évidemment la paix, la sécurité et l'harmonie de tous avec tous; prêtres et théologiens y *dérangent* autant que les politiciens et les hommes d'Etat», Les théologiens et les politiciens ne seront jamais *superflus*. Ils ne dépérissent pas d'eux-mêmes. Il faut les exclure, les combattre, les mettre à l'écart. Il ne pourrait y avoir un monde de paix et de sécurité définitivement établi qu'à condition que soit vaincue la croyance en « la distinction ultime entre les hommes et en leur répartition dernière », en la distinction entre rachetés et non rachetés, élus et non élus (III, 45) et qu'ainsi tarisse la dernière source possible de « dérangement » » :Heinrich Meier, *Carl Schmitt Léo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents*, *op.cit.*,pp. 85-86. Le pessimisme anthropologique schmittien, dont nous avons vu dans *La visibilité de l'Eglise*, qu'il s'explique théologiquement par le péché des hommes, s'éclaire sous un jour nouveau dans l'édition de 1933 de *La notion de politique*. Pour le publiciste, la corrélation entre – politique – et – théologie – (le péché originel) trouve son intelligibilité «... tout d'abord par la conception ontologico-existentielle qui est essentielle à une démarche intellectuelle aussi bien théologique que politique », *Ibid.*, p. 86. Autrement dit, le péché originel, du moins tel que l'interprète Schmitt (la dangerosité de l'homme), ne vaut donc pas tant pour lui-même qu'il est au fondement d'une théologie politique de l'histoire. C'est la raison pour laquelle Schmitt attache une importance très « fonctionnelle » à cette doctrine, comme en témoigne ces multiples références à des théoriciens politiques non théologiens (excepté Bossuet): voir l'édition de 1992 de *La notion de politique*, *op.cit.*, pp. 108-109.

[658] Ernest Hello (1828-1885), apologiste chrétien influencé par Joseph de Maistre, et qui a eu à son tour une influence

L'écrivain français établit une relation dialectique entre le droit et le Jugement dernier. Le jugement du Christ est le point final de l'histoire:

> L'image qu'il utilise sauvegarde la catégorie du juridique en usant des formes du tribunal et de l'appel...On sait bien que pour le Jugement dernier la sentence est infiniment définitive, « effroyablement sans appel659 ». A qui en appelles-tu de mon tribunal ?, demande le juge Jésus-Christ; et dans un silence effrayant le condamné répond: « J'en appelle de ta justice à ta gloire » [660]

Avec la troisième forme de la représentation du catholicisme, on aura compris que pour Schmitt, l'histoire du monde, telle qu'elle se joue dans les années qui suivent la Première Guerre mondiale, ne passe pas par une Société des Nations. La philosophie universaliste qu'elle implique, exprimée par le concept d'humanité, neutralise la notion d'ennemi. Cette philosophie humanitaire, par sa prétention à vouloir réaliser l'unité du monde, dépolitise la condition humaine. Comme Schmitt l'affirmera dans *La notion de politique*, « Le monde n'est pas une unité politique, il est un *pluriversum* politique [661] ». L'Eglise catholique en est la traduction par les catégories théologiques qui déterminent son institution. Elle permet, à l'instar de l'esthétique et du droit, une représentation inter-étatique. Elle est ce *pluriversum* théologico-politique par lequel la condition politique est préservée: la conception eschatologique de la justice est la clé de voûte architectonique de la représentation catholique (selon ses trois formes), celle-ci étant le corollaire de son universalité et

---

sur Georges Bernanos et Paul Claudel.

[660] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.,* pp.180-181. Sur la tension dialectique entre l'histoire du monde et le Jugement dernier, voir *Ex Captivitate Salus*: Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus Expériences des années 1945-1947*, Textes présentés, traduits et annotés par A. Doremus, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Textes et commentaires », 2003: « Qui puis-je reconnaître comme mon ennemi? Visiblement seulement celui qui peut me mettre en question. En le reconnaissant comme ennemi, je reconnais qu'il peut me mettre en question. Et qui peut réellement me mettre en question? Seulement moi-même. Ou bien mon frère. C'est cela: l'autre est mon frère; l'autre se présente comme mon frère, et le frère se présente comme mon ennemi. Adam et Eve avaient deux fils, Caïn et Abel. Ainsi débute l'histoire de l'humanité. Ainsi paraît le père de toutes choses. C'est la tension dialectique qui maintient en mouvement l'histoire du monde, et l'histoire du monde n'est pas encore à sa fin. Prends garde alors, et ne parle pas légèrement de l'ennemi. On se classe d'après son ennemi...Malheur à celui qui n'a pas d'ami, car son ennemi le soumettra à son tribunal. Malheur à celui qui n'a pas d'ennemi, car je serai son ennemi au jugement dernier », pp. 168-169. Pour Jean-Fr. Kervégan, la théologie politique schmittienne de l'histoire, qui conduit *in fine* au Jugement dernier, contraint le publiciste à dépasser son décisionnisme. L'immédiateté de la décision ne se suffit pas à elle-même, elle requiert la médiation, celle en l'occurrence du temps historique. C'est pourquoi Schmitt a « besoin » de Hegel, sans pour autant accréditer la dialectique hégélienne pour laquelle « ...cette histoire mondiale est, d'après le seul concept de l'Esprit, le développement nécessaire des moments de la raison et, par conséquent, de la conscience de soi et de la liberté de l'Esprit: elle est donc l'explicitation et la réalisation de l'Esprit universel » (G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, *op.cit.,* par. 342, p. 334). Pour Schmitt, la médiation de la temporalité historique n'est pas que «...la réalisation de l'Esprit universel », car elle ne laisse pas en chemin la figure de l'inimitié, comme en témoigne le - Jugement dernier -. Ainsi Schmitt peut-il écrire dans *Ex Captivitate Salus* « Malheur à qui n'a pas d'ennemi, car Je serai son ennemi au Jugement dernier ». Voir Jean-Fr. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, *op.cit.,* pp. 332-334.

[661] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op.cit.,* p. 95.

de son unité, incarnées l'une et l'autre par la fonction pontificale. C'est cette capacité de représentation qui suscite la défiance chez ses détracteurs:

> Dans chacune de ces trois grandes formes de la représentation, la *complexio* de la vie pleine de contradictions prend figure par l'unité de la représentation personnelle. Chacune de ces trois formes peut aussi par conséquent susciter un trouble et un désordre particuliers, et raviver à nouveau le complexe anti-romain. Toutes les sectaires et les hérétiques n'ont pas voulu voir combien l'idée de la représentation est, dans son personnalisme, humaine au sens le plus profond du terme [662]

6) Le concept d'humanité du Siècle des Lumières: l'autre ennemi de la représentation catholique

La corrélation entre la représentation et la personne, qui mène de la théologie au droit et au politique, est inséparable, comme on l'a vu, de l'Incarnation et de la médiation. Cette corrélation, topique dans la pensée schmittienne, trouve sur son chemin « un ennemi [663]» dans le concept d'humanité, affirmé au Siècle des Lumières. Mais ce concept, délesté de l'Incarnation et de la médiation, n'a pu échapper à l' « antagonisme », pourtant objet de tant d'hostilité à l'encontre de l'Eglise. Schmitt en veut pour preuve le combat philosophique mené en faveur du « ...despotisme éclairé et la dictature de la raison [664]». Que ne faisaient les philosophes si ce n'est de justifier leur « autorité » pour « représenter l'idée d'humanité [665]». « Autorité » dont Schmitt précise qu'elles étaient des « sociétés secrètes, qui sont des confréries rigoureusement ésotériques [666]». L'antagonisme des représentants philosophiques du concept d'humanité n'en est pas moins dès lors aussi réel que celui du catholicisme[667]. De plus, il est caché, et pour ce motif, établit un rapport hiérarchique entre initiés et ceux qui ne le sont pas. Rapport hiérarchique que Schmitt qualifie de « supériorité inhumaine ...sur l'homme ordinaire et sur la démocratie de masse générale [668]». Sous sa forme esthétique, *La flûte enchantée* de Mozart est l'œuvre typiquement représentative de l'esprit des Lumières (*l'Aufklärung*) où s'affronte l'antagonisme « de la lumière contre les ténèbres [669]». Par

---

[662] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.181.
[663] *Ibid.*,p.181.
[645] *Ibid.*,p.181.
[665] *Ibid.*,p.181.
[666] *Ibid.*, p.181.
[667] C'est encore ce qu'écrit Schmitt, formulé autrement, dans *La notion de politique*: « Le XVIIIè siècle rationaliste voyait devant lui, en une ligne nette et simple, le progrès croissant de l'humanité...La ligne s'étendait entre deux points et elle menait du fanatisme à la liberté et à l'émancipation de l'esprit, du dogme à la critique, de la superstition à la démythisation rationaliste (*Aufklärung)*, des ténèbres à la lumière »: *La notion de politique*, *op.cit.*, p. 119.
[668] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.181.
[669]*Ibid.*,p.181.

l'intermédiaire de cette œuvre d'initié, Schmitt dénonce, enfin explicitement, la représentante de la philosophie humanitaire qu'est la Franc-maçonnerie, et de son étonnant allié qu'est « le prêtre franc-maçon [670]». Alors que la philosophie humanitaire reproche à l'Eglise catholique son autoritarisme et son obscurantisme (à vrai dire, dans ce contexte, de façon allusive), la première pratique un antagonisme aristocratique et tout aussi autoritaire, au travers de « la dictature de la raison » et de la hiérarchie initiatique, dédaigneux de la démocratie et de « l'homme ordinaire [671]». Cette avancée masquée (« ésotérique »), de la philosophie humanitaire, avec l'appui de la Franc-maçonnerie, constitue l'envers de la représentation catholique, et peut-on ajouter exotérique. Pour autant, Schmitt se révèle ambivalent dans sa critique de l'aristocratisme et de l'ésotérisme de la philosophie humanitaire. Par son ésotérisme, elle refuse, à la différence du catholicisme, toute médiation, si ce n'est par l'ésotérisme de la Franc-maçonnerie. Mais c'est aussi cet ésotérisme qui favorise le secret et le sens de la hiérarchie: « Le XVIIIe siècle osait encore avoir une telle assurance de soi et le concept aristocratique du secret. Dans une société qui n'a plus un tel courage, il n'y a plus d'« arcanes », plus de hiérarchie, plus de diplomatie secrète et surtout plus de politique, car chaque grand politique a son « *arcanum* [672]». C'est ce sens du « secret » et de la « hiérarchie » qui a fait, ou fait encore (« Je ne puis savoir si l'ardeur de son époque héroïque vit encore en elle ») de la maçonnerie « Le dernier adversaire européen [673]» de l'Eglise catholique.

7) Les représentations catholique et humaniste aux prises avec les effets dépolitisants de la pensée techno-économique

Mais le primat de la pensée techno-économique, incarné par le socialisme prolétarien, ne permet plus cette adversité. De plus, par son abstraction, le concept d'humanité s'est vidé de lui-même, comme en témoigne « Le pacifisme humanitaire...incapable d'une hostilité [674]». L'Eglise catholique n'a donc plus d'ennemi: « La Société des Nations, telle qu'elle existe aujourd'hui, peut être une institution utile, mais elle ne se présente pas comme l'adversaire de l'Église universelle, et surtout pas comme le guide idéel de l'humanité [675]». L'inimitié entre l'humanisme des Lumières et l'Eglise catholique est neutralisée car ces deux *ethos* de convictions sont dépassés par la pensée économique. Au regard de cette pensée, l'un et l'autre ne sont plus que des « ombres », soit du

[670] *Ibid.*,p.181.
[671] *Ibid.*,p.181. Rappelons ici qu'au commencement de l'essai de 1923, Schmitt met en valeur, sous l'angle sociologique, la dimension démocratique du catholicisme: *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.182.
[672] *Ibid.*,p.182.
[673] *Ibid.*,p.183.
[674] *Ibid.*,p.182.
[675] *Ibid.*, pp.182-183.

« passé » pour le catholicisme, soit du « futur » pour la maçonnerie [676]. A l'ère de la technique et de l'économie, leur combat est devenu inutile[677]. Cette inutilité est consacrée, aussi par bien par les « capitalistes » que par le « communisme radical [678]». Dans ces deux cas de figures, aucune supériorité hiérarchique ne se justifie, qu'elle soit inspirée par le catholicisme ou la philosophie humanitaire des Lumières. Cette dernière a été la voie de transition vers l'auto-gouvernement des hommes: « Ni les hommes, ni les choses n'ont besoin d'un « gouvernement » si l'on abandonne le mécanisme de l'économique et du technique à sa légalité immanente [679]». Dès lors, pour Schmitt, l'anarchisme de Bakounine n'apparaît que comme une figure d'anticipation de l'auto-gouvernement par la technique et l'économie, mais une figure qui trouve son accomplissement violent par le triomphe de cette pensée, commune au capitalisme et au communisme. Cette violence se traduit par la même hostilité contre la primauté de « l'idée » et de « l'esprit », et contre tout ce qui est perçu comme des « blocages idéologiques et métaphysiques », c'est-à-dire la « religion » et le « politique », la « théologie » et la « jurisprudence [680]». La négation de toutes ces modalités d'expression de la transcendance, dont on sait que dans la pensée schmittienne, elles sont en analogie les unes par rapport aux autres, aboutit à la négation du gouvernement des hommes. Cette négation est la conséquence du refus de la médiation, de la représentation (la forme politique) qu'elle implique et du renoncement au binôme ami-ennemi. Elle est ce qui réunit – capitalisme libéral, communisme et anarchisme -. Mais de ces trois adversaires de la transcendance, l'anarchisme du penseur russe en constitue l'expression philosophique et anthropologique la plus radicale, à telle enseigne que le Dieu de la Franc-maçonnerie (ici représenté par Mazzini [681]), et l'athéisme de Marx et de Engels, sont l'objet de l'indulgence de Schmitt. Alors que le patriote italien maintient « la croyance en Dieu », et que les deux théoriciens du socialisme révolutionnaire ne

---

[676] *Ibid.*, p.183.

[677] Dans *L'Ere des neutralisations*, Schmitt confirme cette analyse: « Avec la technique, la neutralité spirituelle avait rejoint le néant spirituel. Après avoir fait abstraction de la religion et de la théologie d'abord, puis de la métaphysique et de l'Etat, on semblait à présent faire abstraction de toute culture et avoir atteint la neutralité de la mort culturelle »: *L'Ere des neutralisations*, *op.cit.*, p. 148.

[678] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.183. Sur la caractéristique commune du libéralisme et du marxisme, Heinrich Meier met en évidence l'analyse de Carl Schmitt dans *La notion de politique*: « Schmitt montre à quel point il prend le libéralisme au sérieux comme ennemi en y incluant le marxisme. « Le marxisme n'est qu'une application de la pensée libérale du XIXè siècle » (III, 55-56). Les marxistes d'aujourd'hui sont les bourgeois de demain. Le libéralisme, aussi bien que le marxisme, a placé « la dernière guerre de l'humanité » avant l'instauration définitive de la paix universelle et de la sécurité. L'un et l'autre reposent *en fin de compte* sur *une* croyance »: voir Heinrich Meier, *Carl Schmitt Léo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents*, *op.cit.*, p. 110 et note 86, p. 121.

[679] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*,p. 35 ? Dans *Légalité et légitimité*, Schmitt affirme que: « Le rationalisme, propre au système de la légalité, se retourne manifestement contre lui ». Carl Schmitt, *Légalité et légitimité*, *op.cit.*, p. 46.

[680] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.183.

[681] Giuseppe Mazzini (1805-1872). Le déisme de Mazzini présente des proximités avec celui du Siècle des Lumières, par son refus des intermédiaires et la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Pour le patriote italien, la papauté est « la base de toute autorité tyrannique ». Mais il est tout aussi opposé à l'athéisme matérialiste et au marxisme.

renoncent pas à l'antagonisme (« l'opposition culturelle constituait pour eux le critère décisif»), Bakounine introduit « un effroyable bouleversement de l'histoire mondiale ». Ce bouleversement est celui, d'une part, du rejet de toute transcendance divine et politico-étatique (Mazzini), et celui, d'autre part, du rejet de l' « intellectualisme », avec son corollaire d' « autorité », de « discipline » et de « hiérarchie [682]» (Marx et Engels). Par rapport à ces deux courants philosophiques, encore source d'une inimitié – formée -, Bakounine est la figure emblématique d'une pensée négatrice de toute transcendance (bien plus radicale que celle de l'athéisme marxiste), sur laquelle Schmitt achève son essai de 1923. Par sa croyance en Dieu, Mazzini est stigmatisé par Bakounine, car celle-ci est synonyme « d'esclavage et la cause de tout mal... c'était du centralisme métaphysique [683]». Marx et Engels sont aussi stigmatisés car leur projet libérateur du prolétariat, est en fait de nature à le – former -, en fait à le dominer [684]. Ce qui oppose les deux théoriciens allemands à Bakounine est la conception divergente qu'ils se font du prolétariat. Pour les deux premiers, selon Schmitt:

> En veillant à distinguer leur vrai prolétariat de cette racaille « pourrie », Marx et Engels laissaient voir à quel point les représentations traditionnelles culturelles et morales de l'Europe de l'Ouest les influençaient encore. Ils voulaient donner à leur prolétariat une dignité sociale, ce qu'on ne peut jamais faire qu'avec des concepts moraux[685]

Au contraire, pour Bakounine, il « avait le courage fabuleux de voir justement dans le *Lumpenproletariat* le porteur des choses à venir, et de se réclamer de la « canaille » [686]». Or, comme Schmitt le définit, le *Lumpenproletariat* est l'expression même de ce qui est informe: « c'est un prolétariat, et pourtant on y range aussi bien le bohème de l'époque bourgeoise, le mendiant chrétien et tous les humiliés et offensés. Il a encore joué un rôle peu éclairci mais essentiel dans toute révolution ou rébellion [687]». Autrement dit, aussi récusables que soient le libéralisme, les Lumières maçonniques et le socialisme marxiste, parce qu'incapables de représentation effective, ils n'en appartiennent pas moins à la culture de l'Europe occidentale. A leur opposé, l'anarchisme, avec Bakounine, est porteur par son spontanéisme[688], son refus radical de la forme et de la transcendance, d'une inimitié politiquement dangereuse[689]. C'est l'avènement de la barbarie:

---

[682] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.184.
[683]*Ibid.*,p.183.
[684]*Ibid.*,p.184.
[685]*Ibid.*,p.184.
[686] *Ibid.*, p.184.
[687] *Ibid.*, p.184.
[688] Bakounine est partisan d'une révolte « spontanée », opposé en cela au privilège attribué au prolétariat organisé, selon la théorie marxiste.
[689] Le danger n'est donc pas dans une conception transcendante de type théologico-politique, de la forme représentative, mais dans sa négation. Dans *Théologie politique I*, Schmitt conclut pareillement son essai: l'anarchisme de Bakounine,

> Depuis le dix-neuvième siècle, il y a en Europe deux grandes masses qui s'opposent comme étrangères à la tradition de l'Europe de l'Ouest et à sa culture, deux grands courants qui se heurtent aux digues de cette tradition et culture : le prolétariat des grandes villes[690], et la « Russité » (*Russentum*) qui se détourne de l'Europe. Vus au miroir de la culture dominante de l'Europe de l'Ouest, tous deux sont des barbares, et là où ils sont conscients de leur force, ils se donnent eux-mêmes ce titre avec fierté [691]

Que ces « deux grandes masses » se retrouvent dans « la République russe des conseils [692]» n'étonne pas Schmitt: « le prolétariat des grandes villes » et « la Russité », aussi antinomiques soient-ils, s'inscrivent dans une histoire qui n'appartient pas à « la tradition de l'Europe de l'Ouest et à sa culture ». C'est cette non-appartenance qui explique leur incompatibilité avec l'Occident. Schmitt confirme, au terme de son essai, que son anti-libéralisme et son anti-athéisme, aussi radicaux soient-ils, ne le conduit pas à se méprendre sur la spécificité des catégories culturelles de l'Europe occidentale. Ces catégories échappent à la pensée anarchiste de Bakounine: « Nulle part n'est apparue avec autant de force l'opposition décisive à la culture... et où l'on peut reconnaître de quel côté se tient aujourd'hui le catholicisme en tant que grandeur politique [693]». Le danger le plus profond qui guette l'Occident ne lui est pas endogène, il vient de l'Est, mais lui sont opposées des « digues » auxquelles se « heurtent » ces deux barbaries orchestrées par Bakounine. Demeure que la principale de ces digues est l'Eglise catholique: quoiqu'en pensent « de grands catholiques [694]», le

---

par son hostilité à la transcendance théologico-politique, est le paradigme de l'anti-décisionnisme. C'est la raison pour laquelle, Donoso Cortés voit dans « le socialisme anarchiste et athée », « une dimension diabolique ». Mais le penseur traditionaliste espagnol vise Proudhon qui magnifie Satan et Caïn, le meurtrier d'Abel, celui-ci étant la figure sociale du bourgeois. Pour Schmitt, Bakounine va beaucoup plus loin: « C'est seulement avec Bakounine que le combat contre la théologie entre dans la logique intransigeante d'un naturalisme absolu ». Alors que Marx s'en tient au mépris de la religion, le naturalisme de Bakounine est satanique, d'où son rejet de la forme, celle représentative: « Néanmoins l'importance intellectuelle de Bakounine repose sur sa représentation de la vie, laquelle produit d'elle-même et à partir d'elle-même, grâce à sa justesse naturelle, les justes formes ». Pour l'anarchiste russe, le mal réside dès lors dans « la doctrine théologique de Dieu et du péché, qui étiquette l'homme comme mauvais pour avoir un prétexte à son désir de domination et à sa volonté de puissance. Tous les jugements moraux mènent à la théologie et à une autorité... ». Il en résulte la nécessité de revenir à « l'état paradisiaque initial », qui correspond au « matriarcat », qui est par – nature – le contraire de la hiérarchie patriarcale, métaphore de l'ordre, ou de la forme théologico-politique. Ce qui fait dire à Schmitt, qui marche dans les pas de Donoso Cortés: « qu'avec le théologique disparaît le moral, qu'avec le moral l'idée politique disparaît et que la décision morale et politique se trouve prise dans l'en-deçà paradisiaque d'une vie immédiate, naturelle et d'une « corp »-oréité sans problèmes. Rien n'est plus moderne aujourd'hui que la lutte contre le politique ». La radicalité du naturalisme et de l'immanentisme de Bakounine est l'accomplissement le plus clair de l'impossibilité de tout *ethos* politico-moral. La morale, selon Bakounine, est délestée de toute forme politique, celle-ci impliquant, comme on le sait pour Schmitt, la reconnaissance du mal (le péché) et l'autorité de Dieu, autrement dit, la mise en médiation de l'homme, par conséquent tout le contraire de «...l'en-deçà d'une vie immédiate, naturelle... ». C'est ainsi que Schmitt peut conclure la *Théologie politique I* en affirmant que: « et pour le grand anarchiste du XIXè siècle, Bakounine, on en arrive au paradoxe étrange qu'il devait nécessairement devenir théoriquement le théologien de l'antithéologique et, dans la pratique, le dictateur d'une antidictature »: Carl Schmitt, *Théologie politique I, op.cit.*, pp. 71-72-73-75.

[690] Edition de 1923 : prolétariat de l'industrie.

[691] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, p.185.

[692] *Ibid.*,p.185.

[693] *Ibid.*,pp.184-185.

[694] *Ibid.*,p.185. Au nombre de ces « grands catholiques », Schmitt pense probablement au journaliste intransigeant Louis Veuillot, ardent défenseur du Syllabus (1864), catalogue des idées anti-modernes rédigé à l'instigation du pape Pie IX.

libéralisme n'est pas un «...ennemi pire que l'athéisme franc des socialistes [695]». Sur la possibilité d'une nouvelle – forme – politique, qui pourrait surgir de son absence prônée par l'anarchisme, « l'Eglise catholique n'a pas besoin de se décider sur ce plan [696]». De par « sa durée qui survit à tout » et sa « *complexio* [697]», elle n'est pas prisonnière des « conflits » qui animent les « parties » en présence. Disposant de la durée et de la *complexio*: « Elle est l'héritière [698]». Sa décision repose donc sur un autre critère, qui est celui « du jour présent, pour la situation[699] actuelle et pour chaque génération particulière [700]». La *complexio* de l'Eglise catholique s'inscrivant dans une longue diachronie, liée à sa finalité eschatologique, sa décision appartient à une tout autre hauteur: elle est pour aujourd'hui et pour la suite des générations, et à ce titre, elle n'est pas non plus tributaire d'un contexte. Sa décision est du ressort d'une apocalyptique contre-révolutionnaire. Il n'en demeure pas moins qu'à l'ère de la pensée techno-économique, et contre la barbarie anarchiste de Bakounine, l'Eglise catholique et son concept d'humanité: « ...étaient du côté de l'idée et de la civilisation de l'Europe de l'Ouest, plus proches de Mazzini que du socialisme athée de l'anarchiste russe [701]». Ce qui les réunit (malgré tout !) est la croyance (ou la foi) en Dieu, par laquelle (ce que l'on ne peut ici que conjecturer) est retenu l'antéchrist, c'est-à-dire la fin de la civilisation occidentale, dont l'Eglise catholique, en vertu de sa médiation, en constitue la digue la plus sure.

Conclusion

De *La visibilité de l'Eglise* à *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt confirme la pente dominante de sa pensée théologico-politique, à savoir l'institutionnalisme comme principe régulateur de la condition politique. Ce qui valide pour le juriste une homologie de structure entre l'Eglise et l'Etat. Homologie déterminée par les doctrines du péché originel et de l'Incarnation. Dans *Catholicisme romain et forme politique*, la tonalité est toutefois différente. Ce n'est plus uniquement la visibilité de l'Eglise qui est valorisée comme idéal-type d'une communauté médiatrice entre les hommes et entre les hommes et Dieu. L'Eglise est dans ce nouveau contexte discursif, insérée dans

[695] *Ibid.*, p.185. Notons que ce dernier a le mérite de la clarté, à la différence de l'ambivalence libérale de la représentation.
[696] *Ibid.*,p.185.
[697] *Ibid.*,p.185.
[698] *Ibid.*,p.185.
[699] Edition de 1923 : constellation.
[700] *Catholicisme romain et forme politique*, *op.cit.*, pp.185-186.
[701] *Ibid.*, p.186.

l'histoire. De surcroît, le contexte historique des idéaux modernes est à tous égards opposé à sa transcendance institutionnelle. Pourtant, cette transcendance est loin d'appartenir à une histoire qui serait désormais révolue. Face au caractère hybride de la représentation libérale, au refus de toute forme de représentation par le socialisme, l'anarchisme et la pensée techno-économique, l'Eglise romaine détient les clés d'une véritable théorie de la représentation. Elle réside dans sa *complexio oppositorum*, qui procure toute son aptitude à l'Eglise catholique à disposer de la forme. Forme dont on a vu qu'elle est de trois ordres: esthétique, juridique et universel. Par sa *complexio oppositorum*, l'Eglise catholique ne se laisse donc pas subvertir par des contradictions insurmontables, qui la condamneraient par avance à l'inexistence. Elle est au contraire, en vertu de sa médiation, structurée de part en part au moyen de paradoxes qui lui donnent une forme, et en raison de cette forme, elle est à même de se représenter comme Eglise, en insérant les fidèles dans sa structure hiérarchique, autrement dit une autorité transcendante dont le pivot central est la papauté. La *complexio oppositorum* a dès lors pour conséquence de générer une rationalité juridique sans commune mesure avec la rationalité instrumentale. C'est non seulement l'appareil institutionnel, mais aussi le *corpus* doctrinal du christianisme, tel qu'il est compris par le catholicisme, qui en témoigne: le binôme Ancien et Nouveau Testament, celui de l'immanence et de la transcendance (la doctrine de la Trinité), et pour Schmitt, les doctrines les plus déterminantes que sont l'Incarnation, le péché originel et la grâce. S'agissant de ces deux dernières doctrines, centrales pour son anthropologie politique, Schmitt précise qu'elles sont liées à un concept de nature à tous égards opposé au pessimisme protestant et à l'optimisme libéral, socialiste et anarchiste. Cette dernière *complexio* est de surcroît des plus décisives, car elle met en relief le rapport antagonique entre le catholicisme et la rationalité technique moderne. Alors que la deuxième ne renvoie qu'à elle-même, la première fait signe, en amont, vers l'Incarnation du Christ, dispositif théologique central de la dualité paradoxale du christianisme. En aval, elle fait signe vers l'eschatologie et le Jugement dernier, en vertu desquels la condition politique s'inscrit dans le *continuum* de l'histoire, par la médiation de la forme représentative de l'Eglise visible et universelle. C'est la raison pour laquelle, afin de pérenniser dans l'histoire sa capacité représentative, l'Eglise, et c'est ce qui constitue le critère fondateur de la puissance du catholicisme, articule étroitement son fondement pneumatologique au droit. Ce qui signifie, d'un côté, que le droit ne se forme pas par lui-même, et d'un autre côté, que le fondement pneumatologique de l'Eglise a besoin du droit[702]. On reconnaîtra ici le refus schmittien de l'autonomie du charisme et de l'impersonnalité du droit, qui a pour corollaire une articulation étroite entre la personne et la fonction. C’est par cette circularité entre ce qui est pré- ou méta-institutionnel

[702] Cette corrélation peut être mise en parallèle avec la distinction qu'établit Schmitt entre le droit originaire et le droit étatique dans *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *op.cit.*,

et institutionnel, que l'Eglise s'incarne dans l'histoire. Ce qui la rend infiniment supérieure par rapport au subjectivisme romantique, à l'individualisme, au droit privé libéral, et aux immanences révolutionnaires négatrices de toutes formes de transcendance. Supériorité que Schmitt met encore en valeur lorsqu'il oppose l'universalité catholique à celle d'un tribunal international, et lorsqu'il oppose parallèlement à l'idée impersonnelle de justice, celle, fondée dans la Personne du Christ. C'est enfin par sa capacité représentative et son universalité concrète, que le catholicisme se révèle aussi supérieur à l'abstraction universaliste et dépolitisante du concept d'humanité promu par les *Lumières*. Indéniablement, dans cet essai rédigé dans le contexte de la jeune démocratie libérale de Weimar, aux prises dès sa fondation avec le socialisme révolutionnaire, le juriste a précisé les contours de sa théologie politique, indispensable pour penser une autre théorie du droit et de la sphère publique politique. Cette tâche s'impose d'autant plus, que les événements qui traversent l'Europe avec la révolution de 1917, se présentent pour Schmitt comme le retour de la révolution « oubliée » de 1848. A cette fin, il convoque Donoso Cortés que l'on ne saurait, lui non plus, oublier.

Chapitre V

Carl Schmitt ou la nécessité d'une image chrétienne de l'histoire: Enjeu pour une sphère publique politique

Introduction

La filiation de la théologie politique schmittienne avec la pensée de Donoso Cortés est incontestable. En témoignent les trois essais sur le théoricien contre-révolutionnaire dans les années 1920[703]. A la veille de la chute du régime hitlérien, et après l'échec de son engagement national-socialiste, Schmitt « revient » à « son » catholicisme, avec *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global*[704]. Parallèlement à ce « retour », le théoricien contre-révolutionnaire est

[703] Pour l'édition française, voir *Sur la philosophie de l'Etat de la Contre-Révolution (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, op.cit.,* pp. 198-207. Ce texte a été publié pour la première fois en 1922 dans l'*Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, N0 16, pp. 121-131. On peut se reporter également au chapitre IV de la *Théologie politique I*, traduit par Jean-L. Schlegel, *op.cit., Donoso Cortés à Berlin (1849), op.cit.,* pp. 208-222. La première édition allemande date de 1927, chez l'éditeur munichois Kösel-Pustet. *Donoso Cortés inconnu*, *op.cit.*, pp. 223-229. Ce texte est paru dans la revue catholique *Hochland*, vol. 27, pp. 491-496,1929. Il a été repris dans *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939* (1ère éd., 1940), dans Helmuth Quaritsch (hrsg.), *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker et Humblot, 1994.

[704] Pour l'édition française, *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global*, *op.cit.*, pp.230-250. Ce dernier essai cortésien est paru pour la première fois en 1949, dans *Die Neue Ordnung* à Buenos Aires.Schmitt a réédité l'ensemble de ses essais cortésiens en 1950, avec une introduction personnelle: Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropaïscher Interpretation Vier Aufsätze*, Cologne, Greven, 1950. L'année 1950 est très féconde pour Schmitt comme l'atteste la parution d'autres écrits : Carl Schmitt, *Ex Captivitate salus, op.cit.,*; *« Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland »,* dans : Klaus Hansen et Hans J. Lietzmann (éd.), *Carl Schmitt und die Liberalismus kritik*, Opladen, Leske & Budrich, 1988, pp. 175-194. Pour les premières éditions de ce texte, voir Der Eisenbahner, vol. 3, n° 1, janvier 1950, p. 5; n° 3, mars 1950, pp. 55-60; n° 4, avril 1950, pp. 105-106.Par ailleurs, il n'y a rien d'innocent à ce que la conférence de 1944 soit publiée la même année que celle sur « La situation de la science européenne du droit »: Carl Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen, Internationaler Universitäts Verlag, 1949. Pour l'édition française, voir « La situation de la science européenne du droit », in Carl Schmitt, *Machiavel Clausewitz Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Paris, Krisis, 2007, pp. 167-211. C'est encore et toujours le rapport entre le droit et l'histoire qui façonne la pensée de Schmitt, c'est-à-dire l'articulation du droit avec la réalité. Ce rapport traverse l'œuvre de Schmitt, comme en témoignent au début de la période nationale-socialiste, *Les trois types de pensée juridique*: « Si l'*histoire* n'est plus conçue comme ce qui conditionne objectivement le droit positif, elle risque de se retourner contre cette *légalité* creuse sous la figure de la *légitimité révolutionnaire* qui mettra à son service les moyens motorisés de produire de la législation ». Aux fins de cette prise en considération de l'histoire, Schmitt convoque désormais l'école historique du droit de Savigny sans non plus oublier Hegel. Le juriste et le philosophe sont considérés comme de véritables retardateurs: « [Savigny et Hegel] étaient d'authentiques retardateurs *(Aufhalter)*, des *Katechontes* au sens concret du terme: des retardateurs des accélérateurs volontaires et involontaires sur le chemin de la fonctionnalisation intégrale »: Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, présentation de Dominique Séglard,

redevenu d'actualité, la réhabilitation de Donoso Cortés est aussi, de façon cryptée, la sienne. Il s'agit aussi de réhabiliter une image chrétienne de l'histoire. Seul l'éon chrétien peut faire échec au monopole d'interprétation communiste de l'histoire. Le décisionnisme de Schmitt, d'abord d'empreinte juridique dans ses écrits de jeunesse, puis politique par sa théorie de la souveraineté, présente fondamentalement un enjeu métaphysique ou ontologico-existentiel. L'ennemi, principalement l'anarchisme de Bakounine, dans *Catholicisme romain et forme politique*, exige une décision pour distinguer le bien du mal. Cette décision, déterminée par une transcendance théologico-politique « incarnée » par l'Eglise catholique, vise à sauver l'Europe de la catastrophe révolutionnaire. Elle est par excellence l'institution représentative, capable d'une décision tout aussi immédiate qu'elle est à même de réintroduire la médiation d'une image chrétienne de l'histoire, qui fait cruellement défaut à l'Europe du XIXè siècle, mais aussi du XXè ! Celle-ci est des plus explicites en 1944 dans *Donoso Cortés interprété à travers le prisme paneuropéen*. Cette « image » éclaire *a posteriori* ses écrits juridico-politiques des années 1928-1930, qui sont de nature à établir, d'une part, une corrélation avec la structure théologico-politique de sa pensée, et d'autre part, avec sa conception théologique de l'histoire.

1) Contre la théorie des parallèles historiques et le concept abstrait d'humanité, la réhabilitation théologico-politique de l'éon chrétien

Dans *Donoso Cortés interprété à travers le prisme paneuropéen*, les principaux ennemis qu'il faut combattre et neutraliser sont le socialisme et le communisme. L'un et l'autre sont au cœur des interprétations progressistes de l'histoire, par lesquelles sont justifiées les théories des parallèles historiques. Ces théories établissent une correspondance entre les guerres civiles romaines et les révolutions modernes, puis entre l'Empire romain et le césarisme du XIXè siècle. Par leurs prétentions à expliquer le sens de l'histoire, elles entendent se substituer au christianisme, et ce faisant renvoient celui-ci à l'insignifiance, ou encore à une posture réactionnaire. Dans la

---

op.cit., p. 65. Sur le retour de Schmitt à la tradition du droit européen, voir David Cumin, *Carl Schmitt Biographie politique et intellectuelle*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Passages », Paris, 2005, pp. 164-169. Il en est de même de l'extension de la théorie de l'ordre spatial concret au droit international dans *Le nomos de la terre*, texte qui paraît en 1950. Ce traité est une histoire du *Jus Publicum Europaeum* et de son délitement à partir de la fin du XIXè siècle. C'est dans les premières pages que réapparaît la théorie du *Katechon* comme image chrétienne de l'histoire : Carl Schmitt, *Le nomos de la terredans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, traduction de L. Deroche-Gurcel, présenté et annoté par Peter Haggenmacher, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 2001; coll. « Quadrige », p. 2008, p. 64. *Der nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europaeum* [1ère éd., 1950], Duncker und Humblot, 1988. Dans le même ouvrage, Schmitt célèbre à nouveau Maurice Hauriou: « Parmi les grands juristes, ce fut *Maurice Hauriou* qui, dès 1910, avec toute la clarté de sa pensée et toute la sagesse de son être, avait plaidé l'idée d'un grand-espace uni fédérativement »: *Ibid.*, p. 241.

configuration socialiste, il s'agit de « réaliser » le christianisme, c'est la version « douce » de Saint-Simon dans *Le nouveau christianisme* et dans la philosophie de l'athée-protestant-hégélien Bruno Bauer. Retenons celui de Saint-Simon, qui est sans doute le plus topique en tant que parallèle justifiant une interprétation « progressiste » de l'histoire :

> Saint-Simon utilise le parallèle qui relie notre temps à l'époque de la naissance du christianisme pour expliquer que l'époque du christianisme est passée et proclamer un nouveau *pouvoir spirituel* remplaçant l'ancienne *potestas spiritualis* chrétienne et ecclésiale du Moyen Age, et en prendre la direction conforme à l'époque. C'est la première et la plus importante utilisation socialiste du grand parallèle ouvertement exprimée. Le socialisme nourrit la prétention de créer une religion nouvelle, moderne, qui signifie pour les hommes des XIXe et XXe siècles ce que le christianisme, il y a 1800 ans, avait signifié à l'époque, en tant que religion nouvelle, pour le monde antique en voie de disparition[705]

Dans la configuration communiste, il s'agit au contraire de s'opposer au christianisme, c'est la version dure de l'athéisme de Karl Marx. Une dernière configuration est celle de la mythologie progressiste de David Friedrich Strauss et d'Ernest Renan[706]. L'objection schmittienne porte aussi sur un type de christianisme qui déserte le champ de l'histoire en privilégiant l'intériorité spirituelle. Est ici explicitement visé le philosophe protestant danois Sören Kierkegaard qui entend revenir à la source même de l'événement de l'Incarnation. Vue d'une grande perspicacité pour Schmitt, au regard de l'enjeu spirituel de la crise politique qui traverse l'Europe sécularisée. Mais la grande limite de la réponse kierkegaardienne est de vouloir enjamber dix-huit siècles de christianisme[707], ce qui revient pour le juriste à faire l'impasse sur « l'Eglise », celle bien sûr visible et « représentative », qu'il a tant défendu dans ses écrits de 1917 et 1923-1925. Certes, Kierkegaard n'est pas Dostoïevski, mais au fond le résultat est le même si l'invocation de l'Incarnation du Christ conduit à disqualifier l'Eglise, médiation institutionnelle par laquelle le christianisme donne à déchiffrer l'histoire européenne et occidentale. Ce que reproche Schmitt à Kierkegaard, en réduisant le christianisme à sa dimension spirituelle et mystique, est de livrer le destin de l'Europe au monopole de l'interprétation communiste de l'histoire. En lieu et place des parallèles historiques établis par les divers progressismes, la pertinence de l'analyse de Donoso Cortés est de faire valoir que la force de frappe d'un authentique parallèle historique avec l'éon chrétien, est d'offrir, d'une part, la capacité d'interpréter l'histoire européenne; d'autre part, à partir de cette interprétation, de répondre au défi soulevé par les guerres civiles mondiales du XIXè siècle pour Cortés, et du XXè pour Schmitt[708].

---

[705] *Ibid.*, p.239.
[706] *Ibid.*, p.240.
[707] *Ibid.*,pp. 242-243.
[708] 1848 et depuis 1917.

Cette « réponse » correspond pour le juriste à la décision qui s'impose de prendre, face à la catastrophe révolutionnaire et des guerres civiles. Pour cette raison existentielle collective fondamentale, cette décision est simultanément politique et spirituelle, autrement dit théologico-politique. Mais en écho au message délivré par Schmitt au terme de son essai sur *Catholicisme romain et forme politique,* cette décision suppose d'être porté institutionnellement. Pour que son immédiateté soit possible, il faut en passer par la médiation historique et ecclésiale de l'Eglise catholique. Fidèle à l'événement non reconductible de l'Incarnation, institution visible et représentative, héritière par excellence de ce qui a façonné l'Occident, elle est à même de relever ce défi. Le parallèle historique avec l'éon chrétien dé-légitime toutes les théories progressistes de l'histoire qui prétendent se substituer au christianisme et « accomplir l'histoire ». L'éon chrétien appelle au contraire une théorie paradoxale de l'histoire. L'ancrage fondateur de l'événement de l'Incarnation, dans le contexte impérial romain, est donateur de sens pour la société moderne en crise, en ce qu'il actualise la nécessité d'une image chrétienne de l'histoire, tendue vers son accomplissement eschatologique. Là encore, la théorie schmittienne de l'histoire est en résonance avec sa conception de l'eschatologie défendue dans *Catholicisme romain et forme politique*. La résolution des conflits intra-mondains n'est précisément pas de ce monde. Seul Dieu peut réconcilier *in fine* les antagonismes. C'est l'ultime paradoxe. Par rapport à cette théorie paradoxale de l'histoire, la critique de « la pseudo-religion de l'humanité absolue [709]» par Donoso Cortés trouve toute sa pertinence. L'illusion générée par l'humanisme d'un progrès continue qu'accompagne aussi bien la technique que la liberté, aboutit dans les faits à l'inverse de l'instauration de la paix, par des conflits incessants au nom de l'humanité. La raison de ce retournement repose sur l'optimisme anthropologique de l'humanisme, vicié en raison de son abstraction et de son ambition d'universalité, pour ne pas dire de son impérialisme. C'est cette prétention universaliste qui a pour conséquence contradictoire d'opérer des distinctions que refusent en son principe l'idée régulatrice d'humanité:

> Ce qui ne cesse de le [Donoso Cortés] remplir d'effroi, c'est toujours le même savoir : que l'homme élevé par les philosophes et les démagogues en mesure absolue de toutes choses, n'est aucunement comme ils l'affirment, une incarnation de la paix, et qu'il combat plutôt, dans la terreur et la destruction, les autres hommes qui ne se soumettent pas à lui...Et cette possibilité même de l'abîme entre homme et non-homme ne désigne que le stade de départ du développement ultérieur. La scission entre homme et non-homme se poursuit avec une nécessité logique dans la division, qui s'annonce plus profonde, entre *sur*homme et *sous*-homme. L'homme qui traite un autre homme comme non-homme réalise déjà pratiquement la distinction entre surhomme et sous-homme[710]

[709] *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global, op.cit.,* p. 246.
[710] *Ibid.,* pp. 247-248.

Ce n'est pourtant pas le concept d'humanité en tant que tel que Schmitt récuse, mais l'idée chimérique et des plus dangereuses selon laquelle ce concept pourrait, par lui-même, façonner une communauté politique. A l'optimisme illusoire de l'humanisme abstrait, Schmitt ne peut qu'opposer sa critique du pluralisme libéral, son anthropologie pessimiste et la théorie des garanties institutionnelles, à tous égards opposées aux droits individualistes. Tous ces thèmes topiques de la pensée du juriste, sont développés dans ses écrits antérieurs à la dernière conférence sur Donoso Cortés. Ils paraissent dans le contexte de la fin des années 1920 et du début des années 1930: *Théologie politique* (1922), *Théorie de la Constitution* (1928), *La notion de politique* 1928), *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste* (1930). Ils corroborent la nécessité d'une théologie politique de l'histoire.

2) L'essence du politique et la théorie des garanties institutionnelles: leur corrélation avec une théorie théologico-politique de l'histoire

Ethique de l'Etat et Etat pluraliste est l'écrit qui se rapproche sans doute le plus de la critique du concept d'humanité comme l'atteste ce paragraphe:

> En réalité, ce ne sont que des idées régulatrices, démunies de tout pouvoir direct ou indirect. Là réside leur valeur et l'impossibilité de s'en passer. Il n'y a certainement pas de vie humaine, et pas davantage politique, sans l'idée de l'humanité. Mais cette idée ne constitue rien, en tout cas aucune communauté qu'on puisse distinguer d'une autre. Tous les peuples, toutes les classes, tous les membres de toutes les religions, les chrétiens et les sarrasins, les capitalistes et les prolétaires, les bons et les méchants, les justes et les injustes, les délinquants et les juges – tous sont des hommes, mais avec les concepts universels cités, on peut nier toutes les distinctions et mettre en pièces toute communauté concrète. Des idées suprêmes de ce genre ont pour rôle de tempérer et de modifier les choses. Mais dès que des peuples déterminés et des groupes sociaux ou même des individus s'en emparent pour s'identifier à elles, les idées régulatrices se métamorphosent en un effroyable instrument au service du besoin qu'à l'homme de dominer[711]

Cette critique du concept libéral d'humanité, conjointement à la critique des théories progressistes et linéaires du temps historique, valide à nouveau, bien que ce soit ici implicite, une théorie paradoxale de l'histoire. Dans l'essai de 1944, à l'encontre du positivisme et du nihilisme et dans la ligne de pensée de Cortés, la conviction forte de Schmitt est que l'« humanité » ne peut faire

[711] Carl Schmitt, *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste, op.cit.,* pp. 145-146.

l'économie d'une transcendance : « Le positivisme dont se vantait l'époque n'était qu'une manifestation du nihilisme. Il déniait toute relativisation de l'homme à partir d'une transcendance et d'un au-delà...afin de procurer aux élus d'une nouvelle humanité le paradis d'une pure temporalité [712]». Le seul principe régulateur qui soit opératoire est théologique, car il n'a pas la prétention de vouloir la paix et la réconciliation universelle en passant outre la médiation du temps et des particularités politiques. Le pessimisme anthropologique de Schmitt est lui aussi paradoxal, il n'a de sens que comme herméneutique théologico-politique du temps historique dont la visée est foncièrement optimiste ou positive, puisqu'elle postule une fin dernière rédemptrice. L'image chrétienne de l'histoire que Schmitt reprend de Donoso Cortés, constitue un véritable renversement de la perspective humaniste. Alors que celle-ci procède d'une vue optimiste, abstraite et universaliste, son déficit d' « incarnation » aboutit à la violence et à la domination. Pour Schmitt, c'est au contraire en partant des communautés politiques unifiées par un Etat[713] et d'une « humanité » pécheresse, qu'il peut affirmer l'universalité et la positivité de l'humanité. Elle reprend donc tous ses droits dès l'instant où elle est réglée par la transcendance de Dieu, transcendance déjà re-qualifiée politiquement dès son article de 1917. On pourra donc observer ici que Schmitt n'a pas renoncé à ses thèses majeures défendues dans *La visibilité de l'Eglise*. A mi-chemin de cet écrit de jeunesse et de l'essai de 1944, Schmitt s'exprime dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, sur le politique et l'Etat, dans des termes qui font écho implicitement à son anthropologie et à l'homologie de structure de l'Etat avec l'Eglise, dans *La visibilité de l'Eglise*. C'est particulièrement vrai s'agissant de la critique de l'individualisme, source de l'affaiblissement de l'Etat :

> Du compromis des forces sociales, l'Etat est sorti affaibli et relativisé, et même, il est devenu purement et simplement problématique…En effet, dans bien des Etats aujourd'hui, l'individu isolé se sent effectivement pris dans une pluralité de liens éthiques…sans qu'il y ait, en cas de conflits, une décision reconnue par-delà la série des nombreux liens où il est pris[714]

A cette critique, il convient d'ajouter qu'à l'instar de l'Eglise, tout le problème est dans l'invisibilité, et sa solution est dans la visibilité et par suite, dans la capacité de représentation. Nous pouvons établir le même rapprochement avec *La notion de politique*, qu'il venait de publier deux ans plus tôt, lorsque Schmitt écrit dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*:

> Toutes ces explications et tous les débats sur l'essence de l'Etat et du politique ne peuvent que sombrer dans la confusion tant que dominera cette représentation très répandue, qui veut qu'il

[712] *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global*, *op.cit.*, p. 248.
[713] Carl Schmitt, *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, *op.cit.*, p. 141.
[714] *Ibid.*, pp. 135-136.

> y ait une sphère politique avec un contenu spécifique à côté d'autres sphères...Mais elle [l'unité politique] indique toujours le degré d'unité le plus intense, à partir d'où se définit aussi la distinction la plus intense, la discrimination entre l'ami et l'ennemi...L'unité politique est unité suprême...parce qu'elle décide et qu'au sein d'elle-même, elle est capable d'empêcher tous les autres groupements sociaux opposés de se dissocier jusqu'à l'antagonisme extrême c'est-à-dire jusqu'à la guerre civile)[715]

Ce texte, topique de la pensée schmittienne du politique, nous renseigne encore sur son arrière-plan anthropologique et théologique. A rebours de l'image humaniste du monde, celui-ci n'est pas unitaire mais pluraliste, et inversement, la « sphère politique » est unitaire et non pluraliste[716]. Ce faisant : « l'essence de l'Etat et du politique » est cette transcendance qui à la fois unifie les individus et les « groupements sociaux » et permet de discriminer « l'ami et l'ennemi ». Cette théorie du politique n'est possible qu'à la condition de disposer d'un fondement anthropologique, dont on a vu que par son prolongement théologique, il peut définir, dans une autre perspective le rapport entre le particulier et l'universel. Ce postulat anthropologico-théologique de l'essence du politique ne peut dès lors que réhabiliter une image chrétienne de l'histoire. Cette image est indissociable d'une sotériologie théologico-politique. Une anthropologie qui renonce au statut pécheur de l'homme, renonce inévitablement et dramatiquement à une vision juste de l'humanité, c'est-à-dire rattachée à une communauté d'appartenance neutralisant la solitude de l'individu.

La parution en 1928 de la *Théorie de la Constitution* est la traduction constitutionnelle de l'anthropologie et de la théologie politique de Schmitt. En fait foi la théorie des garanties institutionnelles, organisée en quatre types de droits. L'objectif visé est de limiter les droits fondamentaux, c'est-à-dire ceux qui sont antérieurs et prééminents par rapport à l'Etat:

> Les droits fondamentaux au sens propres du terme sont essentiellement des droits de l'*individu humain* libre, et en fait des droits qu'il possède envers l'*Etat*....Les droits fondamentaux au sens propre ne sont donc que les droits libéraux de l'homme comme personne individuelle...Le fait qu'il s'agit de droits humains antérieurs à l'Etat entraîne une autre conséquence: ces droits fondamentaux véritables s'étendent à tout homme sans égard à sa nationalité. Ce sont des droits individuels, c'est-à-dire des droits de l'individu humain isolé…En font partie: la liberté de conscience, la liberté personnelle (surtout la protection contre les arrestations arbitraires), l'inviolabilité du domicile, le secret de la correspondance et la propriété privée[717]

Le deuxième type de droits fondamentaux est celui qui règle la relation des individus entre eux:

---

[715] *Ibid.*, p. 143.

[716] « Le monde n'est pas une unité politique, il est un *pluriversum* politique »:Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op.cit.*, p. 95. Voir également la même affirmation dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, *op.cit.*, p. 144.

[717] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, p. 302.

> Mais les droits de l'individu » en liaison avec d'autres individus doivent être eux aussi considérés comme de vrais droits fondamentaux, tant que l'individu ne sort pas de l'état apolitique du purement social, et tant que seules la libre concurrence et la libre discussion des individus doivent être reconnues…En font partie: la liberté d'expression des opinions comprenant la liberté de parole et la liberté de la presse, la liberté de culte, la liberté de réunion, d'association (*Verein*) et de groupement (*Vereinigung*). Dès que la liberté de groupements aboutit à des coalitions,...le seuil du politique est atteint et nous n'avons plus affaire à un droit fondamental de liberté individuelle[718]

Par la restriction émise à la fin de ce paragraphe, on notera que ces droits fondamentaux sont en quelque sorte intermédiaires entre les droits fondamentaux *stricto sensu* et ceux qui entrent dans la sphère publique politique, à savoir les troisième et quatrième type. Ces derniers concernent, d'une part, l'individu, désormais citoyen, et d'autre part, l'individu bénéficiant de prestations sociales. A ce double titre, l'individu est membre de l'Etat:

> D'une tout autre nature sont les droits du citoyen, *démocratiques* par essence. Eux aussi peuvent être qualifiés de droits fondamentaux, mais dans un sens complètement différent des droits de liberté individuelle...Les droits démocratiques du citoyen ne présupposent pas l'individu humain libre dans l'état extra-étatique de « liberté », mais le citoyen (*Staatsbürger*) vivant dans l'Etat...Ils sont dominés par l'idée démocratique d'égalité et doivent être accessibles à tout citoyen dans la même mesure. Ils ne s'étendent naturellement pas à des étrangers, sinon la communauté et l'unité politiques cessent d'exister et on voit disparaître le présupposé essentiel de l'existence politique, la possibilité de la distinction ami-ennemi...Nous rencontrons encore les droits d'une autre nature avec les droits de l'individu à recevoir des prestations positives de l'Etat, droits *socialistes* par essence. Ils ne peuvent pas être illimités, puisque tout droit à une prestation d'autrui est limité…[719]

Ce sont ces deux derniers types qui émargent en rigueur de terme aux garanties institutionnelles. Observons aussi que cette typologie des droits ne saurait être comprise indépendamment de la théorie de l'Etat, du droit et de l'individu. Théorie systématisée dans *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu* et dont le corollaire est l'anthropologie et l'ecclésiologie institutionnaliste défendues dans *La visibilité de l'Eglise*[720]et dans *Catholicisme romain et forme politique*. La délimitation des droits fondamentaux et l'insertion des deux autres types de droits à l'intérieur de l'Etat, est cohérente avec la thèse schmittienne de l'impossible solitude de l'individu, concrètement

---

[718] *Ibid.*, pp. 302-303.
[719] *Ibid.*, pp. 306-307.
[720] Il vaut la peine de rappeler ici la corrélation entre les statuts théologico-politique et juridique de l'individu dans *La visibilité de l'Eglise* : « Toute légalité appartenant à ce monde anéantit toute unicité...De ce que l'homme n'est pas seul dans le monde, il s'ensuit qu'il n'est plus question de son unicité, et si la légalité des relations humaines s'est formée d'après sa conséquence immanente, purement terrestre, il n'y a plus non plus, dans la réalité historique, de respect pour quelque individu que ce soit...Mais Dieu le sauve dans ce monde par un fabuleux renversement, en ce qu'il fonde toute légalité sur lui-même...Son unicité [l'homme] repose sur le fait que c'est Dieu qui le retient au monde: il est unique dans le monde, et donc dans la communauté des hommes » : Carl Schmitt, *La visibilité de l'Eglise*,*op.cit.*, pp. 144-145.

celle de l'individualisme libéral. On le sait, cette « solitude » est contraire à toute visée rédemptrice proposée par l'Incarnation. Il en résulte qu'aussi juridique que soit le traité consacré à la *Théorie de la Constitution*, il n'est pas autonome par rapport aux écrits théologico-politiques[721].C'est donc pour une raison foncièrement « sotériologique » que Schmitt associe étroitement une théorie du droit et du politique à une pensée de l'histoire. En d'autres termes, « droit » et « politique » accède à leur essence par une théologie politique qui est simultanément une théologie politique de l'histoire. A l'Eglise visible et représentative, sans laquelle les fidèles ne retournent pas à Dieu, seul fondement de la légalité, correspond l'Etat qualitativement total, principe d' « unité suprême », sans lequel les individus sont renvoyés à leur dualité ontologique introduite par le péché. Réhabilitation de l'image chrétienne de l'histoire et réhabilitation de l'essence du politique s'accompagnent donc mutuellement. Ce faisant, Schmitt a besoin autant de l'Eglise que de l'Etat. A cette fin, il lui faut marcher dans les pas de la longue histoire de la dualité chrétienne des pouvoirs temporel et spirituel. Mais dans la perspective schmittienne, si l'image rédemptrice de l'histoire proposée par le christianisme est à double foyer, théologique et politique, ce n'en est pas moins le premier qui permet le deuxième. Mais l'essence théologique du politique a un effet de retour, celui de politiser la théologie chrétienne. En cela Schmitt s'inscrit dans la continuité de deux axiomes affirmés dans la *Théologie politique* de 1922. Le premier est celui par lequel il ouvre le chapitre I sur la « Définition de la souveraineté »: « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle[722]». Cet axiome, qui a pour corollaire le deuxième, est mis en évidence dans le chapitre III, consacré à la *Théologie politique* :

> Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'Etat – du fait, par exemple, que Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent -, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie [723]

C'est à la suite de ce deuxième axiome que Schmitt peut développer des « analogies », qu'il rapporte au théisme des théoriciens contre-révolutionnaires, que sont Bonald, de Maistre et Donoso Cortés[724]. Par ces analogies, les penseurs de la contre-révolution retournent la théologie et

[721] Il nous faudra cependant revenir sur cette question complexe et décisive pour la compréhension du statut schmittien de la démocratie.
[722] Carl Schmitt, *Théologie politique, op.cit.,* p. 15.
[723] *Ibid.*, p. 46.
[724] *Ibid.*, pp. 46-47.

lamétaphysique déiste de la philosophie des *Lumières*. Schmitt valide ainsi sa thèse de l'homologie de structure supportée par une correspondance entre unité métaphysique et unité politique. La sécularisation des concepts théologiques est donc réversible! Réversibilité qui ouvre la voie à une autre version de la Modernité séculière.

Conclusion

Contre les théories progressistes de l'histoire, et plus largement contre toutes les formes de modernité, Schmitt substitue la représentation chrétienne de l'histoire, qui ne saurait se réduire à une posture réactionnaire. Contrairement aux multiples théories des parallèles historiques, le socialisme n'accomplit pas le christianisme, l'éon chrétien ne peut donc faire l'objet d'une sécularisation. Mais faut-il ajouter, ce qui est vrai en aval par rapport aux progressismes séculiers, il l'est aussi en amont, à savoir que le christianisme ne présente (ou ne présente plus) pour Schmitt aucune parenté avec le judaïsme. Il n'en est pas l'accomplissement, mais plutôt le « recouvrement » crypté. Autrement dit, la temporalité chrétienne n'est ni celle de la seule projection dans le futur du progressisme, ni celle du judaïsme, dont le peuple serait sorti de l'histoire. Elle ne saurait être non plus celle de l'intériorité de Kierkegaard et du temps neutralisé par l'humanisme libéral. Avec Donoso Cortés, la temporalité historique du christianisme est à la fois déterminée par l'eschatologie différée, et à la fois stabilisée institutionnellement par la médiation de la visibilité de l'Eglise catholique, détentrice pour Schmitt des clés de la forme représentative. En outre, l'irréductibilité de l'éon chrétien par rapport aux représentations progressistes de l'histoire, met en scène d'une part, l'histoire de la rationalité occidentale, d'autre part, valide l'interprétation théologico-politique de cette histoire. Est ainsi rendue possible la réactivation d'une sphère publique-politique séculière par l'éon chrétien. Ce n'est donc pas la sécularisation en tant que telle qui est contestée, mais celle que voudrait imposer les idéaux du XIXè siècle (le principal accusé étant le monopole communiste d'interprétation de l'histoire), qui conduisent à la guerre civile sous toutes ses formes. Sous l'angle de la pensée juridique et politique, les ennemis à combattre sont le pluralisme libéral, la théorie libérale des droits fondamentaux et la légalité bourgeoise, qui détruisent à tous égards une authentique « notion du politique ». Il en résulte la critique des théories normativiste et positiviste du droit, critique que Schmitt poursuit après l'arrivée du national-socialisme au pouvoir. Mais face à ces types de pensée juridique, l'institutionnalisme et le décisionnisme ne suffisent pas. Un autre type de pensée juridique

va s’imposer, à savoir celui de l'ordre concret, qui permet l'inscription du droit dans l'histoire présente. Par cette évolution de la pensée de Schmitt, c’est le sens de son soutien au régime nazi qui est en cause. Reste-t-il fidèle, à partir de 1933, à sa pensée théologico-politique et à l'image chrétienne de l'histoire qu'elle sous-tend ? Le « retour » à cette image à partir de 1944 plaide plutôt pour une infidélité. Mais pour y voir plus clair, il convient de vérifier les remaniements de la théologie politique, effectué par le juriste. Remaniements qui sont à corréler avec la réversibilité de l’homologie de structure entre théologie et politique. La pensée juridique de Schmitt, dans les années 1930, n'en corrobore que plus leur statut équivoque[725].

[725] L'équivoque est d'ores et déjà incluse dans l'opposition binaire entre « déisme » et « théisme », l'une et l'autre de ces deux métaphysiques faisant l'économie d'un monothéisme authentiquement trinitaire. Ce que précisément Peterson fait valoir dans son traité de 1935, *Le monothéisme comme problème politique*, contre la théologie politique de Schmitt et la *Reichtheologie*.

Chapitre VI

La théologie politique de Carl Schmitt: du national-socialisme au retour vers une image chrétienne de l'histoire

Introduction

Tant les écrits des années 1933, 1934 et 1938, que ceux de la fin des années 1940 et de l'année 1950, sont de précieux indicateurs pour saisir les continuités et les ruptures dans la pensée de Schmitt par rapport à ses essais d'avant 1933[726]. Ce faisant, c'est le rapport ambivalent de sa pensée juridique avec sa structure théologico-politique qui est en jeu. Ambivalence qui est sous-tendue par une autre, à savoir celle du rapport que Schmitt entretient avec la Modernité séculière. Le maniement de l'homologie de structure entre théologie et politique, entre Eglise et Etat, contraint Schmitt à soutenir simultanément deux thèses *a priori* antinomiques: d'une part, l'autonomie juridique de la sphère publique politique, et d'autre part, le besoin qu'elle soit ancrée dans une transcendance théologico-politique. La relation circulaire entre théorie juridico-politique et théorie théologico-politique est dès lors acculée à un paradoxe permanent. Paradoxe qui présente aussi de grandes limites, lorsque l'on sait que le christianisme qui a ses faveurs est celui de l'Eglise catholique. Dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt la présente comme étant le modèle par excellence qui détient les potentialités de la représentation politique et de l'universalité. Pourtant, de par sa puissance universelle, ce modèle est le plus réfractaire à la constitution d'une sphère publique politique autonome. En témoigne l'engagement national-socialiste de Schmitt, qui l'oblige à prendre toutes ses distances par rapport au catholicisme romain. Il nous faut pour cette raison examiner les textes de cette période. Ils constituent un puissant révélateur du statut séculier de la théologie politique de Schmitt, et de son enjeu problématique pour l'affirmation d'une image chrétienne de l'histoire. Par ce statut, ils nous livrent une clé décisive pour vérifier le mouvement de continuité et

[726] Nous avons fait valoir dans notre introduction générale que la pensée de Carl Schmitt a suscité de nombreux débats sur l'intérêt (ou le rejet) qu'il faut porter à sa pensée. Sur la question des continuités ou des ruptures opérées à partir de 1933, nous voulons encore attirer l'attention sur les articles parus dans un N0 du *Débat*: Catherine Colliot-Thélène, Carl Schmitt à l'index?, Giuseppe Duso, Pourquoi Carl Schmitt?, Jean-François Kervégan, Questions sur Carl Schmitt, Philippe Raynaud, Que faire de Carl Schmitt? In *Y a-t-il un bon usage de Carl Schmitt?*, *Le Débat*, 131, septembre-octobre. 2004, pp. 127-167.

de rupture dans sa pensée théologico-politique et juridique: Continuité que nous situons au niveau d'une structure de pensée, et rupture que nous situons sous l'angle du contenu. C'est ce qu'il nous faut démêler en récapitulant pour commencer les données topiques de la théologie politique de Schmitt, par lesquelles peut être démontrée la continuité de structure. Nous mettrons ensuite en valeur trois textes majeurs de la période nazie, significatifs de la rupture de contenu à laquelle se soumet le juriste: *Etat, mouvement, peuple* (1933[727]), *Les trois types de pensée juridique* (1934[728]) et *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes* (1938[729]). Enfin, L'évolution de Schmitt dans son interprétation du *Léviathan*, et son retour à une image chrétienne de l'histoire, nécessitera le commentaire de deux textes de la troisième et dernière période de la pensée schmittienne : *La Réforme parachevée* (1965) et *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire* (1950). Ces deux écrits d'après-guerre témoigneront du même double mouvement de continuité de structure et de rupture de contenu.

1) Le ralliement de Schmitt à la cosmologie athée du national-socialisme: continuité et rupture avec la théologie politique

a) Quelles métamorphoses « national-socialistes » de la théologie politique?

Par son statut paradoxalement séculier, la théologie politique est l'instrument théorique avec lequel Schmitt peut décliner et combattre tous les maux de la Modernité séculière: déisme, athéisme, libéralisme, humanisme, capitalisme, socialisme, marxisme, anarchisme, pensée techno-économique, normativisme et positivisme juridique. Tous ces ennemis, aussi divers et opposés les uns par rapport aux autres, ont toutefois deux critères négatifs communs: ils sont inaptes à proposer une pensée du politique et une image de l'histoire qui lui soit adéquate. Cette double inaptitude a pour foyer central l'incapacité d'articuler l'autonomie du droit et du politique avec une transcendance, qui se focalise pour Schmitt par une théorie incarnationnelle de la personne. Si,

[727] Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.Carl Schmitt, *Etat, mouvement, peuple L'organisation triadique de l'unité politique*, Traduction, Introduction et commentaire d'Agnès Filleul, Paris, Editions Kimé, 1997.

[728] Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtwissenschaftlichen Denkens*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934. Il s'agit de deux conférences données à Berlin les 21 février et 10 mars 1934. Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*,

[729] Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* [1ère éd., 1938], Cologne, Hohenheim-Maschke (distrib. Klette-Cotta), 1982. Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes sens et échec d'un symbole politique*, *op.cit.*,. Dans sa préface à l'édition de 1938, Schmitt indique que son ouvrage sur Hobbes est le fruit de deux conférences données les 21 janvier et 29 avril 1938, la première à la Société philosophique de Leipzig, la deuxième à la Société Hobbes. Il précise, par ailleurs, que « Certaines idées et formulations d'exposés et de conférences plus anciens ont été intégrées au texte »: *ibid.*, p. 69.

selon le juriste, toutes les figures de la Modernité échouent à penser de façon rigoureuse la sphère publique politique, c'est en raison du renoncement à un concept théologico-politique de personne. Cette absence a une explication philosophique, le basculement de l'Europe du côté de la représentation déiste du monde, puis de l'athéisme. Dans le premier cas de figure, la représentation impersonnelle de Dieu a pour conséquence politique la dissociation du règne et du gouvernement, propre à la pensée libérale: « Le pouvoir « neutre du XIXè siècle, qui « règne mais ne gouverne pas » [730]». De façon parallèle, la Modernité libérale a développé des pensées juridiques qui dissocient le droit de la réalité, que sont le normativisme et le positivisme[731]. Dans le deuxième cas de figure, la négation de Dieu a pour conséquence politique l'illusion de l'auto-gouvernement, véhiculée par le primat de la pensée techno-économique propre au capitalisme, et surtout propre au socialisme révolutionnaire et à l'anarchisme. Dès lors, toute la tâche de Schmitt est de mettre en valeur la portée théologico-politique du concept incarnationnel de personne, qui relie la transcendance de Dieu à la réalité humaine. L'Incarnation de Dieu comme Personne est donc au centre de l'homologie de structure entre théologie, politique et droit. Par le lien que l'Incarnation établit entre hétéronomie divine et autonomie humaine, l'événement historique exceptionnel de la manifestation visible de Dieu rend possible deux types de pensée juridique: d'une part, le décisionnisme pour les situations exceptionnelles (pouvoir personnel[732]), l'institutionnalisme pour la pérennité de l'ordre juridico-politique (représentation), ce que Schmitt désigne dans *Les trois types de pensée juridique*, par l'ordre concret[733]. Par voie de conséquence, le concept théologico-politique d'Incarnation permet avec ces deux types de pensée juridique, de surmonter l'impasse de l'abstraction de la pensée normativiste de la loi, et de réinscrire dans l'histoire (droit et réalité) l'appartenance à une communauté politique (peuple). Ce qui revient simultanément à légitimer une théologie politique de l'histoire (image chrétienne de l'histoire). Mais comme nous l'avons fait observer, le concept d'Incarnation penche aussi bien du côté de la transcendance de sa source (Dieu invisible) que du côté de l'immanence de sa manifestation (visibilité humaine de Dieu incarné). Il en résulte une ambivalence du concept de personne, qui détermine le statut séculier de la théologie politique schmittienne. L' « Incarnation »du pouvoir de direction (*Führung*) et de la mise en œuvre

[730] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op.cit.*, p. 12.
[731] Dans la préface à l'édition de 1934 de *Théologie politique*, Schmitt écrit: « Ce qu'on appelle le positivisme et le normativisme de la théorie allemande du droit durant les périodes wilhelmienne et weimarienne, c'est tout simplement un normativisme dégénéré – parce que, au lieu de se fonder sur un droit naturel ou un droit de la raison, il dépend purement de normes à « valeur » factuelle; c'est donc un normativisme en soi contradictoire, mêlé à un positivisme qui n'était qu'un décisionnisme dégénéré, aveugle au droit, s'en tenant à « la force normative du factuel » au lieu de prendre appui sur une authentique décision »: *Ibid.*, p. 13.
[732] Carl Schmitt, *Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, *op.cit.*,.Carl Schmitt, *La Dictature*, *op.cit.*,.
[733] Nous reviendrons sur la raison de cette évolution de la pensée de l'institution vers celle de l'ordre concret.

de l'ordre concret, tout en maintenant les présupposés théologico-politiques de la pensée du droit, pourraient très bien faire l'économie des contenus de ces présupposés de sources chrétiennes et catholiques. C'est exactement l'opération que Schmitt effectue à partir de 1933 en légitimant le national-socialisme. Par son guide (*Führer*), la révolution nationale-socialiste a réalisé la décision qu'il fallait prendre pour mettre un terme à la pensée démocrate-libérale[734]. Il convenait de la stabiliser par l'instauration de l'ordre concret. La critique de l'universalisme humaniste et abstrait par le truchement de l'universel catholique en apporte les conditions de possibilités théologico-politiques, comme nous l'avons vu dans *Catholicisme romain et forme politique*. De l'homologie de structure, entre le « Dieu tout-puissant » et « le législateur omnipotent », à la théorie du *nomos* comme *rex* ou *basileus*[735], de la personne représentative dans l'Eglise visible qu'est le vicaire du Christ (qui dispose du pouvoir souverain exceptionnel de l'infaillibilité), à la personne du « Führer qui protège le droit [736]», enfin, de l'institution visible et représentative de l'Eglise, à la notion de politique et d'Etat, la circularité entre la théologie politique et la théorie du droit est parfaitement continue du point de vue de la structure schmittienne de pensée. Le terrain est préparé pour mettre en œuvre la version national-socialiste de l'ordre concret[737]. Un certain nombre de convergences thématiques entre Schmitt et le national-socialisme aidaient de surcroît à établir des passerelles, au premier chef, l'antisémitisme, l'hostilité partagée à l'encontre de la démocratie libérale et au socialisme révolutionnaire, sans oublier, bien sur, la revanche sur l'humiliation de l'Allemagne en 1918. Mais la légitimation de la structure théologico-politique de sa pensée juridique au cours de ces années cruciales, met aussi simultanément le juriste en contradiction avec lui-même sur le plan du contenu. Dès le commencement de sa collaboration avec le régime national-socialiste, Schmitt a pris toutes ses distances par rapport aux sources catholiques de la théologie politique. Trois textes

---

[734] Carl Schmitt, *Etat, mouvement, peuple, op.cit.,* pp. 17-18.

[735] Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.,* p. 74 et p. 78. Dans sa « remarque préalable à la seconde édition » de 1933 de la *Théologie politique*, l'identification entre la théologie protestante de « Dieu comme le « Tout Autre » », par laquelle Schmitt dénonce implicitement Karl Barth, avec le libéralisme politique, et son incompatibilité avec la théorie de l'Etat total est des plus clairs. Tout un courant de la théologie contemporaine se fait complice de l'apolitisme, et de la théorie juridique qui l'organise le mieux, à savoir le normativisme: Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op.cit.,* p.12. Ce reproche vaudra dans la *Théologie politique* de 1970 contre Erik Peterson. L'élimination de toute homologie de structure aboutit à la dépolitisation de « Dieu » et donc à son retrait du monde, et d'un monde en mal de rédemption!

[736] Il s'agit du titre de l'article que Schmitt publie en 1934 pour justifier le règlement de compte interne au parti nazi, connu sous le nom de « Nuit des longs couteaux ». Le titre complet est: « Der Führer schützt das Recht », paru pour d'abord dans *Deutsche Juristen-Zeitung*, Heft 15, Question, 1er août 1934, pp. 945-950. Carl Schmitt réédite cet article dans *Positionen und Begriffe*, Berlin, Juncker und Humblot Verlag, 1940. Pour la dernière édition allemande, voir chez le même éditeur en 1994. Pour l'édition française: « *Le* Führer *protège le droit. A propos du discours d'Adolf Hitler au* Reichtag*du 13 juillet 1934* », traduit par Mira Köller et Dominique Séglard, in *Cités*, 14, 2003, pp. 165-171.

[737] Dans sa présentation de *Les trois types de pensée juridique*, Dominique Séglard fait pertinemment remarquer que « [Schmitt] semble convaincu que sa pensée peut faire face à toutes les situations et que toutes les formes de gouvernement se transforment, du point de vue global qui est le sien, en de simples instruments de l'idée à réaliser. Sa pensée serait, comme il l'a dit de l'Eglise catholique, une *complexio oppositorum*: Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique, op.cit., Présentation*, p. 21, note 1.

mettent en évidence cette rupture. Ils indiquent l'incompatibilité totale entre une théologie politique chrétienne et la cosmologie athée du national-socialisme.

b) *Etat, mouvement, peuple*:de la représentation catholique à l'identité raciale

Le premier moment apparaît dans *Etat, mouvement, peuple*. Le renversement de la pensée libérale et normativiste ne passe plus par le modèle catholique-romain de la fonction pontificale, que Schmitt ne désigne d'ailleurs que de façon métaphorique:

> Pour son pouvoir d'autorité sur les croyants, l'Eglise catholique et romaine a déformé l'image du berger et du troupeau en une idée dogmatique de la théologie. Il est essentiel à cette image que *le berger demeure absolument transcendant au troupeau*. Cela n'est pas notre concept de« guidance »[738]

Schmitt précise plus loin sa pensée sur la spécificité du concept national-socialiste de « guidance »:

> Il est symptomatique que toute image fasse défaut et que toute image pertinente soit immédiatement plus qu'une image ou une comparaison; c'est déjà une guidance dans la chose même. Notre concept n'a pas besoin et ne peut être médiatisé par une image, ou représenté par une comparaison...C'est un concept d'une contemporanéité immédiate et d'une *présence* réelle. Pour cette raison, il inclut, comme exigence positive, *une identité raciale (Artgleichheit) inconditionnelle entre le Führer et les partisans*. Sur l'identité raciale reposent aussi bien le contact continuel et infaillible entre le *Führer* et les partisans que leur fidélité réciproque[739]

On notera qu'à la théorie catholique de la représentation et de la médiation, développée dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt lui substitue une théorie de l'immédiateté et de l'identité raciale, tout en recourant à une image théologique (« *présence* réelle »). En lieu et place d'un modèle d'autorité transcendant, Schmitt plaide désormais pour un rapport hiérarchique immanent (« ...le contact continuel et infaillible entre le *Führer* et les partisans »), qui n'a plus aucun rapport avec la relation d'autorité et d'obéissance entre la personne représentative du pape et les fidèles: « Seule l'identité raciale peut empêcher que le pouvoir du *Führer* ne devienne tyrannie ou arbitraire. Elle seule fonde la différence avec chaque domination ni trop intelligente, ni trop avantageuse, d'une volonté étrangère à la race *(fremdgeartet)* [740]». Dans ce contexte discursif de la pensée schmittienne, l'abandon de la théorie théologico-politique de la représentation et de la

[738] Carl Schmitt, *Etat, mouvement, peuple, op.cit.,* p. 57.
[739] *Ibid,* pp. 58-59.
[740] *Ibid,* p. 59.

médiation, a pour corollaire l'abandon de la théorie incarnationnelle de la personne[741].

c) *Les trois types de pensée juridique*: de l'institutionnalisme catholique à l'ordre concret

Le deuxième moment de rupture doit être relevé dans *Les trois types de pensée juridique*. Dans ce texte, Schmitt continue de faire crédit au juriste français Maurice Hauriou d'être « ...parvenu à une conception claire de ce régime, c'est-à-dire de l'organisme vivant de l'administration française qu'il considère comme une unité vivant selon ses lois propres et sa discipline intérieur ... », et qu'à ce titre, « Sa théorie de l' « institution » est née de cette conception concrète d'un ordre concret [742]». Schmitt en conclut que le concept d'institution est suffisant pour « dépasser tant le normativisme, tel qu'il existait jusqu'ici, que le décisionnisme et, ce faisant, le positivisme en tant que composé des deux [743]». Pourtant, au nom du même argument invoqué dans *Etat, mouvement, peuple*, celui de « l'essence profonde du peuple allemand [744]», Schmitt se sépare de Maurice Hauriou, jugeant le type institutionnel trop marqué par le conservatisme (catholique!) et par son origine étrangère:

> Mais le terme étranger d'origine latine vise à exprimer, peut-être inconsciemment, quelque chose de solide et de solidifié. C'est ainsi que l'expression « pensée institutionnelle » est trop marquée comme étant une réaction purement conservatrice au normativisme, au décisionnisme et au positivisme du XIXè siècle qui est le composé de deux, et qu'elle s'expose à de mauvaises interprétations et à de facile objections. S'y ajoute le fait que la théorie de l'institution d'Hauriou débouche, chez son disciple G. Renard, sur un néo-thomisme, et apparaît ainsi comme une théorie typiquement catholique-romaine[745]

On observera dans ce paragraphe combien Schmitt tient à faire oublier son catholicisme, bien que le « conservatisme » s'apparenta en 1934 à l'ordre libéral, avec lequel le national-socialisme a rompu. L'autre métamorphose de la pensée schmittienne passe dès lors par la mise à distance du concept d'ordre concret (*Gestaltung*) de celui d'institution[746]. L'ordre concret ainsi compris, c'est-à-dire cet

---

[741] Le modèle d' « incarnation » du Fürher ne renvoie qu'à lui-même. Sur la doctrine du *Führung* comme doctrine de l'Incarnation, et le remaniement de la pensée de Schmitt en direction d'un modèle chrétien-païen: voir Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme, op.cit.*, pp. 140-152.

[742] Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*, p. 105.

[743] *Ibid*, p.106.

[744] Nous reprenons cette expression de Dominique Séglard: Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*, Présentation, p. 60.

[745] Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*, pp. 106-107.

[746] Schmitt n'a pas tardé à adapter ses concepts juridiques à la révolution nationale-socialiste, comme en témoigne quelques mois après son ralliement au national-socialisme, sa « remarque préalable à la seconde édition » de la *Théologie politique* en novembre 1933. Au lieu de deux, Schmitt distingue désormais trois types de pensée juridique, le troisième étant encore « le type institutionnel: « Aujourd'hui, je ne distinguerai plus deux, mais trois types de pensée

ordre qui s'inscrit dans « les concepts et les formes », la « nature » et la « tradition historique » de « chaque nation [747]», est de nature à projeter la communauté politique vers le futur plutôt que de s'en tenir à un ancrage dans le passé:

> C'est là une des grandes intuitions *(Einsicht)* que nous devons au mouvement national-socialiste. C'est la raison pour laquelle je ne proposerai pas l'expression pensée « institutionnaliste » pour désigner le troisième type de pensée juridique, à savoir le type actuel, mais plutôt celle de pensée de l'ordre concret et pensée de l'organisation *(Gestaltung)* concrète. On voit alors disparaître les malentendus et les mauvaises interprétations qui nous ont conduits à attribuer à tort à cette pensée des tendances politiques nous ramenant à une simple restauration de choses passées et à une conservation d'institutions *(Einrichtungen)* dépassées [748]

A l'instar de *Etat, mouvement, peuple,* dans *Les trois types de pensée juridique*,Schmitt poursuit la même stratégie rhétorique de transfert de ses concepts théologico-politiques et juridiques dans le système de représentation national-socialiste de la politique. Il y a dans ce sens une continuité de structure par rapport aux écrits schmittiens d'avant 1933. Mais c'est au prix d'une rupture de contenu[749]. Tant le renoncement à l'institutionnalisme qu'au décisionnisme (comme décision personnelle), pour dépasser le normativisme et le positivisme, corrobore la rupture avec le contenu des thèses du juriste des années 1920, d'inspiration catholique:

> Pour le juriste de type décisionniste, ce n'est pas le commandement en tant que commandement, mais l'autorité ou la souveraineté d'une *décision* ultime, donnée avec le commandement, qui constitue la source de tout « droit », c'est-à-dire de toutes les normes et de tous les ordres qui en découlent. Le type du décisionniste n'est pas moins « éternel » que celui du normativiste. Mais il n'est apparu que fort tard. En effet, avant la dissolution des représentations antique et chrétienne de l'ordre universel par les sciences nouvelles de la Nature, des représentations de l'ordre intervenaient toujours dans la réflexion, à titre de la décision...Le dogme catholique romain de l'*infaillibilité* de la décision papale contient également des éléments juridico-décisionnistes très forts; mais la décision infaillible du pape ne fonde ni l'ordre ni l'institution de l'Eglise, au contraire elle les présuppose: le pape n'est infaillible qu'en tant que chef *(Haupt)* de l'Eglise, en vertu de ses fonctions et de son office, et ce n'est pas, à l'inverse, celui qui est infaillible qui est pape[750]

---

dans la science juridique: outre le modèle normativiste et le modèle décisionniste, il y aurait le type institutionnel »: Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op.cit.*, p. 12.

[747] Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*, p. 107.

[748] *Ibid.*, p. 107.

[749] Sur le double mouvement de continuité et de rupture de la pensée de Schmitt voir la *Présentation* de Dominique Séglard: « En ajoutant à la pensée de l'ordre concret, au sens strict, celle d'*organisation* ou d'*activité formatrice*, il articule passé et futur, maintient sa thèse et la concilie avec les idées nazies. Par l'ajout opportuniste d'une notion nouvelle? Nullement, il s'agit d'une reprise de la notion *dynamique* de « forme juridique », défendue en 1922, qui permettait de réaliser une norme. Mais ce concept, qui ne visait alors rien d'autre que l'acte de la décision, est désormais réinscrit dans un cadre institutionnel auquel il donne son mouvement ». Dominique Séglard fait allusion à la *Théologie politique*, qu'il mentionne en note 1: *op.cit.*, p. 61.

[750] *Ibid.*, pp. 81-82.

En d'autres termes, toute représentation du monde a besoin de normes, de décisions et d'institutions qui précèdent la décision. Mais les représentations antique et chrétienne sont caduques depuis longtemps, le normativisme est inapte à penser l'articulation du droit à la réalité concrète[751], l'institutionnalisme, on le sait, est du côté du conservatisme et le décisionnisme pur n'a de sens que dans les situations exceptionnelles. Ce type juridique auquel Schmitt était pourtant très attaché n'a désormais plus de justification (du moins au sens personnel) dès l'instant où le national-socialisme a établi une situation « normale [752]». Avec le nazisme, Schmitt peut satisfaire la bataille qu'il mène depuis toujours contre la démocratie libérale et la pensée juridique qui la dirige[753] La pensée de l'ordre concret relègue dans le passé la logique contractualiste « des rapports juridiques individualistes [754]». Considérée sous l'angle de ce combat, la pensée schmittienne s'inscrit dans une incontestable cohérence et continuité, que l'on peut faire remonter à l'époque où le juriste contestait dans *La visibilité de l'Eglise*,la possibilité pour l'homme de vivre seul. Continuité que l'on peut encore repérer dans *Catholicisme romain et forme politique*, par la critique de la séparation libérale du privé et du public, et dans *La notion de politique*, parla séparation des sphères de la société. Sur ce point capital, Schmitt est des plus clairs dans sa conclusion:

> Le rassemblement corporatiste des juristes au sein du *Front allemand du droit (Deutsche Rechtsfront)* a fondé son organisation sur un concept du juriste qui annule et surmonte la séparation positiviste entre le droit et l'économie, le droit et la société, le droit et le politique, telle qu'elle existait jusqu'à présent [755]

Toujours en écho à la fonction de l'Etat, dans le cadre de la définition de son concept de « politique », Schmitt poursuit sa conclusion en restituant les trois étapes de l'histoire moderne de la pensée juridique. Mais il ne s'agit pas de la simple récapitulation d'une histoire des idées. Chacune de ces trois étapes correspond à « ...un contexte historique et systématique général... [756]». De façon ramassée, Schmitt revient ici sur sa théorie de la sécularisation, d'une part, telle qu'elle s'est développée du XVIIè au XIXè siècle (c'est la version que le juriste refuse), et d'autre part, la version

---

[751] *Ibid.*, p. 72.
[752] Voir la *Présentation* de Dominique Séglard: *Ibid.*, p. 54.
[753] Schmitt vise tout spécialement la Révolution française par rapport à laquelle, selon lui, l'Allemagne a résisté. Les deux philosophes emblématiques de cette résistance étant Fichte et plus encore Hegel, et dans la pensée du droit, l'*Ecole historique du droit* de Savigny. *Ibid.*, p. 96.
[754] *Ibid.*, p. 112.
[755] *Ibid.*, p. 113.
[756] Au XVIIè siècle, la pensée de Hobbes correspond au modèle décisionniste, au XVIIIè siècle, le droit rationnel au normativisme, et au XIXè siècle, « le positivisme de la loi » à « la combinaison du décisionnisme et du normativisme »: *Ibid.*, p. 114. Dans les pages qui précèdent, Schmitt développe une autre typologie de la pensée juridique, liée aux « peuples » et aux « races ». Inversement, le normativisme, de par la primauté de la loi qu'il défend, correspond aux peuples « sans terre, sans Etat, sans Eglise »: *ibid.*, p. 69.

qu'il défend d'un ordre séculier par la pensée de l'ordre concret. En mettant en œuvre cette nouvelle pensée, la révolution nationale-socialiste permet de dépasser la version négative de la sécularisation. Au « ...rapport dualiste entre l'Etat et la société civile bourgeoise[757]», celui de l'Etat quantitativement total, est substituée la structure ternaire de l'Etat qualitativement total. Cette thèse développée avant 1933, est remaniée dans *Etat, mouvement, peuple*. Schmitt corrobore ce remaniement dans sa conclusion de son écrit de 1934:

> L'Etat actuel n'est plus divisé de manière dualiste en Etat et en société, mais structuré par une série de trois ordres, à savoir l'Etat, le Mouvement et le peuple. L'Etat, en tant qu'ordre particulier à l'intérieur de l'unité politique, n'a plus le monopole du politique, il n'est qu'un organe au service du *Führer* du Mouvement[758]

Mais c'est aussi le remaniement par la nazification de *La notion de politique* et de la théorie incarnationnelle de la personne, qui apparaît clairement dans ce paragraphe. En deux phrases, toute la question de la fidélité de Schmitt à sa pensée et de sa soumission théorisée au national-socialisme est résumée. Le rejet du dualisme de la pensée libérale-bourgeoise a pour réponse depuis *La notion de politique*, l'inscription de l'Etat dans le cadre de « l'unité politique », Etat par ailleurs représentée par une personne. En 1933 et 1934, la structure fondamentale de la pensée schmittienne se révèle être d'une grande continuité, mais au prix d'une rupture de contenu, dont le foyer organisateur est la pensée de l'ordre concret. Cette rupture repose sur une tragique confusion entre « la divine surprise » qu'apporterait le national-socialisme comme alternative à la neutralisation et à la dépolitisation de l'individualisme libéral, et les prémisses anthropologiques de la théologie politique de Schmitt. Symptomatique à cet égard est le « déplacement » national-socialiste de la fonction rédemptrice du politique. Ce déplacement contraint Schmitt à « séculariser » sa conception du peuple et de l'histoire. La pensée de l'ordre concret a en effet cette possibilité de s'adapter à la volonté historique du peuple, par la prise de décision en vue de l'instauration d'un nouvel ordre concret[759]. Par sa capacité à lier le droit à la réalité, toute la force de l'articulation de l'ordre concret avec le décisionnisme est de promouvoir une théorie du droit qui s'inscrit dans l'histoire. Si la pensée de l'ordre concret, en lieu et place de l'institutionnalisme catholique, n'est pas anti-chrétienne en tant que telle, elle n'en est pas moins affectée par cette confusion. Il s'agit d'une autre image de l'histoire que celle du christianisme, ancrée dans le « peuple », articulant passé et futur[760]. C'est le

[757] Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*, p. 114.
[758] *Ibid.*, p. 114.
[759] Voir la *Présentation* de Dominique Séglard: *Ibid.*, pp. 54-55.
[760] C'est avec raison que Dominique Séglard écrit: « En effet, l'élément décisionniste qu'il introduisait dans sa théorie de l'ordre concret, pour répondre aux exigences du national-socialisme, ne pouvait s'emboîter, nous l'avons remarqué, que

point d'aboutissement de la rupture de contenu. Mais cette rupture n'est-elle pas potentiellement présente dans le statut séculier de la théologie politique de Schmitt[761]? Nous l'avons déjà fait valoir à propos de l'extrême difficulté de mener jusqu'à son terme la compatibilité entre l'universalisme catholique et la théorie schmittienne du politique. Ce problème de compatibilité témoigne corrélativement du rapport ambivalent de Schmitt au christianisme et à la Modernité séculière. Son soutien au nazisme en apporte la manifestation la plus explicite, et même encore après son entrée en disgrâce auprès des dirigeants nationaux-socialistes. A cet égard, son ouvrage sur Hobbes fait date.

2) Le *Léviathan* de Hobbes: le paradigme du paradoxe de la Modernité séculière

a) La distinction entre l'intérieur et l'extérieur

Il n'est pas anodin que Schmitt se consacre à l'étude de la pensée hobbesienne au cours des années nationales-socialistes, et plus précisément lorsqu'il est mis à l'écart[762]. C'est ce que nous voudrions mettre en évidence, notamment dans le chapitre V de son étude sur *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*. Cet essai est des plus importants, dans la mesure où la théorie politique du philosophe de Malmesbury constitue le point de cristallisation de son rapport ambivalent au christianisme et à la Modernité séculière. Trois problèmes interagissent les uns sur les autres: le concept individualiste d'état de nature, la neutralisation et la dépolitisation libérale et l'antisémitisme, ce dernier problème occupant une fonction herméneutique qui traverse l'ensemble de cet essai. C'est par leur intermédiaire que prend place l'enjeu de l'Etat souverain moderne et d'une image chrétienne de l'histoire, que Schmitt envisage sous l'angle d'un christianisme national ou païen. Ce christianisme aux couleurs du mythe impérial germanique[763], est la version séculière accomplie de la théologie politique du juriste, en opposition à la sécularisation négative introduite

---

dans une vision cosmologique athée: l'anticatholicisme romain en est donc la conséquence logique »: *Ibid.*, p. 60.

[761] Le reclassement national-socialiste du binôme ami-ennemi dans *Etat, mouvement, peuple*, est l'exemple le plus terrifiant de cette confusion. Tout ce que le juriste a pu écrire, notamment dans *La notion de politique*, sur la corrélation entre le péché et l'inimitié n'a plus la même signification « théologico-politique », dès lors où il légitime une cosmologie athée. Mais demeure la conception pessimiste lorsqu'il situe dans sa théorie triadique: « ...le Peuple comme la partie *non-politique* grandissant sous la protection et l'ombre des décisions politiques »: Carl Schmitt, *Etat, mouvement, peuple, op;cit.*,p. 25.

[762] En 1937, Schmitt s'est pour une première fois livré à cet exercice en publiant « L'Etat comme mécanisme chez Hobbes et chez Descartes »: Carl Schmitt, « Der Staat als mechanismus bei Hobbes und Descartes » [1re éd., 1937], dans Günter Maschke (hrsg.), *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker et Humblot, 1995, pp. 139-151. Pour l'édition française, voir: « L'Etat comme mécanisme chez Hobbes et chez Descartes », *Les Temps modernes*, 544, 1991, pp. 1-14.

[763] Voir sur cette question, l'influence de la théologie politique protestante *völkisch* dans Raphael Gross, *Carl Schmitt et les Juifs*, Préface de Yves Charles Zarka Avant-propos et traduction de Denis Trierweiler, Paris, Puf, coll. « Fondements de la politique », 2005, pp. 72-101 (p. 73 et p. 82 ss).

par les trois problèmes que nous venons d'énoncer. Mais ces problèmes sont posés en amont par le défi fondamental que pose le *Léviathan* à Schmitt, à savoir la distinction qu'a effectué Hobbes entre « l'intérieur et l'extérieur [764]». Cette distinction résonne de façon contradictoire avec une autre thèse schmittienne sur Hobbes dans le chapitre I:

> Hobbes combat la désagrégation typiquement judéo-chrétienne de l'unité politique originelle. Selon lui, la distinction entre les deux puissances, terrestre et spirituelle, était étrangère aux païens, parce que à leurs yeux la religion était une partie de la politique; les Juifs, eux, réalisaient l'unité à partir du versant religieux. Seules l'Eglise romaine du pape et les Eglises ou sectes presbytériennes, assoiffées de pouvoir, vivent de la scission, destructrice de l'Etat, entre puissance spirituelle et puissance temporelle[765]

Poursuivant son interprétation sur le combat de Hobbes, Schmitt conclut ce premier chapitre en s'appuyant sur un passage de l'article de Helmut Schelsky « Die Totalität des Staates bei Hobbes [766]»:

> C'est ainsi que Hobbes a mené « son grand combat dans l'histoire contemporaine contre la théologie politique sous toutes ses formes »...., il est décisif de savoir si le mythe du Léviathan créé par Hobbes était bien une restauration authentique de l'unité vitale originelle, s'il a résisté ou non, en tant qu'image mythique et politique, dans le combat contre la destruction judéo-chrétienne de l'unité naturelle, et s'il était à la hauteur de la dureté et de la cruauté d'un tel combat[767]

b) L'échec du *Léviathan* de Hobbes: l'interprétation négative de la sécularisation selon Schmitt

Dans les chapitres qui suivent, toute la démonstration de Schmitt consiste à répondre par la négative. C'est par cette réponse négative que Schmitt développe sa théorie de l' « histoire » de la sécularisation. Si l'on en juge d'après ses écrits d'avant 1933[768], cette théorie n'est pas nouvelle en tant que telle, mais elle prend une autre coloration pour une raison fondamentale: En situant au centre de son dispositif herméneutique, la figure tutélaire du philosophe anglais, Schmitt entend

[764] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrinede l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.,* chap. V, p. 113.
[765] *Ibid.*, chap. I, p. 79.
[766] Helmut Schelsky « Die Totalität des Staates bei Hobbes » (La totalité de l'Etat chez Hobbes), *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, éd. C. A. Emge, Berlin, 1938, vol. XXXI, pp. 176-201.
[767] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.,* chap. I, p. 80.
[768] Nous pensons bien sur tout spécialement à la *Théologie politique I, op.cit.,* et à *L'ère des neutralisations et des dépolitisations, op.cit.,*

démontrer la fonction ambivalente du mythe du *Léviathan*[769], et avec ce mythe, le paradigme fondateur du paradoxe de l'Etat souverain moderne. C'est en raison de cette fonction ambivalente et de ce paradoxe, que les « successeurs juifs » de Hobbes se situent corrélativement au centre négatif de cette histoire. Si le philosophe de Malmesbury est à la fois le théoricien de la solution apportée à la dissolution théologico-politique générée par « le judéo-christianisme », et est en même temps le « symbole » d'un échec, c'est parce qu'il reproduit une autre césure. Par là même, Hobbes détruit la « totalité mythique » de « son » *Léviathan*. Par son concept d'état de nature, pourtant censé être la solution anthropologique et politique pour réhabiliter l'unité politique, Hobbes échoue dans son projet en raison même de l'introduction du schème individualiste[770]. La mise en échec par le *Léviathan*, des pouvoirs indirects que sont les Eglises au XVIIè siècle, aura été sans suite puisque ceux-ci réapparaissent sous la forme de la croyance privée des individus. Dans le chapitre V de « son » Léviathan, Schmitt peut ainsi développer une véritable généalogie de la Modernité séculière libérale, à laquelle il identifie la philosophie juive. La figure fondatrice en est Spinoza. Le philosophe « juif » d'Amsterdam élargit « la distinction entre l'intérieur et l'extérieur », introduite par Hobbes :

> Chez Hobbes aussi la séparation entre intériorité et extériorité est présente en germe, dans les passages que nous évoquions sur la croyance aux miracles et sur la confession de foi, mais le philosophe juif développe ce germe jusqu'à ses ultimes conséquences, jusqu'à ce que soit obtenu le contraire et que le Léviathan ait été dépossédé de son âme de l'intérieur...C'est un fait connu que le traité de Spinoza est très fortement influencé par Hobbes. Mais l'Anglais ne cherchait pas, avec sa restriction, à se mettre en dehors de la croyance de son peuple, il voulait au contraire y demeurer. Le philosophe juif en revanche s'en prend de l'extérieur à une religion d'Etat, et c'est aussi pour cette raison qu'il importe la restriction du dehors. Chez Hobbes, la paix publique et le droit de la puissance souveraine étaient au premier plan; la liberté de penser individuelle restait simplement possible, comme une restriction ultime et d'arrière-plan. Désormais, au contraire, la liberté de penser individuelle devient le principe formateur, et les nécessités de la paix publique, comme le droit de la puissance étatique souveraine, se transforment en simples restrictions. Un léger mouvement de pensée – une commutation – venu de l'existence juive, et en quelques années à peine, avec une logique parfaitement conséquente, le tournant décisif dans le destin du Léviathan était accompli[771]

Ce long paragraphe est capital, et bien qu'il parle de lui-même, il appelle plusieurs observations. Alors que Hobbes, comme nous l'avons souligné, crée les conditions philosophique, anthropologique et politique du retournement de sa théorie de la souveraineté, il n'en demeure pas

[769] Voir sur cette question fondamentale, la préface d'Etienne Balibar, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, dans Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, pp. 7-65 (p. 23).
[770] D'où la conception des droits fondamentaux que Schmitt délimite comme droits « de l'individu humain isolé », dans la *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, p. 302.
[771] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, chap. V, pp. 117-118.

moins fidèle à la « croyance de son peuple ». On notera dans ce contexte la rhétorique du peuple (*völkisch*) qui fait dire à Hobbes plus qu'il ne dit[772]. Selon cette lecture schmittienne du philosophe, par l'introduction de la liberté de pensée dans la sphère publique, Spinoza a accru la désarticulation entre la croyance privée et la croyance collective. Il en a résulté que le *Léviathan* a perdu « son âme ». En d'autres termes, Schmitt l'affirme plus loin, l'Etat s'est réduit à un Etat de police[773]. Dès lors, le mécanisme de la « restriction » joue à front renversé. Restriction de « la liberté de penser individuelle » pour Hobbes, au profit de « la paix publique et le droit de la puissance souveraine », restriction de cette puissance en s'en prenant « de l'extérieur à une religion d'Etat » pour Spinoza. L'opposition binaire entre Hobbes et Spinoza signifie comme on peut le conjecturer, celle du philosophe qui reste fidèle à l'Etat chrétien (et de surcroît compatible avec un espace national, celui du *Jus Publicum Europaeum*), au « philosophe juif » qui en programme la destruction. A son insu, en introduisant la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, Hobbes a favorisé le primat de la société sur l'Etat, c'est-à-dire le dualisme de l'Etat et de la société bourgeoise-libérale (comme Schmitt l'avait énoncé dans *Les trois types de pensée juridique*):

> Tout cela implique la transmutation de la légitimité en légalité, transmutation du droit divin, du droit naturel ou de tout autre droit pré-étatique, en un droit positif, un droit étatique...C'est par là que Hobbes est devenu en un double sens un ancêtre spirituel de l'Etat bourgeois de droit et constitutionnel, qui dominera le continent européen au XIXè siècle [774]

Par voie de conséquence, avec la philosophie libérale, c'est la philosophie « juive » qui a pénétré « de l'extérieur » l'Etat chrétien pour le détruire:

> Toutes les forces mythiques de l'image du Léviathan se retournent maintenant contre l'Etat dont il avait été pour Hobbes le symbole...Le juif était conforté dans son sentiment de supériorité sur les peuples païens et sur les idoles bestiales de leur volonté de puissance par l'image du Léviathan qu'expliquaient depuis des siècles les rabbins et les kabbalistes [775]

---

[772] On peut s'interroger sur ce pouvait signifier pour Hobbes, dans les années 1650 puis après la Restauration de la monarchie, de demeurer dans la croyance de son peuple, l'orthodoxie doctrinale du philosophe laissant à désirer!

[773] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, chap. V, p. 119.

[774] *Ibid.*, p. 127. Sur le moment intermédiaire qu'occupe la philosophie politique de Hobbes et sur ce qu'elle annonce et prépare dans l'évolution ultérieure du droit, Schmitt corrobore son analyse développée dans *Les trois types de pensée juridique*, *op.cit.*,

[775] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, p. 123. Quelques pages plus loin, Schmitt cite comme exemple topique, Stahl-Johnson qui « ...force l'entrée de l'Etat prussien et de l'Eglise protestante. Le sacrement du baptême ne lui sert pas seulement, comme au jeune Heine, de « billet d'entrée » dans la « société », mais aussi de passeport pour pénétrer dans le saint des saints d'un Etat allemand encore très solide »: *ibid.*, p. 130. Avec Stahl-Johnson, c'est plus largement le thème du « juif émancipé » et de la destruction du constitutionnalisme monarchique prussien à laquelle il participe, que développe le juriste. Sur les Juifs et l'Etat chrétien, voir Raphael Gross, *Carl Schmitt et les Juifs*, Préface, *op.cit.*, chap. III. Voir également, au sujet de l'interprétation schmittienne de Hobbes:

On aura compris que c'est ce schème de la sécularisation que Schmitt condamne, tant il conduit à la neutralisation de l'Etat par les multiples restrictions individuelles et la montée en puissance des pouvoirs indirects. Or, tous ces thèmes sont déjà amplement développés par le juriste avant l'arrivée du nazisme au pouvoir[776]. Avec le mythe du *Léviathan* de Hobbes, Schmitt corrobore à nouveau sa structure de pensée théologico-politique, tout en poursuivant son inflexion étatico-nationale. Mais à la différence des écrits de 1933 et 1934, après sa disgrâce, Schmitt ne se limite plus à prendre ses distances par rapport au modèle catholique-romain de la représentation (*Etat, mouvement, peuple*), et à la pensée catholique (Maurice Hauriou dans *Les trois types de pensée juridique*). La rupture de contenu repose dans ce contexte discursif, sur la tentative de concilier le christianisme avec le national-socialisme[777]. Par ses deux niveaux de significations corrélatifs, le paragraphe qui suit éclaire cette tentative :

> Mais si la force publique entend vraiment ne plus être que publique, si l'Etat et la confession de foi officielle repoussent la croyance intérieure dans la sphère privée, alors l'âme d'un peuple entre dans cette « voie mystérieuse » du repli sur soi. Alors le contre-pouvoir du mutisme et du silence croît. A l'instant même où est admise la distinction entre intérieur et extérieur, la supériorité de l'interne sur l'externe, et donc du privé sur le public, est déjà une affaire entendue. Une puissance – un pouvoir – publique a beau être reconnue sans restriction et avec énergie, être respectés le plus loyalement possible, en tant que puissance uniquement publique et uniquement extérieure elle est creuse et a déjà perdu son âme de l'intérieur. Un tel dieu terrestre n'a plus pour lui que l'apparence et les *simulacres* de la divinité[778]

On a vu ce qu'a de très problématique pour Schmitt la distinction, pour ne pas dire la séparation entre « intériorité et extériorité » introduite par Hobbes, et comment elle a permis la destruction du *Léviathan* par la philosophie juive à partir de Spinoza[779] et la réduction de la souveraineté à un Etat de police législateur. Dans cet autre développement du chapitre V, Schmitt poursuit le même raisonnement, mais en ajoutant une signification inverse. Le repli de la croyance du côté de l'intériorité aboutit à une double réduction, celle de « l'Etat » et de « la confession de foi officielle » qui « repoussent la croyance intérieure dans le champ de la sphère privée », et celle de « la

---

Stéphane Rials, « Hobbes en chemise brune. Sur un livre de Carl Schmitt et le problème Schmitt », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridique*, N0 38, 2003, pp. 183-242.

[776] La neutralisation est un des thèmes majeurs traités par Schmitt avant 1933: Carl Schmitt, *L'ère des neutralisations et des dépolitisations* (1929-1932), *op.cit.*,

[777] Mais par-delà le contexte national-socialiste, ce dont il est question pour Schmitt est la conciliation du christianisme avec l'Etat souverain moderne, c'est-à-dire le moment de l'éclosion du *Jus Publicum Europaeum*. Pour cette raison fondamentale, quoi qu'il en soit des difficultés qu'elle lui pose, la pensée hobbesienne est pour le juriste incontournable pour penser une « théologie politique séculière ». Significative à cet égard, est l'inflexion apportée par Schmitt dans sa compréhension du *Léviathan* en 1965, dans *La Réforme parachevée*. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

[778] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.* chap. V, p. 122.

[779] Il est significatif que dans ce contexte, Schmitt fait état de l' « émancipation » du peuple juif: *Ibid.*, chap. V, p. 121.

puissance publique » qui ne peut plus requérir, bien que « sans restriction », qu'une obéissance « extérieure ». Autrement dit, la dissociation de l'intérieur et de l'extérieur dissous l'effectivité de l'Etat, en le ramenant aux« simulacres de la divinité », conséquence de « l'âme d'un peuple » qui s'est réfugiée « dans cette « voie mystérieuse » du repli sur soi...contre-pouvoir du mutisme et du silence [qui] croît ».

c) La tentative désespérée de Schmitt de surmonter l'échec du Léviathan

Dans la perspective schmittienne, l'Etat ne peut être que chrétien, c'est-à-dire un « dieu terrestre » où intériorité et extériorité se conjoignent[780]. L'Etat chrétien est cet Etat au sein duquel la croyance officielle ne peut migrer du côté de la sphère privée, à moins de ne plus être qu'un mécanisme. Tel est pourtant ce qu'annonce l'Etat hobbesien. Les chapitres III et IV sont déjà très clairs sur ce point, lorsque Schmitt rend compte de la puissance du *Léviathan*:

> ...mais elle convoque le nouveau dieu davantage qu'elle ne le crée...certes, cette transcendance doit être entendue en un sens seulement juridique, et non pas métaphysique. La logique interne du produit artificiel fabriqué par l'homme, l' « Etat », ne conduit pas à une personne, mais à une machine. Ce qui importe n'est pas la représentation par une personne, mais la réalisation actuelle et effective de la véritable protection...On peut même le [l'Etat] concevoir comme le premier produit de l'ère technique[781]

C'est encore sur ce thème de la dissociation des transcendances juridique et métaphysique, de l'avènement de « l'ère technique », mais aussi de la neutralité religieuse et métaphysique, que Schmitt corrobore son analyse dans le chapitre IV:

> Un Etat neutre techniquement, de ce type-là, peut aussi bien être tolérant qu'intolérant;...Toutes les autres conceptions de la vérité et de la justice sont absorbées par la

[780] Le refus de la dissociation de l'intérieur et de l'extérieur n'est pas sans rappeler une thèse centrale de Schmitt, développée dans deux perspectives différentes, mais qui s'appellent l'une et l'autre, d'abord dans *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, *op.cit.*, et ensuite dans *La visibilité de l'Eglise*, *op.cit.*,. C'est ce paradigme de l'Etat chrétien que le juriste défend dans *Donoso Cortés à Berlin (1849*) (*op.cit.,* pp. 221-222), en déplorant l'impuissance du conservatisme traditionnel à maintenir l'homogénéité culturelle et religieuse, paradigme avec lequel le national-socialisme est en complète rupture. Au moment de sa disgrâce, le catholicisme de Schmitt est un des chefs d'accusation de la part des SS. La conformation de Schmitt aux exigences idéologiques du nazisme atteint ici toutes ses limites: deux images de l'histoire sont manifestement incompatibles, même si elles se rencontrent sur le terrain de l'antisémitisme.

[781] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, chap. III, p. 96. Un peu plus loin, Schmitt distingue « la personne souveraine » de l'Etat monarchique « absolutiste », dont le représentant typique est pour lui Jacques Ier Stuart, de l'Etat conçu comme un « homme en grand », qui accomplit « le processus de mécanisation »: *ibid.*, pp. 96-97.

> décision du commandement légal, et leur prise en compte dans l'argumentation juridique ne ferait qu'engendrer de nouveaux conflits et une nouvelle insécurité[782]

Dans cette critique de l' « Etat neutre techniquement [783]» et du légalisme, on ne s'en étonnera pas, est visé l'Etat démocratique-libéral mais situé sur ce point dans une relation d'équivalence avec « le marxisme bolchevique [784]». Toutefois, par l'intermédiaire du *Léviathan*, c'est la relation équivoque du juriste avec le national-socialisme dont il est plus profondément question, et au travers de cette équivocité, le rapport des plus ambivalents de Schmitt avec la pensée hobbesienne. L'interprétation schmittienne du *Léviathan* en 1938, révèle un aveu implicite de l'échec du ralliement du juriste au nazisme. C'est avec raison qu'Etienne Balibar défend l'idée d'une « résistance » de Hobbes à la lecture schmittienne:

> *Ce qui a « résisté », ce n'est pas Schmitt* au moyen d'une interprétation de Hobbes qui tend à « épurer » la signification de son œuvre, en dissociant la composante décisionniste ou la pensée du souverain de la composante libérale ou du mécanisme individualiste, du positivisme juridique avant la lettre. *C'est plutôt Hobbes lui-même*, c'est-à-dire la systématicité et la puissance paradoxale de sa théorie, *dans Schmitt*: dans le rapport malaisé que Schmitt entretient avec les éléments de sa problématique personnelle, et avec leur utilisation contextuelle [785]

Cette « résistance » se traduit notamment par la mission impossible de vouloir concilier, pour répondre à la faillite de la République de Weimar tant fustigée par le théoricien du présidentialisme, « la notion d'un « Etat total » (au sens du Schmitt d'avant 1933) et « ...d'un peuple doté par l'histoire (et sans doute aussi le décret divin) d'une identité spirituelle inébranlable...», avec celui « d'un ordre juridique concret » appliqué au national-socialisme. C'est encore avec raison que Balibar affirme que la tentative de « synthèse » effectuée par Schmitt depuis 1933, aboutit en conséquence à « l'explosion du paradigme de la « révolution conservatrice [786]». L'échec de cette synthèse est celui du reclassement (la rupture) de la structure théologico-poltique (la continuité) de la pensée de Schmitt, en vue de donner un « contenu » au nazisme. L'intérêt du juriste disgracié pour Hobbes, n'est décidément pas fortuit! Il s'agit cependant d'un intérêt « désespéré[787] »,tant le

---

[782] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.,* chap. IV, p. 105.
[783] Voir M. Weyembergh, « Carl Schmitt et le problème de la technique », dans: Pascal Chabot, Gilbert Hottois (éd.), *Les philosophes et la Technique*, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Pour demain », 2003.
[784] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.,* chap. IV, p. 102.
[785] Etienne Balibar, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, dans Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.,* pp.47-48.
[786]*Ibid.*,p. 49.
[787]*Ibid.,* p. 47.

*Léviathan*constitue le paradigme fondateur des paradoxes de la Modernité (l'individualisme et l'Etat souverain), que Schmitt cherche pourtant à surmonter, notamment par sa théorie de l'Etat total.

d) L'usage schmittien du double statut de l'Etat séculier hobbesien

Par son monstre marin, Hobbes annonce, comme nous l'avons mis en évidence, le primat de l'ère technique, du légalisme et de la dissociation entre les transcendances juridique et métaphysique. Mais ces méfaits reposent paradoxalement sur l'élaboration de la « totalité mythique » de l'Etat souverain. C'est aussi par cet Etat qu'est mit « fin à la guerre civile [788]», « deux mondes [789]» sont désormais séparés, celui de la « communauté médiévale [790]» de celui « droit international [791]», c'est-à-dire du *Jus Europaeum Publicum*:

> A la différence des guerres de religion, des guerres civiles ou des guerres partisanes, la guerre dans un système inter-étatique ne saurait être mesurée à l'aune des critères de vérité ou de justice. La guerre inter-étatique n'est ni juste ni injuste, elle est une affaire d'Etat[792]

Notons que Schmitt se fait une conception très séculière des relations internationales, et par conséquent « neutre », l'Etat ayant sa fin propre, délesté de toutes références métaphysico-théologiques: « L'Etat a son ordre en lui-même, pas en dehors de lui-même [793]». Alors que l'Etat moderne, « neutre », est présenté comme problématique dans sa postérité post-hobbesienne, il est en revanche justifié dans les relations internationales en vertu du refus de la « guerre discriminatoire [794]». Mais la contradiction n'est qu'apparente car on ne saurait oublier que l'Etat « chrétien » de Schmitt est une entité close, en ce sens « autonome ». C'est à ce titre qu'il dispose du monopole du politique et qu'il peut entrer en relation d'inimitié avec d'autres Etats:

> Plus, et plus intensivement, chacun d'entre eux est Etat, moins leurs relations inter-étatiques peuvent avoir ce caractère étatique. Entre ces Etats il n'existe pas d'Etat, et par conséquent pas non plus de guerre légale ni de paix légale, mais seulement l'état de nature pré- et extra-légal des relations de tension entre des Léviathans, que surmontent imparfaitement des contrats fragiles[795]

---

[788] *Ibid.*, chap. IV, p. 107.
[789] *Ibid.*, p. 108.
[790] *Ibid.*, p. 106.
[791] *Ibid.*, p. 108.
[792] *Ibid.*, p. 108. Thème sur lequel revient Schmitt dans *Le nomos de la terre*: Carl Schmitt, *Le nomos de la terre, op.cit.,*
[793] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.,* chap. IV, p. 108.
[794] *Ibid.*, p. 109.
[795] *Ibid.*, p. 110. On se souviendra que dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt s'oppose vigoureusement à La Société des Nations, organisme international créé par les puissances victorieuses (les démocraties libérales) de

Observons ici que Schmitt déplace le concept hobbesien d'état de nature du côté des relations internationales. Dès lors, ni la guerre ni la paix ne relèvent de la légalité. En revanche, l'autonomie de l'Etat implique au contraire, la nécessité d'un statut « spirituel », d'où le refus de la distinction de l'intérieur et de l'extérieur. On reconnaîtra ici *le Hobbes de Schmitt*, celui qui n'a pas renoncé à « la croyance de son peuple ».

e) La théologie politique de Schmitt: un autre rapport à la sécularisation

Sur tous les thèmes que nous avons rencontrés, la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, la critique de la pensée technique, du légalisme et du délestage du droit par rapport à une source métaphysique et théologique, la justification de l'Etat souverain et chrétien, et l'usage pour les guerres inter-étatiques du concept d'état de nature, sont autant de critères mettant en évidence le rapport ambivalent de Schmitt à Hobbes, et par-delà Hobbes, à la sécularisation. Tous ces thèmes sont interprétés par le juriste dans la perspective d'une théorie négative de la sécularisation, à l'intérieur de laquelle il légitime son antisémitisme. Mais en pleine continuité avec sa pensée d'avant 1933, il ne s'agit pas de revenir à un paradigme pré-moderne ou pré-séculier, mais de surmonter les contradictions fatales de « cette » sécularisation, telles qu'elles apparaissent dès le *Léviathan*, aux fins d'une théorie authentique du politique et de l'Etat. D'où une ambivalence aux caractères multiples, et une ambivalence qui se reporte *in fine* sur un autre détournement de sens de la pensée hobbesienne, à savoir le statut de la théologie politique. Il est tout à fait admissible de penser que Hobbes ait eu besoin d'une « autre » théologie politique, de type séculier, correspondant aux exigences de sa théorie de l'Etat[796]. Mais, comme Schmitt l'accrédite avec Schelsky, à la fin de son chapitre inaugural de son essai de 1938, la théologie politique de Hobbes est dès lors contradictoire, puisqu'il s'agit précisément de combattre « la théologie politique sous toutes ses formes [797]». Cette contradiction a pour conséquence la reconduction de nouveaux pouvoirs indirects, dont on sait que Schmitt les combats. C'est en vertu de ce refus des pouvoirs indirects et du pluralisme[798], y compris celui des Eglises, nous l'avons vu, que l'idée qu'il se fait de l'Etat chrétien passe par une relation d'identité entre l'intérieur et l'extérieur:

---

l'Allemagne, impuissant à créer, à l'instar du catholicisme, une « forme » universelle.

[796] La troisième partie du *Léviathan*, consacrée à « La République chrétienne » l'atteste clairement.

[797] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, chap. I, p. 80.

[798] On sait que la critique des pouvoirs indirects et du pluralisme est l'objet central de *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*. Il est significatif que Schmitt mentionne explicitement au commencement de ce texte, le Léviathan, comme métaphore du « Dieu terrestre » détruit par « les partis »:Carl Schmitt, *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, *op.cit.*, p. 132.

> Mais, tout en défendant l'unité naturelle entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, il [Hobbes] inaugura simultanément – en préservant la croyance intérieure privée – une opposition qui ouvrait la voie à de nouvelles formes et de nouveaux genres de pouvoirs indirects, plus dangereux que les précédents[799]

Ce texte est des plus clairs, cohérent avec l'autre version qu'il propose de la Modernité séculière. Le caractère séculier de la théologie politique de Schmitt diverge de celle de son maître anglais. Schmitt, théoricien de l'histoire de la sécularisation est aussi celui d'une image chrétienne de l'histoire.

f) La spécificité du « Hobbes » de Schmitt par rapport aux écrits de 1933 et 1934

Ce qui ne doit pas faire illusion dans sa « rencontre » avec Hobbes, est que pour Schmitt, ces « deux histoires » doivent coïncider, aux fins d'une réhabilitation réciproque du politique par le référent théologique et du référent théologique par le politique. L'auteur de *Catholicisme romain et forme politique*, certes avec une indéniable inflexion dans le sens d'un christianisme national, est resté fidèle à cette donnée fondamentale de sa pensée: il ne saurait y avoir de pensée politique, en réplique à Max Weber, indépendamment de l'autorité et d'un *ethos* de conviction. C'est pour cette raison fondamentale que la technique est impuissante à stabiliser un « système politique [800]». Par ailleurs, si son plaidoyer pour un christianisme national-païen est en rupture avec la théologie politique d'avant 1933[801], son essai de 1938 est néanmoins trop étatiste pour être totalement conforme au national-socialisme. Il se situe peut-être même en retrait comparativement aux deux textes de 1933 et 1934, à ceci près, ce qui ne saurait bien entendu être négligé, que Schmitt reste dans la ligne d'un ajustement de ses thèses au « nouveau régime », comme en témoigne son antisémitisme virulent. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage est aussi explicite sur l'antisémitisme qu'il est muet sur le pouvoir qu'il l'a disgracié. Alors que dans les deux écrits

---

[799] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.,* chap. VII, p. 142. Mais en dépit de l'échec de Hobbes à combattre les pouvoirs indirects, Schmitt n'en reste pas moins fasciné par la pensée du philosophe de Malmesbury: « Et pourtant Hobbes reste, même dans ses échecs *(Fehlschäge)*, un incomparable maître politique...En ceci culmine sa réalisation fructueuse et durable, reconnaissable par nous aujourd'hui: celle d'un grand maître dans le combat contre tous les genres de violences indirectes ». Ces propos sont suivis d'éloges, dont la tonalité rappelle ceux qu'il avait adressés à Donoso Cortés quelques années auparavant: même prise de distance, mais surtout éloges identiques! Vient une conclusion autobiographique cryptée dont Schmitt est un praticien coutumier: « solitaire, comme tous ceux qui préparent la voie; méconnu, comme celui dont la pensée politique ne se réalise pas dans son propre peuple; déprécié, comme celui qui ouvre un portail par lequel d'autres s'engouffrent pour progresser »: *Ibid.,* p. 145.

[800] On se souviendra que dans *Catholicisme romain et forme politique*, Schmitt dénonce la dissolution de la représentation par l'Etat Léviathan: *op.cit.,* p.170.

[801] La rupture est toutefois plus nuancée qu'il n'y paraît. Dans *Catholicisme romain et forme politique,* Schmitt montre que l'universalisme catholique-romain n'est pas contradictoire avec les identités nationales:*Ibid.,* pp. 155-157. On sait que cette non-contradiction s'explique par la *complexio oppositorum* de l'Eglise catholique.

précédents, la teneur militante est très présente en de nombreuses occurrences, dans son ouvrage sur Hobbes, l'expression de « national-socialiste » n'est jamais utilisée. De *Etat, mouvement, peuple* aux *Trois types de pensée juridique*, Schmitt avait déjà franchi un cap, en passant du texte le plus militant et terrifiant de sa période nazie, à un texte mêlant l'engagement à la réflexion théorique. Dans *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, il s'agit encore d'une nouvelle étape, par le moyen d'une étude d'histoire philosophique. Le« Hobbes de Schmitt »n'est pas sans préparer d'autres développements de sa pensée, ce que nous avons fait valoir à propos du *Jus Publicum Europaeum*, versant international de l'interprétation schmitienne de la sécularisation, à laquelle il se consacre dans *Le nomos de la terre*. Mais là encore, elle n'est pas indépendante d'une image chrétienne de l'histoire, comme en témoigne le concept clé du *katechon*. Son dernier essai cortésien de 1944 en constitue le véritable point de départ, essai dont nous avons évalué toute l'importance avant d'en venir aux écrits de la période nazie. Après la Deuxième Guerre mondiale, il prend un tout autre relief. A la suite, et aussi parallèlement au *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global* et au *Nomos de la terre*, Schmitt continue d'explorer la question devenue centrale pour lui, de l'image chrétienne de l'histoire[802]. En témoigne un article majeur consacré à ce thème, à savoir les *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire*. Il nous faut toutefois d'abord conduire jusqu'à son terme l'interprétation schmittienne du *Léviathan* de Hobbes.

g) Hobbes ou *La Réforme parachevée*: l'interprétation schmittienne de la sécularisation

Dans *La Réforme parachevée*, la nouvelle interprétation du *Léviathan* à laquelle Schmitt se livre, n'en corrobore que plus sa théologie politique séculière. Le titre lui-même à valeur programmatique. Par « la Réforme parachevée », Schmitt démontre que la philosophie politique de Hobbes est à comprendre comme l'accomplissement (ou le parachèvement) du processus de sécularisation inauguré par la Réforme. Selon cette nouvelle lecture, la sécularisation ne se confond plus avec le commencement de la pensée technique et mécaniste qui a conduit à la neutralisation du politique:

> En réalité, ce n'est pas ainsi qu'il [Hobbes] l'entend. L'unité religieuse et la spécificité des Eglises chrétiennes particulières sont préservées chez lui, parce qu'elles reposent sur la décision souveraine du souverain chrétien. C'est bien un *cujus regio, ejus religio*, et, pour cette raison même, il ne s'agit pas d'une neutralisation mais plutôt l'inverse, à savoir d'une

[802] Voir également : « Toute unité du monde qui ne refléterait pas cette image chrétienne, pourrait annoncer soit le passage à une pluralité nouvelle, grosse de catastrophes, soit le signe que la fin des temps est arrivée » : «1951 L'unité du monde (II) » dans Carl Schmitt, *Du politique : « Légalité et légitimité » et autres essais*,*op.cit.*, pp. 237-249 (p. 249). Ce thème occupera la pensée de Schmitt longtemps après la Deuxième Guerre mondiale, au point de rédiger une *autre* théologie politique en 1970.

> positivisation dogmatique face à la spécificité des points de vue divergents de l'opposant ou de voisin confessionnel [803]

Dans *La Réforme parachevée*, le *Léviathan* de Hobbes « ressemble » véritablement à la pensée de Schmitt en ce que le philosophe anglais veut conjoindre l'intérieur et l'extérieur: « il recherche l'unité politique d'une communauté chrétienne[804]». C'est en raison de cette conjonction qu'il parachève la Réforme. Tout en préparant la voie à Hobbes par son affranchissement de l'Eglise romaine, elle maintenait encore la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, source d'empêchement pour la possibilité de l'Etat de disposer du monopole de la décision: « ...jusqu'à ce qu'enfin, avec Hobbes, l'Etat soit érigé en stricte antithèse du monopole de la décision de l'Eglise romaine [805]». Autrement dit, le parachèvement de la Réforme porte le nom de « l'unité de décision » de l'Etat, c'est-à-dire l'exact inverse de son dépérissement ou de sa neutralisation, et avec lui celui du politique dans la version négative de la sécularisation. On ne peut que confirmer dès lors, le caractère paradigmatique ambivalent du *Léviathan*. Les deux interprétations de Schmitt démontrent qu'il est comparable au *recto verso* d'une pièce de monnaie, ou bien en 1938, le mythe du *Léviathan* se retourne contre lui-même, ou bien en 1965, il est celui avec lequel il faut compter pour penser le paradigme institutionnaliste et plus encore décisionniste de l'Etat. Paradigme dont on a vu qu'il implique pour Schmitt l'unité de la communauté politique et chrétienne. Selon cette dernière interprétation, la théorie schmittienne de la sécularisation consacre avec le décisionnisme hobbesien, l'homologie de structure théologico-politique. Homologie de surcroît inséparable d'une théologie politique de l'histoire, mais singulièrement infléchie, puisque l'on peut observer dans cette dernière lecture du *Léviathan* du catholique Schmitt, toute l'importance de la Réforme. A cet égard, trois remarques doivent être faites: Alors que dans *Catholicisme romain et forme politique*, le modèle représentatif et décisionniste est par excellence du côté de l'Eglise romaine, dans *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Schmitt le déplace du côté de l'Etat souverain séculier (ce qui n'est pas en tant que tel contradictoire: en quelque sorte l'un appelle l'autre comme l'affirme Schmitt à propos de l'antithèse entre l'Etat et l'Eglise romaine). De même, alors que dans *La visibilité de l'Eglise* Schmitt n'accorde aucun statut positif aux Réformes protestantes, *La Réforme parachevée* leur accrédite au contraire une importance capitale dans la genèse de l'Etat moderne. Il en résulte que c'est par leur intermédiaire que l'Etat décisionniste est convergent avec le christianisme, et que celui-ci est par voie de conséquence en phase avec le paradigme moderne du *Jus Publicum Europaeum*. Pour Schmitt, cette convergence n'est-elle pas

---

[803] Carl Schmitt, *La Réforme parachevée*, dans *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, *op.cit.*, pp. 163-164
[804] *Ibid.*, p. 166.
[805] *Ibid.*, p. 169.

indispensable pour que l'histoire se poursuive au lieu de sombrer dans l'apocalypse? C'est tout le dilemme auquel s'est heurté Schmitt dans son essai de 1938: sans l'Etat (c'est-à-dire l'état de nature), l'histoire est vouée à s'achever à cause de la violence, et pourtant avec l'Etat, l'histoire perd toute signification téléologique, pour ne pas dire eschatologique, en raison de son rapport d'extériorité avec la communauté politique. Le type d'obéissance par contrainte qu'exige l'Etat moderne est la conséquence de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. On le sait, il en résulte pour Schmitt l'avènement de la pensée technique, c'est-à-dire d'une pensée qui par « nature » a aboli l'histoire[806]. Celle-ci est rabattue du côté des guerres inter-étatiques, où règne au sens schmittien du terme l'état de nature par lequel est magnifiée la figure de l'ennemi. A cette perte de sens de toute image de l'histoire au sein des communautés politiques, Schmitt apporte une réponse théologique en 1942, avec la notion de *katechon*, concept fondamental pour une image chrétienne de l'histoire. Ce concept qui occupe une place centrale dans *Le nomos de la terre* est un des *topoi* fondamentaux des *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire*[807].

3) « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire » : un plaidoyer pour une théologie politique de l'histoire

Dans cet article dans lequel il rend compte d'un livre de Karl Löwith qui fera date, *Meaning in History*[808], Schmitt expose à nouveau sa théorie de l'histoire. Il met tout d'abord en avant sa convergence de vue avec le philosophe sur ce qui sépare les conceptions païenne et judéo-chrétienne du temps. La première est de type cyclique et la deuxième, de type historique. C'est à cette rupture opérée par les deux monothéismes que sont redevables le positivisme et le *Siècle des Lumières*: « Nous savons que la croyance au progrès du positivisme et des Lumières n'était que du judaïsme et du christianisme sécularisés, qu'elle tirait de là ses « eschata[809]». Mais la société moderne a introduit un troisième type de temps, celui d'"interprétations, ou mieux: « de positions de

[806] Carl Schmitt, « 1951 L'unité du monde (II) », *op.cit.*, p. 249.
[807] Le titre de l'édition allemande est:« Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes », dans : Hans Blumenberg et Carl Schmitt, Briefwechsel 1971-1978, Alexander Schmitz et Marcel Lepper (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2007, pp. 161-166. Nous nous référons à l'édition française, texte traduit par André Doremus, Une vue « critique » de Carl Schmitt sur la philosophie de l'histoire en 1950 « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *Les Etudes philosophiques*, N0 3, 2000, pp. 405-421. Jean-Fr. Kervégan traduit l'article de Schmitt assez différemment : « Trois stades de la donation historique du sens », en s'appuyant sur l'édition de 1950 : Carl Schmitt, « Drei Stufen historischer Sinngebung », *Universitas* 5, 1950, pp. 927-931.
[808] Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949; le titre de l'édition allemande est : *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; pour l'édition française, voir: Karl Löwith, *Histoire et Salut*, Traduit de l'allemand par Marie-Christine Chalioll-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Présentation de Jean-François Kervégan, Gallimard, Nrf, 2002.
[809] André Doremus, Une vue « critique » de Carl Schmitt sur la philosophie de l'histoire en 1950 « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*, pp. 413.

sens *(Sinn-Setzunpen)* pour de grandes planifications qui sont ordonnées par des hommes à d'autres hommes, des positions de sens qui sont par conséquent elles-mêmes à leur tour constituante des grandes planifications[810]». Autrement dit, l'ère de la planification consacre une autre rupture, à savoir avec celle conforme à la vision théologique du temps. Au temps orienté par la providence divine, a succédé celui auto-orienté par les hommes. Schmitt, critique vigoureux dans *Catholicisme romain et forme politique*, de la pensée techno-économique, de l'auto-gouvernement par les capitalistes et le socialisme prolétarien et de la croissance du centralisme administratif, ne peut que s'accorder avec Löwith. Le problème fondamental de la Modernité réside dans le renoncement à une structure de compréhension transcendantale du monde et de l'homme, « transcendantal » signifiant en langage schmittien, théologico-politique. Le révélateur de ce renoncement est le statut exclusivement immanent du temps, un temps dés-historicisé, parce que coupé de toute détermination eschatologique. Le compte-rendu de l'ouvrage de Löwith, permet dès lors à Schmitt de faire valoir toute l'importance de la restitution d'une image chrétienne de l'histoire. Comme l'indique le titre de son article, cette image contient « trois possibilités »: le grand parallèle historique, un des thèmes dominants de la dernière conférence sur Donoso Cortés, la doctrine du *katechon* par l'intermédiaire de laquelle l'eschatologie chrétienne est compatible avec l'histoire, et l'événement historique de l'Incarnation. Ces trois possibilités qui témoignent de l'originalité permanente du christianisme, offrent autant de capacité auto-réflexive sur l'humanité moderne. S'agissant du « grand parallèle historique », Schmitt met à nouveau en évidence sa grande plasticité, puisqu'aussi bien les pensées cyclique, eschatologique et progressiste peuvent intégrer dans leur champ de compréhension du temps, l'idée d'un parallèle entre deux moments de l'histoire:

> Aussi bien la pensée cyclique que la pensée eschatologique peuvent se servir de ce grand parallèle. Tous deux y trouvent la preuve de la fin d'un Aeon, la certitude d'un temps révolu, d'un *tempo esauroto*. La pensée cyclique rattache à cela l'inférence d'une nouvelle période du monde, la pensée progressiste conclut à l'intensification en spirale d''une époque plus accomplie, mais l'eschatologique y voit la proximité de la fin immédiate[811]

Mais la compréhension chrétienne de l'accomplissement eschatologique du temps, ne doit pas faire oublier que cet accomplissement ne peut faire l'impasse sur l'historicité de la foi chrétienne. L'eschatologie n'est déchiffrable qu'au regard du cœur même de l'éon chrétien: « Le chrétien doit élever ce parallèle à l'identité, car pour lui les événements qui sont au cœur de l'Aeon chrétien – la venue, la crucifixion et la résurrection du Fils de l'Homme – restent vivants dans une présence

[810] *Ibid.*,pp. 413-414.
[811] *Ibid.*,p. 415.

inchangée [812]». En pleine continuité avec la première période de sa pensée théologico-politique des années 1917 aux années 1920, Schmitt ne peut souscrire à la venue « immédiate » de la fin des temps. Il ne peut donc que dé-légitimer la pensée eschatologique du parallèle. L'originalité du grand parallèle chrétien, dans la perspective schmittienne, ne vaut qu'en tant qu' « identité » d'une structure événementielle qui permet de maintenir l'histoire en sursis, et dès lors de faire face aux défis du temps présent. Schmitt reste indéniablement fidèle à une de ses thèses de jeunesse: l'eschatologie est sans rapport avec une prétendue fuite des chrétiens hors du monde, et au congédiement de Dieu des affaires temporelles. La révolution mondiale du christianisme est un événement indépassable. L'intérêt manifesté par Schmitt pour la thèse de Löwith ne doit pas faire illusion, tant elle est opposée sur ce point capital à la réhabilitation d'une image chrétienne de l'histoire.

En témoigne la deuxième possibilité de cette image: c'est dans l'entre-deux de « la venue », de « la crucifixion », de « la résurrection » et de l'accomplissement eschatologique du temps historique, que le *katechon* trouve sa place. Tant la pensée de l'ordre concret que l'institutionnalisme et le décisionnisme, sont incompatibles avec une conception « immédiate » de l'eschatologie. D'où l'hostilité de Schmitt au spiritualisme et au Christ de Dostoïevski. Le texte énigmatique de la IIè Epître aux Thessalonniciens a été pour cette raison une précieuse découverte. Le *Katechon* devient un véritable concept, dont Schmitt exploite les sources médiévales dans *Le nomos de la* terre, pour surmonter la « paralysie eschatologique dont l'histoire offre de nombreux exemples[813]». Tout le problème de Schmitt est de rendre compatible « la foi eschatologique » avec « la conscience historique [814]». En d'autres termes, ce dont il est implicitement question est de donner une expression juridique et politique au temps. En cela, le *katechon* est fondamental pour réaffirmer une structure théologico-politique à sa pensée du droit[815]. Si son engagement au service du national-socialisme a été une « erreur », Schmitt n'en pense pas moins qu'il ne s'est pas trompé intellectuellement. Avec la doctrine du *katechon* qu'il systématise après la guerre, c'est le statut séculier de la théologie politique qui est encore et toujours légitimé. En ce sens, la pensée de

[812] *Ibid.*,p. 415.
[813] *Ibid.*, p. 416.
[814] *Ibid.*, p. 415. La doctrine schmittienne du *katechon* apparaît explicitement pour la première fois dans un article de 1942: « Beschleuniger wider Willen oder: die Problematik der westlichen Hemishäre ». Mais de l'aveu de Schmitt lui-même, dans une lettre adressée à Pierre Linn, le concept de *katechon* s'impose dans sa pensée dès l'année 1932. Voir Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker und Humblot, 1991, p. 80. C'est encore dans le *Glossarium* que Schmitt affirme sa foi dans le *katechon*, ce qui vaut reproche aux théologiens: « Sur le katechon: je crois au *Katechon*; il est pour moi la seule possibilité de comprendre l'histoire, en tant que chrétien, et de la trouver utile...Les théologiens d'aujourd'hui ne savent plus cela, et ne veulent au fond même pas le savoir »: *Glossarium*, p. 63, 19/XII-47.
[815] En 1958, le commentaire de Schmitt de sa conférence de 1943-1944 sur l'état du droit en Europe le manifeste explicitement: Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker et Humblot, 1958.

Schmitt, tant dans sa dimension juridico-politique que théologico-politique, est aussi évolutive qu'identique à elle-même, avant, après 1933 et après 1945. Cette posture à la fois évolutive et constante, s'explique fondamentalement par l'hostilité à la neutralisation et la dépolitisation libérale, le primat de la pensée techno-économique, la hantise de la catastrophe révolutionnaire et l'antisémitisme théologico-politique et juridique crypté puis explicite dans les années nationales-socialistes. Face à tous ses dangers, le *katechon* est cette force théologico-politique qui retient, par ce qu'elle offre comme autre possibilité d'une image chrétienne de l'histoire. Son enracinement historique dans l'Empire médiéval germanique en est l'illustration paradigmatique: le *katechon* doit disposer d'un espace pour son efficacité dans la rétention du temps[816]. Ce que Luther a encore compris et avec quoi Calvin a rompu: « Luther encore l'a compris ainsi, tandis que Calvin prend un tournant un décisif en tenant pour *kat-echon* non plus l'empire, mais la prédication de la Parole de Dieu [817]». On notera que l'incise sur Calvin est connotée négativement. La théologie politique séculière de Schmitt ne peut guère accepter de se limiter à un *katechon* reposant exclusivement sur la prédication de la Parole de Dieu. La philosophie politique hégélienne cadre infiniment mieux avec la conception schmittienne d'un *katechon* étatique. La philosophie de l'histoire n'est pas aussi satisfaisante qu'une théologie politique de l'histoire, mais elle a, par sa théorie de l'Etat, une capacité de rétention qui permet de canaliser l'absorption du temps historique dans l'immanence de l'athéisme[818]. Tout l'enjeu du *katechon* est là: maintenir une transcendance théologico-politique qui régule le temps historique, en lui donnant une orientation par des institutions juridico-politiques. Ce qui signifie que l'ordre juridico-politique n'est pas rabattu du côté du passé, il projette aussi en direction du futur la communauté politique (le peuple). Comme on le sait, c'est un des enjeux majeurs de la problématique de Schmitt dans *les trois types de pensée juridique*, lorsqu'il développe la pensée de l'ordre concret articulée à celle du décisionnisme. Schmitt refuse en fait deux écueils: D'un côté, « le gardien du temps » qu'est le *katechon*, ne saurait être amalgamé à une posture « conservatrice ou réactionnaire [819]». De l'autre côté, la foi eschatologique ne saurait être amalgamée à la paralysie. Dans l'un et l'autre cas, c'est le sens de l'histoire qui se délite. Dès lors, si la théologie politique de Schmitt va puiser à des sources contre-révolutionnaires, ce n'est que pour mieux réhabiliter une image chrétienne de l'histoire, c'est-à-dire une structure explicative du monde et de l'homme, seule à même de traduire concrètement une pensée juridico-politique de la

[816] Schmitt souligne très clairement dans la théorie du *katechon*, la corrélation entre l'espace et le temps, dans un article de 1942: « Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l'hémisphère occidental (1942) », in Carl Schmitt, Du politique « Légalité et légitimité » et autres essais, *op.cit.*, pp. 169-175 (pp. 174-175).
[817] « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*, pp. 416-417.
[818] Cette idée apparaît déjà en 1942 dans: « Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l'hémisphère occidental », *op.cit.*, p. 174.
[819] Dans les essais cortésiens, Schmitt ne fait pas mystère de la fin de la conception dynastique de légitimité.

légitimité[820]. Contre les effets destructeurs de la légalité moderne bourgeoise et libérale, de la vision progressiste de l'histoire, et du primat normativiste de la *lex* sur le *rex*, auquel il associe « la loi juive », Schmitt oppose une autre modernité.

Elle s'enracine dans la troisième et la plus décisive des possibilités d'une image chrétienne de l'histoire, à savoir l'événement historique de l'Incarnation. L'idée n'est pas neuve pour Schmitt. Mais après la chute du régime hitlérien qu'il a soutenu, la théorie schmittienne de l'Incarnation fait, là encore, figure de réhabilitation de la théologie politique. Schmitt prend le contre-pied de la « proposition » de Löwith, en donnant sa propre définition du christianisme:

> Nous nous attachons ici au passage du livre de Löwith (p.196) où il est dit que le message du Nouveau Testament n'était pas un appel à l'action historique, mais à la repentance...Mais pour clarifier notre pensée, posons, face à la proposition de Löwith, une autre proposition qui doit écarter toutes les neutralisations philosophiques, éthiques et autres, et osons affirmer ceci: la chrétienté n'est, dans le cœur même de son être *(Wesenskern)*, ni une morale, ni une doctrine, ni un sermon sur la pénitence, ni aucune religion au sens de la science comparée des religions, mais un événement historique d'une infinie unicité, irremplaçable et inoccupable. C'est l'Incarnation dans la Vierge[821]

Contrairement à ce que pense Löwith, le christianisme n'est pas qu'un appel à la repentance (le fut-il effectivement pour Schmitt?), il est même bien plus qu' « un appel à l'action historique », il est à sa source « L'Histoire », en vertu de l' « Incarnation dans la Vierge ». Si l'on met en résonance ce texte avec le dernier essai cortésien, l' « unicité » et le caractère « irremplaçable et inoccupable [822]» de l'événement de l'Incarnation, détient en lieu et place de l'interprétation communiste de l'histoire (qui prétend disposer de son monopole), le véritable sens. Faisant référence au poète Konrad Weiss, cet événement ne saurait se réduire à des « forces de rétention » et une « simple mystique de l'histoire [823]». Autrement dit, l'Incarnation de Dieu dans l'histoire corrobore l'idée que la force *katechontique* ne se limite pas à une signification conservatrice et réactionnaire. Elle est à la source

---

[820] L'opposition entre légitimité et légalité traverse la pensée de Schmitt. Mais par rapport à la *Théologie politique*, on retiendra la controverse de Schmitt avec Blumenberg: voir le chapitre II de ce présent volume.

[821] « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*, p. 418. Karl Löwith écrit exactement ceci: « De même, le message du Nouveau Testament n'est pas un appel à l'action dans l'histoire, mais au repentir. Dans le Nouveau Testament, rien ne permet de soutenir que les événements qui suscitèrent le christianisme primitif forment le début d'une nouvelle époque faite d'évolutions séculières à l'intérieur d'un processus progressif. Pour les premiers chrétiens, l'histoire de ce monde était arrivée à son terme;...Avec la venue de Jésus-Christ, ce n'est pas une nouvelle ère de l'histoire du monde qui s'ouvre, une ère qu'on pourrait dire « chrétienne », mais le commencement d'une fin de l'histoire...l'histoire eschatologique du salut ne peut pas non plus donner à l'histoire du monde un sens nouveau et susceptible d'évolution; cette histoire est accomplie, puisqu'elle a atteint sa limite »: Karl Löwith, *Histoire et Salut*, *op. cit.*, p. 243. Pour Löwith, la conception eschatologique du temps dans le christianisme primitif, n'offre pas de « possibilités » d' « une image chrétienne de l'histoire ». Il affirme plus loin qu'"une “histoire chrétienne” est un non-sens”. *A contrario* de la thèse de Schmitt, il ne peut donc y avoir de réhabilitation de l'éon chrétien.

[822] « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*,p. 418.

[823] *Ibid.*, p. 420. Liée à l'Incarnation, l'« image mystique de l'histoire » est plus précisément mariale.

d'une action positive permanente, qui indique le sens tragique de l'histoire:

> Mais sa sombre vérité ne disparaît pas pour autant, ni même sa signification comme contre-force historique opposée à la neutralisation de l'histoire en « tout-humain » *(Allgemein-Humanen)*, en musée du passé et en costume de location pour cacher la nudité d'interprétations activistes de ce qui est dépourvu de sens[824]

Si Schmitt recourt à Konrad Weiss[825]à propos du thème de *l'Epiméthée chrétien*, il s'en démarque aussi nettement, d'une façon qui peut être comparable au refus d'une approche de l'Incarnation, trop dépendante de l'intériorité chez Kierkegaard. La question de l'événement historique de l'Incarnation est, là encore, liée à sa pensée du droit. En cela, Schmitt se situe en continuité avec sa théologie politique et avec sa théorie juridique dans les écrits d'avant 1945. L'articulation qu'établit Schmitt entre le grand parallèle, le *katechon* et l'Incarnation qu'il transforme en *Epiméthée chrétien*[826]en apporte la confirmation. Ces trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire neutralisent autant les parallèles progressistes que la posture réactionnaire et la neutralisation de l'histoire par l'optimisme libéral. Les neutralisations qu'opèrent ces images chrétiennes de l'histoire, ne sont efficientes que par les formes juridiques que privilégient successivement Schmitt: l'institutionnalisme, le décisionnisme et l'ordre concret. La méditation poétique de Konrad Weiss sur *l'Epiméthée chrétien*, et au tout premier plan l'analyse de Löwith sur les sources théologiques chrétiennes des philosophies de l'histoire, lui sont utiles en ce qu'elles ne ramènent pas l'histoire[827], celle de l'éon chrétien, à un passé révolu:

> Nous tirons de la forte impression que produit son analyse critique [Karl Löwith] des conclusions concrètes, et nous osons parler à nouveau d'une histoire qui ne soit pas seulement les archives de ce qui a eu lieu, mais non plus un narcissisme humaniste, et pas davantage un simple rouage de la nature tournant sur elle-même, il s'agit d'une insertion de l'éternité dans le cours du temps s'incarnant en tempête en de grands témoins, croissant en de fortes créatures, un surgeon rompant avec le sens de la terre par le manque et l'impuissance, qui sont l'espoir et l'honneur de notre existence *(unseres Dasein)*[828]

Cette « insertion de l'éternité dans le cours du temps » qui passe par « de grands témoins », donne

---

[824] « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*, p. 420.
[825] Konrad Weiss (1880-1940) est un critique d'art et de littérature. Il se situe dans la tradition mystique, gothique et romantique dont il estime qu'elle se prolonge dans l'expressionnisme. C'est avant tout par une poésie imagée qu'il s'est exprimé.
[826] Pour une brève restitution du mythe d'Epiméthée, voir Raphael Gross, *Carl Schmitt et les Juifs*, *op.cit.*, pp. 313-319.
[827] Nous pouvons mesurer toute la capacité de Schmitt à retourner au service de ses propres vues, les analyses des auteurs qu'il lit.
[828] « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*, pp. 420-421.

peut-être bien une clé pour comprendre cet étrange rapprochement entre l'Incarnation et le mythe grec d'Epiméthée. Schmitt est de ces témoins, cet Epiméthée chrétien, mais qui a découvert trop tard sa faute inavouée en ouvrant la boîte de Pandore d'où a surgit le mal. Ce mythe mis en parallèle avec celui de la chute dans la Genèse, met à nouveau en scène le point nodal de l'anthropologie pessimiste de Schmitt, qu'est le péché originel. Mais la chute appelle une rédemption...pour Schmitt qui doit se racheter, une rédemption qui concerne toutefois plus fondamentalement encore l'humanité contemporaine (« un narcissisme humaniste » et « un simple rouage de la nature humaine [829]»). Comme dans les essais cortésiens réédités la même année 1950, Epiméthée-Schmitt, c'est-à-dire « celui qui réfléchit trop tard », n'en appelle que plus à revenir à l'éon chrétien, à ses images qui ordonnent le temps historique, en d'autres termes à ce qu'aurait toujours dû être la théologie politique[830]. A l'inverse de la thèse de Löwith, les cataclysmes auxquels ont conduit les philosophies de l'histoire créditent à nouveaux frais une théologie politique de l'histoire. Mais est-elle conciliable avec la démocratie ? Et laquelle ? C'est ce qu'il nous faut examiner en revenant à la *Théorie de la Constitution* et à *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*. Par le retour à ces deux écrits, nous pourrons mettre en évidence la correspondance que Schmitt établit entre - théologie politique et démocratie -. C'est de surcroît l'actualité de cette correspondance au début des années 1970, que nous ferons valoir dans la *Théologie politique II*.

4) Théologie politique et démocratie: l'inévitable « correspondance »

Dans *Théorie de la Constitution*, Schmitt doit résoudre une difficulté majeure : il lui faut, d'une part, dissocier la conception libérale de la représentation, de la démocratie, et d'autre part, conjuguer la conception transcendante de la représentation catholique avec l'immanence propre à la démocratie. C'est par la résolution de ces deux difficultés, qu'il peut apporter sa propre définition de la souveraineté du peuple. Définition qu'il développe en trois points. Premier point : l'égalité est le concept pivot de la démocratie. Elle est « substantielle [831]», et à ce titre elle interdit toute « différence qualitative [832]» entre les gouvernants et les gouvernés. Autrement dit, en vertu de ce

[829] Il s'agit sans doute encore de l'impuissance de la pensée technique à donner sens à l'histoire.
[830] C'est avec raison que Raphael Gross affirme que Schmitt se livre à partir de 1945, à une réinterprétation de sa pensée: « Nous devrions donc voir Schmitt comme un témoin tragique de la destruction de l' « ordo chrétien » par les forces prométhéennes des nazis – et des Juifs ». En conclusion du paragraphe consacré à l'Epiméthée chrétien, Gross précise que: « Schmitt le chrétien, partisan de la théologie du Reich et révolutionnaire-conservateur est opposé à un national-socialisme antichrétien »: Raphael Gross, *Carl Schmitt et les Juifs*, *op.cit.*, p. 316 et p. 319.
[831] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, chap. XVII, p. 372
[832] *Ibid.*,p. 372.

concept d'égalité, « la démocratie est une domination du peuple sur lui-même [833]». Deuxième point : il en découle une conception aussi substantielle du peuple. Parce qu'en démocratie, « la puissance publique et le gouvernement [834]» proviennent du peuple, le rapport entre les gouvernants et les gouvernés ne permet de différenciation qu'au sein d'un peuple homogène. Pour Schmitt, le « peuple » est une substance permanente, dès lors, les gouvernants se distinguent des gouvernés « par », et non « du » peuple[835]. C'est la raison pour laquelle, la version libérale de la démocratie ne peut qu'affaiblir la puissance de l'Etat et qu'une dictature n'est concevable que sur une base démocratique. Troisième point : en démocratie, le rapport d' « identité » entre gouvernants et gouvernés se réalisant « *à l'intérieur* de l'homogénéité substantielle [836]», l'idée même de démocratie a pour corollaire l' « *immanence* ». Le raisonnement de Schmitt est indéniablement cohérent avec sa conception substantielle de l'égalité et de l'homogénéité du peuple, et avec le rapport d'identité entre gouvernants et gouvernés. Mais on doit faire observer que l' « immanence » schmittienne ne peut être celle qu'il dénonce dans les pensées, libérale, socialiste révolutionnaire, anarchiste et dans la critique de la pensée techno-économique. Bien avant son ralliement au nazisme, on peut dès lors se demander où est le Schmitt de la théologie politique catholique ? Schmitt doit en effet concilier deux modes de pensée, celui de sa théorie catholique de la représentation, défendue dans *Catholicisme romain et forme politique*, et celui de l'identité (l'égalité démocratique et le peuple comme substance homogène) dans la *Théorie de la Constitution*. Cette tension s'explique par le souci constant de Schmitt de surmonter le dilemme auquel conduit le principe représentatif de la démocratie libérale, dont on sait pour le juriste qu'il ne peut en raison de son postulat individualiste, être effectivement « représentatif ». Nous l'avons vu dans sa critique du parlementarisme et sa critique de la liberté libérale dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*. C'est la raison pour laquelle, l'égalité, au sens de l'identité substantielle du peuple, rend infiniment mieux compte de la démocratie. A l'inverse de la monarchie (pouvoir de l'Un), la démocratie (pouvoir constituant du peuple) a besoin de « cette » égalité pour que le peuple soit présent à lui-même, en lieu et place de son éclatement « pluraliste ». Mais on le voit, l'alternative schmittienne à la démocratie libérale, contrainte d'en passer par l'égalité et l'homogénéité du peuple substantiel, doit s'éloigner du schème de la représentation catholique. Celui-ci, bien que très différemment de la représentation libérale, justifie une conception du peuple « représenté » par un rapport « qualitatif » hiérarchique entre les fidèles et leurs représentants ecclésiastiques. La représentation catholique incline dès lors du côté d'une pensée de la transcendance et non de

[833] *Ibid.*,p. 372.
[834] *Ibid.*, p. 373.
[835] *Ibid.*,p. 374.
[836] *Ibid.*,pp. 374-375.

l'immanence de l'égalité substantielle du peuple. Sur cette tension entre les « deux principes de configuration opposés [837]», Schmitt en tire toutes les conséquences « théologico-politiques » au terme du troisième point. Mais avant d'en venir à la résolution théologico-politique de cette tension, il convient d'expliciter les deux dangers auxquels s'exposent les principes opposés de l'identité et de la représentation. Le juriste s'explique sur ce point dans le chapitre précédent[838].A la lumière de l'interprétation que fait Schmitt de la démocratie directe dans le *Contrat social* de Rousseau, le rapport d'identité entre gouvernants et gouvernés n'est qu'une « construction théorique idéale [839]», et pour cette raison, « l'homogénéité substantielle du peuple est une fiction [840]», qui conduit à une conception faible du gouvernement. Le peuple ainsi compris, ne peut prétendre à une existence politique au sens strict du terme. Il régresse du côté d'une simple existence culturelle et économique. S'agissant de la représentation, le problème est inverse. La maximisation de l'identité homogène du peuple est substituée à la maximisation de la représentation politique du gouvernement. Ce dernier peut dès lors garantir l'unité politique, en faisant l'économie d'une trop grande exigence de son homogénéité. Il en résulte que l'unité peut se constituer «…à partir de groupes humains hétérogènes par leur nationalité, leur confession ou leur classe [841]». C'est précisément là que réside l'autre danger. L'hétérogénéité du peuple l'invalide comme « sujet de l'unité politique [842]». Dans cette configuration, l'Etat est voué à n'être qu'un « Etat sans peuple [843]». Afin de conjurer ces deux dangers, Schmitt, faisant sienne la théorie politique d'Aristote[844], plaide pour un rapport simultané entre gouvernants et gouvernés. Y parvenir, implique, comme on peut le conjecturer, d'articuler – identité – et – représentation -, articulation grâce à laquelle l'Etat devient possible. Demeure pourtant entier le rapport entre théologie politique et démocratie, qui ne peut se limiter, à la lumière de la conception schmittienne de la démocratie, à la théorie de la représentation de l'essai de 1923.

Deux ans après la parution de *Théorie de la Constitution*, dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, nous avons vu la critique radicale du pluralisme libéral anglo-saxon[845], à laquelle Schmitt se livre. Notre propos était de mettre en lumière la corrélation entre l'essence du politique et la théologie politique schmittienne de l'histoire. Nous avons en revanche laissé de côté, la question nouvelle que pose l'univers de pensée démocratique à la théologie politique. Schmitt la pose en termes

[837] *Ibid.*,chap. XVI, p. 352.
[838] *Ibid.*,chap. XVI.
[839] *Ibid.*,p. 352.
[840] *Ibid.*,p. 352.
[841] *Ibid.*,p. 353.
[842] *Ibid.*,p. 353.
[843] *Ibid.*,p. 353.
[844] *Ibid.*,p. 353.
[845] *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste, op.cit.,* 145.

d'opposition entre une posture universaliste et une posture « plurielle ». La première appartient à un monde révolu, d'avant les « Etats européens modernes », c'est-à-dire aux « XVIè et XVIIè siècles : « …nés de la défection d'un universalisme [846]». Par leur conception du pluralisme, les penseurs libéraux veulent mettre un terme à « ces unités politiques plurielles » que sont les Etats. Une confusion est donc entretenue autour du mot « pluralisme [847]». Schmitt y remédie par « la théologie politique » qui est :

> …l'ère des actuels Etats nationaux démocratiques qui correspond au pluralisme de l'image du monde selon William James, avec le pluralisme de leurs peuples mentalement marqués par l'Etat, sur une base nationale. Dans ses tendances et son argumentation idéelles, la monarchie est plutôt universaliste, car il lui faut être de Dieu dès lors qu'elle ne se légitime pas démocratiquement par la volonté du peuple. En revanche, la démocratie mène à reconnaître en chacun des nombreux peuples une unité politique…La pluralité des Etats, c'est-à-dire des unités politiques réunissant les divers peuples, est donc l'expression authentique d'un pluralisme bien compris[848]

C'est dans ce même long paragraphe, où il est démontré par Schmitt que le concept d' « humanité » est une idée régulatrice, que « Dieu » et le « monde [849]» sont présentés comme des concepts n'ayant pas plus de pertinence directement politique. Ces deux autres concepts : « …trônent haut, très haut au-dessus de cette pluralité de la réalité concrète. Ils conservent leur dignité seulement tant qu'ils restent à leur place suprême. Ils changent de nature immédiatement et manquent à leur sens et à leur devoir dès qu'ils se mêlent de la vie politique et qu'ils sont revêtus d'un pouvoir fallacieux et d'une fausse proximité [850] ». On le voit, pour Schmitt, à l'instar du concept d'humanité, « Dieu » a une « valeur [851]» dont on ne saurait faire l'économie, mais sa pertinence politique n'est effective que dans le cadre de l'unité politico-démocratique des Etats nationaux. Autrement dit, le concept de transcendance divine écarte autant l'ancien universalisme d'avant les XVIè et XVIIè siècles, que l'universalisme humaniste, dont le corollaire est le pluralisme libéral (l'hétérogénéité du peuple) à l'intérieur de l'Etat. On le sait, pour Schmitt, seul compte le pluralisme entre Etats : le monde est un *pluriversum* politique. C'est dès lors dans le cadre de sa définition de la démocratie, développé dans la *Théorie de la Constitution*, et plus largement en cohérence avec sa définition de *La notion de politique*, que « Dieu » est cette transcendance qui peut (et même doit !) « correspondre », avec la démocratie. Mais la correspondance entre théologie politique et démocratie dans *Ethique de l'Etat*

[846] *Ibid.*,p. 144.
[847] *Ibid.*,p. 144.
[848] *Ibid.*,p. 145.
[849] *Ibid.*,p. 145.
[850] *Ibid.*, p. 145.
[851] *Ibid.*, p. 145.

et Etat pluraliste[852], est, là encore, au prix d'un changement de perspective par rapport à la théorie catholique de la représentation, défendue dans *Catholicisme romain et forme politique*. La nécessité d'articuler les principes d'identité et de représentation contraint Schmitt à effectuer cette importante inflexion. Il lui faut résoudre deux problèmes. D'une part, conjuguer l'universalisme catholique[853] avec l'égalité démocratique et l'homogénéité toujours particulière du peuple. D'autre part, conjuguer l'immanence consubstantielle à la démocratie avec la transcendance, spécifique à toute invocation de Dieu comme source du gouvernement.

Nous pouvons maintenant revenir au dernier paragraphe du troisième point du chapitre XVII de la *Théorie de la Constitution*, paragraphe des plus significatifs pour évaluer le problème que Schmitt doit résoudre, afin de valider sa théologie politique dans le cadre de sa pensée de la démocratie :

> Toute sortie hors de l'immanence serait une négation de l'identité. Tout type de transcendance que l'on introduit dans la vie politique d'un peuple conduit à des distinctions qualitatives entre haut et bas, noble et vil, élus (*Auserwählt* : élu au sens religieux, *NdT*) et non-élus, etc., tandis que dans une démocratie la puissance publique doit nécessairement procéder du peuple…Elle ne procède pas non plus de Dieu. Au moins tant qu'existe la possibilité qu'un autre que le peuple décide lui-même de façon définitive de ce qu'est la volonté de Dieu *in concreto*, la référence à la volonté de Dieu contient un aspect de transcendance antidémocratique…Si le Dieu au nom de qui l'on gouverne n'est pas le Dieu de ce peuple, la référence à la volonté de Dieu peut aboutir à dissocier la volonté de Dieu et celle du peuple, et à provoquer un conflit entre elles. Dans ce cas, dans la logique démocratique seule la volonté du peuple doit compter : dans le domaine du politique, Dieu ne peut apparaître que comme le Dieu d'un peuple déterminé. C'est ce que veut dire l'adage « la voix du peuple est la voie de Dieu[854]

Nous avons vu que pour Schmitt, l'articulation entre le régime de l'immanence de la démocratie («…l'identité du peuple présent avec lui-même en tant qu'unité politique… »),et celui de la transcendance («…celui de la représentation en vertu duquel l'unité politique est incarnée par le gouvernement [855]»), s'impose afin que l'Etat soit rendu possible. On notera qu'il en est de même lorsque Schmitt pose le problème crucial de la conciliation de « la volonté du peuple » avec « la volonté de Dieu ». Mais cette conciliation n'est possible, qu'à la condition que ce soit « le Dieu d'un peuple déterminé». En d'autres termes, le Dieu de la « correspondance » entre la théologie politique et la démocratie, est celui de l'identité homogène et substantielle d'un peuple. Non que Schmitt ait renoncé en tant que telle à sa théologie politique catholique de la

[852] *Ibid.*, p. 145.
[853] On rappellera toutefois que dans *Catholicisme romain et forme politique*, la *complexio oppositorum* de l'Eglise catholique rend compatible son universalisme avec la requête de nations catholiques.
[854] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op.cit.*, p. 375.
[855] *Ibid.*, p. 352.

représentation, mais il l'a fait basculer du côté de la particularité du peuple. Comme nous l'avons vu dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, pas plus que le concept d' « humanité », « Dieu », comme idée régulatrice, ne permet pas de constituer une communauté politique, « qu'on puisse distinguer d'une autre [856]», à moins qu'il soit, une fois encore, « le Dieu d'un peuple déterminé ». La triple tension entre – identité – et – représentation –, entre – immanence – et – transcendance -, et pour finir, entre – démocratie – et – théologie politique -, est résolue par le juriste, mais de façon périlleuse. Nous ne reviendrons pas sur les écrits de la période nazie. Il n'y avait rien de fatal à ce que Schmitt donne une tournure raciale à ses concepts d'identité et d'homogénéité du peuple, mais les faits sont là. A partir de l'année 1933, Schmitt a consacré la mise à distance de sa pensée théologico-politique de la représentation. Néanmoins, mise à distance n'est pas rupture, comme l'atteste son essai sur Hobbes en 1938. Schmitt restera le juriste de l'Etat du *Jus Publicum Europaeum*, et ne reviendra pas non plus sur « la croyance de son peuple », que Hobbes a voulu préserver, à la différence du Juif libéral Spinoza. Et de même, après 1945, lorsqu'il fait retour sur la théologie politique chrétienne de l'histoire, Schmitt n'en aura pas non plus fini avec la correspondance entre – théologie politique – et – démocratie -. Les deux sont liées. C'est tout le sens de sa discussion avec le théologien Erik Peterson, dans la *Théologie politique II.*

5) Théologie politique, démocratie, orientation chrétienne de l'histoire

La thèse de Peterson est connue : elle se fonde sur le refus théologique de toute théologie politique, en vertu des doctrines trinitaire et eschatologique. Un contexte détermine sa formulation, c'est celle du nazisme installé au pouvoir depuis deux ans, lorsque Peterson fait paraître *Le monothéisme : un problème politique*[857]. Il n'est pas question ici de commenter ce traité en tant que tel, mais de saisir le défi qu'il soulève sur la relation entre – théologie – et – politique -, et entre l'Eglise et l'Etat. C'est par ce défi que nous pourrons comprendre pourquoi Schmitt éprouve le besoin d'engager une discussion avec la thèse du théologien, disparu dix ans plus tôt. Deux reproches fondamentaux que Schmitt adresse à l'encontre de Peterson nous livre une clé pour éclairer cette discussion. En voulant liquider toute théologie politique chrétienne, le théologien se commet dans deux réductions. La première est de ramener la dé-légitimation d'une théologie politique chrétienne, en s'en tenant à la problématique augustinienne des deux Cités : « Ce que les Pères grecs ont accompli pour le

[856] Carl Schmitt, *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, *op.cit.*, p. 146.
[857] Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches problem Ein Beitrag zur geschichte der politischen theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Jacob Hegner, 1935.*Theologische Traktake*, Würzburg, Echter Verlag, 1994, Band 1, pp. 23-81.

concept de Dieu, Augustin l'a fait pour le concept de paix[858]. La deuxième, est de ne considérer la possibilité d'une théologie politique, que dans le cadre d'une correspondance métaphysique entre les monothéismes hellénistique et juif, et au sein de l'Empire romain, avec la monarchie (*monarchia*), correspondance à laquelle échappe le dogme trinitaire de la théologie chrétienne : « Une « théologie politique » ne saurait plus croître que sur le terrain du judaïsme ou du paganisme. Mais le message chrétien du Dieu trinitaire se tient par-delà judaïsme et paganisme, puisque le mystère de la Trinité n'existe qu'en Dieu lui-même, et non dans la créature [859]». Pour Peterson, la spécificité du discours théologique chrétien, dans le prolongement de l'Incarnation[860], lui confère une autorité qui le rend imperméable à toute correspondance avec une image métaphysique du monde, *a contrario* de toutes les métaphysiques « unitaires » (*La monarchia*). Or, ces deux réductions, corroborées par la conception imperméable (« pure ») que se fait Peterson de la théologie, empêchent toute possibilité de relever le défi de :

> …la crise du problème moderne des rapports entre l'Eglise, l'Etat et la société. Car les deux « royaumes » ne sont plus des domaines objectifs qu'on puisse distinguer de manière univoque selon les matières et les substances. Spirituel/temporel, au-delà/ici-bas, transcendance/immanence, idée et intérêt, superstructure et infrastructure ne sont définissables qu'à partir des sujets qui s'opposent[861]

Depuis le XIXè siècle, le libéralisme a mis définitivement un terme aux deux types institutionnels qui organisaient la société chrétienne, que sont les royaumes temporel et spirituel, en entretenant « ...la fiction de séparations « pures » et « nettes » entre religion et politique [862]». Il a aussi définitivement relégué dans le passé, le principe de légitimité dynastique de la monarchie, que la bourgeoisie libérale s'est efforcée de maintenir sous la célèbre formule « Le roi règne mais il ne gouverne pas [863]».Dans cette nouvelle configuration, l'Eglise ne peut plus prétendre être un vis-à-vis institutionnel de l'Etat, parce que distinct (les deux cités d'Augustin) ou séparée (la séparation libérale) :

> Si le religieux n'est plus définissable dans un sens univoque à partir de l'Eglise, et si le politique ne l'est plus à partir de l'empire ou de l'Etat, les séparations entre les deux sphères

[858] Erik Peterson, *Le monothéisme: un problème politique, op.cit.,* p. 122.
[859] *Ibid.,* p. 125.
[860] Voir sur la conception petersonnienne de la théologie, son essai intitulé *Qu'est-ce que la théologie ?*: Erik Peterson, *Le monothéisme,un problème politique, op.cit.,* pp. 127-149.*Theologische Traktate, Was ist Theologie ?, op.cit.,* Band 1, pp. 1-22.
[861] Carl Schmitt, *Théologie politique, op.cit.,*p. 94.
[862]*Ibid.,*p. 94.
[863]*Ibid.,*p.118.

> et les deux royaumes fondées sur leur contenu objectif deviennent insuffisantes…Désormais, les cloisons s'écroulent, et les espaces naguère séparés se compénètrent et s'éclairent mutuellement…A la prétention d'une absolue *pureté* du théologique, il manque désormais la foi. Le verdict de Peterson tombe dans le vide[864]

De même, l'Etat, au sens de la philosophie politique de Hobbes à Hegel, est le grand vaincu, puisqu'il a perdu « le monopole du politique[865] ». On reconnaîtra ici une donnée topique de la pensée schmittienne du politique depuis la fin des années 1920 : « …il est devenu impossible de nos jours de définir le politique à partir de l'Etat ; bien au contraire, ce qui est encore connaissable de l'Etat aujourd'hui, il faut à l'inverse le définir et le comprendre à partir du politique [866]». Par conséquent, contrairement à ce que pense Peterson, la monarchie (et son correspondant théologique, le monothéisme strict) ne peut plus constituer le critère de validation du « problème théologico-politique ». L'erreur d'analyse du théologien est de ne jamais prendre en considération la question que pose la démocratie à une nouvelle conception de l'unité politique[867]. Partant de ce nouveau paradigme, non seulement la théologie politique n'est pas liquidée, mais elle repose désormais, comme Schmitt la démontré dans la *Théorie de la Constitution* et *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, sur l'unité politique comme préalable à la définition de l'Etat. En 1970, la *Théologie politique* se situe donc en pleine continuité avec une thèse majeure de Schmitt, à la fin des années 1920 : « On voit par là que le problème théologico-politique, que se donne Peterson ne doit pas être évalué d'après la monarchie, mais d'après l'*unité politique*, sur la présence de celle-ci ou sur sa représentation[868] ». Dans ce contexte de la *Théologie politique II*, Schmitt exprime à nouveau sa dette à l'égard de Hobbes dans le *Léviathan*. Il est le philosophe politique qui a permis la mutation métaphysique du principe de l'unité, celui de la monarchie, vers celle de l'unité-multiple, c'est-à-dire la démocratie :

> Quand il n'est plus question de « un Dieu – un roi », mais de « un Dieu – un peuple », et quand la face politique de la théologie politique ne vise plus un monarque, mais un peuple, c'est qu'on devient démocratique. La coïncidence plausible entre monothéisme et monarchisme est alors défaillante et cesse d'être pertinente[869]

C'est peut-être bien dans ce contexte de la *Théologie politique II*, que Schmitt affirme le plus

[864] *Ibid.*,p.148.
[865] *Ibid.*, p. 95.
[866] *Ibid.*, p. 95. Voir Carl Schmitt, *La notion de politique, op.cit.,* p. 57.
[867] Carl Schmitt, *Théologie politique, op.cit.,* pp. 126-127.
[868] *Ibid.*,p.123.
[869] *Ibid.*,p.123.

clairement ce qui nourrit son désaccord fondamental avec Peterson. Ce désaccord tient à la raison la plus déterminante de la rédaction de son deuxième essai de *Théologie politique*. Le souci de Schmitt, de longues années après la formulation de sa critique du pluralisme libéral[870], et de l'alternative qu'il lui apporte dans la *Théorie de la Constitution*, d'une autre conception de la démocratie, est de penser un autre critère qui justifie une structure de pensée théologico-politique, à savoir celui de l'unité politique. On le sait, elle passe par l'unité du peuple homogène et l'unité de représentation. Dans la *Théologie politique II*, un argument ne saurait passer inaperçu, argument conséquent avec la conception plébiscitaire de la démocratie, et faisant écho à la conception schmittienne du peuple, développée dans la *Théorie de la Constitution*. Dans la thèse de Peterson : « La monarchie plébiscitaire des temps modernes n'apparaît guère, probablement parce qu'elle ne jouit pas de la légitimité d'une monarchie absolue, mais qu'elle est légitimée de façon démocratique et plébiscitaire par la volonté du peuple et non par la grâce de Dieu [871]».

C'est cette nouvelle image du monde, de son unité « plurielle [872]», mettant en « correspondance » – théologie politique – et – démocratie -, qui relie la *Théologie politique II*, à la philosophie théologico-politique de l'histoire de Schmitt. Sur ce thème fondamental, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », conférence donnée en 1929, est des plus explicites. Deux thèses sont développées dans ce texte. Elles apportent, de surcroît, notamment la dernière, une indication précieuse sur le rapport de Schmitt à la théologie[873]. Elles éclairent par voie de conséquence la controverse entre le juriste et le théologien. On notera aussi que ces deux thèses, celle de « L'ordre de succession des secteurs dominants [874]», et celle des « …degrés de la neutralisation et de la dépolitisation [875]», ne sont pas juxtaposées. La deuxième résulte de la première, par le déplacement des correspondances au sein de chaque secteur dominant d'un siècle, entre la représentation du monde et le politique. Le point de départ historique de la succession des secteurs dominants est le XVIè siècle. Schmitt repère « quatre centres différents [876]» par déplacements successifs. Le moment historique le plus déterminant, est le passage du XVIè au XVIIè siècle de la théologie à la métaphysique[877]. De là découlent les autres mutations. Au XVIIIè siècle, la morale prend la relève de la métaphysique, puis le XIXè siècle voit le triomphe (après le moment transitoire de

[870] *Ibid.*,p.105.
[871] *Ibid.*, pp. 125-126.
[872] *Ibid.*, p. 122.
[873] Sur le rapport de Schmitt à la théologie, et aux théologiens, voir Jean-Fr. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt*, *op.cit.*, chap. III.
[874] Carl Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », *op.cit.*, p. 133.
[875] *Ibid.*,p. 142.
[876] *Ibid.*,p. 133.
[877] *Ibid.*, p. 134.

l'esthétique) de l'économie[878]. Enfin, le XXè siècle est celui de la technique. Ces déplacements ne sont pas toutefois linéaires. Chaque secteur dominantcohabite avec le précédent et se caractérise par deux données constantes : d'une part, le pluralisme des concepts, d'autre part, l'Etat. En outre, il convient de noter que ces deux données sont liées : « Tous les concepts de notre univers intellectuel, y compris le concept d'esprit, sont pluralistes de nature et n'ont de sens que par rapport à l'univers politique concret tel qu'il existe[879] ». Schmitt donne, peu après, deux exemples : ceux de nation et de civilisation. Ce pluralisme vaut également pour les représentants des secteurs dominants, d'où résultent les différentes figures du *clerc*[880]. On reconnaîtra ici la théorie schmittienne du monde comme *pluriversum*, mais un *pluriversum* composé d'Etats. Il est celui « …qui tient sa réalité et sa force du secteur central du moment, pour la raison que les sujets de controverse qui commandent le regroupement ami-ennemi sont déterminés à leur tour par la sphère d'activité dominante[881] ». Autrement dit, les déplacements successifs des secteurs dominants d'une représentation du monde, constituent le *topos*du politique. Il ne saurait donc y avoir absence de « correspondance » entre ces « représentations » et le politique, c'est-à-dire l'Etat. Mais, thème topique de la pensée schmittienne, cette équivalence entre le politique et l'Etat atteint son point d'aboutissement avec « l'Etat libéral européen du XIXè siècle[882] ». Il est neutre (*neutrale ed agnostico*[883]) ! Toutefois, là encore, la neutralité de l'Etat libéral ne le rend pas absent à toute correspondance avec le secteur dominant d'une époque : « …car la doctrine de l'Etat neutre au XIXè siècle existe dans le cadre d'une tendance générale au neutralisme de l'esprit, caractéristique de l'histoire européenne des siècles derniers. C'est là que réside, me semble-t-il, l'explication historique de ce que l'on a désigné sous le nom de l'ère technique[884]». C'est à ce quatrième et dernier secteur dominant qu'appartient « …la neutralisation progressive des domaines rejetés à la périphérie[885] ». Ce secteur dominant est problématique, car la neutralité de l'Etat libéral ne permet plus la discrimination ami-ennemi, et ne permet plus la représentation plurielle du monde. Dès lors, la neutralisation appelle la dépolitisation, la primauté de la technique en étant son degré ultime. Celle-ci ne génère pas en tant que tel, un progrès métaphysique, moral ou même économique. Et encore moins, à la différence des secteurs dominants précédents, la technique ignore l'idée de civilisation, une figure du *clerc* et « un système politique défini[886] ». Plus radicalement encore, après avoir neutralisé « la religion et la théologie »,

[878]*Ibid.*,pp. 135-136.
[879]*Ibid.*,p. 138.
[880]*Ibid.*,p. 140.
[881]*Ibid.*,pp. 140-141.
[882]*Ibid.*,pp. 141-142.
[883]*Ibid.*,p. 142.
[884]*Ibid.*,p. 142.
[885]*Ibid.,* p. 142.
[886]*Ibid.*,p. 146.

« la métaphysique » et « l'Etat », c'est au tour de la culture d'être neutralisée (« la mort culturelle [887]». Mais la neutralité de la technique a pour caractéristique d'être des plus ambivalentes[888]. Schmitt en veut pour preuve que la techniquepeut tout aussi bienfavoriser la liberté que l'oppression, la révolution que la réaction[889]. A la lumière de cette ambivalence, une précision s'impose. Schmitt ne conteste pas la technique en elle-même, mais en tant qu'elle est devenue :

> …religion de la technicité. L'esprit techniciste, qui est à l'origine de la croyance des masses à un activisme tout terrestre et antireligieux, n'en est pas moins esprit, peut-être mauvais et diabolique, irréductible cependant à une explication mécaniste et non imputable à la technique elle-même. Cet esprit est peut-être effrayant, il n'est pas en lui-même un phénomène technique ou mécanique. Il est une conviction fondée sur une métaphysique activiste, la croyance en un pouvoir, en une domination illimitée de l'homme sur la nature...en un recul indéfini des frontières que la nature lui impose…Ce phénomène…ne saurait être assimilé sans plus à la mort, à l'absence d'esprit ou à une mécanique sans âme[890]

Autrement dit, si la technique est neutre, la religion de la technicité ne l'est pas. Elle est sous-tendue par une métaphysique dévastatrice, celle de l'action pour l'action. Tout antireligieuse soit-elle, elle n'en a pas moins une « âme ». C'est en raison de l'ambivalence constitutive de sa métaphysique, que la technique ainsi comprise ne conduit pas au destin ultime de la neutralisation « des divers domaines de la vie culturelle[891] ». Elle peut au contraire, être l'objet de l'appropriation d'un autre destin, celui de l'inéluctabilité du politique :

> La technique n'est plus un terrain neutre au sens de ce processus de neutralisation et toute politique forte se servira d'elle. Ce n'est donc qu'à titre provisoire que l'on peut considérer que ce siècle-ci est, relativement à son esprit, le siècle technique. Il n'y aura de jugement définitif que lorsqu'on aura constaté quelle espèce de politique est assez forte pour s'assujettir la technique moderne et quels sont les véritables regroupements en amis et ennemis opérés sur ce terrain nouveau[892]

On le voit, pour Schmitt, la technique peut se retourner contre elle-même ! Porteuse de l'accomplissement séculaire des différents moments de la neutralisation, la technique n'en exprime pas moins, par cet « accomplissement », une fausse eschatologie. Son ambivalence peut conduire à la guerre comme à la paix. Et si c'est à « la paix universelle[893] », la « foi » en la technique pour faire reculer les conflits, est une mystification qui aboutit au surgissement de « …la guerre la plus

[887] *Ibid.*,p. 148.
[888] *Ibid.*,p. 145.
[889] *Ibid.*,p.147.
[890] *Ibid.*,p.148-149.
[891] *Ibid.*, p.150.
[892] *Ibid.*, p.150.
[893] *Ibid.*, p.150.

effroyable, que l'oppression la plus terrible s'exerce au nom de la liberté et de l'inhumanité la plus atroce au nom de l'humanité[894] ». Il n'y a donc pas de fin de l'histoire avec la technique. La visée ultime de la paix ne peut faire l'économie de l'opposition entre amis et ennemis. « L'ère des neutralisations et des dépolitisations » corrobore la thèse centrale de *La notion de politique*. La technique est paradoxalement le nouveau *topos*du politique. L'une appelle l'autre, comme en témoignent deux thèmes récurrents, et corrélatifs, de la pensée du juriste : le pluralisme (au sens de Schmitt), et le conflit par regroupement[895]. Le politique, c'est-à-dire la démocratie, aussi immanents soient-ils, par le regroupement d'un peuple homogène, a besoin de transcendance : transcendance de la représentation, mais également transcendance théologico-politique. Dès lors, la théologie politique, contrairement à ce que pense Peterson, ne peut en aucun cas être illégitime. Elle est, au contraire, cette structure de pensée nécessaire pour légitimer l'image du monde démocratique (la pluralité des Etats et des communautés politiques). Légitimité que la « métaphysique activiste » de la technique ne peut apporter par elle-même. De surcroît, et du même mouvement, en lieu et place de cette fausse téléologie de l'histoire qu'est la technique, la théologie politique indique un horizon eschatologique à l'histoire. Cet horizon, dont nous avons vu dans *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire*, qu'il concilie l'eschatologie avec la conscience historique, est celui de la véritable paix. Au terme de *L'ère des neutralisations et des dépolitisations*, il en ressortit une philosophie de l'histoire, qui s'inscrit implicitement dans la cohérence des écrits théologico-politiques des années précédant, et suivant la Deuxième Guerre mondiale.C'est cette philosophie théologico-politique de l'histoire, que Schmitt oppose à Peterson dans la *Théologie politique II*.

Indéniablement, la théorie de la « succession des secteurs dominants », et de « la neutralisation et de la dépolitisation », heurte de front la thèse défendue par Peterson, dans *Le monothéisme : un problème politique*. Mais elle est très embarrassante pour Schmitt. Peterson est théologien ! Et un théologien qui, par le mur de séparation qu'il établit « …entre le théologique pur et le politique impur[896]», accrédite la philosophie libérale humaniste de la séparation de la religion avec le politique :

> …en fait, tout libéral, tout anticlérical et en fin de compte tout humaniste de formation classique pouvaient s'y retrouver sans difficulté. En 1935, une polémique bien ajustée était bien le moindre des droits de Peterson. Pour autant, il n'était pas en mesure d'éliminer l'immense problème de la théologie politique et de la notion de politique[897]

---

[894] *Ibid.*, pp. 150-151.
[895] *Ibid.*, p. 151.La conclusion de « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », sur la fausse opposition entre la vie et la mort, n'est pas sans rappeler la conclusion quasi identique dans *La visibilité de l'Eglise* : Carl Schmitt, *La visibilité de l'Eglise*, *op.cit.*, p. 149.
[896] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op.cit.*, p. 144.
[897]*Ibid.*,pp. 147-148.

Le théologien se fait dès lors l'allié de la dépolitisation et de la neutralité libérale, au nom des deux arguments théologiques, trinitaire et eschatologique. Ces deux arguments accréditent la conception « pure » de la théologie, que dénoncent Schmitt dans la *Théologie politique II*. D'un côté, en soutenant la thèse de la correspondance impossible entre la Trinité (l'unité-plurielle en Dieu), et la pluralité politique[898], de l'autre, en soutenant l'impossible comparaison entre la paix d'Auguste et la paix eschatologique, en vertu de la doctrine augustinienne des deux Cités, diamétralement opposée au « césaro-papisme » d'Eusèbe de Césarée[899]. Pourtant, ce sont ces deux arguments qui mettent Peterson en contradiction avec lui-même, notamment dans la formulation « orthodoxe » de la doctrine trinitaire chez Grégoire de Nazianze :

> Les opinions les plus anciennes sur Dieu sont trois: l'anarchie, la polyarchie et la monarchie. Les deux premières ont fait les jeux des enfants des Grecs: qu'elles fassent leurs jeux ! Car l'absence de pouvoir, c'est l'absence d'ordre; le pouvoir multiple, c'est la rébellion et ainsi l'absence de pouvoir et ainsi l'absence d'ordre; car l'un et l'autre portent au même point, le désordre; or celui-ci mène à la dissolution; car le désordre, c'est la pratique de la dissolution. Mais, chez nous, la monarchie, voilà ce qui est en honneur; la monarchie: non celle que dessine une personne unique (car il est possible que la personne unique entre en rébellion avec elle-même et en établisse une multiplicité d'autres), mais celle que constituent l'égale dignité de nature, l'accord de jugement, l'identité de mouvement et la convergence vers l'unité de ceux qui en sont issus, ce qui est impossible dans le cas de la nature douée de génération[900]

Pour Peterson, Grégoire de Nazianze est la référence obligée pour évaluer correctement la réception authentiquement chrétienne de la monarchie. Avec la théologie trinitaire, l'unité de la *monarchia* n'offre plus de correspondance métaphysique avec la création. Par cette impossibilité de toute correspondance, il en résulte l'inconcevabilité de toute relation entre les sphères théologique et politique. Pourtant, comme nous pouvons le remarquer dans la définition spécifiquement chrétienne de la monarchie, Grégoire de Nazianze ne peut éluder la portée politique des concepts d'anarchie, de polyarchie et de monarchie. Dès lors où Peterson les fait siens, il lui devient difficile de faire valoir que la doctrine de la Trinité échappe à toute correspondance métaphysique, et qu'à ce titre, toute théologie politique serait théologiquement liquidée. La preuve apportée par Peterson, par l'intermédiaire du Père Cappadocien, subit la contre-épreuve de Schmitt. Le discours théologique, dont on ne peut douter de l' « orthodoxie » chez Grégoire de Nazianze, n'évite manifestement

---

[898] *Ibid.*, p. 122.
[899] *Ibid.*,pp.149-153.
[900] Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31. Discours théologiques*, éd. P. Gallay, Paris, Editions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », N0 250, 1978, *Discours 29*, p. 181.

pas un enracinement métaphysique et politique. Ce faisant, c'est la question incontournable de l'unité qui refait surface. On le sait, pour Schmitt, la nouvelle figure de l'unité n'est plus celle de la monarchie, mais celle de l'unité politique qui détermine l'Etat, sous la forme d'un peuple homogène « démocratique ».

Schmitt, anti-théologien et « théologien » politique[901], a incontestablement réduit à néant la légende de la liquidation théologique de toute théologie politique. Mais, Peterson conteste-t-il véritablement toute théologie politique ? La séparation radicale qu'il établit entre les raisons théologique et politique est trompeuse. A l'encontre de Schmitt, il lui faut délégitimer toute convergence « impure » avec le nazisme, et par-delà le nazisme, avec le mythe impérial romano-germanique. Partant de cette séparation radicale, Peterson déplace l'autorité du côté de la visibilité de l'Eglise. Disposant de son droit propre, elle dispose par voie de conséquence d'un statut politique qui lui est spécifique. En vertu de l'attente eschatologique du Royaume de Dieu, l'Eglise se doit être une « sphère publique », c'est-à-dire pour Peterson, une *polis* :

> Car la véritable Eglise n'existe qu'à deux conditions: la légitimité dans la succession de droit des « Douze » qui découle directement du Seigneur, et une foi, qui, comme pour les douze apôtres, est dans l'obligation de prendre des décisions indépendantes, en raison de l'Esprit Saint. Ni l'une ni l'autre de ces conditions n'a le droit de manquer, ni la légitimité de droit, ni la liberté pneumatique. Ce n'est que l'association de ces deux critères qui fait de l'Eglise une Eglise apostolique et donc tout simplement une Eglise. Je suis donc persuadé qu'une Eglise sans droit apostolique et sans la capacité à prendre des décisions en matière de dogme ne peut prétendre au titre d'Eglise…La formule du décret des apôtres : *edoxe to pneumati to agio kai emin* est calquée sur la formulation décisionniste de la *polis* antique : *edoxe te boule kai to demo*. Pour l'une comme pour l'autre, cela signifie une option sur le pouvoir. Le pouvoir eschatologique des apôtres…Le changement qui affecte la notion de pouvoir des « Douze » se remarque au fait que se détourner du judaïsme et du concept de royaume des Juifs entraîne nécessairement qu'on se tourne vers la notion de *polis* propre à l'Antiquité[902]

On le voit, la conception très exigeante que se fait Peterson de la théologie, étroitement liée à l'Eglise, ne rend pas celle-ci absente de toute correspondance avec la sphère politique. Loin de délégitimer « toute » théologie politique[903], à la théologie politique d'Etat de Schmitt, Peterson oppose dès lors « sa » théologie politique d'Eglise (qui pourrait être définie comme une « politique théologique »), capable de décision, et avec ce que celle-ci comporte comme autre interprétation

---

[901] Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, *op.cit.*, p. 168. Carl Schmitt, *Glossarium*, *op.cit.*,p. 23.

[902] Erik Peterson, *L'Eglise*, in Erik Peterson, *Le Monothéisme: un problème politique*, *op.cit.*, pp.171-183 (p.180 et p.181). Sur l'évolution théologique de Peterson dans sa conception de l'Eglise, voir sa *Correspondance avec Adolf Harnack suivie d'un épilogue*, in *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, *op.cit.*, pp. 151-169.

[903] Significatif est le liminaire par lequel Peterson introduit *Le monothéisme : un problème politique* : « Pour le chrétien, il ne peut y avoir d'action politique qu'à la condition de croire en la divine Trinité. Cette foi se situe au-delà du judaïsme et du paganisme, du « monothéisme » et du « polythéisme » » : Erik Peterson, *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, *op.cit.*, p. 45.

chrétienne de l'histoire :

> C'est dans ce nouvel intérêt qu'il faut placer aussi le singulier usage lexical qui développe à partir du terme *ekklesia* le terme désignant en propre « l'Eglise ». Comme on sait, l'*ekklesia* profane de l'Antiquité est une institution de la *polis*…Il est indéniable que se trouve ainsi attachée à l'Eglise une certaine ambivalence.Ellen'est pas clairement une forme politico-religieuse comme l'est le royaume messianique des Juifs. Elle n'est pas non plus une forme uniquement spirituelle, où des notions comme politique et royaume n'auraient pas droit de cité, et qui aurait pour seule mission de « servir ». Cette ambivalence propre à l'Eglise s'explique par le fait que royaume et Eglise sont étroitement mêlés...Mais nous surmontons cette ambivalence de l'Eglise en nous situant dans le déroulement qui a conduit les « Douze » à se tourner de Jérusalem vers les païens, et grâce au fait que les « Douze », en raison de l'action du Saint-Esprit, nous croyons en une Eglise apostolique, à laquelle Dieu a convoqué les païens, pour que, lorsque leur nombre sera complet, Israël tout entier devienne bienheureux et que la fin advienne[904]

C'est par cette ambivalence de la « forme politico-religieuse » de l'Eglise, que Peterson développe sa vision théologique de l'histoire. Elle n'est pas uniquement déterminée par le refus des Juifs de reconnaître la messianité de Jésus[905], mais aussi par la relation conflictuelle entre le pouvoir politique et l'Eglise :

> … Depuis la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, c'est-à-dire depuis que le Dieu fait homme est devenu prêtre et roi en sa nature humaine, on a cherché sans cesse à unir royauté et sacerdoce, les deux pouvoirs suprêmes politique et religieux. Cette constante préoccupation… oblige le pouvoir politique à prendre conscience de son incomplétude sur le plan sacerdotal, ce qui le pousse à s'emparer du pouvoir que le Père a donné au Fils pour en faire son pouvoir propre[906]

C'est entre la mort et l'ascension du Christ, qu'est seulement valide une authentique théologie politique chrétienne de l'histoire. Il en résulte pour Peterson, la convocation de multiples analogies

---

[904] *Ibid.,* p.181 et p.183. Ces deux rapports à l'histoire se manifestent tout particulièrement dans la divergence de conceptions du *katechon* et de l'eschatologie. Alors que pour Schmitt, comme nous l'avons montré dans « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », le *katechon* permet par l'Etat et le droit, de concilier l'eschatologie avec la conscience historique, pour Peterson, le *katechon* est « exercé » par l'Eglise jusqu'à la venue du Royaume de Dieu. Notons que dans son traité sur *L'Eglise*, Peterson précise que l'avènement définitif du Royaume est « retardé » parce que les Juifs n'ont pas reconnu Jésus comme messie. Cette divergence de conception du *katechon*, est corrélative du déplacement du décisionnisme du côté de l'Eglise. Dans *Théologie politique II*, c'est en faisant référence à ce passage conclusif de *L'Eglise*, que Schmitt conteste l'interprétation de Peterson, puisque le « *spirituel* » et le « *temporel* » ne peuvent être séparés : voir *Théologie politique II*, *op.cit.*, p.138.

[905] Sur la relation de Peterson au judaïsme, voir Erik Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*, Paris, préface de Jacques Maritain, Desclée de Brouwer, 1935, pp.1-72. Erik Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*. Drei Vorlesungen, Salzburg, Pustet, 1933. *Theologische Traktake*, Band 1, *op.cit.*, pp. 141-174.

[906] Erik Peterson, *Les Témoins de la vérité*, Les Martyrs et le royaume sacerdotal du Christ, Introduction et traduction par Didier Rance, Genève, Ad Solem, 2007, pp.111-124 (pp. 121- 122). Erik Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Jakob Hegner, 1937. *Theologische Traktate*, Band 1, *op.cit.*, pp. 93-129.

« renversées » dans ses méditations théologiques[907]. Par ce renversement des analogies, le lieu et le statut de l'unité du peuple sont déplacés[908]. Le problème de Peterson n'est pas d'établir une correspondance, ou une coïncidence entre – théologie politique (et donc l'Eglise) – et – démocratie -, pas plus qu'avec la monarchie (l'Empire). - Théologie – et – Eglise – sont toujours dissymétriques, hétérogènes à toutes formes d'unité politique. Seules importent l'unité de l'Eglise, son apostolicité, et l'universalité du « peuple de Dieu », sous l'égide de la Seigneurie du Christ. Ce que, bien évidemment, refuse l'auteur de la *Théorie de la Constitution* et de *L'ère des neutralisations et des dépolitisations*, et de façon constante dans tous ces écrits théologico-politiques jusqu'à celui de 1970. Pour Schmitt, l'apostolicité de l'Eglise est la pérennisation exclusive d'un ordre juridique, et l'universalité du « peuple de Dieu » n'est concevable (du moins dans les textes postérieurs à *Catholicisme romain et forme politique*), que dans un peuple particulier. Dix ans après la mort de Peterson, et dans le contexte de la montée en puissance des théologies politiques protestataires de la gauche chrétienne[909], demeure plus que jamais fondamental, pour le juriste de 82 ans, de « régler » le discours théologique. Ce « réglage » lui permet, là encore, d'articuler sa structure de pensée théologico-politique avec sa théorie moniste du politique[910]. Dès lors, contrairement à ce que pense Peterson, la théologie chrétienne (et catholique) n'est jamais hors d'atteinte d'une correspondance avec une image dominante du monde. S'il n'en était pas ainsi, le christianisme se condamnerait à être incapable de réinvestir l'histoire. On l'aura compris, la controverse différée entre le juriste et le théologien, constitue un véritable paradigme sur la signification et la pertinence d'une théologie politique chrétienne d'obédience catholique. Deux théologies politiques, deux rapports à l'histoire, qui mettent en évidence le problème contemporain

---

[907] Ces renversements sont particulièrement explicites dans Erik Peterson, *L'Esprit de l'Eglise apostolique d'après l'Apocalypse*, préface de Jacques Maritain Paris, Desclée de Brouwer, 1935, pp. 75-102 (p. 82). Erik Peterson, *Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung*, in: Hochland, 33, 1935-1936, pp.1-10; *Theologische Traktate*, Band 8, *op.cit.*,pp. 184-203. Voir également Le Christ *Imperator*, in *Lemonothéisme : un problème politique et autres traités*, *op.cit.*, pp. 185-195. Erik Peterson, *Christus als Imperator*, in : Catholica, 5, 1936, pp. 64-72. *Theologische Traktate*, Band 1,*op.cit.*, pp. 83-92. Voir aussi *Le livre des Anges*, préface de Jean Daniélou, Paris, Desclée de Brouwer, 1954. Réédité chez Ad Solem, 1996. Erik Peterson, *Das Buch von den Engeln Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel in Kultus*, Leipzig, Hegner, 1935. *Theologische Traktake*, *Von den Engeln*, Band 1, *op.cit.*, pp. 195-243.

[908] C'est tout à fait clair lorsque Peterson dénonce la corruption de la foi chrétienne par le national-socialisme, dans un article de 1933 : Erik Peterson, « Le nouveau développement de l'Eglise protestante en Allemagne », *Hochland*, 31, 1933-34, pp. 63-86 et pp. 144-160.

[909] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op.cit.*,p. 127.

[910] Il est significatif que Schmitt achève sa deuxième théologie politique, en prenant le contre-pied de la thèse augustinienne de Peterson dans *Le monothéisme : un problème politique*, par l'incontournable référence à Hobbes, « son » Hobbes de 1938 et celui de 1965. En opposant Hobbes à Saint Augustin, Schmitt démontre une fois de plus, toute la divergence qu'il y a entre la conception petersonnienne de l'eschatologie et la sienne: « Jusqu'à la fin des temps, la doctrine augustinienne des deux cités séparées sera sans cesse replacée devant les deux points de la question qui reste ouverte : *quis judicabit ? quis interpretatur ?* Qui résoudra *in concreto*, pour l'homme agissant dans son autonomie de créature, la question de ce qui est spirituel et de ce qui est temporel, et de ce qu'il en est dans les *res mixtae*, celles-là mêmes dont dépend, dans l'intérim entre la venue et le retour du Seigneur, toute l'existence terrestre de cet être double, spirituel et temporel, qu'est *l'homme ?* C'est la grande question de Thomas Hobbes ; » : Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op.cit.*, p.165.

de la pertinence politico-historique du christianisme au sein de la Modernité séculière. Cette signification, et cette pertinence sont écartelées entre l'*imperium rationis* de l'Etat (Schmitt) et l'*imperium rationis* de l'Eglise (Peterson), entre le monisme du juriste et le dualisme du théologien. Ce faisant, elles sont écartelées entre l'investissement *dans* l'histoire, et la destination métahistorique du christianisme. Cet écartèlement apparaît très clairement avec les concepts centraux d'unité, de peuple et d'universalité. Concepts autant théologiques que politiques, autant ecclésial qu'étatique, ils appellent un élargissement de ce conflit théologico-politique, typiquement et topiquement chrétien, du côté de la pensée juive. Avec Rosenzweig, il nous faudra examiner leur signification dans *L'Etoile de la Rédemption*.

Conclusion

Continuité dans la structure de pensée théologico-politique et rupture de contenu, telle est la thèse que nous avons voulu formuler à propos de ce moment sombre de la pensée de Schmitt. Vérification faite, nous la confirmons. La force et la difficulté de la pensée de Schmitt réside dans sa grande flexibilité. Il a démontré au cours des années 1930 sa capacité de s'auto-interpréter. Plusieurs thèmes attestent pleinement de ce double mouvement de continuité et de rupture, par rapport à ses travaux depuis 1914 jusqu'à ceux qui s'étendent jusqu'en 1932.

L'évolution du statut de la représentation vers celui de l'identité entre le peuple et sa guidance (le *Führung*), largement préparée dans la *Théorie de la Constitution*, à laquelle il faut associer la théorie incarnationnelle de la personne (*Etat, mouvement, peuple*, *Les trois types de pensée juridique*) ;

La substitution de l'institutionnalisme par celui de l'ordre concret, du décisionnisme personnel par celui de décisionnisme supra-personnel (*Les trois types de pensée juridique*) ;

L'adaptation de la théorie de l'Etat qualitativement total, au national-socialisme (*Etat, mouvement, peuple*, *Les trois types de pensée* juridique, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*) ;

La critique de l'individualisme et des pouvoirs indirects (*Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*); l'anti-libéralisme (*Etat, mouvement, peuple*, *Les trois types de pensée juridique*, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*) ;

L'homologie de structure entre Dieu et l'Etat (*Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*);

La critique de la pensée technique et du légalisme de l'Etat bourgeois (*Le Léviathan dans la*

doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes) ;

L'Etat chrétien et l'antisémitisme, auquel est étroitement liée la théorie théologico-politique de la Modernité séculière. C'est par ce statut très singulier qu'elle irrigue la pensée juridico-politique de Schmitt, comme l'attestent tous les thèmes que nous venons de récapituler.

Avant comme après 1933, la pensée du juriste ne cesse d'être nourrie par une indéniable relation circulaire entre structure de pensée théologico-politique et pensée du droit. Cette relation circulaire n'en est pas moins tout aussi indéniablement équivoque, au point de rompre avec certaines des ressources inspiratrices de « son » catholicisme romain. Le statut séculier de la théologie politique a ainsi légitimé une idéologie aux antipodes du christianisme. Mais la tentative schmittienne de vouloir concilier l'inconciliable est l'objet d'une « résistance » qui déborde son auteur[911]. Ajoutons qu'à l'approche de la chute du nazisme, le juriste est obligé de se livrer à un nouveau travail d'auto-interprétation de la structure théologico-politique de sa pensée. D'où le déploiement du thème de l'image chrétienne de l'histoire, que nous avons rencontré dans l'essai cortésien de 1944. Là encore, si ce thème est nouveau dans son énoncé, il était en réalité déjà bien présent dans les écrits des années 1910 et 1920. *La visibilité de l'Eglise* et *Catholicisme romain et forme politique* en apportent l'empreinte. Dans les années suivant la Deuxième Guerre mondiale, ni plus ni moins qu'en 1933, Schmitt ne part pas de rien!

Cette réhabilitation se poursuit encore cinq ans après la fin de la guerre, par la réédition des essais cortésiens, et par la parution de *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire*. Le statut séculier de la théologie politique de Schmitt se poursuit, mais il a retrouvé sa référence « chrétienne » en ajoutant le *katechon*, troisième possibilité d'une image chrétienne de l'histoire, concept par lequel Schmitt concilie l'eschatologie avec la conscience historique. C'est encore la même bataille que Schmitt poursuit lorsqu'il rédige la *Théologie politique II* pour justifier la pérennité d'une image chrétienne de l'histoire dans le monde démocratique. Ce que, selon lui, Peterson, n'a pas compris en dénonçant toute possibilité d'une théologie politique chrétienne dans

[911] Cette « résistance » repose bien sûr, sur les écrits du juriste de la République de Weimar, mais « résistance » que confirme aussi la disgrâce dont Schmitt est l'objet à partir de 1936. David Cumin rappelle à juste titre « que le juriste appartient à la tendance – celle de la Ligue *Kreuz und Adler*, de l'association catholique pour une politique nationale, de la collection « Reich und Kirche », de la revue *Germania* (proche de Papen) – qui prône une « approche catholique du national-socialisme » et qui voit dans le national-socialisme le levier d'une restauration de l'idée de Reich en tant que qu'idée catholique »: David Cumin, *Carl Schmitt Biographie politique et intellectuelle*, o*p.cit.*, p. 177. Mais le conflit entre le IIIè Reich et l'Eglise catholique compromet cette idée au moment de la constitution de la *Hitlerjugend*. Ce contexte difficile pour les catholiques allemands correspond également à la promulgation en 1937 de l'encyclique *Mit Brennender Sorge*. Schmitt se trouve d'autant plus isolé qu'il ne bénéficie d'aucun appui des conservateurs prussiens et protestants. Les démêlés du juriste avec le régime nazi posent à bon droit, comme le fait David Cumin, la question de savoir si Schmitt est réellement devenu national-socialiste, ou s'il est resté conservateur. Il nous livre un élément de réponse par la manière dont il est perçu dans la presse étrangère: « elle conclut qu'un régime mettant en avant un auteur si changeant (qui passe de Schleicher à Hitler) ne peut être pris au sérieux »: *ibid.*, p. 178. Sur Schmitt, le catholicisme et le national-socialisme, voir Nicolas Tertullian, « Carl Schmitt entre catholicisme et national-socialisme », *Les Temps modernes*, N0 594, août-septembre 1996, pp. 131-157.

Le monothéisme comme problème politique.

Conclusion de la deuxième partie

Par l'usage de l'homologie de structure entre Dieu, l'Etat et l'Eglise, le statut schmittien de la théologie politique est d'une grande fécondité heuristique pour rendre compte de l'histoire de la rationalité occidentale. Deux moments sont à retenir : celui du lien qu'elle entretient avec la Révélation chrétienne, et celui des ruptures introduites par la raison moderne: Siècle des Lumières, humanisme libéral, socialisme révolutionnaire et anarchisme, pensée techno-économique. Par rapport à ces ruptures, la théologie politique constitue le miroir inversé de « ces » Modernités. Elles ont pour critère commun d'avoir renoncé, avec plus ou moins de radicalité, à la constitution d'une sphère publique politique, c'est-à-dire pour Schmitt, à une authentique « notion de politique ». Ce renoncement est la conséquence de la dissolution du schème théologique, c'est-à-dire d'une transcendance théologico-politique[912], dont l'Eglise romaine est l'expression rationnelle la plus explicite, en raison de ses formes représentatives, notamment celle du droit. Corrélativement à cette originalité, la durée deux fois millénaires de cette institution lui offre la capacité de restituer un autre aspect de la transcendance, à savoir une « image chrétienne » de l'histoire. C'est précisément cette image que refusent les immanences modernes, en lui substituant, soit une philosophie de l'histoire athée, soit une voie intermédiaire avec le déisme et l'humanisme libéral, soit encore la raison instrumentale, que Schmitt dénonce dans le primat de la pensée techno-économique. D'où leur impossibilité politique du pouvoir de « représenter », représentation qui suppose le support institutionnel de la visibilité de l'Eglise, et de l'ancrage de celle-ci dans l'Incarnation, événement fondateur de l'éon chrétien. A la lumière de cet événement, l'Eglise visible est cette médiation qui relie, tant de façon diachronique que synchronique, les hommes à Dieu, et ce faisant leur permet de sortir de la solitude introduite par le péché originel. Sans le « prolongement » par l'Eglise, de l'événement de l'Incarnation, de l'éternité dans le temps de l'histoire, le christianisme échouerait dans sa mission théologico-politique rédemptrice. Le statut schmittien de la théologie politique est par conséquent inséparable d'une théorie théologique de l'histoire. Cette impossible séparation se manifeste par la convocation des catégories fondamentales de la Révélation chrétienne : la bonté initiale du monde, le péché originel, l'Incarnation, la visibilité de l'Eglise et l'eschatologie. Ces catégories théologiques sont des plus décisives dans le statut « rédempteur » de la condition

[912] C'est exactement ce que Schmitt affirme dans le *Glossarium*: « Tout pouvoir est transcendant, la transcendance est pouvoir »: Carl Schmitt, *Glossarium*, 19 juillet 1948, *op.cit.*, p. 180. Nous reproduisons l'introduction de Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat, Genèse d'une doctrine*, *op.cit.*, chap. VI, p. 203.

politique. L'homme accède à cette condition par la constitution d'une sphère publique politique, car elle est le moyen grâce auquel l'individu, *a contrario* de la philosophie libérale, n'est plus seul. De même, en vertu de ce statut rédempteur, *a contrario* du marxisme, les conflits, ceux, pour Schmitt de l'ami et de l'ennemi, sont résolus, non dans le cours de l'histoire, mais à son terme eschatologique. D'où l'importance pour le juriste, de l'exploitation de la notion néo-testamentaire de *katechon*. Par le *katechon*, *a contrario* d'une approche immédiate de l'eschatologie, le christianisme est compatible avec l'affirmation d'une conscience historique. C'est aussi en vertu du lien étroit entre le caractère pérenne de l'identité de la structure incarnationnelle et la temporalité historique, que Schmitt peut penser la dimension juridico-politique du temps. D'une part dans le rapport au passé (l'institutionnalisme), d'autre part dans le rapport à l'avenir (le décisionnisme), enfin dans le rapport au présent (l'ordre concret). Par cette corrélation entre la temporalité historique et l'institution juridique de la sphère publique politique, Schmitt peut aussi surmonter la sécularisation libérale (et la neutralisation du politique) et tous les dangers des immanences modernes. Il en résulte qu'une « image chrétienne » de l'histoire peut être articulée à un autre fondement séculier de la notion de politique et de l'Etat. Pour y parvenir, il ne fallait pas moins qu'une relation homologique entre l'Eglise et l'Etat. Mais c'est aussi par cette relation homologique que la Modernité « catholique » de Schmitt génère une identification problématique entre les catégories théologiques et le statut de l'institution politique. Plusieurs objections doivent être faites, tant sous l'angle de « l'Eglise » que du « politique ». Le plaidoyer de Schmitt pour le catholicisme ramène la médiation chrétienne aux seuls développements historiques de l'ecclésiologie romaine: celui de l'*Ecclesia catholica* du deuxième millénaire médiéval, du catholicisme tridentin du XVIè siècle et de l'Eglise catholique du XIXè siècle. Ces trois moments vont dans le sens toujours plus affirmé du paradigme catholique-romain, qui domine la conception de l'Eglise jusqu'au Concile Vatican II. Cette ecclésiologie de type sociétaire, est le paradigme par lequel Schmitt peut soutenir sa thèse d'une homologie de structure entre l'Eglise et l'Etat. C'est aussi par cette méthode que Schmitt peut conjoindre - catholicisme romain - et - pensée séculière-. Mais cette conjonction a pour conséquence négative, un manque explicite de différenciation entre l'Eglise et l'Etat. Significatif à cet égard est le refus des pouvoirs indirects, y compris celui de l'Eglise. De plus, il convient de faire observer qu'en accréditant la seule version catholique-romaine de l'Eglise, Schmitt tente de surmonter le problème inhérent à la médiation chrétienne, à savoir son instabilité. Instabilité dont nous avons fait valoir dans la première partie de ce travail (chapitre I) qu'elle était incompressible. Il n'est pas contestable que le catholicisme exprime la forme rationnelle la plus achevée de la médiation chrétienne, mais il ne peut résumer à lui seul la vérité du christianisme. Par voie de conséquence, les potentialités politiques du christianisme ne peuvent se ramener à la seule compréhension catholique de la

médiation. Avec le statut schmittien de la médiation, c'est autant le rapport du juriste à l'histoire du christianisme (on se souviendra de son refus des conceptions protestantes des Réformes dans *La visibilité de l'Eglise*) qu'à celui de la sécularisation des sociétés occidentales dont il est question. Pour autant, Schmitt est bien plus clairvoyant qu'il n'y paraît sur l'instabilité de la médiation chrétienne, comme l'atteste dans *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, cet autre refus qu'est celui de la dissociation de l'unité politico-religieuse originelle. Clairement conscient du danger de la subversion chrétienne du religieux et du politique, il en refuse les conséquences car elle conduit à l'impossibilité d'un « ordre politique concret ». Schmitt « catholique-romain » avant 1933, abonde au cours des années nationales-socialistes en faveur d'un « christianisme païen », c'est-à-dire le paradigme antérieur à celui catholique médiéval. Cette période sombre de la pensée de Schmitt est capitale, car elle met à jour son rapport ambivalent à la théologie chrétienne et à la sécularisation. Droit et politique peuvent se dissocier du référent théologique, ce que la pensée de l'ordre concret à démontrer. Mais démonstration déjà préparée par la théorie de la démocratie, comme identité du peuple homogène, à l'intérieur duquel la transcendance de Dieu est recevable en tant que Dieu est le Dieu d'un peuple. Cette dissociation traduit l'extrême difficulté à conjoindre une structure de pensée théologico-politique avec une théorie séculière du droit et du politique, thèse qui est pourtant au cœur de la pensée schmittienne[913]: la visibilité de l'Eglise[914] et l'Incarnation sont des moments de la médiation chrétienne qui ne peuvent être situés au même « niveau ». Il ne saurait y avoir une relation d'identité entre l'Eglise et l'Incarnation. Les identifier comme le fait Schmitt, conduit à surcharger l' « image chrétienne » de l'histoire d'un potentiel de significations politiques qui la dépasse. L'Incarnation « par » l'Eglise ne peut être le paradigme de la condition politique : la personne humano-divine du Christ n'est pas le modèle du souverain. Le « besoin » d'un *katechon* pour équilibrer la pente « dangereuse » de l'eschatologie corrobore cette identité de moments, en lieu et place d'une relation dissymétrique entre la temporalité historique et son accomplissement. Nous pouvons à bon droit penser que Schmitt, critique radical de la pensée techno-économique, déplace

[913] Dans *Théologie politique II*, Schmitt est très clair sur ce point lorsqu'il revient sur la signification de son premier essai de 1922: « Ma *Théologie politique* de 1922 était bien connue de Peterson suite à de nombreux entretiens. Néanmoins, elle n'a rien à voir avec un dogme théologique, puisqu'il s'agit d'un problème concernant la théorie de la science juridique et l'histoire des idées: celui de l'identité de structure entre les concepts de l'argumentation et de la connaissance juridiques et théologiques »: Carl Schmitt, *Théologie politique II*, *op.cit.*, p. 92. Cette thèse d'une « identité de structure » entre concepts théologiques et juridiques, est déjà développée dans *Romantisme politique* : « Cette « identité dans les principes des deux sociétés religieuse et politique », est fondée sur l'identité méthodique de nombreux concepts théologiques et juridiques, particulièrement dans le droit public » : Carl Schmitt, *Romantisme politique*, *op.cit.*, pp. 65-66.

[914] Notons toutefois que Schmitt s'est appuyé sur une source théologique et canonique, pour justifier sa théorie de l'Eglise comme institution publique : Carl Eschweiler, « Politische Theologie », *Religiöse Besinnung*, 4, Stuttgart, 1931-1932, pp. 72-78. Schmitt fait état de cette source dans *Théologie politique II*, *op.cit.*, p. 99, note 1.

du côté de la théologie une relation tout aussi instrumentale. Le statut schmittien de la médiation, beaucoup trop univoque, relève plus d'une théologie politique que d'une politique théologique, ce qui l'oppose, comme nous l'avons tenté de le démontrer, à Peterson.

Ces objections étant faites, la théologie politique schmittienne n'a pas pour autant disqualifié la possibilité d'une spécificité chrétienne de la théologie politique. L'usage qu'en fait Schmitt, pour étayer sa critique des failles et des contradictions de la Modernité séculière, présente une réelle pertinence sur deux questions fondamentales : la définition séculière d'une sphère publique politique, ne requiert-elle pas paradoxalement une transcendance instituante ? Thèse dont nous avons vu qu'elle est défendue par Marcel Gauchet. Cette transcendance n'appelle-t-elle pas corrélativement une pensée de l'histoire, sans laquelle une sphère publique politique se condamne à être dés-orientée ? Sur ces deux questions, il n'y a rien d'erroné à prendre au sérieux les potentialités politiques des catégories théologiques du christianisme. Mais redonner une signification théologico-politique à la transcendance chrétienne, en passe par son irréductible différenciation avec les requêtes spécifiques d'un fondement de la sphère publique politique. L'image de l'histoire dont est porteuse cette transcendance, apporte la marque de cette altérité : l' « incarnation » de l'éternité dans le temps, ne saurait s'apparenter à la mondanisation du christianisme. Elle ne saurait être non plus, figée dans un paradigme de la médiation. Nous en voulons pour preuve que de l'intérieur même du paradigme catholique, la théologie politique schmittienne et son rapport à l'histoire chrétienne ne fait pas l'unanimité. Tel est le sens de la critique adressée par le théologien Erik Peterson au juriste Carl Schmitt. Mais par-delà cette controverse, c'est aussi toute la divergence qui sépare la conception juive de la conception chrétienne du rapport à l'histoire. Pourtant, si la deuxième ne saurait se laisser absorber par l'histoire, notamment dans sa polarité politique, et en raison même de sa visée eschatologique, la première, échappe t-elle à toute insertion dans l'histoire, et ce faisant à toute médiation théologico-politique ? Répondre à cette question nécessite de prendre en considération leur divergence d'interprétation du messianisme. Par rapport à cette divergence, *L'Etoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig a l'immense mérite de mettre en évidence la spécificité respective de la présence au monde, des messianismes juif et chrétien. Elle donnera à entendre que la politisation radicale de l'image chrétienne de l'histoire dans la pensée schmittienne, interroge plus largement la tension inhérente au christianisme, entre le « spirituel » et le « temporel », entre l'*ecclesia* et la communauté politique.

IIIè partie

Judaïsme et christianisme selon Rosenzweig : deux modalités de l’éternité dans le temps de l’histoire

Introduction

La controverse en deux temps (1935 et 1970), entre Peterson et Schmitt, sur la justification ou non d'une théologie politique, se situe dans le cadre historique et théologique du christianisme (catholicisme). Tant le modèle petersonnien du dualisme de l'Eglise et de l'Etat, que son rejet par Schmitt en témoigne. Mais pour le théologien et le juriste, le rapport au judaïsme n'est pas pour autant absent, bien que ce soit paradoxalement sur le mode de son « accomplissement » par le messianisme christique avec Peterson, ou sur le mode de sa dénégation avec Schmitt, en raison même de l'événement de l'Incarnation. L'un et l'autre sont aussi convaincus par le rapport très spécifique que le christianisme entretient avec la temporalité historique, bien qu'ils ne la comprennent pas de la même manière. De même, Peterson et Schmitt ont une conception « visible » de l'Eglise, tout en lui donnant une interprétation théologico-politique divergente. Sur ces trois points, la philosophie de Rosenzweig se sépare radicalement de la pensée schmittienne, mais aussi, bien que dans une moindre mesure, de celle de Peterson. On ne saurait donc proposer en tant que telle, une analyse de la pensée de Rosenzweig, en fonction de celles du juriste et du théologien catholiques. Mais les théories théologico-politiques et juridiques de Schmitt, et ce qui les oppose à la conception que défend Peterson, de la théologie et de l'Eglise, interroge en revanche la question beaucoup plus large du statut des messianismes juif et chrétien. Or, central est le rapport divergent de ces deux messianismes à la temporalité historique. En témoigne, du côté du christianisme, la structure théologico-politique augustinienne de l'histoire, par la dualité des pouvoirs spirituel et temporel, et comme en témoigne du côté de la Modernité politique la philosophie hégélienne de l'histoire. La divergence de conception des messianismes juif et chrétien est une des thèses majeures de *L'Etoile de la Rédemption*. A la lumière de la troisième partie de *L'Etoile*, nous ferons valoir des points de rencontre entre la théologie de Peterson et la philosophie de Rosenzweig, et des divergents-accords sur des questions fondamentales entre le philosophe et Schmitt. Ces divergents-accords conditionnent la compréhension spécifique qu'ont, chacun, le judaïsme et le christianisme, du peuple, de sa visibilité institutionnelle, de la guerre, du droit, de l'Etat, et du rapport à l'universel. Ces thèmes seront déclinés par la distinction que Rosenzweig établit entre la « politique messianique » et « les peuples du monde ». Dans ce paragraphe, essentiellement lié à la question de la guerre et de la violence, ces thèmes préparent la réflexion de Rosenzweig sur le sens de « l'histoire chrétienne » et ce qui la différencie de l'éternité juive. Nous nous attacherons à commenter ces textes de *L'Etoile*, afin de pouvoir répondre à la question qui dominera le chapitre VII: ce que donnent à entendre Schmitt et Rosenzweig sur le rapport opposé du judaïsme et du

christianisme à la condition politique et à l'histoire, ne révèle-t-il pas deux vérités dissociées, pourtant postulées par les messianismes juif et chrétien ? Deux vérités sur la compréhension de ce qu'est un peuple, à la fois politique, sans s'y réduire, et liturgique, pour ne pas dire sacramentel (le christianisme). Prendre cette question au sérieux, cela revient à interroger simultanément ce qui parait être à tort acquis dans la Modernité politique démocrate-libérale : un peuple ne saurait être que civil. Si la démocratie libérale ne veut, ou ne peut connaître que le peuple civil, les peuples du monde, au sens de Rosenzweig, auraient-ils définitivement relégué toute notion de peuple de Dieu ?

Chapitre VII

Peuples du monde, peuples chrétiens, peuple éternel : quel rapport à la condition politique, à la guerre et à la temporalité historique ?

Introduction

Entre les peuples du monde, les peuples chrétiens et le peuple juif, se tissent trois types de rapports divergents à la condition politique, à la guerre et *in fine* à la temporalité historique. Toutefois, cette considération polysémique du concept de peuple n'est pas à comprendre sous un angle purement descriptif. Il y a de l'un à l'autre un saut qualitatif, un saut dans l'être. Par ce saut qualitatif, Rosenzweig veut nous conduire sur le chemin de ce qu'est un « vrai » peuple, c'est-à-dire un, ou plutôt « le » peuple accomplit qu'est le peuple juif. Au travers de la question centrale du peuple, c'est une autre philosophie de l'histoire que propose Rosenzweig, en fait une anti-philosophie de l'histoire hégélienne, dont l'accomplissement messianique est réalisé dans le judaïsme, parce que ce peuple est hors de l'histoire et de la condition politique. Contrairement à ce que pensait Hegel, le christianisme n'a pas dépassé le judaïsme, pas plus que l'Etat n'est la médiation par laquelle l'histoire se réalise. Avec le peuple juif, peuple de la vie éternelle, l'éternité est déjà là *dans le cours de l'histoire*. D'où l'importance décisive de la scansion du temps liturgique. Mais Rosenzweig ne pense pas en termes concurrentiels les messianismes juif et chrétien. La religion de l'Incarnation détient aussi, à ses yeux, une clé de l'accès à l'éternité. Les peuples chrétiens sont ceux de la voie éternelle. Ils donnent à entendre la fin des temps par leur inscription dans la temporalité historique. Judaïsme et christianisme détiennent deux approches de la Rédemption et de la rétention du temps. Ce faisant, ils entretiennent deux rapports spécifiques à l'espace. Ces deux modalités du rapport au temps historique et à l'espace n'ont pas pour autant jailli *ex nihilo* ; la « philosophie de l'histoire » rosenzweigienne a une dette indéniable à l'égard de celle de Hegel. Elle détermine la pensée nouvelle de *L'Etoile*, dette qui n'est pas non plus indépendante de l'expérience spirituelle de Rosenzweig. Comment l'auteur de *Hegel et l'Etat* est-il devenu celui de *L'Etoile de la Rédemption*, est la question à laquelle il convient préalablement de répondre. Elle éclairera, non seulement une autre philosophie de l'histoire, mais aussi les divergents-accords entre Rosenzweig et Schmitt.

1).De *Hegel et l'Etat* à *L'Etoile de la Rédemption* : de l'absolu dans l'histoire à la Révélation

La critique sans réserve de l'histoire, et le statut an-historique et apolitique du judaïsme qui en découle, constituent deux thèses corrélatives, et indissociables du rapport que Rosenzweig a entretenu avec la philosophie de l'histoire et la théorie hégélienne de l'Etat. Dans les toutes premières années du XXè siècle, la lecture rosenzweigienne du philosophe d'Iéna a été de surcroît marquée par l'interprétation qu'en a livrée Friedrich Meinecke sur le cosmopolitisme et l'Etat national[915]. Une des thèses de l'historien allemand qu'il convient ici de retenir, est que par l'intermédiaire des guerres entre les Etats, c'est l'histoire du monde qui se joue. Le particularisme des Etats fait donc signe vers l'accomplissement de l'histoire universelle. Affrontement dialectique que finira par rejeter Rosenzweig. Au travers de cette vision du déroulement de l'histoire, c'est non seulement le nationalisme de l'historien allemand dont Rosenzweig se détourne, mais c'est aussi la raison hégélienne incarnée par l'Etat, et de ce qu'elle sous-tend comme métaphysique[916]. Cette double critique apparaîtra dans l'identification de l'Etat et de la loi à la violence, dans *L'Etoile*[917]. Double critique qui sera nourrie de l'expérience de la Première Guerre mondiale. La philosophie de *L'Etoile* ne se comprend en profondeur que si l'on ne la réduit pas à une exclusive démarche intellectuelle. Elle est le fruit de l'expérience de la guerre, et la guerre entre nations issues du christianisme. Avec la Grande Guerre, Rosenzweig a été le témoin de l'effondrement de l'explication hégélienne de l'histoire. Alors qu'il a soutenu quelques années auparavant une thèse

[915] Une lettre adressée à Meinecke par en 1920, fait état de la parution prochaine de *L'Etoilede la Rédemption*, et de la transformation intellectuelle et existentielle qui s'est produite chez Rosenzweig : Franz Rosebzweig, « Lettre à Friedrich Meinecke », in : *Les Etudes philosophiques, Nouvelles lectures de Rosenzweig*, Avril, 2, Paris, Puf, 2009, pp. 241-244.

[916] Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*,(1ère éd., Munich et Berlin, 1920), 2è éd., Aalen, Scientia Verlag, 1962, II, p. 243. Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat, op.cit.,* II, La métaphysique de l'Etat. *Hegel und der Staat* est la thèse de Rosenzweig, soutenue en 1912, et dont il faut rappeler que le directeur en fut Friedrich Meinecke. Voir la correspondance de Franz Rosenzweig : Franz Rosenzweig, *Briefe*, Edith Rosenzweig und Ernst Simon éd., Berlin, 1935, p. 476. Ces correspondances n'ayant pas fait, à notre connaissance, l'objet d'une traduction française, nous reproduirons la traduction de Stéphane Mosès dans *Système et Révélation* : *La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Editions du Seuil, coll. « Esprit », 1982. Stéphane Mosès, *Système et Révélation La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Bayard, 2003.

[917] Voir également dans *Globus Etudes sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle*, et dans *Cannes et Gorlice*, in *Confluences politique, histoire, judaïsme*, Textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 37-101. Dans ces deux écrits de nature historique, Rosenzweig développe une philosophie de l'histoire de l'Europe chrétienne et séculière, dont l'axe directeur est la guerre, et ce faisant la question de l'espace et de la frontière. Il n'est pas innocent que cet essai ait été intégré dans une première partie intitulé « Guerre et politique ». Voir l'introduction à *Confluences* de Marc Crépon et de Marc de Launay : *Ibid.,* pp. 7-17. La philosophie rosenzweigienne de l'histoire, déterminée par la corrélation entre la politique et la guerre, constitue un des critères de divergent-accord avec la théorie schmittienne du politique. Dans cet écrit contemporain de *L'Etoile*, et aussi marqué par la Première Guerre mondiale, Rosenzweig développe l'idée que la guerre est un moment de l'histoire universelle qui correspond à l'histoire européenne, et que ce moment prépare l'avènement d'une époque planétaire.

sur *Hegel et l'Etat*, il lui faut revoir sa pensée et fait un retour radical sur les méprises de la raison philosophique occidentale. Trois questions en résultent. Comment la critique de la raison, de son alliance avec la puissance de l'Etat et la critique de la métaphysique hégélienne, peuvent-elles être l'objet d'une alternative ? Alors que la pensée de *L'Etoile* est animée par une philosophie religieuse, quel lien Rosenzweig a-t-il pu établir entre le refus radical de la temporalité historique dans sa dimension politique, et la découverte de la fécondité du concept de Révélation ? Par rapport à ce concept, quel autre lien peut-il être établi avec sa « conversion » au judaïsme plutôt qu'au christianisme ? Ces trois questions forment un tout. La réponse aux deux premières d'entre elles est déterminée par un problème philosophique, à savoir le rapport entre le – subjectif – et l' – objectif -. En d'autres termes, d'un côté, la lecture que fait Rosenzweig, de Kant et de Nietzsche, et de l'autre, celle de Goethe, qui pour lui, représenterait l'objectivité. Sous l'influence des deux philosophes, Rosenzweig en vient à considérer dans un premier temps, le caractère subjectif de toutes vérités, l'influence de l'historicisme de Meinecke l'encourageant, de surcroît, en direction du relativisme[918]. C'est pourtant ce relativisme qui va permettre à Rosenzweig de s'ouvrir au concept de Révélation, découverte intellectuelle qui se transformera en conversion, en décision pour le judaïsme. Cette découverte est due à la relation avec ses cousins devenus protestants, Hans et Rudolf Ehrenberg, et au juriste Eugen Rosenstock, devenu également chrétien. Par leur intermédiaire, Rosenzweig intègre l'idée que le mode de pensée religieux, offre des perspectives nouvelles pour la réflexion philosophique. Le basculement religieux de Rosenzweig s'effectue sur ce point précis. Mais c'est aussi ce basculement qui indique encore la dette de Rosenzweig à l'égard de Hegel :

> …il faut que Dieu sauve l'homme non pas à travers l'histoire, mais réellement comme « Dieu de la religion ». Hegel considère l'histoire comme divine, comme une théodicée, alors que l'action est pour lui naturellement profane […]. Pour nous, la religion est la seule théodicée authentique. Le combat contre l'histoire au sens du XIXè siècle est pour nous identique au combat pour la religion au sens du XXè siècle[919]

On le voit à la lecture de cette lettre de 1910, Rosenzweig n'a pas renoncé en tant que tel à la théodicée, il en a en revanche déplacé la signification. Il n'est plus question ici d'adhérer à la raison comme construction d'un sujet tout-puissant, à la fois centre d'un espace et d'un temps, mais de s'en remettre « …à un espace et à un temps absolus[920]». La subjectivité n'est donc pas non plus condamnée comme telle, mais elle est remise à une altérité, celle de la Révélation de Dieu, par laquelle l'homme n'est plus le centre qui peut rendre compte de l'absolu. Le « Moi » de l'homme se

[918] Sur la question de l'influence du relativisme historique sur la pensée de Rosenzweig, nous renvoyons à une note de Stéphane Mosès : Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, note 9, p. 28.
[919] *Briefe*, *op.cit.*, p. 55.
[920] Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, p. 29. Dans l'édition de 2003, *op.cit.*, p.30.

situe au contraire dans l'ouverture à l'extériorité divine. C'est à l'aune de ce décentrement que le « Juif » réintègre sa place dans une philosophie de l'histoire, par rapport à laquelle il se situe précisément en extériorité. Un pan entier de la pensée de *L'Etoile* en surgira : la « vie juive » ne peut que refuser l'histoire et le politique, trop liés à la raison occidentale…et chrétienne. Il en résulte la vocation spécifique des deux peuples de l'Alliance, comme deux modalités d'un ordre spatio-temporel qui oriente la condition humaine. Si la première s'inscrit hors de l'histoire et dans un espace originel (la Terre sainte), la deuxième, prend en charge l'épaisseur du temps historique, et ce faisant justifie la dualité de l'Eglise et de l'Etat et un espace qui lui permet de se réaliser dans une chronologie spécifique. Deux vocations qui se situent à rebours du nationalisme de Meinecke. De la réponse apportée par l'idée de Révélation en résultera l'orientation de Rosenzweig en faveur du judaïsme. Avant sa décision de rester juif, il lui semblait que seul, le christianisme pouvait satisfaire son désir d'être en communion avec Dieu. Mais la conception chrétienne de la Révélation, qui implique la médiation du Christ pour rejoindre Dieu, lui ait apparue non nécessaire dès lors que le judaïsme permet d'être immédiatement relié à Dieu[921]. Décision qu'il confirme dans une lettre à Rosenstock en 1916:

> C'est à moi de décider si, en tant qu'individu, je veux prendre sur moi le destin métaphysique auquel j'ai été appelé par ma naissance, si je veux vivre une vie fondamentalement et essentiellement juive […], et élever ainsi cette vocation naturelle dans la sphère de l'élection métaphysique[922]

Pour Rosenzweig, le refus de la médiation chrétienne conditionne sa décision pour la Révélation juive. Elle est métaphysique, existentielle, au sens, une fois encore, d'une modalité d'être spatio-temporelle. On notera, à l'instar de la mise en cause de l'hégélianisme et de l'expérience de la guerre entre nations chrétiennes, modernes et…démocratiques, que la décision rosenzweigienne associe une démarche intellectuelle à une orientation existentielle. L'adhésion au mode de penser de la Révélation est aussi un mode d'être. Un mode de penser et d'être qui accomplit, de plus, un certain type de rupture avec la Raison et la philosophie hégélienne de l'histoire et du politique[923]. Un -certain type –, car en réalité l'auteur de *L'Etoile* aura encore besoin de Hegel. Ce « besoin »

---

[921] *Briefe, op.cit.*,p. 73.

[922] *Briefe, op.cit.*,p. 692.Voir Stéphane Mosès, *Système et Révélation, op.cit.*, p. 31. Dans l'édition de 2003, *op.cit.* p. 32. Voir également Franz Rosenzweig, *Foi et savoir*. *Autour de L'Etoile de la Rédemption*, choix de textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, 2001.

[923] La décision est sans doute le point central de la critique rosenzweigienne de la philosophie de la Totalité : « Or, c'est précisément sur une décision d'ordre existentiel qu'est fondée la croyance en la Révélation ; c'est la personne qui, pour donner sens au monde, choisit d'y projeter les coordonnées spatio-temporelles de la Révélation judéo-chrétienne » : voir Stéphane Mosès, *Système et Révélation, op.cit.*, p. 32.

hégélien repose sur deux mobiles : d'une part, la reconduction à nouveaux frais d'un « système[924] » et d'autre part, une « autre » philosophie de l'histoire qui délimite les révélations juive et chrétienne. Sont dès lors engagés deux statuts du peuple, deux rapports à la politique, à la guerre et à l'histoire. De Hegel et Meinecke et de la « tentation » chrétienne à la découverte intellectuelle et spirituelle de la Révélation juive, est issue *L'Etoile de la Rédemption,* c'est-à-dire un autre rapport à la raison.

2). Le peuple parvenu au but

Schmitt conclut dans *Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire*, qu'avec l'Incarnation, l'histoire est « ...une insertion de l'éternité dans le cours du temps s'incarnant en tempête en de grands témoins...[925] ». Si Rosenzweig avait eu connaissance de cet article du juriste, il aurait abondé sans réserve dans son sens, à ceci près que son chemin n'aura pas été le même, comme l'indique sa lettre du 31 octobre 1913 à Rudolf Ehrenberg, dans laquelle il fait part de son renoncement à devenir chrétien : « Cela ne me paraît plus nécessaire, ce qui veut dire, dans mon cas, que cela n'est plus possible[926]». On peut certes conjecturer que Rosenzweig aurait établi un lien entre l'engagement de Schmitt en faveur d'un régime « païen » et son idée chrétienne de l'éternité. Mais par cette lettre, le chemin différent de Rosenzweig par rapport à celui de Schmitt, aurait été bien au-delà de la question du soutien actif de ce dernier au nazisme. Ce dont il est question est la divergence de conception quant à l'inscription de l'éternité dans le temps (et dans le monde):

> L'Eglise et la Synagogue ont besoin l'une de l'autre. La Synagogue est immortelle, mais son bâton est brisé, elle a les yeux bandés, il lui faut renoncer à œuvrer dans le monde, car elle doit employer toutes ses forces à se maintenir en vie, à se garder pure de tout contact avec la vie. C'est pourquoi elle laisse à l'Eglise le soin d'œuvrer dans le monde, et reconnaît en elle le salut de tous les païens, dans tous les temps [927]

Notons que la décision de Rosenzweig de rester juif, est éclairée par sa réflexion sur la

[924] Mais « système » qui n'est plus celui de la Totalité hégélienne, comme nous venons de le souligner. Désormais, avec la Révélation, philosopher implique l'engagement, ou la décision de la personne, comme Rosenzweig le vit lui-même depuis sa conversion. Sur « La dualité du système et de la Révélation », voir Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, pp.33-35.
[925] Carl Schmitt, « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *op.cit.*,pp. 420-421.
[926] Lettre du 31 octobre 1913 à Rudolf Ehrenberg : Briefe, p. 71. Voir Stéphane Mosès,*Système et Révélation, op.cit.*, p. 229. Dans l'édition de 2003, *op.cit.*, p. 223. Voir la même lettre traduite un peu différemment, dans Catherine Chalier, *Pensées de l'éternitéSpinoza Rosenzweig*, Paris, Editions du Cerf, coll. La nuit surveillée », 1993 : « Cela ne me semble plus nécessaire et c'est pourquoi, étant ce que je suis, *cela n'est plus possible*. Je resterai juif », p. 118.
[927]Lettre du 31 octobre 1913 à Rudolf Ehrenberg : Briefe, *op.cit.*, p. 74.

complémentarité des vocations juive et chrétienne. Elle anticipe l'écriture de *L'Etoile*, mais cette anticipation appelle une évolution plus radicale, qui se traduira par le dépassement de la complémentarité en une opposition entre deux conceptions de la Rédemption, et de deux rapports au temps historique[928]. L'« insertion de l'éternité dans le cours du temps » n'est de fait, pas sans danger. Il existe pour Rosenzweig, des dangers chrétiens[929], comme il existe des dangers juifs[930]. Si Judaïsme et christianisme présentent deux dangers symétriques, c'est en raison de leur rapport divergent au temps. Temps marqué pour les deux monothéismes par un paradoxe. Ce paradoxe signifie pour le peuple juif que l'éternité est déjà là parce que déterminée par une autre inscription dans le temps que permet le cycle de la liturgie :

> C'était le cycle d'un peuple. En lui, un peuple était parvenu au but et le savait. Pour sa part, il avait dépassé le conflit entre Création et Révélation. Il vit dans sa propre Rédemption. Il a anticipé pour soi l'éternité…Certes la conscience de la Rédemption qui n'est pas encore atteinte surgit à nouveau…mais voilà qui donne à l'année la force de recommencer au début et d'intégrer son anneau dans la longue chaîne des temps. Mais le peuple n'en reste pas moins le peuple éternel…Car l'éternité c'est précisément cela : entre l'instant présent et l'accomplissement, nul délai n'a plus droit à trouver place ; au contraire dès aujourd'hui on peut appréhender tout l'avenir[931]

Par le triptyque – Création, Révélation, Rédemption[932] -, le peuple juif et c'est ce qui fait toute la différence avec les peuples chrétiens et, faut-il ajouter avec la philosophie hégélienne de l'histoire, vit déjà *de* et *dans* la réconciliation acquise par la Rédemption. Non pas que le peuple juif échapperait au temps, mais le temps n'est pas une « croissance », un « délai » d'attente[933]. En lui le temps s'est contracté, par la Rédemption, il vit par anticipation dans l'éternité. Il ne saurait donc y avoir de conflit entre la Création (temporalité historique) et la Révélation de Dieu. Le caractère unique du peuple juif, dont le marqueur est le temps qui se poursuit tout en étant suspendu *par* et *dans* l'éternité, détermine son rapport aux conflits et à la guerre. Par son dépassement du conflit entre « Création et Révélation », le peuple juif ne partage pas dès lors la condition politique des

---

[928] Stéphane Mosès exprime cette opposition, devenue explicite dans la correspondance de Rosenzweig avec Eugen Rosenstock en 1916 « …par deux *images*, l'image juive du christianismecomme religion missionnaire et l'image chrétienne du peuple juif comme peuple du refus… ». On se souviendra que c'est ce terme « d'image » que Schmitt utilise pour parler de l'imprégnation de l'histoire par le christianisme : Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, p. 230. Pour l'édition de 2003, *op.cit.*, p. 223.

[929] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*,p. 558.

[930] *Ibid.*, p. 565.

[931] *Ibid.*, pp. 457-458.

[932] Ce triptyque nécessiterait un examen précis de l'influence des *Weltalter* de Schelling sur la pensée de *L'Etoile*. Schelling a pensé, sans mener sa théorie jusqu'à son terme, une théorie des âges du monde. Nous renvoyons, là encore, au commentaire de Stéphane Mosès : Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, pp. 38-41. Ce triptyque appelle aussi un rapport de la philosophie avec la théologie : Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*, pp. IIè partie, pp. 137-163. Voir en particulier le paragraphe sur le « Nouveau rationalisme » : pp. 152-153.

[933] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*,p. 458.

« peuples du monde[934] ». Ceux-ci, pris par les conflits du monde, ne sont pas encore des peuples à part entière comme le peuple juif. Ils recherchent encore la croissance qui justifie les guerres: « Et c'est justement à cette croissance que se refuse le peuple éternel. Sa réalité de peuple est déjà là alors que les peuples du monde continuent d'y aspirer[935] ». Alors que les peuples du monde sont encore en quête de leur statut de peuple, le peuple juif existe en tant que tel car il est déjà dans son monde[936]. Mais d'où vient cette différence entre la politique des peuples du monde et celle du peuple juif ?

3). Les peuples et le monde

Le peuple juif, parce que dans l'éternité, est le peuple messianique. Les peuples du monde ne le sont pas. Mais entre les peuples du monde et le peuple messianique, il y a un entre-deux. Un entre-deux qui a transformé la condition des peuples du monde. Cet entre-deux est l'avènement du christianisme, source pour Rosenzweig d'un conflit : « Parmi les peuples du monde, un conflit a surgi depuis que la puissance du christianisme dépassant les peuples individuels est entré chez eux [937]». En « dépassant les peuples individuels », c'est-à-dire en les universalisant, le christianisme a généré un conflit, celui de la « scission » de « l'unité du mythe » des peuples du monde. Cette scission a été rendue possible car l'unité de leur mythe les isolait en les mettant en dehors de Dieu et des hommes. Le peuple juif, n'est pas quant à lui menacé par cette scission, car tout autre est l'unité de son mythe : « Le juif est conduit par son mythe qui le fait entrer dans son peuple et en même temps sous la face de Dieu, qui est aussi le Dieu des nations[938] ». Autrement dit, le peuple juif, peuple messianique, n'est peuple accompli que parce qu'il ignore la « scission entre la réalité la plus personnelle et la réalité suprême[939] ». L'amour qu'il se porte à lui-même est « immédiatement » l'amour qu'il porte au prochain, d'où l'absence de scission et donc de médiation[940]. Le rapport paradoxal du peuple juif au temps, appelle dès lors un rapport paradoxal aux autres peuples, et donc à l'espace (nous verrons que c'est ce qui constitue une différence décisive avec le christianisme). Il est à la fois le plus particularisé des peuples et le plus ouvert à l'universel, car son Dieu est aussi celui des nations. Nous retiendrons ici que Rosenzweig assume trois concepts de peuple : païen,

[934] *Ibid.*,p. 458.
[935] *Ibid.*,p. 458.
[936] *Ibid.*,p. 458.
[937] *Ibid.*,p. 458.
[938] *Ibid.*,p. 459.
[939] *Ibid.*,p. 459.
[940] *Ibid.,* p.459. Nous verrons ultérieurement que cette absence de médiation est ce qui fait toute la différence entre le témoignage de la vie juive et la « foi » chrétienne.

chrétien et juif. De ces trois types de peuples, il est celui-là seul, vivant de l'unité de son mythe, à disposer du statut de peuple accompli. Peuple éternel et messianique, réconcilié dans la Rédemption, il n'aspire pas à la croissance, et n'aspirant pas à la croissance, il est en paix avec lui-même et avec les autres peuples. A la différence des peuples du monde, païens et chrétiens, le peuple juif n'a dès lors pas besoin de se représenter, il *est*parlui-même en contenant le temps dans le cycle de la liturgie. Cette capacité qu'a le peuple juif d'être par lui-même, c'est-à-dire *d'exister* sans autre médiation que la Thora de « son » Dieu, permet-elle pourtant un autre rapport à la condition politique ? Manifestement pas pour Rosenzweig, puisque tout le dernier paragraphe du premier livre de la troisième partie est consacré à ce qui oppose la « politique messianique » du peuple juif à celle des peuples du monde. Mais cette absence du peuple juif à la condition politique, ne signifie pas qu'il est absent à tout rapport au politique…et à la guerre.

4). Les peuples et la guerre, peuples élus, guerre sainte et paix mondiale

Cette opposition se décline en plusieurs thèmes : Les peuples et la guerre, peuples élus, guerre sainte, paix mondiale, peuple et Etat, le droit dans l'Etat, la violence dans l'Etat, guerre et révolution. A ces thèmes, Rosenzweig oppose, pour conclure, l'éternité de la promesse. C'est en raison de cette éternité dont ils ne bénéficient pas, que les peuples du monde ne peuvent être au-delà, à l'instar du peuple juif, l'opposition entre leur spécificité de peuple et l' « histoire universelle, entre patrie et foi, entre ciel et terre[941] ». Rosenzweig ajoute aussitôt que cette absence d'opposition est la raison pour laquelle le peuple juif « …ne connaît pas la guerre[942] ». Mais la distinction entre les peuples du monde et le peuple juif ne se limite pas à une relation binaire entre les païens et les Juifs. La guerre constitue aussi un lieu fondamental de distinction entre le judaïsme et le christianisme. Avec ce dernier, la guerre propre aux païens, trouve sa justification théologique, comme en témoigne Augustin. Le Père de l'Eglise, en s'appropriant la formule cicéronienne *salus* et *fides*, concilie la « salut politique » du peuple avec « la foi fidèle à l'unique réalité supérieure…[943] ». Par cette conciliation augustinienne des affaires du siècle avec la foi, le christianisme, autrement dit l'Eglise, a préparé la voie à l'identification du peuple et de l'Etat. Ces deux catégories politiques sont devenues la raison d'être « des » peuples[944]. C'est dès lors tout le problème de l'élection qui a été subvertie : « Et à cause du christianisme précisément, de telles idées d'élection se sont plus ou

[941] *Ibid.*,p. 459.
[942] *Ibid.*,p. 459.
[943] *Ibid.*,p. 459.
[944] *Ibid.*,pp. 459-460.

moins fait jour dans les différents peuples et, avec elles, nécessairement aussi une revendication d'éternité[945]». Mais c'est la « revendication d'éternité » de peuples qui mettent en péril leur existence par la guerre. Ils ne peuvent donc participer à la régénérescence du monde. Pour ces peuples, ceux de l'Antiquité : « la guerre qui chassait l'ennemi des frontières protégeait certes les autels du pays, mais elle n'était pas elle-même sacrifice, elle n'était pas elle-même activité cultuelle, elle n'était pas elle-même autel[946] ». La guerre menée par les Etats de l'Antiquité est sans commune mesure avec la « guerre sainte[947] » parce qu'ils ne connaissent pas la distinction entre le *salus* de la *fides*. Le culte, les sacrifices, les fêtes, se confondent avec la guerre dans le monde et donc dans l'histoire. Ce faisant, la subversion de l'élection a entraîné celle de l'éternité et celle de la guerre. Eternité et guerre sont devenues, par l'intermédiaire du christianisme, des enjeux existentiels pour les peuples enfermés dans la temporalité historique. Dès lors, seule la guerre sainte se démarque des guerres profanes et peut proposer en retour par son autre concept de guerre, un autre concept de paix. Avec la guerre sainte, c'est une autre conception de la guerre que le peuple juif a proposée au monde : elle se limite à défendre « la cause de Dieu[948] ». Elle ne subvertit pas l'élection divine car à rebours des « peuples de l'ère chrétienne[949] » elle implique l'idée que « la guerre sainte et la guerre politique[950] » ne sont pas du même ordre. Distinction que le christianisme, qui s'est approprié le concept de « guerre sainte », n'a pas su préserver. Pour les Juifs, la guerre qu'ils ont menée n'était pas une guerre dans le monde, mais « la » guerre sainte, celle que le « peuple de Dieu » a engagée pour « conquérir l'espace vital dont il a besoin[951] ». Cohérent avec l'idée que le peuple juif a sa capacité spécifique de se particulariser et d'être universel, car son Dieu est aussi celui des nations, nous verrons que la question de « l'espace vital » engage deux conceptions divergentes de la frontière entre judaïsme et christianisme.

Retenons pour l'instant que Rosenzweig apporte une explication théologique à l'incapacité du christianisme de distinguer entre ces deux types de guerre: « Précisément parce qu'ils [les peuples chrétiens] ne sont pas de véritables peuples de Dieu, mais seulement en voie de le devenir, ils sont incapables de tracer des limites aussi rigoureuses[952] ». Deux autres paradoxes doivent encore être ici mis en lumière : le peuple juif échappe aux périls de la guerre dans le monde car il n'en a nul besoin, seul lui suffit son espace vital acquis par le moment fondateur de la guerre sainte. Il dispose ainsi de sa frontière. Mais c'est du même coup reconnaître que le peuple juif n'a pu éviter un

[945] *Ibid.*,p. 460.
[946] *Ibid.*,pp. 460-461.
[947] *Ibid.*, p. 461.
[948] *Ibid.*, p. 461.
[949] *Ibid.*, p. 461.
[950] *Ibid.*, p. 461.
[951] *Ibid.*, p. 461.
[952] *Ibid.*, p. 461.

« moment » politique, à ceci près que « politique » et « guerre » ne sont pas « dans le monde », car subordonnées à la guerre sainte et définitive pour la paix éternelle du peuple de la vie éternelle. Mais cette guerre sainte ne revient elle pas à reconnaître que le peuple juif ne saurait faire l'économie d'un territoire, d'un « espace vital », qu'à défaut il perdrait de sa substance comme peuple ? Autrement dit, si, par « vocation » le peuple juif échappe à la condition politique et guerrière des peuples du monde et des peuples chrétiens, il lui a fallu en passer par ce « moment » pour se maintenir dans l'éternité. C'est à cette condition paradoxale que l'exclusive existence liturgique du peuple de la vie éternelle est satisfaisante. Rosenzweig n'écarte pas pour autant la possibilité pour le peuple juif de participer à des guerres, mais celles-ci ne sont désormais plus que politiques. Elles sont donc passagères et ne sauraient lui faire oublier le seul et unique concept de guerre que le peuple juif connaisse véritablement : celui de guerre sainte. Par ce concept, le Juif s'est définitivement mis à distance de « …la chronologie du monde…[953] ». Peuple éternel, il connait déjà la « paix mondiale » qu'ignorent les peuples du monde, et que recherchent les peuples chrétiens. A cette politique et à cette guerre de (ou pour) la Rédemption, les peuples chrétiens en opposent une autre, car ils sont obligés, selon un autre rapport paradoxal au temps et à l'éternité, d'entrer dans les jeux de la guerre dans le monde en ne la distinguant pas de la guerre sainte. La guerre de (ou pour) la Rédemption participe du devenir divin de l'histoire : « Mais en tout cas, ils [les Chrétiens].savent qu'en quelque manière la volonté de Dieu s'accomplit dans les destinées guerrières de leurs Etats[954] ». Pour bâtir « un monde chrétien [955]», ils doivent articuler constamment la guerre dans le monde à la guerre sainte. Et, là encore, ce qui vaut de la guerre vaut pour la politique. On notera que pour Rosenzweig, l'une et l'autre sont liées. C'est par ce lien qu'il peut se livrer à la critique sans réserve de la philosophie politique hégélienne de l'histoire.

5). Peuple, Etat, droit, violence, guerre et révolution où l'impossible rétention du temps

Peuples en devenir, les peuples chrétiens ont lié d'une autre façon que les peuples païens, leur destinée à l'Etat. Avec l'Etat, ils sont engagés dans la guerre car, peuples de Dieu inaccomplis, ils sont aussi liés à « …la chronologie du monde… », chronologie qui s'est de surcroît identifiée à la « …chronologie chrétienne[956] ». Inversement, le peuple juif a lié sa destinée à la scansion du temps

[953] *Ibid.*, p. 462.
[954] *Ibid.*, p. 461.
[955] *Ibid.*, p. 462.
[956] *Ibid.*, p. 462.

liturgique, qu'il l'identifie comme peuple, n'ayant nul besoin de recourir à la guerre politique ou profane. Peuple éternel, il n'a donc pas besoin de l'Etat qui « …est la forme sans cesse changeante sous laquelle le temps se rapproche pas à pas de l'éternité[957] ». Il n'en demeure pas moins que l'Etat est le rival mimétique du peuple éternel, un rival par conséquent dangereux en vertu de son projet de réaliser « …une éternité dans le temps[958] ». Entre les peuples du monde (y compris les peuples chrétiens) et le peuple juif, deux statuts du peuple et de la présence collective au monde et à la temporalité historique, sont incompatibles. En témoigne encore la nécessité pour l'Etat, de disposer du droit. Alors que le peuple juif a la garantie de son éternité par le cycle liturgique, « les peuples du monde sont en soi sans cycle[959] ». Lié à la temporalité historique de l'Etat, il leur faut donc par son intermédiaire, recourir à la loi pour maîtriser le changement et le mouvement de la vie : « Là-dessus vient l'Etat, et il suspend sa loi au-dessus du changement[960] ».Mais le droit (la loi de l'Etat), comme tentative de suspendre le temps historique, n'est qu'un pis-aller car il ne peut arrêter le mouvement de la vie : « La loi ne se main-tient qu'aussi longtemps que le peuple la tient[961] ». Dès lors, l'Etat ne peut éviter la distorsion entre « …le droit et la vie, le durable et le changeant…[962] », d'où l'apparition de la violence, qui pour Rosenzweig, est le « …vrai visage[963] » de l'Etat. Par sa violence, l'Etat révèle son impuissance à conjurer le mouvement de la vie. C'est ainsi que l'Etat ouvre la voie au cycle du droit et de la violence, celle-ci étant non pas négatrice, mais fondatrice du droit :

> La violence rend à la vie son droit contre le droit. Usant lui-même de la violence et pas seulement du droit, l'Etat reste à la remorque de la vie. C'est le sens de toute violence que de fonder un nouveau droit. Elle n'est pas une négation du droit, comme on le croit souvent, fasciné qu'on est par ses allures subversives : bien au contraire, elle le fonde[964]

A l'inverse du cycle liturgique propre au peuple éternel, l'Etat est soumis, et soumet les peuples du monde au cycle du droit et de la violence sans jamais parvenir à maîtriser « l'instant » :

> Mais ce n'est pas comme dans le peuple éternel au sens où il éterniserait l'instant pour le transformer en coutumes établies une fois pour toutes et en loi intangible. Au contraire, il le fait en se saisissant souverainement de l'instant, puis de chaque instant qui suit, pour le

[957] *Ibid.*, p. 463.
[958] *Ibid.*, p. 463.
[959] *Ibid.*, p. 463.
[960] *Ibid.*, p. 464.
[961] *Ibid.*, p. 464.
[962] *Ibid.*, p. 464.
[963] *Ibid.*, p. 464.
[964] *Ibid.*, p. 464.

> façonner d'après sa volonté et son pouvoir[965]

Il est en quelque sorte enchaîné dans le processus dialectique de la « conservation » et du « renouvellement[966] », propre à la temporalité historique qu'il ne peut dépasser. Il en résulte que le droit, masque de la violence de l'Etat, génère guerre et révolution :

> C'est ainsi que la guerre et la révolution sont la seule réalité que connaisse l'Etat, et l'instant où ni l'un ni l'autre n'auraient lieu – fut-ce simplement sous la forme d'une pensée de guerre ou de révolution -, il ne serait plus l'Etat. Il n'y a pas d'instants où sa main puisse lâcher l'épée ; car à tout instant il doit à nouveau la brandir pour trancher avec elle le nœud gordien de la vie du peuple, la contradiction entre le passé et l'avenir que le peuple n'arrive pas à résoudre dans sa vie naturelle et qu'il ne fait que repousser plus loin. Mais en le tranchant, il extirpe la contradiction hors du monde à tout instant, et bien entendu, toujours pour cet instant singulier exclusivement ; il retient ainsi à tout instant le fleuve de la vie du monde pour en faire une eau immobile, ce fleuve qui ne cesse de se dénier lui-même en tout temps avant de se jeter à la fin dans l'océan de l'éternité. Mais de tout instant il fait ainsi une éternité[967]

On notera que pour Rosenzweig, la guerre qui domine les relations entre les peuples du monde, païens et chrétiens, à son pendant du côté de la violence à l'intérieur de ces peuples. Elles sont l'une et l'autre déterminées par l'enfermement des peuples du monde dans la temporalité historique, dont l'Etat est l'expression politique. D'où l'importance de la notion d' « instant », qui revêt une signification opposée à celle du peuple éternel. L' « instant » de l'Etat, la maîtrise du temps, est toujours fugace, elle doit en passer par la guerre, c'est-à-dire la mise en échec de l'ennemi à l'extérieur, et l'accès au statut politique à l'intérieur, par lequel le peuple peut résoudre « la contradiction entre le passé et l'avenir », ce à quoi il ne peut parvenir dans « sa vie naturelle[968] ». C'est par cette dialectique de la guerre et de la violence que l'Etat est le lieu de « l'histoire universelle » :

> Ces instants captés par l'Etat sont ainsi d'authentiques « heures » de la vie du peuple qui de soi ne connaît pas d'heures ; seul l'Etat apporte, dans l'écoulement ininterrompu de cette vie à travers le temps, des moments de répits des stations, des ép-oques. Les époques sont les heures de l'histoire universelle…Donc, sans Etat, pas d'histoire universelle[969]

C'est par cette captation du temps en « instants » fugaces, que l'Etat dans le déroulement de

[965] *Ibid.*, pp. 464-465.
[966] *Ibid.*, p. 465.
[967] *Ibid.*, p. 465.
[968] *Ibid.*, p. 465.
[969] *Ibid.*, p. 466.

l'histoire universelle, apporte un aperçu de l'éternité. Mais pour l'anti-philosophie hégélienne de l'histoire de Rosenzweig, ce n'est qu'un « aperçu » ! Les peuples du monde, les peuples chrétiens, en liant leur destinée à l'Etat et à l'« histoire », ne sont que des peuples en devenir dans le mouvement de la vie et du temps. Ce que Hegel n'a pas compris par sa philosophie de l'histoire : d'une part, en considérant que le christianisme s'accomplit en se mondanisant par la médiation de l'Etat, d'autre part, que la réconciliation des conflits dialectiques inhérents à la temporalité historique se réalise dans le savoir absolu. Hegel n'a pas vu que la réconciliation est déjà réalisée au sein du peuple éternel et messianique qu'est le peuple juif. La philosophie hégélienne est en ce sens, non seulement celle des peuples du monde, elle est de surcroît « pleinement chrétienne ». Elle accomplit ce qui était en germe dans la structure augustinienne du temps historique. Or, le peuple juif, parce que peuple éternel, par sa mise hors-jeu de la philosophie hégélienne de l'histoire, n'est pas condamné à l'inexistence. C'est au contraire, par son « étrangeté », qu'il est préservé de sa dissolution. C'est tout le sens de l'éternité de sa promesse.

> Et c'est pourquoi, il est nécessaire qu'en tout temps la véritable éternité du peuple éternel reste étrangère et irritante pour l'Etat et l'histoire universelle…contre elles [les époques], le peuple éternel, impavide et intact, accumule d'année en année les anneaux qui protègent le trône de la vie éternelle. Sur cette vie silencieuse, entièrement tournée vers l'intérieur, la puissance de l'histoire universelle se brise[970]»

« L'éternité de la promesse » ne passe ni par l'Etat (« éternité apparente, mondaine…[971] ») ni par le savoir absolu (« La semence de la vie éternelle est semée ; il [le peuple éternel] peut attendre qu'elle lève. De l'arbre qui surgit d'elle, la graine ne sait rien, même si son ombre couvrait le monde entier[972] »). La visée du « Royaume de Dieu[973] » implique une tension qui ne peut être résolue par le déroulement de l'histoire universelle. Seul le peuple éternel peut soutenir cette tension, en articulant le temps à l'éternité, car il est « placé hors de l'histoire du monde[974] ». Tel n'est pas le rapport de la « voie » chrétienne à l'histoire.

[970] *Ibid.*, p. 466.
[971] *Ibid.*, p. 467.
[972] *Ibid.*, p. 467.
[973] *Ibid.*, p. 467.
[974] *Ibid.*, p. 467.

6) Temps chrétien et temps juif: deux concepts de peuple

a.Epoque et chronologie chrétienne

A la fin du livre précédent, Rosenzweig a développé l'idée selon laquelle la temporalité historique du christianisme est à la source de la notion d'« époque ». C'est pourquoi il existe une « chronologie chrétienne ». C'est à cette question qu'est consacré tout le deuxième livre de la troisième partie de *L'Etoile*, avant d'en venir à la « vérité éternelle » de « l'Etoile » :

> C'est le christianisme qui donc a transformé le présent en époque. Désormais le passé n'est plus que le temps d'avant la naissance du Christ. Tout le temps ultérieur, depuis le passage du Christ sur terre jusqu'à son retour, est maintenant cet unique et immense présent, cette époque, cette suspension, cet arrêt des temps, cet entre-deux sur lequel le temps a perdu son pouvoir. Le temps est maintenant pure temporalité. Comme tel, on peut l'embrasser totalement du regard à partir de chacun de ses points ; en effet, pour chacun de ses points, commencement et fin sont à égale distance ; le temps s'est transformé en une unique voie, mais une voie dont le commencement et la fin sont au-delà du temps, c'est donc une voie éternelle[975]

La structure chrétienne du temps, définie par Rosenzweig comme la transformation du présent en époque[976], a réduit le temps en une « …pure temporalité ». Nous pouvons même ajouter que l'histoire chrétienne est l'histoire d'une double subversion du temps : subversion du temps cyclique du paganisme, subversion du temps tel que le vit le peuple éternel. Avec la première subversion, le temps n'est plus maître de lui-même, il est condamné à se situer par rapport à un événement, celui de « …la naissance du Christ[977]». Le passé n'existe donc plus pour lui-même, et le temps qui suit n'est que la « suspension » du présent. Avec l'événement christique, le christianisme a donc introduit une césure dans l'ordre du temps. C'est cette césure qui est aussi subversion de l'éternité du peuple juif :

> A cette vie, Dieu arracha le juif en jetant jusqu'au ciel le pont de sa Loi, par-dessus le fleuve du temps : sous l'arc de ce pont, le temps poursuit désormais son murmure impuissant jusqu'au cœur de l'éternité. Le chrétien, au contraire, relève le gant face au fleuve… le christianisme, en faisant de l'instant une époque faisant époque, domine le temps…Le temps

[975] *Ibid.*, p. 471.
[976] Il semble que pour Rosenzweig, la structure chrétienne du temps soit univoque. Ainsi, il ne distingue pas les temporalités catholique, protestante et orthodoxe du temps. Nous verrons pourtant ultérieurement que l'auteur de *L'Etoile* distingue la spécificité des Eglises comme autant de dangers chrétiens dans le temps de l'histoire.
[977] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption, op.cit.*, p. 471.

> ne ricoche pas sur la chrétienté comme sur le peuple juif, mais le temps qui fuit est tenu captif et doit désormais rendre le service d'un esclave prisonnier[978]

A l'opposé du peuple éternel, les peuples chrétiens doivent conjoindre l'au-delà du temps et le temps, au sein de cette césure qu'est l'entre-deux du temps, de l'avant et de l'après dans l' « immense présent ». C'est cette césure qui fait paradoxalement de la chronologie chrétienne, « une voie éternelle ». Rosenzweig précise le sens de cette chronologie par les données théologiques nodales du christianisme (la chrétienté, la foi, l'Eglise, le Christ, l'acte chrétien, l'acte juif, Croix et Etoile), et ce qui constitue « l'essence du christianisme », à savoir une dualité qui va de la compréhension chrétienne de Dieu (Père et Fils) à celle de l'homme et du monde, dans les figures du prêtre et du saint, et les deux types institutionnels de l'Etat et de l'Eglise. Ce sont autant de spécificités de la voie chrétienne qui la différencie de la vie juive.

b). La chrétienté

La chrétienté[979] est cette communauté paradoxale qui rassemble des diversités multiples[980] autour d'un centre, le « …centre de tous les autres centres…[981] » qu'est le Christ. De même que la Thora forme « …la communauté dans le judaïsme[982] », de même le Christ forme la communauté dans le christianisme. Ces deux communautés ont pour caractéristique commune de « …se fonder pour toujours[983] » et d'avoir un centre. Mais là s'arrête ce qui leur est commun. A la différence de la vie éternelle, la voie éternelle du christianisme ne se maintient pas dans l' « …autoconservation du sang qui n'arrête pas d'engendrer[984] », mais dans la nécessité de se propager. C'est la raison pour laquelle, le christianisme se doit être missionnaire[985]. Au principe d'engendrement par le sang du peuple juif, qui ne peut admettre de se mêler à ce qui n'est pas lui, le principe d'engendrement du christianisme est expansif, d'où résulte l'importance du « témoignage[986] » par lequel se multiplient les centres de la voie éternelle. Par ces deux principes d'engendrement, Rosenzweig peut rendre compte des deux statuts du peuple qui spécifient la vie et la voie éternelles : la vie éternelle se pérennise par un peuple généalogique, la voie éternelle se pérennise par le don de l'Esprit dans le

[978] *Ibid.*, pp. 472-473.
[979] En raison, sans doute, de la langue allemande, il semble que Rosenzweig ne fasse pas de différence entre « chrétienté » et « christianisme ».
[980] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption, op.cit.*, p. 474.
[981] *Ibid.*, p. 474.
[982] *Ibid.*, p. 475.
[983] *Ibid.*, p. 475.
[984] *Ibid.*, p. 475.
[985] *Ibid.*, p. 475.
[986] *Ibid.*, p. 476.

sacrement du baptême[987]. C'est au sein de ce peuple formé par rattachement sacramentel, que la foi donne le contenu du témoignage, qui pour Rosenzweig est le « savoir » qui assure au chrétien qu'il est sur le chemin de la voie de Celui qui est déjà venu et qui reviendra définitivement[988]. Ce savoir de la foi est toute la raison d'être de la chronologie chrétienne, de sa temporalité historique.

c). La foi et l'Eglise : Les raisons d'un divergent-accord entre Rosenzweig et Peterson

C'est ce savoir de la foi dont n'a pas besoin le peuple qui se sait déjà dans la vie éternelle. La foi ne lui est néanmoins pas étrangère, mais à la différence du chrétien, elle n'est pas un savoir, elle vise l'être juif lui-même dans son engendrement :

> Sa foi [le juif] n'est pas le contenu d'un témoignage mais le produit d'un engendrement…Il ne croit pas en quelque chose, il est lui-même croyance ; il est croyant avec une immédiateté que nul dogmaticien chrétien ne pourra jamais acquérir pour son propre compte. Cette foi fait peu de cas de sa fixation dogmatique, elle a une existence[989]

Autrement dit, à la médiation dogmatique du savoir de la foi chrétienne, Rosenzweig oppose l'immédiateté de la foi juive[990]. Cette opposition rejaillit sur l'absence de la médiation institutionnelle d'une Eglise pour la foi juive. A la source de cette opposition entre l'immédiateté du statut juif et la médiation du statut chrétien de la foi, se trouvent deux compréhensions opposées de la transmission de la foi, c'est-à-dire, pour Rosenzweig, de l'engendrement. Pour la voie éternelle qu'est le christianisme, la foi est cause de l'engendrement, pour la vie éternelle qu'est le judaïsme, la foi est conséquence de l'engendrement :

> En croyant à la voie, elle la fraye dans le monde. C'est ainsi seulement que la foi chrétienne qui rend témoignage est pour commencer celle qui engendre la voie éternelle dans le monde alors que la foi juive suit la vie éternelle du peuple comme un produit engendré[991]

A l'incorporation sacramentelle du baptême, au savoir dogmatique et à l'Eglise dont a besoin le

---

[987] *Ibid.*, p. 476.
[988] *Ibid.*, p. 476.
[989] *Ibid.*, p. 476.
[990] *Ibid.*, p. 476.
[991] *Ibid.*,p. 477.

christianisme, répond « l'individu[992] » par qui la transmission du témoignage du Christ est assurée. Tout le paradoxe du témoignage est de faire « œuvre commune[993] », c'est-à-dire de constituer l'Eglise…par les individus. C'est par ce paradoxe que le christianisme a transformé la signification du mot *ekklesia*. De politique qu'il était, attaché à la formation « des Etats libres antiques » pour la « délibération commune[994] » des citoyens, l'*ekklesia* chrétienne ne retient de commun que la décision, sans rien renoncer à l'irréductibilité des individus appelés au témoignage du Christ : « Au contraire, dans l'*ekklesia* l'individu est et reste individu, et seule la décision est commune et devient…*res publica*[995] ». On notera que pour Rosenzweig, la voie éternelle du christianisme, en reprenant la notion politique d'*ekklesia*, en détourne son premier sens pour mieux faire valoir que l'Eglise a sa définition propre de la chose publique ou commune. Mais en vertu de son objet qu'est le témoignage, la *res publica* chrétienne est le fruit d'une décision. Il est difficile, voire impossible de savoir si Rosenzweig a eu connaissance des deux articles de Peterson consacrés la théologie et à L'Eglise. Il n'en demeure pas moins qu'il est une convergence de vue, étonnante *a priori*, entre le théologien catholique et l'auteur de *L'Etoile*. D'une part, s'agissant de la foi comme savoir, qui se traduit par sa formulation dogmatique. La thèse de Peterson, selon laquelle la « théologie » se situe dans le prolongement de l'Incarnation, et est donc à ce titre identifiée à la définition du dogme[996], laquelle définition est inséparable de l'Eglise, accrédite à front renversé la compréhension que se fait Rosenzweig du christianisme. D'autre part, s'agissant du statut de l'Eglise, originellement politique, et transformé en communauté de témoignage des individus qui appelle une décision[997]. Mais cette convergence de vue est celle d'un divergent-accord. Pour Peterson, l'Eglise est certes une institution originellement « politique » au sens grecque de la *polis*. Elle est aussi la conséquence d'une décision pour l'annonce de l'Evangile (le témoignage pour Rosenzweig) aux païens. Mais cette décision est la conséquence du refus des Juifs de reconnaître la messianité de Jésus. Peterson reste donc dans la ligne d'une théologie de l'accomplissement, d'un entre-deux du temps historique chrétien jusqu'à ce que les Juifs confessent la foi dogmatique des Chrétiens, fondée sur le dogme de l'Incarnation. Inversement, Rosenzweig ne conçoit en aucun cas la possibilité que la vie éternelle puisse se « rallier » à la voie éternelle. De plus, la décision, qui pour Peterson se limite à l'autorité des apôtres, est pour Rosenzweig, commune. Elle est le fruit de « …l'opinion que chaque individu donne et par la voix qu'il met dans l'urne[998] ». Rosenzweig ne peut dès lors que s'en tenir à

[992] *Ibid.*,pp. 477-478.
[993] *Ibid.*,p. 478.
[994] *Ibid.*,p. 478.
[995] *Ibid.*,p. 478.
[996] Erik Peterson, *Qu'est ce que la théologie ?*in*Le monothéisme : un problème politique*, *op.cit.*, pp. 127-149 (p. 146).
[997] *L'Eglise*, *ibid.*, pp. 171-183 (pp. 181-183).
[998] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*,p. 478.

l'opposition entre l'immédiateté de la foi juive à la médiation de la foi chrétienne. Pour l'auteur de *L'Etoile*, il existe indéniablement deux peuples de Dieu, deux approches de l'engendrement à l'éternité, et dès lors deux rapports à la temporalité historique. Il en résulte deux statuts de la foi qui en passent par deux statuts de leur visibilité publique. Ce sont ces deux statuts qu'il convient interroger sur le lien qu'ils induisent au sein de ces deux peuples spécifiques.

d). Le Christ et l'acte chrétien

L'*ekklesia* chrétienne dont le Christ est le « …centre de tous les autres centres… », est tendue entre trois pôles : celui de la soumission du monde, et en vertu de cette soumission, celui de la liberté. Mais la soumission du monde et la liberté qu'elle leur confère, font des chrétiens des « …serviteurs de tout homme[999] ». Et parce que serviteurs du « …plus petit de leurs frères, ils le font à Celui qui reviendra comme juge du monde[1000]». Sur le chemin de l'éternité au sein de la temporalité historique, l'*ekklesia* chrétienne est traversée par cette tension : incorporé au Christ, l'individu chrétien est libre, mais cette liberté est reliée à l'autre homme. Par cette tension, l'existence chrétienne médiée par l'*ekklesia*, n'est faite que de paradoxes. En reprenant le modèle paulinien de l'Eglise primitive, Rosenzweig développe l'idée que chacun doit rester ce qu'il est tout en éliminant « l'écart[1001] » qui distingue les individus entre eux dans leurs rôles sociaux. Par ces paradoxes, en Christ, l'individu chrétien est libéré au sein d'une communauté de relations qui redéfinit les rapports humains que connaît le monde : « …ainsi elle [l'*ekklesia*] est tenue de libérer chacun dans ce qu'il est, dans toutes les dépendances naturelles et surnaturelles avec lesquelles il vit au sein du monde de la Création, pour le placer au milieu de la voie qui conduit de l'éternité à l'éternité[1002] ». A l'image du monde, l'*ekklesia* chrétienne est inévitablement plurielle, mais sa pluralité transforme les rapports humains intra-mondains en « …lien de la fraternité[1003] ». A l'inégalité des rapports humains, succède leur égalité fraternelle dans le Christ. Il y a, autrement dit, un - avant et un après- , qui fait franchir un saut de l'homme à l'état naturel dans le monde, à l'individu chrétien dans l'*ekklesia*. L'homme reste ce qu'il est…et pourtant ! Le Christ leur permet cette nouvelle relation libératrice car :

---

[999]*Ibid.*,p. 479.
[1000]*Ibid.*,p. 479.
[1001]*Ibid.*,p. 479.
[1002]*Ibid.*, p. 479.
[1003]*Ibid.*, p. 479. N'est-ce pas ce qui fait la subversion politique du christianisme ? C'est que ne semble pas voir Rosenzweig.

> Le Christ est autant le commencement que la fin de la voie, et par conséquent, il est contenu et but, fondateur et seigneur de l'alliance, mais aussi il est milieu de la voie, et par conséquent, présent partout où deux sont réunis en son nom…Quand il est au milieu de la voie, le Christ n'est pas fondateur ni seigneur de son Eglise, mais un de ses membres, il est lui-même frère de son alliance[1004]

A la différence des philosophies politiques de l'Âge classique-moderne, on retiendra que l'originalité de la fraternité chrétienne est ici de transformer les rapports humains par une alliance et non un contrat ou un pacte. - L'avant et l'après - procèdent non d'un acte rationnel ou raisonnable, mais du « …centre de tous les autres centres… » qu'est le Christ. C'est pourquoi le Christ est « …fondateur et seigneur de l'alliance …». En même temps, parce qu'il relit le commencement et la fin de la voie, il est aussi « …au milieu de la voie… ». Dans le cours du temps au sein duquel se déploie la voie éternelle, le Christ n'est pas alors « …fondateur ni seigneur de son Eglise… ». Il est frère de l'alliance qu'il a fondé. Ainsi, tant comme fondateur et Seigneur que frère, le Christ est le centre de tous les centres qui, par la libération qu'il apporte aux individus, est Celui qui permet une unité-plurielle, c'est-à-dire la suppression de l'écart dans la fraternité : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ[1005] ». Avec le Christ, l'individu n'est jamais seul : « …et bien qu'apparemment il soit seul avec soi-même, il se sait membre de l'Eglise parce que cet être-seul est un être-ensemble avec le Christ[1006] ». Notons que pour conclure sa réflexion et sa méditation sur le sens de la fraternité avec le Christ, Rosenzweig exprime très clairement son inclination pour ce qu'il appelle « …L'Eglise de l'amour de Pierre[1007] ». Il la qualifie de « …plus authentique que les autres Eglises de la voie…[1008] » car elle supplée au Christ lorsqu'il refuse de se faire l'ami du prochain. Etant l'Eglise la plus éloignée « …du commencement et de la fin…[1009] », elle est tenue d'accompagner les individus chrétiens sur la voie qui traverse le temps. Son accompagnement passe par les saints et par Marie[1010]. Avec l'amour pour les saints, on notera aussi que pour Rosenzweig, l'individu chrétien peut s'identifier « …à son peuple… » et à « …sa classe sociale…[1011]». L'universalité de

---

[1004] *Ibid.*, pp. 479-480.
[1005] *Ibid.*, p. 478.
[1006] *Ibid.*,p.480.
[1007] *Ibid.*,p.480.
[1008] *Ibid.*,pp.480-481. Il n'en demeure pas moins que dans le Troisième Livre de la Troisième partie de *L'Etoile*, Rosenzweig considère que « la scission des Eglises » est insurmontable et que toutes cèdent à leur tropisme naturel, autrement dit à un danger qui leur est spécifique, qui se traduit par l'accent unilatéral mis sur chacune des trois vertus théologales, soit « l'espérance, soit « la foi », soit « l'amour ». Ces trois dangers sont respectivement ceux de l'Eglise orientale (orthodoxie), de l'Eglise nordique (protestantisme) et de l'Eglise du sud (Rome) : *Ibid.*, p. 559. Pour Rosenzweig, la seule solution pour échapper à ces trois dangers est le retour du christianisme à son ancrage dans le Ier Testament : *Ibid.*, p. 557 et pp. 574-576.
[1009] *Ibid.*,p.480.
[1010] *Ibid.*,p.480.
[1011] *Ibid.*,p.480.

l'Eglise n'est par conséquent pas antinomique avec l'enracinement dans des particularités sociales et culturelles. Si la fraternité chrétienne est possible par cette unité-plurielle en Christ, il faut dès lors en conclure avec l'auteur de *L'Etoile*, que la voie éternelle du christianisme, à l'opposé du paganisme, ne peut se limiter à la seule temporalité de l'histoire. L'*ekklesia* est la communauté qui rassemble les hommes simultanément sur un espace, plus exactement un espace qui traverse les espaces :

> C'est ainsi que la fraternité entrelace son lien entre les hommes dont chacun ne ressemble à l'autre ; elle n'est pas du tout ressemblance entre tout ce qui porte un visage humain, mais unanimité justement d'hommes aux visages les plus diversEncore faut-il que soit réalisée cette unique condition : que déjà les hommes aient un visage – qu'ils se voient. L'Eglise est la communauté de tous ceux qui se regardent mutuellement. Elle relie les hommes pour en faire des contemporains, des hommes de la simultanéité en des endroits éloignés du vaste espace. La simultanéité, voilà une chose que la temporalité ignore du tout au tout. Dans la temporalité, il n'y a que de l'avant et de l'après ;…Voilà le motif le plus profond pour lequel le monde païen, qui est précisément la temporalité, était incapable d'aimer son prochain comme soi-même. Mais dans l'éternité, il y a une simultanéité…C'est la fraternité qui transporte les hommes en ce centre. C'est déjà un temps surmonté qu'on dépose à ses pieds ; l'amour n'a plus qu'à survoler l'espace qui sépare. Et c'est ainsi qu'il survole l'inimitié des peuples…[1012]

Mais le rapport chrétien à l'éternité, comme condition d'un espace pour la fraternité qui surmonte l'inimitié des peuples du monde (les peuples païens), n'est pas unique. Il ne peut occulter celui du peuple juif.

e). Peuple juif et peuple chrétien : deux modalités du rapport contrasté à Dieu, le monde et l'homme

Avec le peuple éternel, il existe une fraternité, un espace et une simultanéité d'un autre ordre. Ils sont liés à « …la communauté congénitale du peuple[1013] ». A rebours de la fraternité en extension, missionnaire, de l'*ekklesia* chrétienne, la fraternité juive est conservation par le lien des générations au sein de la communauté. Et cette conservation n'est possible que par le « pacte[1014] » noué entre les plus anciens et les plus jeunes. Par ce pacte, la communauté du peuple juif est cet espace qui rend compte, simultanément, de son statut de peuple éternel qui surmonte le temps. A rebours de l'écart que doivent éliminer les hommes pour vivre de la fraternité dans la voie de l'éternité chrétienne, la fraternité juive se réalise au contraire dans la distance des générations. A rebours de la médiation de

[1012] *Ibid.*,pp.481-482.
[1013] *Ibid.*,p.482.
[1014] *Ibid.*,p.482.

la foi et de l'Eglise qui fondent la voie chrétienne, le Juif vit dans l'immédiateté du lien générationnel à l'intérieur de la communauté. Autrement dit, fraternité chrétienne et fraternité juive appellent deux conceptions du peuple, qui appellent deux conceptions du messianisme, et deux manifestations de l'éternité dans le temps. Telle est toute la différence entre la Croix et l'Etoile. Elles obéissent l'une et l'autre à deux paradoxes spécifiques. Alors que pour le Juif, le Messie est attendu au terme de l'histoire par l'engendrement, pour le Chrétien, le Christ renvoie toujours au commencement, par-delà l'amour du frère. Deux logiques messianiques sont à l'œuvre : celle du peuple de la vie éternelle, dans l'intériorisation de sa conscience collective, en étant hors de l'histoire et à l'écart du monde ; celle des peuples de la voie éternelle, prenant leur source dans la Croix du Christ, ils sont en devenir dans l'histoire par leur expansion missionnaire :

> C'est ainsi que la conscience chrétienne, totalement immergée dans la foi, se concentre dans le commencement de la voie, dans le premier chrétien, dans le Crucifié, de même que la conscience juive, totalement rassemblée dans l'espérance, tend vers l'homme de la fin, vers le rejeton royal de David…L'enracinement dans le Soi le plus profond, voilà quel fut le secret de l'éternité du peuple. Expansion au-dehors dans toutes les directions – voilà le secret de l'éternité de la voie[1015]

C'est pourquoi avec les peuples de la voie éternelle, il n'y a pas de limites à l'expansion. Là où le peuple juif a besoin de frontière[1016], par l'intermédiaire de laquelle il préserve la conscience de lui-même, les peuples chrétiens l'élargissent toujours plus loin jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de « dehors » ou d' « opposition[1017] ». Il en résulte pour Rosenzweig, que le christianisme entretient une autre relation que le judaïsme aux trois « figures intérieures de Dieu, du monde et de l'homme[1018] ». Pour le judaïsme, les « contrastes[1019] » de ces trois figures sont internes au peuple éternel : « …les trois étaient vivants comme des courants qui s'interpénètrent constamment entre ces pôles[1020] ». Pour les peuples du monde, les inévitables « contrastes » entre ces figures passent par leur opposition (implicitement les guerres). Pour le christianisme, les contrastes sont déterminés par la logique expansionniste de sa mission. Il est à la fois universel et en même temps son universalité requiert la pluralité de groupes limités les uns par rapport aux autres :

> De même, si le christianisme veut être réellement englobant, il doit intégrer en soi les

[1015] *Ibid.,* p.484.
[1016] «…puisque le double côté des frontières en ferait un peuple singulier [le peuple juif] parmi les autres peuples, il doit au contraire inclure en soi les frontières : *Ibid.,* p. 427.
[1017] *Ibid.,*p.484.
[1018] *Ibid.,*p.485.
[1019] *Ibid.,*p.485.
[1020] *Ibid.,*p.485.

> contrastes qui permettent à d'autres groupes de tracer leurs bornes par rapport à tous les autres…c'est seulement par ce biais que la chrétienté se définit comme le groupe englobant tout et cependant unique en son genre[1021]

C'est à la faveur de ces contrastes spécifiquement chrétiens, que « Dieu, le monde, l'homme[1022] » ont vocation à devenir chrétiens. Ces contrastes sont la condition même de la fidélité du christianisme à sa vocation de voie éternelle dans le monde et dans le temps. Si le christianisme y renonçait, en lieu et place de l'*ekklesia*, il ne serait plus :

> …qu'une association, qui se justifierait entre autres par son but particulier et dans son domaine particulier, mais elle ne saurait prétendre à une extension jusqu'aux limites du monde. Et si elle cherchait à s'étendre par-delà ces oppositions, sa voie n'aurait certes nul besoin de bifurquer, mais ce ne serait pas non plus la voie à travers le monde, la voie qui s'avance le long du fleuve du temps[1023]

Comme nous venons de le faire valoir, les contrastes qui traversent les peuples chrétiens sont liés à la logique expansionniste de la mission de l'*ekklesia*. C'est cette logique expansionniste qui implique l'emprunt de « …deux voies distinctes, voire opposées[1024] », pour le christianisme. C'est la raison pour laquelle, à la différence du peuple juif, la voie éternelle du christianisme qui s'inscrit dans la temporalité historique est inévitablement duale. Cette dualité se traduit par une relation très spécifique du christianisme à la trilogie – Dieu, monde, homme -. Dans « …ces trois pays[1025] », à la différence du Juif, le chrétien est toujours divisé. Cette division ou déchirure, est déterminée par sa relation avec Dieu selon deux voies : celle, horizontale du Fils et celle, verticale du Père[1026]. La première des deux voies est celle qui rapproche les Chrétiens du paganisme :

> Il [le Chrétien] ne peut s'imaginer que Dieu même, le Dieu saint, puisse s'abaisser jusqu'à lui, comme il le réclame, s'il ne devient lui-même homme. La part indélébile de paganisme présente au cœur de tout chrétien vient là au jour…La vitalité que précisément le vrai Dieu a en commun avec les dieux des païens ne devient crédible aux yeux du chrétien que lorsqu'elle prend chair dans une personne spécifique, à la fois divine et humaine…car la chair et le sang ne se soumettent qu'à leur semblable, à la chair et au sang, et précisément ce « paganisme » des chrétiens les rend aptes à convertir les païens[1027]

[1021] *Ibid.*,p.485.
[1022] *Ibid.*,pp.485-486.
[1023] *Ibid.*,p.486.
[1024] *Ibid.*,p.485.
[1025] *Ibid.*,p.485.
[1026] *Ibid.*, pp.486-488.
[1027] *Ibid.*, p.487. Sur le refus de l'Incarnation par les Juifs, voir Catherine Chalier, *Pensées de l'éternité*, *op.cit.*, pp. 151-152.

Seule, la deuxième voie permet au Chrétien de se libérer de son « Je », et de connaître ainsi « …la vérité divine », qui suppose une distance impossible par le lien fraternel avec le Fils[1028]. C'est par sa relation duale à Dieu, que le Chrétien transpose la même dualité dans son rapport au monde et à l'homme. Dans le rapport de la voie chrétienne à l'homme, Rosenzweig met en avant les « …deux figures du prêtre et du saint[1029] », deux figures qui soulignent, là encore, la dualité chrétienne que méconnaît le Juif. De nouveau, l'une est verticale et l'autre horizontale (Mais cette dualité peut se trouver à l'intérieur du « …même homme[1030] »). Par ces deux figures, le christianisme est tendu entre deux impasses : celle, institutionnelle du prêtre qui fait sienne, ou représente « …la Rédemption grâce aux formes visibles de l'Eglise…[1031] », celle, spirituelle, du saint « …dans la proximité de son Seigneur…[1032] ». La première figure est une impasse car dans sa forme institutionnelle, « …il y a une part de l'auto-idolâtrie du Grand Inquisiteur dans cette appropriation de la ressemblance avec Dieu qu'opère le vêtement sacerdotal[1033] ». La deuxième figure est aussi une impasse pour une raison diamétralement opposée : « Il y a une part de l'arbitraire des hérétiques dans cette conscience de l'inspiration divine que le saint garde en soi[1034] ». Pour Rosenzweig, ces deux impasses témoignent des « …limites extrêmes de la forme et de la liberté[1035] ». Pour que la dualité du prêtre et du saint reste à l'état de contrastes, il faut que ces deux figures renoncent à être des voies séparées. Mais pour maintenir les contrastes, la voie éternelle doit en passer par son institutionnalisation, ou la forme visible (Ici, l'Eglise dans sa composante hiérarchique sacerdotale, et non l'*ekklesia* comme fraternité), tout en demeurant ancrée à sa source spirituelle. L'articulation de la forme et de la liberté, du prêtre et du saint, est donc une nécessité vitale pour que le christianisme soit fidèle à sa vocation de voie éternelle dans le temps de l'histoire. La dissociation de ces deux figures, institutionnelle et pneumatologique, est la mise à l'épreuve du christianisme dans le temps historique. Mais, on l'a vu, cette mise à l'épreuve correspond à la dualité inscrite en Dieu lui-même, Père et Fils. Dès lors, cette dualité se réfracte dans l'homme chrétien, le prêtre et le saint, et dans la conception chrétienne du monde. Si comme s'attache à le démontrer Rosenzweig, le christianisme est de part en part marqué à l'aune de la dualité, n'est-ce pas parce qu'il se manifeste dans le temps, *a contrario* du judaïsme, comme médiation ? C'est, *in fine*, ce dont Rosenzweig rend compte avec la relation duale de l'Etat et de l'Eglise, relation par laquelle le christianisme marque

[1028] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption, op.cit.,* p.487.
[1029] *Ibid.,*p.488.
[1030] *Ibid.,*p.488.
[1031] *Ibid.,*p.489.
[1032] *Ibid.,*p.489.
[1033] *Ibid.,*p.489.
[1034] *Ibid.,*p.489.
[1035] *Ibid.,*p.489.

de son empreinte l'ordre du monde.

f). L'Eglise et l'Etat : les deux types institutionnels de l'inscription du christianisme dans la temporalité historique

Rosenzweig s'est déjà expliqué sur la fonction de l'Etat dans l'ordre temporel des peuples du monde, à la fin du livre précédent. Mais pour le philosophe, l'Eglise, l'Etat, et la relation entre ces deux institutions, c'est-à-dire leur distinction, pour ne pas dire leur opposition, est la spécificité du christianisme. C'est encore à la lumière des contrastes qui traversent le christianisme dans son rapport à Dieu, le monde et l'homme, que Rosenzweig explique le sens de cette spécificité. Si les peuples du monde, les païens, vivent dans la *polis*, s'ils ignorent cette opposition, les chrétiens vivent, quant à eux, sous un double régime, celui de l'Etat et de l'Eglise. En outre, par cette relation duale, il s'agit non seulement de l'inscription de la voie éternelle dans la temporalité historique, mais de son inscription dans l'espace. Mieux encore, elle façonne aussi bien le temps par sa chronologie, que l'espace par ces deux types institutionnels. Avec raison, Rosenzweig défend l'idée que ce façonnement du temps et de l'espace ne peut se réaliser uniquement par l'Eglise. En face d'elle, il lui faut l'Etat, qui lui aussi est chrétien, à un autre titre que l'Eglise. Non que le christianisme ait inventé l'Etat, mais il lui a donné une autre signification que celle des peuples du monde. Avec la chrétienté, l'Etat a trouvé sa raison d'être dans l'Eglise : « Ce n'est pas que l'Eglise serait seule chrétienne, et non pas l'Etat. Le « Rendez à César ce qui est à César » n'a pas pesé moins au cours des siècles que la seconde moitié de la formule. Car de César est issu le droit auquel se soumettent les peuples[1036] ». Ce ne fut pas non plus sans conflits. Depuis lors, ces conflits ont déterminés la marche chrétienne de l'histoire. Tout d'abord, conflit entre « deux droits » et entre deux prétentions universelles « …pour dominer le monde…[1037] », ceux de l'Empire et de l'Eglise romaine. Ce conflit s'est ensuite déplacé à l'intérieur même de l'ordre politique, entre l'Empire et l'avènement des Etats au sens strict du terme. Dès lors, l'ambition d'universalité de l'Empire a laissé place à celle du droit particulier des Etats : « …de nouvelles formations surgirent, des « Etats » : contrairement à l'Empire, ils ne prétendirent pas conquérir le droit du monde, mais seulement leur droit propre[1038] ». C'est au sein de cette dynamique historique propre au christianisme qu'est apparue la conception spécifiquement chrétienne du peuple. Le peuple selon la voie chrétienne, voie éternelle dans le temps, est animé de la volonté de se pérenniser par la dualité

[1036] *Ibid.*,p.490.
[1037] *Ibid.*,p.490.
[1038] *Ibid.*,p.490.

de la Création et de la Rédemption :

> Et si cette volonté de créer un empire s'est réciproquement broyée chez les peuples, elle prendra cependant une nouvelle tournure ; en effet, par son double ancrage, aussi bien dans le Créateur divin du monde, dont elle reflète la puissance, que dans l'ardent désir de Rédemption qui habite le monde, désir qu'elle sert, cette volonté ouvre l'unique voie nécessaire de la chrétienté dans cette partie de l'univers qu'est le monde[1039]

Il en résulte que la condition politique, telle que l'a développée le christianisme, par la dualité de l'Etat et de l'Eglise, ou du temporel et du spirituel, indique que celle-ci est toute relative. Les peuples de la voie éternelle, à mi-chemin des peuples du monde et du peuple juif, disposent d'une « …autre voie… », qui est celle de l'Eglise. Cette voie est irréductible à toute forme politique, à moins que l'Eglise se trahisse dans sa traversée du temps. Si l'Etat a revêtu une autre signification avec le christianisme, c'est parce que l'Eglise est cet autre type institutionnel par lequel la relation duale avec l'Etat est indépassable. Par l'Eglise, l'ordre du monde est toujours marqué par cette relation contrastée, la Création divine n'est jamais séparée de la Rédemption. Avec le christianisme, la volonté du peuple (des peuples chrétiens), est d'une autre nature que celle des peuples païens et du peuple juif. Elle se manifeste par cette dualité spatio-temporelle qu'est la relation contrastée de l'Etat et de l'Eglise, reflet de l'ordre créé et appelé à la Rédemption. Mais quelle est la raison de cette relation contrastée ? Autrement que l'Etat, l'Eglise est dans le monde, et parce que dans le monde en vue de la Rédemption, son conflit avec l'Etat est inévitable. Comme la figure du prêtre, son ordre est visible, et faut-il répéter, universel, et à ce titre, elle rivalise avec l'Empereur sur le plan du droit. Mais la relation contrastée, conflictuelle, de l'Eglise avec l'Etat, est fondée à la condition que l'Eglise ne dévie pas de sa finalité propre qu'est la Rédemption :

> L'autre voie mène à travers l'Eglise. N'est-elle pas elle-même dans le monde ? Aussi entre-t-elle nécessairement en conflit avec l'Etat. Elle ne peut renoncer à une définition juridique d'elle-même. Elle est en effet un ordre visible, et pas un ordre tel que l'Etat pourrait le souffrir, du fait, par exemple, qu'il se cantonnerait seulement dans un secteur déterminé : c'est un ordre qui veut être aussi universel que l'Etat…Elle saisit l'homme pour l'œuvre de la Rédemption et elle assigne à cette œuvre un lieu dans le monde crée[1040]

Cette relation très singulière tient à ce que ces deux types institutionnels chrétiens ne se situent pas « au même niveau ». Et cette dissymétrie n'a de raison d'être qu'en vertu de celle qui « règle » la

[1039] *Ibid.*,pp.490-491.
[1040] *Ibid.*,p.491.

relation entre les « royaumes politiques » et le Royaume de Dieu. Pas plus que l'ordre visible, juridique et universel de l'Eglise ne saurait se confondre, avec celui du « …royaume impérial[1041] », il ne saurait non plus se confondre avec« …le Royaume de Dieu…[1042] ». Si le christianisme a besoin de « marquer » de son empreinte spatio-temporelle, l'ordre du monde, s'il a besoin de la double voie de l'Etat et de l'Eglise, n'en demeure pas moins une dissymétrie. C'est en vertu de cette dissymétrie que la voie éternelle dans le temps dispose, elle aussi, d'une temporalité liturgique:

> L'Eternel n'a pas d'histoire, tout au plus une préhistoire. Les siècles et les millénaires d'histoire de l'Eglise ne sont que la figure terrestre, variable au cours du temps ; autour d'elle, seule l'année liturgique de l'Eglise tisse l'auréole de sainteté de l'éternité[1043]

Selon une autre « voie », qui n'est pas celle de la vie éternelle du peuple juif, les peuples chrétiens, s'ils veulent être les témoins fidèles de l'éternité dans le temps, ne peuvent se « confondre » *dans* et *avec* la condition politique, condition marquée par la pesanteur de l'histoire. C'est la raison pour laquelle le christianisme a besoin de la médiation : médiation commandée par l'Incarnation, par la double figure du prêtre et du saint, par l'Eglise et sa relation duale à l'Etat. En cela il diverge du judaïsme. C'est sans doute aussi pourquoi, la visibilité liturgique et sa scansion très spécifique du temps (différemment exprimée dans le judaïsme et le christianisme[1044]), est encore cette autre médiation qui offre la plus sure des garanties contre un retour à l'état de peuples du monde. La médiation visible de la liturgie est, pour cette raison, infiniment supérieure à celle temporelle du droit (fut-il celui de l'Eglise) et de l'Etat.

Conclusion

La réflexion de Rosenzweig sur la dualité chrétienne dans le monde, grâce à laquelle un monde chrétien est possible, ouvre une perspective nouvelle pour une « philosophie de l'histoire ». Mais c'est une philosophie de l'histoire post-hégélienne, où l'éternité n'est jamais ramenée aux proportions du temps, où la Rédemption est toujours au-delà de la Création et de la Révélation. Il est pour cette raison plus pertinent d'énoncer le « système » de *L'Etoile* comme une anti-

[1041] *Ibid.,* p.491.
[1042] *Ibid.,* p.491. Voir sur la dualité de l'Eglise et de l'Etat, le commentaire de Stéphane Mosès : Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.,* pp. 246-247. Dans l'édition de 2003, *ibid.,* p. 239.
[1043] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.,* p.491.
[1044] On ne peut être étonné que la réflexion de Rosenzweig sur le temps liturgique dans le christianisme, suive immédiatement celle sur l'Etat et l'Eglise : *Ibid.,* pp. 491-527. Voir encore sur ce thème : Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.,* pp. 263-272.

philosophie de l'histoire, qui déploie « autrement » le « sens de l'histoire », dont l'accomplissement n'est jamais prévisible, toujours excédé par l'éternité. Il n'en demeure pas moins que la perspective adoptée par Rosenzweig, est moins celle d'une rupture avec la philosophie hégélienne, que sa reconduction, en redonnant toute « sa place » au judaïsme (et donc au peuple juif) au sein du *logos* philosophique occidental[1045]. Témoigne de cette reconduction, la fonction dévolue aux peuples chrétiens *dans* l'histoire. Le peuple juif s'inscrivant, quant-à lui dans une méta-histoire, la vocation des peuples chrétiens ne peut être exclusive. Il ne saurait donc y avoir de « dépassement » du judaïsme par le christianisme. Bien plus, le paradigme chrétien de cette anti-philosophie de l'histoire, renvoit inévitablement à celui du judaïsme. Ce sont deux manifestations du divin qui déploient «…*deux catégories de l'être*[1046]. Par sa mise hors-jeu de l'histoire, le peuple juif est celui qui est le plus authentiquement le peuple éternel. Il est celui qui peut faire l'économie de la condition politique en se constituant comme peuple éternel dans le temps par la scansion du temps liturgique. Dès lors, en rupture sur ce plan avec la philosophie hégélienne de l'histoire, *L'Etoile de la Rédemption* ne vient-elle pas aussi contredire notre interprétation théologico-politique de l'histoire européenne et occidentale, déterminée par la flexibilité de la médiation chrétienne ? C'est la question sur laquelle il nous faudra revenir, tant elle lance un défi sur le fond de notre thèse. Plus immédiatement, la théorie rosenzweigienne de la vie et de la voie éternelle, ne vient-elle pas, plus encore, contredire la pensée juridico-politique de Schmitt et ce qu'elle appelle comme théologie politique de l'histoire ? Inversement, il est permis de s'interroger sur les potentialités d'interprétations et d'actualisations du moment politique du peuple juif dans le Ier Testament. Si, selon Rosenzweig, ses potentialités sont définitivement congédiées, il convient de se demander si la mise hors-jeu de l'histoire du peuple juif ne le rend pas tout aussi définitivement « insignifiant » pour toute pensée du politique. Par voie de conséquence, faut-il s'étonner de ce que l'intelligibilité de la Modernité politique soit recouverte par la voie chrétienne ? Par suite, faut-il s'étonner que ce qu'énonce le Ier Testament sur la condition politique, ait été « réapproprié » par le christianisme ? Il n'y aurait ainsi de – théologie politique – que chrétienne. Il serait pourtant réducteur d'opposer une interprétation théologico-politique de l'histoire, c'est-à-dire chrétienne, à son « remplacement » par une temporalité exclusivement liturgique du peuple que seul le judaïsme pourrait permettre. S'agissant de la liturgie, nous avons vu que Rosenzweig écarte cette opposition réductrice, le

[1045] Voir la réflexion que livre Gérard Bensussan sur le rapport des plus complexes de Rosenzweig à Hegel : « On peut…discuter les conséquences, quant au rapport de Rosenzweig à Hegel, à sa lecture et à sa compréhension du philosophe…Mais il ne faut pas se méprendre sur l'intention de Rosenzweig. Elle est commandée par l'extériorité du point de vue et par l'urgence de l'interruption de la philosophie comme *logologie*… ». Gérard Bensussan, « Franz Rosenzweig, Métaphysique et politique », *LesEtudes philosophiques Nouvelles lectures de Rosenzweig*, Paris, Puf, Avril 2009, 2,pp. 181-194 (p. 192).

[1046] *Ibid.*, p. 231.

christianisme ayant aussi besoin de cette temporalité méta-historique. Et inversement, du côté catholique, nous avons vu que Peterson refuse fermement toute théologie politique, du moins au sens de la conception schmittienne. On ne peut que souligner à nouveau une proximité, *a priori* surprenante, entre Rosenzweig et Peterson. Proximité qui corrobore la thèse de Rosenzweig sur les dangers que fait encourir l'histoire, aux peuples de la vie et de la voie éternelle. Deux dangers sont à retenir, la guerre et, corrélativement, l'enfermement temporel dans la condition politique. Pour se protéger de ces deux dangers, le théologien catholique et le penseur du judaïsme, partagent la même analyse sur l'Eglise: ce qui la caractérise est son ordre visible, son droit et son universalité. Par ces trois titres, elle ne peut que s'opposer aux mêmes caractéristiques qui définissent l'Empire puis l'Etat. Enfin, seule la liturgie qui, pour Peterson, rend aussi justice à la visibilité de l'Eglise, est le lieu pour Rosenzweig, où se manifeste véritablement l'éternité dans le temps, sans que celle-ci se compromette dans la chronologie du monde. Cette proximité, mise en lumière, ne doit pourtant pas masquer deux divergences majeures. D'une part, Peterson ne renonce pas à une théologie de l'accomplissement du judaïsme par la reconnaissance de Jésus comme Christ. D'autre part, la visibilité de l'Eglise est ambivalente : on se souviendra qu'elle participe autant du Royaume eschatologique que d'une forme politique dans l'attente de la venue du Royaume. Deux thèses que Rosenzweig n'aurait pu accepter. Ce refus serait encore plus net si Rosenzweig avait eu connaissance de la théologie politique de Schmitt. Pourtant, de nombreux thèmes développés dans les paragraphes relatifs aux *peuples du monde*, à la *politique messianique* et à *l'histoire chrétienne*, font apparaître un ensemble de divergents-accords entre le philosophe et le juriste. Au centre de ces divergents-accords, se trouve la possibilité, pour Schmitt, d'une théologie politique, et son impossibilité pour Rosenzweig. Divergence qui n'en implique pas moins un accord sur une inévitable « image chrétienne de l'histoire » pour Schmitt, et une inévitable « histoire chrétienne » pour Rosenzweig. Mais ces deux approches du rapport chrétien à l'histoire, ont-ils la même signification ? Il est permis d'en douter, à en juger de leurs conceptions respectives du peuple. Celle, de la théologie politique schmittienne, privilégie la théorie catholique et juridique de la représentation. « Privilège » dont on sait qu'il justifie l'antisémitisme. Celle de Rosenzweig met l'accent sur la pérennisation du peuple juif hors de l'histoire par le cycle de la liturgie. C'est à ce titre qu'il est « l'unique peuple ». Mais peuple qui ne récuse pas le statut de peuples de la voie éternelle emprunté par les Chrétiens.

Chapitre VIII

Quelle visibilité politique des peuples juif et chrétiens *dans* l'histoire ?

Introduction

C'est à la lumière de ces divergents-accords que nous pouvons valider notre herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière. Si cette herméneutique est justifiée, on peut tout d'abord se demander quelle est la pertinence de la philosophie « juive » de Rosenzweig par rapport à une interprétation théologico-politique chrétienne de l'histoire européenne. A cet égard, deux questions se posent : permet-elle une intelligibilité de la genèse de la Modernité politique ? Qu'apporte-elle pour la constitution d'une sphère publique-politique démocratique? Ces deux questions ne prennent que plus de relief avec la structure de pensée théologico-politique de Schmitt. Elles sont déterminées en amont, par la théorie rosenzweigienne de « la vie juive » : à l'écueil schmittien de l'absorption du christianisme dans l'histoire par sa politisation, le judaïsme hors de l'histoire ne conduit-il pas à un autre écueil, celui de la mise « hors-jeu » politique de la Révélation juive ? Dès lors, le dilemme théologico-politique chrétien, celui qui est posé par le dualisme du temporel et du spirituel depuis la mise en œuvre de la structure augustinienne de l'histoire, n'est-il pas plus fécond pour penser l'articulation entre la condition politico-historique, et l'accomplissement eschatologique du messianisme ? Cette autre question, beaucoup plus large, revient à renvoyer *a priori* dos à dos Rosenzweig et Schmitt. Il convient cependant d'évaluer la portée herméneutique de leurs divergents-accords pour l'élaboration d'une théologie du politique.

1). Rosenzweig selon Schmitt, Schmitt selon Rosenzweig : de l'apologétique juive à l'apologétique catholique, un discours commun à front renversé

La mise en lumière des dangers juifs et chrétiens par l'auteur de *L'Etoile*, a une indéniable pertinence. Mais ces dangers acquièrent un surcroît de signification dès lors où l'on s'attache à comprendre ce qui réunis et séparent Rosenzweig et Schmitt sur la question du peuple, avec toutes les conséquences qui en résultent sur un certain nombre de thèmes que nous avons rencontrés. Leur enjeu est capital car ils conditionnent deux rapports à une herméneutique de la Modernité séculière, et vers quel type d'altérité font signes le judaïsme et le christianisme pour les peuples du

monde démocratique. On se souviendra que pour Schmitt, il existe d'inévitables correspondances entre une image métaphysique du monde et celle du politique. Inversement, Rosenzweig ignore cette théorie analogique de la correspondance entre les images métaphysique et politique. Cette absence de correspondances s'applique tout spécialement au peuple juif[1047]. Elle vient éclairer le refus de Rosenzweig d'inscrire le peuple juif dans l'espace-temps de l'histoire. Il convient donc de faire retour sur les caractéristiques majeures de ce refus, ce faisant ce qui distingue le peuple juif des peuples chrétiens. Les divergents-accords entre Rosenzweig et Schmitt n'en seront que plus explicites. Parce que peuple éternel hors de l'histoire, vivant « déjà » dans la Rédemption, il est la définition même du peuple accompli. En vertu de cet accomplissement, il ne connaît ni les guerres des peuples du monde (qui fut exclusivement sainte), ni la forme étatique du gouvernement des peuples païens et chrétiens, ni les changements internes et les révolutions, ni le droit et la loi civile, et par suite la violence qui en résulte. Ne lui sont pas non plus nécessaire un territoire et une langue[1048]. Son principe de regroupement est pour l'ensemble de ces raisons, apolitique, pour ne pas dire antipolitique[1049]. Mais ces critères négatifs ne suffisent pas à définir un peuple. Positivement, si les Juifs peuvent se manifester au monde comme peuple vivant de la vie éternelle, c'est, on l'a vu, par leur condition méta-temporelle rythmée par la vie liturgique. Par la scansion du temps liturgique, le peuple juif est éternel car il traverse le temps de l'histoire dans la rétention de ce temps et l'attente de la Rédemption. Le temps liturgique est aussi l'espace visible de son existence. Il lui permet d'être imperméable à tous les critères qui caractérisent les peuples du monde, et qui pourraient mettre en cause sa pérennité terrestre. Le rapport à la temporalité historique et à l'espace, que connaissent les peuples du monde et les peuples chrétiens, appartient pour le peuple juif, au passé mythique. L'ordre spatio-temporel du peuple juif est celui d'un temps sacré, et son espace est sa communauté : « Or, parce que le temps sacré est enraciné dans le temps social, il est inséparable de la communauté qui le vit. Il n'y a de temps sacré que pour la communauté qui l'expérimente[1050] ». C'est par ce temps et cet espace qu'il est séparé des autres peuples, et qu'il entretient simultanément un rapport unique au particulier et à l'universel[1051]. On ne saurait non plus oublier un

[1047] C'est moins vrai pour le christianisme bien que Rosenzweig ne recourt pas au concept d'analogie. Sa théorie des voies, qui structure la voie chrétienne, accrédite l'idée que la religion de l'Incarnation dans son rapport à l'homme et au monde, « reflète » la dualité interne à Dieu. Dans ce sens, on peut parler d'une analogie que ne connait pas le judaïsme. Deux raisons à cette différence : le christianisme est un monothéisme qui s'inscrit dans la temporalité historique. Et dès lors, il ne peut éviter les médiations.

[1048] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*, pp. 419-425.Voir Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, pp.184-188. Dans l'édition de 2003, *ibid.*, p. 179-183.

[1049] Voir Gérard Bensussan, « Franz Rosenzweig, Métaphysique et politique », *op.cit.*, p.192.

[1050] Voir Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op.cit.*, p. 196. Dans l'édition de 2003, *ibid.*, p. 190.

[1051] *Ibid.*, pp. 188-193. Dans son commentaire de *L'Etoile*, Stéphane Mosès explique qu'il y a chez Rosenzweig deux modalités du rapport entre le particulier et l'universel. Celle qui oppose le peuple d'Israël, qui indique déjà ce qu'est l'homme, et celle du Messie qui fait signe vers l'humanité sauvée. Celle qui oppose le « Fils d'Adam » (l'Homme) au

autre critère qui garantit l'éternité du peuple juif, à savoir celui de son engendrement de génération en génération par le Dieu éternel. C'est en ce sens seulement que le peuple juif constitue ce que Rosenzweig appelle une « communauté de sang[1052] ». Parce que communauté de sang, à l'opposé des Chrétiens, les Juifs privilégient le peuple sur l'individu et non l'individu sur la communauté comme « décision commune » de l'*ecclesia*. On ne saurait pourtant oublier que pour Rosenzweig, c'est aussi par la communauté de l'*ecclesia* que l'individu chrétien conjure sa solitude[1053]. Cette tension, entre l'individu et le peuple comme communauté spirituelle, est spécifique au christianisme. Peuple ethniquement constitué, les Juifs ne peuvent connaître cette tension. Ils sont d'emblée unis, pour ne pas dire homogènes. Comme nous venons de le faire observer, ils sont séparés des autres peuples, tout ayant un rapport à l'universel. Cette divergence entre la constitution des peuples juif et chrétiens, est à corréler avec le principe de l'engendrement des générations pour le premier, et celui d'engendré par la fraternité pour le deuxième. C'est la raison pour laquelle les Chrétiens connaissent la notion de frontière, notion étrangère au peuple juif. De ces critères qui définissent, selon Rosenzweig, le peuple juif, et le distingue des peuples chrétiens, en découle sa relation immédiate à Dieu. Elle est intériorisée au sein de la communauté, et non l'objet d'une médiation comme les Chrétiens, par la foi dogmatique comme savoir. Le Juif est « croyance » par sa vie et non « témoin » par la voie. En raison de tous ces critères qui définissent le peuple juif, son ordre spatio-temporel est concret, et non abstrait.

Ces critères négatifs et positifs, qui définissent l'unicité du peuple juif et de son ordre spatio-temporel, ne sont pas en tant que tels ceux de Schmitt, du moins si l'on s'en tient aux catégories de Rosenzweig. De même que Rosenzweig, s'agissant du peuple juif, n'a aucune théorie analogique entre correspondances métaphysique et politique, de même, Schmitt ignore la distinction établie par Rosenzweig entre les peuples du monde et les peuples chrétiens. Quant-aux Juifs, ils n'existent pas (ou plus) comme « peuple ». Il n'en demeure pas moins que l'apologétique juive de l'auteur de *L'Etoile*, aussi opposée soit-elle à l'antisémitisme et à l'apologétique catholique du juriste rhénan, se situe à front renversé sur un terrain commun. La mise à l'écart du peuple juif de la temporalité historique et de la condition politique, dont on a vu qu'elle s'apparente pour Rosenzweig à la mise en jeu permanente, par la guerre, de l'existence des peuples du monde, fait des Juifs, le peuple accompli. C'est *in fine*, par cet accomplissement, que son ordre spatio-temporel est unique et

« Fils de David », titulature qui se rapporte au Messie national d'Israël : *Ibid.,* p. 191.

[1052] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption, op.cit.,* pp. 417-418.Stéphane Mosès,*Système et Révélation, op.cit.,* pp. 183-184. Dans l'édition de 2003, *ibid.,* p. 178.

[1053] On notera qu'avec le thème de la solitude, Rosenzweig et Schmitt ont un divergent-accord. D'un côté, les Juifs sont d'abord un peuple, ils ignorent à ce titre la solitude. De côté des Chrétiens, il en va tout autrement. Ils sont d'abord des individus qui surmontent leur solitude par la communauté ecclésiale. Là encore, les Juifs font l'économie de la médiation, alors que les Chrétiens pour se constituer en fraternité, en ont besoin. On sait que pour Schmitt, dans *La visibilité de l'Eglise*, l'individu-fidèle est d'emblée sortie de la solitude par la médiation de l'Eglise.

concret. Certes, Rosenzweig ne recourt pas à l'expression « d'ordre concret [1054]», mais c'est bien de cela dont il s'agit. Inversement, pour Schmitt, dès lors où les Juifs ont été congédiés par l'histoire depuis l'événement de l'Incarnation, ils ne peuvent plus prétendre être un « peuple ». De plus, absents à tout espace politique, les Juifs ne veulent connaître que la loi, comme transcendance juridique normative. C'est la raison pour laquelle, ils préfèrent à la décision souveraine de l'Etat, le normativisme juridique et l'indécision libérale, ou encore l'internationalisme révolutionnaire. Ainsi, Rosenzweig et Schmitt s'accordent paradoxalement sur le thème de la concrétude d'un ordre spatio-temporel, mais divergent complètement sur le statut de son effectivité. Pour Rosenzweig, l'implication des peuples du monde et des peuples chrétiens dans la temporalité historique, ne permet aucune stabilité d'un ordre spatio-temporel concret. Pour Schmitt, c'est au contraire au cœur des conflits et guerres de l'histoire, qu'un ordre concret stable doit être rendu effectif. Un ordre concret qui en passe par un peuple, non unique, mais particulier, constitué non par la méta-temporalité liturgique, mais par l'Etat. A l'apolitisme juif rosenzweigien, Schmitt préfère la politisation et l'historicisation chrétienne de la condition temporelle du monde. Celles-ci impliquent, comme nous l'avons fait valoir dans la théorie schmittienne de la démocratie, l'homogénéité du peuple, Dieu lui-même ne pouvant être que le Dieu d'un peuple[1055]. Si à l'instar de Rosenzweig, il ne saurait y avoir d'universel « immédiat », à l'opposé de l'auteur de *L'Etoile*, il passe par la médiation de communautés politiques, de peuples homogènes « représentés », et « engagés » dans l'histoire. C'est pourquoi, pour Schmitt, le monde est « un *pluriversum* politique » où cohabitent des ordres spatiaux spécifiques et rivaux. Autrement dit, homogénéité, pluralité et théorie médiate de l'universel sont des pôles constitutifs des divergents-accords entre les pensées de Rosenzweig et de Schmitt. Ces divergents-accords sont de part en part déterminés par le

[1054] On se souviendra que Schmitt a élaboré sa théorie de l'ordre concret peu après l'arrivée d'Hitler au pouvoir. On se souviendra aussi que Strauss l'avait appliqué au peuple juif dès 1931.

[1055] Dans la dernière partie du IIIè livre de *L'Etoile*, Rosenzweig consacre un paragraphe au « Dieu du peuple ». Mais là encore, cette expression traduit un divergent-accord, et doit-on ajouter un double divergent-accord, par rapport aux Chrétiens et par rapport à la conception de Schmitt du Dieu du peuple, défendue dans la *Théorie de la Constitution*. Pour Rosenzweig, « Le Dieu du peuple » juif « révèle » le « Dieu caché dans le paganisme ». La Révélation de Dieu pour les Juifs constitue aussi une autre tension entre l'universel et le particulier. Il est à la fois « roi du monde » et le Dieu de ce peuple, « Notre Dieu et le Dieu de nos pères ». C'est encore par l'engendrement que se perpétue la Révélation de Dieu à ce peuple particulier, et en fait unique. Alors que les Juifs ne mêlent pas « leur » Dieu au paganisme, en vertu de leur dynamique missionnaire, les Chrétiens ont rencontré le paganisme sur le chemin de leur voie éternelle. Autre universel, autre particularisation du peuple ! Voir Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*, pp. 560-561. La théorie schmittienne du Dieu du peuple est au cœur de ce dilemme chrétien de l'universel et du particulier. On sait qu'il lui a fallu conjuguer sa théologie politique catholique avec son nationalisme ! N'est-il pas pour cette raison un puissant révélateur d'une tension interne qui le dépasse et qui doit en passer dans les années 1930, par l' « embrassement » du paganisme nazi? Il convient d'ajouter que les rapports juif et chrétien, et schmittien, à l'universel et au particulier, placent au centre la question de l'espace, sur laquelle nous mettrons plusieurs thèmes en valeur. Il est significatif que Rosenzweig conclut le paragraphe sur « Le Dieu du peuple », en affirmant que : « Le sentiment juif a totalement enfoui la Création et la Révélation dans l'espace le plus intime existant entre Dieu et son peuple » : *Ibid.*, p. 561.

« judaïsme » du premier et le « christianisme » du deuxième. C'est dès lors l'ancrage dans leur monothéisme respectif, et par le rapport qu'ils entretiennent avec eux, que la signification de ces termes communs est transformée. Ainsi de l'absence juive de frontière, aux frontières du christianisme puis celles du nationalisme moderne, de la communauté de sang juif en intensité aux peuples chrétiens par rattachement sacramentel, deux conceptions de l'homogénéité et de l'universel sont clairement divergentes. Divergences de contenu et de perspective, en complète dépendance du divergent-accord qui réunis et sépare Rosenzweig et Schmitt sur la question de l'ordre spatio-temporel juif et chrétien. Plusieurs autres thèmes en apportent la confirmation.

L'espace d'abord, par lequel le philosophe et le juriste divergent sur deux ecclésiologies tout en s'accordant sur la tension entre la « forme » et la « liberté » (Rosenzweig) ou la dimension pneumatologique (Schmitt). Au nom de ses deux théories de la médiation visible de l'Eglise et de sa forme représentative, le juriste Schmitt ne connait qu'une approche institutionnelle (et même institutionnaliste) de l'*ecclesia*. A la verticale schmittienne de l'Eglise, dont la source de la représentation est le Christ, Rosenzweig oppose l'horizontale de la fraternité chrétienne[1056]. Dans cet autre divergent-accord, on peut percevoir, bien que non exprimé comme tel chez Rosenzweig, une théorie de la *complexio oppositorum* par laquelle la fraternité est pluralité dans l'unité garantie par Celui qui est le centre de tous les centres : le Christ. La *complexio oppositorum* rosenzweigienne exprime la relation contrastée entre Dieu, l'homme et le monde, et qui se traduit dans le christianisme par deux voies : en Dieu, le Père et le Fils, dans l'homme, en fait concrètement dans l'Eglise : le prêtre et le saint, dans le monde, l'Etat et l'Eglise. Ce n'est pas exactement par ces binômes que Schmitt exprime sa théorie de la *complexio oppositorum*, mais il y a indéniablement aussi des tensions, ou des contrastes, entre des polarités sociologiques, théologiques (Trinité, Ancien et Nouveau Testament), anthropologiques et juridiques. Le divergent-accord porte, une fois encore, sur ce qui fonde la supériorité du catholicisme romain pour Schmitt, et sur ce qui différencie « dans le temps historique » pour Rosenzweig, les conceptions juive et chrétienne du peuple.

Ce divergent-accord sur le rapport à l'espace a pour corollaire celui de la temporalité historique. Là aussi, sans recourir à la notion de *katechon*, la conception que Rosenzweig défend du peuple juif, comme peuple éternel, indique que ce peuple a une faculté de « rétention » du temps comme aucun autre, peuple hors de l'histoire, n'existant que par la scansion du temps liturgique. Rosenzweig est tout aussi convaincu de la supériorité du judaïsme que l'est Schmitt pour le catholicisme. La question de la rétention du temps est le point central de tous les divergents-accords entre

[1056] De même, à l'opposé de la fraternité chrétienne, toujours en expansion pour Rosenzweig, Schmitt ne connait que des rapports entre amis et ennemis, un espace vital et des frontières entre les peuples. Ce qui confirme la conception que se fait Rosenzweig de l'inévitable expansion du christianisme par la mission. Et de là, l'élection dont les peuples issus du christianisme, se croient investis.

Rosenzweig et Schmitt. Elle les détermine tous. D'accord sur le critère le plus déterminant de ce qui fait la supériorité du « peuple », leur divergence n'en est que plus affirmée dès lors où il s'agit de démontrer la supériorité respective des juifs et des chrétiens. A la rétention juive de la temporalité historique, Schmitt oppose celle du catholicisme. Par sa visibilité et sa capacité de représentation, esthétique, juridique et universelle, l'Eglise catholique relie l'événement de l'Incarnation à la fin eschatologique du temps de l'histoire. Modèle heuristique de la pensée schmittienne de l'Etat, le juriste peut penser l'Etat souverain comme l'instance de rétention du temps, afin de conjurer la catastrophe des immanences révolutionnaires. Par sa théorie *katéchontique,* Schmitt est la caricature de la dualité chrétienne énoncée par Rosenzweig dans *L'Etoile*, à ceci près, et ce n'est pas la moindre des restrictions, que Schmitt ramène la dualité chrétienne de l'Eglise et de l'Etat, à ce dernier. Tel est le suprême danger chrétien que de confondre l'histoire de l'Eglise et plus encore, celle de l'Etat (« …le royaume impérial »), avec le Royaume de Dieu. Le Royaume de Dieu n'a pas d'histoire[1057]. Cette an-historicité du Royaume de Dieu est ce qui fait toute la différence entre le danger chrétien et le danger juif[1058]. Le divergent-accord entre Rosenzweig et Schmitt, au sujet de la rétention du temps, n'en rend que plus caricaturale la différence entre ces deux dangers. Leur divergent-accord est corroboré par le statut de la décision et de l'inimitié. Pour l'un et l'autre, l'enjeu de la décision est existentiel, métaphysique. Elle rencontre sur son chemin l'ennemi, mais il n'est pas de même nature. Pour l'auteur de *L'Etoile*, la décision a pour objet la pérennité dans le temps de la vie éternelle du peuple juif, d'où la capacité de savoir repérer les « ennemis de Dieu » :

> Voilà l'anticipation décisive, ce jugement qui divise, où le Royaume à venir est effectivement en train de venir et où l'éternité est ainsi réalité effective. Il faut que le saint du Seigneur anticipe le jugement de Dieu ; il faut qu'il voie dans ses ennemis des ennemis de Dieu[1059] ».

On le voit, pour Rosenzweig, les ennemis sont ceux de Dieu, pour Schmitt, ils sont liés aux conflits et guerres de l'histoire, ce que Rosenzweig appelle les guerres des peuples du monde. A rebours du sens eschatologique de la décision et de l'inimitié selon l'auteur de *L'Etoile*, la compréhension schmittienne de la décision prend sens pour une orientation future, et l'inimitié est inséparable de la condition politico-historique. Pour Schmitt, la décision permet de réorienter l'histoire en vue d'une rédemption politique. Autrement dit, le déjà-là de la Rédemption juive, bien différent de celui du

---

[1057] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption, op.cit.,* p. 491.

[1058] Pour Rosenzweig, le danger de l'éternité juive peut se dévoyer dans la « …dénégation du monde, mépris du monde, étouffement du monde » : *Ibid.,* p. 565.

[1059] *Ibid.,* p. 334. Voir Catherine Chalier, *Pensées de l'éternité, op.cit.,* pp.158-159. N'est-ce pas la décision qu'a prise Rosenzweig en préférant rester juif plutôt que de se convertir au christianisme ?

déjà-là de la Rédemption chrétienne, n'en est que plus accusé dans le divergent-accord entre Rosenzweig et Schmitt sur les statuts juif et chrétien de la rétention du temps. Avec Schmitt, le statut différé de l'eschatologie chrétienne, qui mettra un terme aux conflits et aux guerres intra-mondaines, requiert la conciliation de l'eschatologie avec la conscience historique. Il en résulte l'importance de la médiation politique et étatique dont on sait que pour Rosenzweig elle est une fausse éternité. L'auteur de *L'Etoile* ne saurait concevoir de réconciliation entre le temps de l'histoire et l'éternité.

De ces divergents-accords entre le philosophe et le juriste, sur la double question de l'espace et du temps, Il est clair que pour Rosenzweig seul l'ordre spatio-temporel juif avec son temps liturgique, l'homogénéité ethnique de ce peuple et son rapport à l'universel, est à même de subsumer la temporalité historique. Il est tout aussi clair que pour Schmitt, seul l'espace-temps du christianisme (le catholicisme), avec son implication dans l'histoire par la condition politique, la pluralité de peuples homogènes et ce qu'elle appelle comme médiation pour l'universel, est à même de conjurer la fin de l'histoire, ou de neutraliser sa confiscation par d'autres « images de l'histoire ». A chacun son apologétique ! Avec Rosenzweig, nous pourrions dire que chacune à sa « part » de vérité[1060], et que ces deux vérités ont aussi leur part de dangers, ce que ne saurait accepter Schmitt.

Ajoutons enfin, et c'est peut-être ce qui différencie le plus radicalement le judaïsme du christianisme : selon Rosenzweig, le judaïsme fait l'économie de la médiation dans sa relation à Dieu, économie qui rend problématique sa relation avec le monde, en d'autres termes avec la condition politique. De son côté, le christianisme en a besoin, en vertu de sa théologie incarnationnelle. Et de celle-ci découle la médiation avec la condition politique. Le paradoxe de l'Incarnation du divin et de l'humain se traduit dans le monde et l'espace-temps historique, par la relation duale de l'Eglise et de l'Etat. Ce qui revient à reconnaître avec Rosenzweig que cette relation duale est corrélative, en plus du temps liturgique propre au christianisme, de sa modalité unique de constitution du peuple par rattachement sacramentel. Mais de ces deux parts de vérité, la sphère publique politique, celle des peuples du monde démocratique, en a-t-elle besoin ? C'est ce qu'il nous faut examiner, en posant comme condition de « sortie » de la double impasse rosenzweigienne et schmittienne, le recours à une théologie du politique pour les peuples démocratiques.

[1060] Voir la dernière partie de *Système de Révélation* sur « Judaïsme et christianisme devant la vérité » : Stéphane Mosès, *Système de Révélation, op.cit.,* pp.286-299. Dans l'édition de 2003, *ibid.*,p. 275-277.

2). Rosenzweig/Schmitt : comment sortir d'une double impasse par une théologie du politique pour les peuples démocratiques?

La question de savoir si les peuples du monde démocratique ont besoin de ces deux parts de vérité, place à nouveau au centre celle de la temporalité historique. Si l'on s'en tient à la typologie rosenzweigienne des peuples, on doit se demander si la Modernité séculière contemporaine connaît la même temporalité historique que celle des peuples du monde païens. La réponse est simple. Historiquement située après la temporalité historique du christianisme et celle des philosophies de l'histoire, elle ne peut être un simple « retour » à la temporalité païenne des peuples du monde. Elle est autant l' « autre » présent de la temporalité chrétienne que de la temporalité juive. Mais cet « autre » présent qu'est la Modernité contemporaine, ne dispose plus des ressources d'une « image » de l'histoire. La montée au pinacle de la sphère des droits individuels ne permet plus de penser un concept de peuple…du monde, pas plus que celui chrétien, *dans* le monde et *pas* de ce monde, et sans doute encore moins, celui juif, hors champ de la condition politico-historique. Sans un concept de peuple, autrement dit d'un être-ensemble collectif, une sphère publique politique (l'autre nom de l'accession à la condition politique) est *stricto sensu* impossible, car ne connaissant que le droit des individus, elle relègue autant la temporalité historique que l'éternité dans l'oubli. Les « peuples » séculiers (ou sécularisés) n'ignorent pourtant pas le temps linéaire. Ils ne peuvent dès lors s'apparenter à un retour à la temporalité cyclique des peuples du monde païen. Mais, tout aussi étrangers (ou devenus tels) que les peuples païens aux temporalités juive et chrétienne, ils n'en sont pas moins des « peuples du monde ». Toutefois, des peuples du monde dont le temps absent à toute image de l'histoire, est paradoxalement celui d'un temps sans durée réelle. Le *court-termisme* séculier, neutre, dominé par la raison technique, s'est substitué à celui de la fin imminente des temps, il est aux antipodes de l'éternité, donc de l'eschatologie. Cette absence à l'histoire a pour corollaire l'abolition politique de l'espace. Ces deux transcendances sont réduites à l'inexistence car elles ne peuvent plus constituer le « nous » d'une sphère publique politique. Par sa *dé-temporalisation* et sa *dé-spatialisation*, l'apologie du droit des individus empêche toute possibilité d'articuler le « je » de l'individu (ou plutôt de la personne) au « nous » des peuples du monde séculier. C'est sur cette impossibilité de la Modernité contemporaine à penser un concept de peuple, excepté sur le mode réducteur de la démocratie procédurale, que les temporalités juive et chrétienne ne sauraient être ramenées à l' « autre » passé *de*, et dépassé *par* la Modernité séculière. Elles sont au contraire, en vertu de leurs ressources théologiques, à même d'être l'enjeu central d'une « relance » de l'histoire par l'éternité dans le temps. Mais cette potentialité de relance de l'histoire

nécessite d'articuler à nouveaux frais - théologie - et – politique -. Cette articulation nouvelle est la tâche d'une théologie du politique, c'est-à-dire d'une philosophie politique du discours théologique. Elle n'est ni l'historicisation et la politisation extrêmes de la voie éternelle du christianisme, défendue par Schmitt (et doit-on ajouter de Joseph de Maistre et de Charles Maurras), ni la séparation tranchée de la visibilité liturgique du peuple de la vie éternelle avec la condition politique, défendue par Rosenzweig. Une théologie du politique, de source juive et chrétienne, est celle d'un nouveau régime de l'altérité de l'éternité (eschatologie) *dans* la temporalité historique, et de la constitution d'un espace politique pour les peuples du monde séculier. Par leur régime d'altérité, peuples éternels de Dieu (juif et chrétien) et peuples civils dans le monde disposent des conditions existentielles d'une nouvelle relation. Ils sont distincts et reliés. Distincts, car peuples du monde séculier, peuple juif et peuples chrétiens ne sauraient être confondus, mais reliés, car en régime de démocratie, ils participent du même « monde ». C'est en vertu de ce monde commun, que l'altérité des deux peuples de Dieu participe du devenir commun des peuples civil et démocratique. Mais en quoi leur altérité est-elle constitutive d'une sphère qui serait assurément publique politique ? Cette question appelle une réponse inévitablement différenciée. Mais avant de nous engager directement sur cette voie, c'est à nouveau la pensée de Rosenzweig qu'il convient d'interroger. En 1917, dans un écrit parallèle à *L'Etoile*, *Vox Dei Le cas de conscience de la démocratie*,Rosenzweig livre une réflexion décisive sur le rapport entre le concept démocratique de peuple, et l'Etat. Cette réflexion, en prise directe avec la Première Guerre mondiale, n'a rien perdu de sa pertinence métaphysique.

3). « Vox Dei ? Le cas de conscience de la démocratie »

La définition politique moderne du peuple, celle inventée par la démocratie, génère une difficulté des plus sérieuses, *a priori* sans issue. Le postulat démocratique (« Le slogan » pour Rosenzweig[1061]: « Tout pour le peuple, tout par le peuple » et son contraire, anti-démocratique : « Tout pour le peuple, rien par le peuple », met en évidence l'ambiguité, pour ne pas dire la dangerosité de ce concept. Il pose deux questions, celle de la différence entre l' « élite du peuple » et le « peuple [1062]», et celle de sa temporalité : le peuple « d'hier, d'aujourd'hui et de demain[1063] ». Alors que la position anti-démocratique est lucide sur ces distinctions, en raison de la difficulté théorique inhérente au concept de peuple, dans leur foi dans le « peuple », les démocrates ne les

[1061] « Vox Dei », in *Confluences*, *op.cit.,* p. 103.
[1062] Une « différence » que Rosenzweig tient de Goethe : *Ibid.,* p. 103.
[1063]*Ibid.,* p. 103.

voient pas. Entre ces deux positions, la solution intermédiaire : « tout pour le peuple, tout avec le concours du peuple[1064] », n'est d'aucun secours, en dépit de son apparence modérée. Rosenzweig conteste l'idée que la « représentation » du peuple puisse être une solution au dilemme posé par la démocratie : « Soit il [le peuple] impose sa volonté, soit il permet qu'on la conduise ; il n'y a pas de troisième possibilité ». Cette voie, dite intermédiaire, ne fait qu'éluder la question de la décision[1065] en entretenant la chimère « …d'une volonté étatique uniforme[1066] », et fait l'impasse sur l'incompressible aspiration du peuple « …à la réalisation de de sa volonté, pleine, indivisible…[1067] ». Autrement dit, si l'uniformité de la volonté de l'Etat est illusoire, elle n'en demeure pas moins une visée idéale à l'aune de celle du peuple. En démocratie, il y a donc un inévitable conflit entre ces deux volontés, que ne saurait solutionner la solution intermédiaire de la représentation (une entente entre l'élite du peuple et le peuple). Ce que Rosenzweig présente comme un « antagonisme[1068]» doit pourtant faire l'objet d'une réconciliation…dans l' « aujourd'hui » du peuple et de son élite (« l'instant » de l'Etat dont parle l'auteur de *L'Etoile*[1069]). Le nœud de la réconciliation de ces deux volontés passe par le « sacrifice », qui est le propre de la politique. En lieu et place de la sécurité, de la tranquilité ou de sa « croissance[1070] » que recherche naturellement le peuple (celui du « monde », comme Rosenzweig l'explique dans *L'Etoile*), en lieu et place de la conjonction du passé et de l'avenir que souhaite l'élite du peuple, la politique place le présent au cœur de la condition tragique de l'histoire. Cette condition tragique, le sacrifice auquelle elle renvoit, est celle de la guerre : « Il [le présent] revendique son droit propre et l'impose. Rien, ni la vie des hommes ni la possession de l'essence du peuple ne lui semble trop bon lorsqu'il s'agit de mourir pour la patrie. Ainsi se rassemble dans l' « aujourd'hui » le principe qui légitime l'activité étatique, totale et sans partage, du peuple, dans les deux sens du terme[1071] ». C'est l'exigence du devenir du peuple dans «…l'instant présent », qui, par le sacrifice qui l'impose, réconcilient les deux volontés contradictoires du peuple et de l'Etat. C'est face au tragique de la condition politico-historique, dont la guerre en est l'enjeu existentiel vital, que le slogan démocratique (… «…par le peuple ») et celui antidémocratique (…contre le peuple ») se réconcilient paradoxalement[1072] et dépassent la fausse solution « médiocre » du « …concours du peuple » : « Ainsi se dénoue

[1064]*Ibid.*, p. 104.
[1065] On notera que « la décision » est un critère déterminant du dilemme démocratique : « par le peuple » ou « contre lui » : *Ibid.*, p. 105.
[1066]*Ibid.*, p. 105.
[1067]*Ibid.*, p. 105.
[1068]*Ibid.*, p. 106.
[1069] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*, p. 464.
[1070] Franz Rosenzweig, « Vox Dei », *op.cit.*,p. 106.
[1071]*Ibid.*, p. 106.
[1072]*Ibid.*,p. 107.

l'équivoque du concept de peuple. Mais c'est alors que se noue celle de la politique pratique[1073] ». La réconciliation procède d'un paradoxe, en ce que le sens de l'agir politique consiste à mettre le peuple (et son élite) en contradiction avec lui-même, contre son essence qui est « d'être ». Alors qu'il veut, et qu'il aime rester dans la tranquilité avec lui-même, la guerre lui donne rendez-vous *avec* la temporalité historique *par* la politique, le présent, la décision qu'il faut prendre, par laquelle paradoxalement, il peut « sauver » son être de peuple. Pour retrouver l'immuabilité de la paix, il lui faut entrer en politique, c'est-à-dire dans le mouvement de la guerre. Il faut que son « essence » se soumette à l' « existence » de l'Etat[1074], il faut qu'il défende «…l'aujourd'hui éternel dans le cadre de l'aujourd'hui temporel[1075] ». A l'aune de la dualité de l'essence du peuple et de l'existence de l'Etat, la démocratie est une question, et même un problème métaphysique, car elle est au cœur de deux conceptions opposées de la conservation de l'être : celle du peuple et celle de la politique, celle de l'aspiration « au but « qu'est l'éternité, celle qui se déroule dans l'histoire par, et avec l'Etat. La résolution paradoxale des slogans démocratique et anti-démocratique, qui permet d'unir les volontés du peuple et de l'Etat ne sont donc pas suffisantes. Deux intermédiaires s'imposent pour relier l'être du peuple à l'action de l'Etat, à savoir la conscience et la parole. La deuxième est la condition de la première. La parole est l'aiguillon de la conscience du peuple. Elle vient lui dire que pour rester en paix, il lui faut voir que son existence est menacée, qu'elle est en danger, et que l'Etat est, pour l'heure tragique de l'histoire, son « salut ». Peuple souverain et Etat décideur « se retrouvent » devant cet impératif métaphysique[1076] ! Et ils se retrouvent si bien, qu'une fois le peuple éveillé, l'homme d'Etat est tenu de répondre à ses « questions[1077] ». L'action politique au service de la sauvegarde de l'être et de l'existence du peuple ne rend pas l'homme d'Etat autonome : « Car l'homme d'Etat appartient lui-même au peuple[1078] ». Et la question fondamentale du peuple est de savoir s'il n'est pas trompé par l'Etat qui « le représente ». Concrètement, pour la conservation de l'être du peuple, jusqu'où faut-il pérenniser l'action, s'installer dans l'existence politico-historique et belliqueuse ? Telle est toute la différence entre la guerre défensive et celle offensive. La première agit contre la menace qui pèse sur l'être et l'existence du peuple, la deuxième vise à « …l'extension de l'existence, de l'accroissement et de l'avenir[1079] ». Mais quoi

[1073] *Ibid.*,p. 107.
[1074] Dans une perspective différente de celle de Schmitt, Rosenzweig introduit l'idée que ne peut être évité un moment, celui de l'entrée en guerre, qui contraint le peuple et l'Etat à s'identifier l'un à l'autre. C'est par ce moment « décisionniste » que le peuple renonce à l'immuabilité de la paix pour entrer *dans* le mouvement de l'histoire.
[1075] Franz Rosenzweig, « Vox Dei », *op.cit.*, p. 107.
[1076] La menace qui pèse sur un peuple suppose l'idée qu'un autre peuple s'érige en ennemi. L'inimitié est donc contingente à la politique et à l'histoire.
[1077] Franz Rosenzweig, « Vox Dei », *op.cit.*,p. 109.
[1078] *Ibid.*,p. 110.
[1079] *Ibid.*,p. 110.

qu'il soit de ces deux formes de guerre, l'homme d'Etat ne peut mentir au peuple car l'un et l'autre partagent un souci existentiel identique: «…ils sont animés par le même concept de l'existence du peuple….A tout instant de la guerre, le concept d' « existence » du peuple reste dépendant de son premier surgissement à partir de l' « être » du peuple…jusqu'au retour dans la pure durée de la paix[1080] ». Avec Rosenzweig, nous pouvons mesurer combien le cas exceptionnel de la guerre, et de son commencement, qui unit les deux pôles opposés du peuple et de l'Etat (« Par la bouche de l'homme d'Etat, le peuple ne fait que répondre à la question qu'il se pose[1081] »), donne consistance à la temporalité du premier (« …ces hier et demain, cet avant-hier et cet après-demain[1082] », et met dès lors à jour « …la tension être-existence[1083] ». Tension par laquelle Rosenzweig peut penser, une véritable métaphysique politique de la guerre (existence) qui n'a de sens que dans la perspective d'une métaphysique de la paix (être). Tension qui explique pourquoi l'Etat peut exiger du peuple d'agir contre lui-même. Rendu conscient par la parole éveilleuse de l'Etat, le peuple est en mesure de réaliser ce qu'il y a de plus enfoui au fond de lui, s'accomplir comme peuple (« …l'être inconscient[1084] »). C'est pourquoi, le slogan démocratique et son opposé, sont véritablement les deux faces d'une même question qui ne peut être résolue par la voie intermédiaire du « concours du peuple » : Etat et peuple sont deux opposés qui surmontent leur antagonisme en s'identifiant à l'un à l'autre dans l'instant de la décision pour la guerre, en vue de la conservation de l'être et de l'existence du peuple. Puisqu'il s'agit de son devenir, c'est lui qui détient la clé, tant du commencement de la guerre que du retour à la paix. Mais cette clé de son devenir qui lui commande d'agir pour lui, par lui, et contre lui (le sacrifice) par l'intermédiaire de son éveilleur qu'est l'Etat, provient de plus loin que lui : « Le cas de conscience de la démocratie », la voix du peuple est la partie consciente de la voie plus profonde de Dieu. *In fine,* le maître de l'histoire ne réside ni dans le peuple ni dans l'Etat, mais dans Celui qui permet au peuple d'arriver au but. En interrogeant le dilemme inhérent à la démocratie, *Vox Dei*, texte écrit parallèlement à *L'Etoile*, parle de l'être et de l'existence des peuples chrétiens aux prises avec eux-mêmes pendant la guerre de 1914-1918[1085]. Pour ces peuples, la voie éternelle de Dieu parle dans l'histoire. Mais de façon cryptée, le peuple qui détient la clé du véritable accomplissement, n'est-ce pas le peuple juif, hors de l'histoire et de la lutte politico-guerrière pour le maintient de son existence ?

[1080] *Ibid.*,p. 110.
[1081] *Ibid.*,p. 111.
[1082] *Ibid.*,p. 110.
[1083] *Ibid.*,pp. 110-111.
[1084] *Ibid.*,p. 111.
[1085] *Ibid.*,pp. 111-118.

4). L'altérité du peuple juif n'est-elle que liturgique ?

Par l'intermédiaire d'une réflexion très politique, *Vox Dei* confirme la thèse de *L'Etoile*. Le peuple juif, peuple de la vie éternelle, n'est pas concerné par la conditon politico-historique. Pour Rosenzweig, la Première Guerre mondiale en apporte l'illustration. La réponse semble donc *a priori* réglée, si l'on s'en tient à la lettre de la pensée du philosophe. Le concept juif de peuple ne peut (directement) rien apporter à celui de peuple du monde démocratique, dès lors où il se pense à distance de la chronologie du monde et de tout espace politique structuré en territoire. Cette position négative est corroborée, comme nous venons de le voir, par l'extrême difficulté existentielle posée par la démocratie. *A contrario* des peuples du monde et des peuples chrétiens, le peuple juif, parce qu'à l'écart de la temporalité historique, absent à toutes frontières, se situe dans une relation immédiate à Dieu. Il ne répond par conséquent à aucun critère qui définit les peuples du monde et les peuples chrétiens. Peuple hors de l'histoire, sans territoire, disposant d'une langue qui n'est pas celle des peuples du monde, ne connaissant que la guerre sainte, qui appartient au passé, n'ayant pas besoin de l'Etat, n'existant comme peuple que par la scansion du temps liturgique, Rosenzweig accrédite paradoxalement la thèse de Schmitt. A la différence des peuples de la voie éternelle, sa vocation de peuple éternel lui interdit toute médiation, et toute représentation politique. Pourtant, si le peuple juif est en relation immédiate à Dieu, si à l'extériorisation missionnaire des Chrétiens, il préfère l'intériorité de son « Soi », il n'en a pas moins, comme nous l'avons vu, une relation à l'universel, bien qu'elle soit d'une autre nature que celle de la voie éternelle. Autrement dit, il ne peut ignorer toute possibilité de médiation sans laquelle son statut de peuple unique le rendrait incommunicable, inaccessible aux autres peuples, et inaccessible pour les autres peuples, ceux, civils et démocratiques. Ce que n'explicite jamais Rosenzweig dans *L'Etoile* est que le peuple juif, pour être liturgique, doit aussi être, à sa manière propre, politique. Sur cette question des plus déterminantes dans le rapport de l'éternité juive dans le temps de l'histoire, Mosès explique que Rosenzweig a évolué. Evolution qui se prépare dès avant la rédaction de *L'Etoile*. Dans une lettre datée de 1916, Rosenzweig écrit à Eugen Rosenstock: « Dans la mesure où nous tenons à vivre, il est inévitable que nous participions, d'une façon ou d'une autre, à la vie des Nations, fût-ce seulement de manière passive[1086] ». Mais les événements de la Première Guerre mondiale ont conduit Rosenzweig à prendre position, avec Martin Buber (et contre Hermann Cohen), contre, aussi bien le refus de l'assimilation que de la solution politique du sionisme, forme laïcisée du messianisme :

[1086] *Briefe*, p. 690 :*op.cit.,* p. 212. Dans l'édition de 2003, *ibid.*, p. 205.

> Le sionisme [écrit-il en 1916] est la forme laïcisée du messianisme…Il fait partie de cette suite de mouvements messianiques que le judaïsme n'a pas cessé de produire, et qui ont tous été des leurres plus ou moins grandioses, des tentatives pour forcer la venue du Royaume des Cieux bientôt et de nos jours (…), tentatives nécessaires pour maintenir en vie un peuple coupé de la vie du monde[1087]

En d'autres termes, si Rosenzweig reconnaît au sionisme l'idée juste de séparer le peuple juif des peuples du monde (les nations nationalistes), il lui reproche de reproduire un modèle d'existence collective, politique, qui est celui de ces peuples, dont l'inspiration est à la fois moderne et chrétienne, dans sa source religieuse[1088]. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur le projet de *L'Etoile*. Rosenzweig ne veut pas proposer une alternative concrète aux deux écueils de l'assimilation et du sionisme. Il s'agit, comme l'affirme Mosès, d' « un modèle théorique[1089] », ou bien encore (selon nous), d'un idéal type du peuple juif. Ce modèle indique pour les Juifs, la voie juste à emprunter dans le contexte moderne de la sécularisation, et donc de leur émancipation :

> Depuis l'Emancipation, le judaïsme s'est divisé en deux courants : l'assimilation et le sionisme…A mon sens, le premier danger n'est pas sérieux ; mais le second l'est (…). Ce n'est qu'en gardant le contact avec la Diaspora que les sionistes seront forcés de ne pas perdre de vue le *but*, qui est de devenir des sans-patries du temps, et de rester des nomades, même là-bas[1090]

Dans *L'Etoile,* que Rosenzweig écrit deux ans plus tard, cette approche n'apparaît plus dans son maître-ouvrage, à savoir que le peuple juif doit en passer, faute de mieux, *par l'histoire*. Le modèle théorique de *L'Etoile* est éloigné de tout pragmatisme. Dans les années qui suivront sa parution, Rosenzweig se montrera pourtant bien moins inflexible, au point de reconnaître que sa thèse du peuple juif hors de l'histoire, était potentiellement dangereuse pour les Juifs eux-mêmes :

> La théorie du judaïsme que j'ai exposée dans *L'Etoile* n'a pas changé ; ce qui a changé, c'est mon attitude par rapport à elle (…). Elle porte en elle le danger de servir de prétexte à notre propre besoin de confort (…). J'ai vu (…) à quel point cette théorie pouvait être dangereuse, si l'on veut en tirer une application politique immédiate, au lieu d'y voir seulement la limite imposée à toute politique (qu'il faut faire malgré tout)[1091]

[1087] *Briefe*, p. 708 :*Ibid.*, p. 214. *Ibid.*,p. 207.
[1088] *Briefe*, p. 158 :*Ibid.*, pp. 214-215. *Ibid.*,pp. 207-208.
[1089] *Ibid.*, p. 215.*Ibid.*,p. 208.
[1090] *Briefe*, p. 199 :*Ibid.*, p. 215. *Ibid.*,pp. 208-209.
[1091] *Briefe*, p. 500 :*Ibid.* p. 216.*Ibid.*, p. 209. Quatre ans plus tôt, Rosenzweig a publié un texte très bref intitulé « Le Juif dans l'Etat », dans lequel il commence par expliquer que le mot « Etat » n'existe pas en hébreu. Ce mot est moderne. Sous la forme de l'Etat-nation, il est apparu au XIXè siècle. C'est cet Etat, dit Rosenzweig, qui « …ne tolère plus que

Dans cette lettre de 1924, retenons trois points : de façon implicite, Rosenzweig voit dans l'appropriation politique de sa théorie, un « besoin de confort[1092]. Lié au premier point, le danger n'est plus celui du mépris du monde par le judaïsme, dans *L'Etoile*, mais l' « application politique immédiate », et enfin, troisième point, le danger précédent est d'autant plus surprenant pour un lecteur scrupuleux de *L'Etoile*, que Rosenzweig insiste à nouveau sur « la limite imposée à toute politique ». Cependant, ajoute-il aussitôt, « (qu'il faut faire malgré tout »). Le « malgré tout » est-il une simple concession ? Sans doute encore, mais certainement plus, lorsqu'en 1927 Rosenzweig a basculé du refus radical du politique pour la condition religieuse du peuple éternel, à sa simple critique, en reprenant les modèles prophétique et pharisien:

> Les prophètes ont inventé la distance vis-à-vis de leur Etat, les pharisiens la distance vis-à-vis des Etats de la Diaspora (dans les deux cas, distance signifie non pas négation, mais non-identification). Le XIXè siècle a aboli ces deux distances : celle des pharisiens dans la pratique, celle des prophètes dans la théorie, en la travestissant en cosmopolitisme, alors qu'il s'agissait en vérité d'une critique révolutionnaire de leur propre Etat. Le sionisme va être spontanément conduit à retrouver une relation authentiquement prophétique. Cela est certain. Ce qui l'est moins, c'est de savoir si et dans quel mesure il rétablira la distance pharisienne pour cette Diaspora qui continuera à exister même en Palestine[1093]

Par ces deux types institutionnels[1094], le prophétique et le pharisien, le politique pour relatif qu'il

---

quelqu'un reste à l'extérieur… ». D'où la situation contradictoire dans laquelle se trouvent les Juifs : « Ils sont censés se dénationaliser pour avoir le droit de se nationaliser en tant qu'Allemands ». Cette réflexion sur « Le Juif dans l'Etat », fait à nouveau surgir le refus rosenzweigien de l'histoire universelle selon Hegel, qui aboutit à la disparition des Juifs comme peuple. Mais un peuple, précise aussitôt Rosenzweig, qui ne peut être membre de la *polis* : « L'Etat juif dispose d'un corps de prêtres antipolitique (une « Eglise » libre par rapport à l'Etat), un corps de prophètes métapolitique (un esprit affranchi par rapport à l'Etat) ». La flèche anti-politique et anti-étatique de Rosenzweig se poursuit en affirmant que le lien des Juifs avec l'Etat n'a été possible « …qu'avec la domination étrangère » : « Le Juif dans l'Etat », in *Confluences*, *op.cit.*, pp. 177-179 (pp. 178-179). Sur le rapport du Juif à l'Etat et au politique, Schmitt n'aurait pas dit le contraire !

[1092] Ce thème du confort n'est pas sans faire penser à un thème schmittien, celui de la sécurité bourgeoise. Mais Rosenzweig l'envisage dans une optique divergente. Le confort n'est pas celui de l'Etat libéral bourgeois, mais du peuple juif se suffisant à lui-même dans sa condition de peuple éternel par la scansion du temps liturgique. Rappelons toutefois que ce danger juif fait déjà partie intégrante de *L'Etoile* : Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, *op.cit.*, pp. 565-566. « Confort » hors de l'histoire, dont Rosenzweig ne pouvait imaginer dans les années 1920, qu'il se révélerait être le plus grave des dangers pour le peuple juif dans les années 1930-1940. « L'histoire » allait se rappeler à lui par l'idéologie criminelle dominant un « peuple du monde »...et les autres...

[1093] *Briefe*, p. 586 :*Ibid.* p. 216.*Ibid.*,p. 210.

[1094] On notera que pour Rosenzweig « Le XIXè siècle a aboli ces deux distances… », c'est-à-dire l'avènement du libéralisme démocratique séculier. A cette observation critique, Rosenzweig ajoute que le modèle prophétique a été travesti « en cosmopolitisme ». Ce qui signifie en l'occurrence la négation de l'Etat, et donc du retour à « Sion ». Sur cette critique du cosmopolitisme, il semble que Rosenzweig ne revienne pas sur sa thèse défendue dans *L'Etoile*, à savoir la conception spécifiquement juive du particulier et de l'universel. Pour une raison diamétralement opposée,

soit, ne saurait conduire à sa négation. Rosenzweig a été obligé de redonner sa juste place à la condition politico-historique pour le peuple de la vie éternelle. Parallèlement, il en résulte une approche beaucoup plus positive du sionisme. Dans la même lettre à Hans Ehrenberg de 1927, Rosenzweig écrit que dans «…leur immense majorité… », les Juifs « …veulent être comme tous les autres peuples[1095] ». Comment ne pas mettre en résonance cette affirmation avec le Ier Livre de Samuel, 8, 19, selon laquelle les Israélites veulent être « comme les toutes nations »? Par cette évolution de la position du philosophe, dans le rapport des Juifs à la condition politico-historique, Mosès considère que « …Rosenzweig a complètement retourné le principe essentiel qui soutenait la philosophie de l'histoire de *L'Etoile* [1096]». A la lumière de ce retournement, ne peut-on pas penser (à l'instar de Peterson), et selon une autre catégorie de peuple, que la pensée de Rosenzweig n'induirait pas aussi une théologie politique inversée, ou plus exactement une politique théologique ? En d'autres termes, refuser la condition politique (dans *L'Etoile*) ne signifie pas renoncer (finalement !) à tout rapport au politique. C'est sur cette distinction fondamentale que le judaïsme, constitué après l'événement christique, ne peut oublierl' « Ancien » Testament, et notamment dans ses écrits politiques. Peuple par Révélation divine, au moyen de la médiation prophétique, le peuple juif a dû s'instituer politiquement sur le fondement de la fidélité à l'Alliance. Cette institution politique du peuple juif (israélite) n'a été, certes, qu'un moment, et un moment parce qu'un échec. Faut-il en conclure, que cette expérience de l'institution soit devenue définitivement insignifiante, non porteuse de réflexion pour le futur « moderne » du peuple juif ? Si c'est cette thèse qui doit l'emporter,

on ne s'étonnera guère que le moment théologico-politique du peuple juif, soit devenu l'apanage des peuples chrétiens. Les peuples chrétiens seraient alors les seuls héritiers du moment théologico-politique de peuple juif, dont Schmitt est peut-être le dernier représentant, jusqu'à justifier l'antisémitisme. Ce serait dès lors pour les Juifs, renoncer à un paradoxe inhérent à leur constitution

---

Schmitt n'aurait pas contesté, de ce point de vue, la critique rosenzweigienne. Toutefois, le peuple juif n'ayant pas un statut comparable à celui du christianisme, ces deux types institutionnels, prophétique et pharisien, version juive de la dualité du temporel et du spirituel, ne peuvent avoir une signification exactement identique à celle de la dualité chrétienne. Il n'en demeure pas moins que se pose le même problème, observé par Schmitt dans la *Théologie politique II*. L'avènement de la démocratie libérale ne permet plus la régulation de ces deux types institutionnels, sur le mode des sociétés pré-démocratiques.

[1095] *Briefe*, p. 586 : Stéphane Mosès, *Système et Révélation, op.cit.*, p. 217.*Ibid.*,p. 210.

[1096] *Ibid.*, p. 217. Stéphane Mosès cite une autre lettre de Rosenzweig qui corrobore cette approche : « Lorsque les prophètes parlent de la Sion de l'avenir, ils entendent par là une Sion terrestre. L'éternité, telle que nous autres juifs la concevons, ne se situe pas dans l'infini, mais « bientôt et de nos jours » : *Briefe*, p. 594 : *Ibid.*, p. 217. *Ibid.*, p. 211. Il est significatif que Lévinas, qui n'a pourtant pas fait œuvre de philosophie politique, va au-delà de Rosenzweig dans un article intitulé, *L'Etat de César et l'Etat de David* : « Depuis deux mille ans, Israël ne s'est pas engagé dans l'Histoire. Innocent de tout crime politique, pur de la pureté de victime – d'une pureté dont sa longue patience a peut-être été l'unique mérite – Israël était devenu incapable de penser une politique qui parachèverait son message monothéiste. L'engagement désormais est pris. Depuis 1948. Mais tout ne fait que commencer » : Emmanuel Lévinas, « L'Etat de César et l'Etat de David », in E. Castelli, *La théologie de l'histoire Révélation et histoire*,1971, pp. 71-80 (p. 80).

de peuple: à la fois prophétique, sacerdotal et royal. Comment peuvent-ils poursuivre leur vocation de peuple sacerdotal et liturgique sans être prophétique et royal, c'est-à-dire politique ? Peuvent-ils encore être un peuple « complet » en « n'existant » que par le temps liturgique ? Doivent-ils renoncer à l'histoire pour être témoin de la transcendance de Dieu auprès des peuples du monde ? Comme nous l'avons fait valoir dans ses lettres, qui font état du retournement de Rosenzweig par rapport à l'inévitable implication des Juifs dans la condition politique (et des limites de celle-ci), ces questions ne peuvent toutefois faire l'impasse sur la dimension concrète de l'événement belliciste au cours duquel est écrit *L'Etoile*. Contemporain de Schmitt, Rosenzweig est aussi le témoin de ce que le juriste rhénan appelle « la guerre civile mondiale » qui oppose entre eux les peuples chrétiens, devenus nationalistes. Penser le « Juif » dans sa « présence » en retrait du monde, en retrait de tout rapport au politique, est le miroir inversé dans le contexte de la Grande Guerre de 1914-1918, de l'assimilation à la condition politique séculière des peuples du monde (qui se confondent avec le christianisme). Il est aussi le miroir inversé du sionisme, c'est-à-dire le « retour » à une vie collective sous l'égide d'un Etat. Dans *L'Etoile*, le «…nous serons, nous aussi, comme toutes les nations » du Ier Livre de Samuel (8, 19, résonne comme la paganisation du peuple éternel, ou autrement dit au XXè siècle, sa sécularisation. Rosenzweig affirme le contraire dix ans plus tard. Demeure néanmoins le paradoxe fondateur du peuple juif, peuple de Dieu, éternel, hors de l'histoire et de la condition politique. La vérité qu'énonce Rosenzweig sur le peuple unique n'en indique pas moins une vérité universalisable pour tous les peuples. Ils ne sauraient se constituer comme peuple à part entière, que dans le paradoxe d'un ordre spatio-temporel, simultanément, particulier et universel, inscrit dans le temps et, déjà ouvert à l'éternité. Le peuple unique ne dit rien et n'a sans doute rien à dire sur la vérité du « bon régime » politique, pas plus que sur un « sens » prévisible de l'histoire, si ce n'est, et ce qui fait toute son unicité, par la voie du messianisme. Il est en ce sens « hors champ » de la condition politique mondaine, et inatteignable à l'histoire du monde. Mais c'est paradoxalement en cela qu'il rejoint le souci des peuples du monde d'être « bien » gouvernés et d'être orientés, pour devenir des peuples à part entière. Il n'y a pas de régime politique qui puisse prétendre au monopole de la transcendance d'un ordre spatio-temporel, mais « le » politique comme transcendance peut en admettre la nécessité. C'est ce qu'enseigne l'expérience du peuple juif, telle qu'elle est rapportée dans le Ier Testament. Que ce soit sous le régime des juges, ou que ce soit sous celui de la royauté, l'ordre spatio-temporel du peuple juif, est théologico-politique. C'est à cette condition architectonique que le peuple juif peut être politique et fidèle à son Alliance avec le Dieu révélé. Cette modalité théologico-politique de présence au temps et à l'espace n'existe plus pour le peuple juif, elle n'en demeure pas moins un paradigme idéal-typique pour rendre intelligible la constitution d'un peuple et des réquisits théologico-politiques

d'une sphère publique-politique. Refusant de mêler le peuple éternel aux peuples du monde, Rosenzweig énonce une part de vérité dès lors où il s'agit de sauvegarder la transcendance de Dieu dont ce peuple est le garant. L'immédiateté de la relation du peuple juif à Dieu et l'exclusivité liturgique de son existence collective interdit pour Rosenzweig toute théologie politique. En d'autres termes, est exclue toute confusion théologico-politique propre aux peuples du monde et toute nécessité d'une relation théologico-politique duale avec l'Etat, à l'instar des peuples chrétiens (sans rien renier des modèles prophétique et pharisien). Mais c'est le refus de cette confusion et de cette dualité, qui ne doit pas amalgamer - théologie politique - avec - théologie du politique -. La confusion entre ces deux problématiques ne peut que renvoyer les peuples du monde à l'extériorisation radicale de la transcendance du Dieu unique, pour ne s'en tenir qu'à la position défensive d'une autonomie mondaine, ne connaissant que le temps de l'histoire, un temps lui-même de plus en plus contracté car ignorant l'altérité de l'éternité. C'est le temps des peuples du monde séculier et démocratique par rapport auquel la voie éternelle dans le temps qu'est le christianisme, demeure existentiellement nécessaire. Telle est la part de vérité énoncée dans la théologie politique de Schmitt. Mais part de vérité seulement.

5). L'altérité des peuples chrétiens n'est-elle que théologico-politique ?

Par rapport à l'impasse de la dépolitisation des sociétés séculières modernes, Schmitt a été d'une grande clairvoyance, mais au prix du point d'aveuglement inverse à celui de Rosenzweig. La clairvoyance d'abord : ce n'est pas dans sa mise à l'écart de l'histoire que le peuple de Dieu (celui des peuples chrétiens) peut s'inscrire comme peuple au sein des dangers du monde (la neutralisation libérale et plus sérieusement encore, la catastrophe de la révolution et de la guerre civile mondiale). Laisser la place vacante revient à donner libre cours au monopole d'autres images de l'histoire (le marxisme en particulier). « Images » dont on sait pour Schmitt, qu'elles sont celles de l'immanence du monde sécularisé. Mais point d'aveuglement ensuite : aux dangers juifs du mépris du monde, la théologie politique de Schmitt est l'expression achevée des dangers chrétiens, celui notamment de la mondanisation de Dieu. Refusant la paralysie eschatologique de l'histoire afin de répondre aux exigences des peuples du monde, l'image chrétienne de l'histoire que promeut la théologie politique de Schmitt, notamment par la fonction de rétention du temps (le *katechon*) que permet l'Etat, relève plus d'une politique contre-messianique que messianique. Dès lors, l'altérité théologico-politique du christianisme, médiée par l'événement de l'Incarnation, la visibilité et la forme représentative de l'Eglise, encoure ni plus ni moins le danger de se fondre dans l'immanence séculière, par rapport à

laquelle elle a pourtant vocation à se démarquer comme voie éternelle dans le temps. Ce danger de dissolution de l'altérité chrétienne au sein des peuples du monde, n'est-il pas la conséquence de la césure radicale qu'introduit Schmitt entre l'événement de l'Incarnation et la source juive du messianisme ? Césure radicale qui élimine précisément l'altérité dont il a besoin (lui aussi), afin de rester différent (et non ignorant) de sa compréhension spécifique du messianisme, autrement dit de son rapport paradoxal au temps et à la fin eschatologique du temps de l'histoire. En ce sens, la théologie politique de Schmitt, tout en affirmant la *complexio oppositorum* entre l' « Ancien » et le « Nouveau » Testament dans *Catholicisme romain et forme politique*, est la caricature de la longue histoire chrétienne du recouvrement du premier par le deuxième. Il en résulte que la transcendance de l'événement de l'Incarnation est immanentisée. L'immanentisation du christianisme (ce que Rosenzweig énonce comme paganisation) est la version schmittienne de l'amalgame entre – théologie politique – et théologie du politique. Pour honorer son altérité théologico-politique, le christianisme qui est, à l'opposé du judaïsme, religion de la médiation, ne doit pas être « que » théologico-politique. Ou plus précisément, et là encore, paradoxe inverse au judaïsme, pour être théologico-politique, il lui faut être liturgique et sacramentel. Temps liturgique et appartenance sacramentelle sont les deux premiers pôles de la visibilité de l'Eglise, dont le corollaire est « son » droit, par lesquels l'*ecclesia* dispose de sa sphère publique politique spécifique et de son altérité théologico-politique pour les peuples du monde. L'amalgame schmittien est le symétrique de celui de Rosenzweig. C'est sur cet amalgame que les divergents-accords entre Rosenzweig et Schmitt sont l'enjeu d'une herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière, et l'enjeu de la sortie d'une triple impasse. Celle, on l'aura compris, de la mise hors-jeu de l'histoire et de la sortie du politique qui l'accompagne. Celle aussi d'une théologie politique qui ne serait qu'aux prises avec les conflits et les guerres de l'histoire, celle enfin des peuples du monde séculier et démocratique contemporain, qui ne veulent connaître que l'ordre du droit des individus *dé-temporalisé* et *dé-spatialisé*, et dès lors, ordre dépolitisé, absent à toute altérité transcendante. C'est par ce chassé-croisé entre l'anti-philosophie de l'histoire de Rosenzweig et la philosophie théologico-politique de l'histoire de Schmitt, que le philosophe et le juriste se donnent « raison » à front renversé. Ainsi, une lecture schmittienne de Rosenzweig apparaît tout autant possible qu'une lecture rosenzweigienne de Schmitt. La relation, à la fois commune et spécifique du philosophe et du juriste à Hegel, constitue peut-être bien une clé décisive pour rendre intelligible ces divergents-accords. Elle met en avant tout l'enjeu de notre herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière, et le nouveau paradigme d'une théologie du politique.

6). L'hégélianisme renversé de Rosenzweig, le post-hégélianisme de Schmitt : deux révélateurs d'une herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière

Dans *Pensées de l'éternité*, Catherine Chalier s'attache à démontrer pourquoi Rosenzweig refuse de confondre Royaume de Dieu et royauté politique. La « rupture » avec la philosophie hégélienne de l'histoire constitue de toute évidence une clé pour comprendre la méfiance sans réserve de Rosenzweig par rapport à l' « Histoire », du moins dans le Hegel de *L'Esprit du christianisme et de son destin.* Catherine Chalier cite un passage de cet écrit de Hegel, dans lequel il évoque la figure ancestrale d'Abraham : « Le monde entier, son opposé absolu, était maintenu dans l'existence par un Dieu qui lui restait étranger, un Dieu dont aucun élément dans la nature ne devait participer, mais qui dominait tout [1097]». En opposition à Abraham, Hegel valorise la personne de Jésus, par qui a été surmontée la scission entre le peuple hébreu (proto-juif) et le monde. Pour autant, l'incompatibilité entre le Royaume de Dieu du peuple juif et la condition politique, ne signifie pas, insiste Chalier, que Rosenzweig plaide pour le subjectivisme de l'intériorité. Au contraire, comme nous l'avons vu, l'extériorisation, ou la visibilité du peuple éternel, passe par sa constitution comme communauté sacerdotale et liturgique[1098]. Mais ce type de visibilité communautaire est insuffisant, comme l'a reconnu Rosenzweig dans les correspondances qui suivent la parution de *L'Etoile*. Il n'en demeure pas moins que si l'on s'en tient à la philosophie hégélienne, le peuple juif est mis hors-jeu de l'accomplissement de l'histoire, mise hors-jeu que Rosenzweig ne dément pas. Ce faisant, l'auteur de *L'Etoile* est-il aussi anti-hégélien qu'il y parait ? L'anti-philosophie de l'histoire de Rosenzweig ne réhabilite t-elle pas à nouveaux frais une autre vision de la totalité, à cette différence près, certes, importante, que le peuple juif « s'y retrouve ». Rosenzweig doit indéniablement beaucoup à Hegel. Son premier maître ouvrage sur *Hegel et l'Etat*[1099], apporte l'incontestable illustration de ce fait. Et encore dans *L'Etoile*, de nombreux traits du « système » rosenzweigien sont la marque de l'influence continue de Hegel. Au centre de cette continuité, on ne peut que retenir la thèse selon laquelle le peuple juif ne saurait participer au « mouvement » de l'histoire, cette tâche revenant au christianisme comme voie éternelle dans l'histoire. Ces deux modalités d'être au monde (temps historique et espace) indiquent explicitement chez Rosenzweig, la reconduction, sur le fondement

[1097] Catherine Chalier, *Pensées de l'éternité, op.cit.*,p. 150, note 3. Nous nous appuyons sur l'édition choisie par Catherine Chalier : G.W. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1967, p. 7
[1098] *Ibid.*, pp ; 148-156.
[1099] Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat,op.cit.*,. Pour l'édition allemande, voir Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, (1ère éd., Munich et Berlin, 1920), 2è éd., Aalen, Scientia Verlag, 1962.

d'une distribution des vocations respectives des peuples juif et chrétiens, d'une philosophie de l'histoire. Elle est anti-philosophie de l'histoire au regard du statut assigné aux Judaïsme par Hegel, mais elle est même – philosophie -, dès lors où le christianisme ne recouvre plus le judaïsme, et que ce dernier occupe un statut de supériorité, en vertu de sa vocation de peuple éternel. Rosenzweig est moins en rupture avec la philosophie hégélienne, qu'il ne la subvertie pour réinsérer paradoxalement le peuple juif *dans* une philosophie de l'histoire, tout en le préservant des effets désastreux de celle-ci. C'est encore le contexte de la Première Guerre mondiale qui éclaire ce « besoin » hégélien pour mieux le retourner. La vocation respective des peuples juif et chrétiens en est l'expression nodale. De *Hegel et l'Etat* à *L'Etoile de la Rédemption*, une mutation s'est opérée mais sur le fond d'une continuité. En témoigne le traitement de la métaphysique de l'Etat par Rosenzweig dans *Hegel et l'Etat*, consacré aux *Principes de la philosophie du droit*[1100]. C'est particulièrement vrai lorsque Rosenzweig commente la pensée de Hegel sur le lien étroit entre « l'histoire universelle du monde » et « l'histoire de la religion » :

> L'histoire du monde est soumise à la même articulation que l'histoire universelle du monde parce que…l'histoire du monde et soumise à la même articulation que l'histoire de la religion…Hegel a commencé par absolutiser, dans l'histoire de la religion, le présent chrétien au détriment de l'avenir postchrétien. Le christianisme et ce qui en lui pousse à la réalisation de la raison ont donc été à l'origine de la concordance entre réalité effective et rationalité[1101]

Au sein de cette articulation étroite et réciproque entre l'histoire universelle du monde et l'histoire de la religion, le christianisme occupe une fonction nodale dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Non seulement Rosenzweig ne conteste pas cette lecture, mais il l'a fait sienne. Il peut ainsi dans *L'Etoile*, attribuer au christianisme son statut de voie éternelle dans l'histoire. Ce faisant, il valide la vocation éternelle du peuple juif, et donc son absence aux guerres des peuples du monde. La solution philosophico-historique à ces guerres, passe par le « retour », refoulé en Occident depuis l'avènement de l'éon chrétien, du peuple méta-historique qu'est le peuple juif[1102]. Mais les vocations distinctes de ces deux peuples sont-elles aussi étanches ? Nous pouvons en douter au vu de l'évolution de Rosenzweig vers l'incontournable condition politique. Dès lors, l'assignation du christianisme à la condition politico-historique tend à montrer que Rosenzweig est loin de vouloir contourner « le » politique et l' « Histoire » en tant que tels. C'est si vrai que la digue liturgique qui doit protéger le peuple juif de cette réalité « dangereuse », cède dans ses correspondances des

[1100] *Ibid.,* Livre II,Section 11. Pour l'édition allemande : Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat, op.cit.,* II, pp. 169-184.
[1101] Franz Rosenzweig, *Hegel et l'Etat, op.cit.,* p. 374.
[1102] Sur le rapport de Rosenzweig à la philosophie hégélienne de l'histoire, voir l'analyse de Stéphane Mosès : Stéphane Mosès, *Système et Révélation* pp. 209-211. Dans l'édition de 2003, *op.cit.,* pp. 2002-205.

années 1920. En d'autres termes, Juifs et Chrétiens, « vie et voie éternelle », ne sont pas distingués par des frontières aussi tranchées. En témoigne l'importance chez Rosenzweig des modèles prophétiques et pharisiens. Rosenzweig est un hégélien paradoxal. Et cet hégélianisme paradoxal, ou renversé, n'est pas sans expliquer ses divergents-accords avec Schmitt, dont le critère central est celui du statut de la rétention du temps. Le philosophe « juif » et le juriste « catholique » n'ont pas le même rapport à la philosophie hégélienne de l'histoire. Le premier, parce que juif, en a besoin pour réhabiliter le peuple juif *dans* l'histoire et *au-delà* de l'histoire, d'où l'absence de l'auteur de *L'Etoile* à toute théologie politique (ou même « du » politique). Le deuxième, parce que catholique, doit « dépasser » Hegel, dépassement qu'il réalise dansdeux directions complémentaires. La première, par le renoncement du rapport dialectique entre l'Etat et la société[1103]. La deuxième, à vrai dire, plus encore qu'un dépassement, est une radicalisation. Le peuple juif n'est pas que « recouvert » ou « dépassé » (*aufhebung*) par le christianisme, il est, dans la perspective schmittienne, nié en tant que peuple depuis l'événement de l'Incarnation. Ces deux directions du dépassement hégélien de Schmitt, renvoie à sa structure de pensée théologico-politique qui détermine sa philosophie de l'histoire et sa pensée juridico-politique. Dès lors, éclairé par deux rapports opposés à Hegel, le problème théologico-politique occupe une fonction paradigmatique dans les divergents-accords entre Rosenzweig et Schmitt. Et si le philosophe et le juriste sont au cœur de ce dilemme herméneutique, c'est aussi parce qu'ils ne peuvent ni l'un ni l'autre, prétendre être représentatifs de leur monothéisme spécifique. L'hégélien paradoxal, le juif Rosenzweig, théoricien lumineux du christianisme, est loin de faire l'unanimité au regard de l' « orthodoxie » juive. Le post-hégélien Schmitt, « théologien » politique du catholicisme, est encore moins l'objet d'une réception positive (et même s'il ne s'était pas impliqué au service du nazisme). Mais c'est précisément leur hétérodoxie qui les rend fécond pour une investigation herméneutique du rapport de l'Occident à « son » histoire, et au lien qu'il entretient avec ses deux matrices religieuses juive et chrétienne. C'est la raison pour laquelle, la philosophie hégélienne de l'histoire est à la fois incontournable, et en même temps ne peut être évaluée comme une source isolée. Elle renvoie à toute la trajectoire historique, théologique, et philosophique de l'Europe occidentale. Le « chrétien » Hobbes et le « juif » Spinoza en constitue le nœud, à la jointure de la chrétienté en crise et le moment fondateur de la Modernité. Par la résolution moderne du problème théologico-politique

[1103] C'est particulièrement vrai dans *Etat, mouvement, peuple*. Dans cet essai apologétique sur le nazisme, Schmitt oppose la tradition hégélienne de l'Etat contre la structure bi-partite de l'Etat libéral, mais c'est dans le même temps pour mieux dépasser la philosophie politique hégélienne: Carl Schmitt, *Etat, mouvement, peuple*, *op.cit.*, pp. 26, 43, 44. On a vu que ce dépassement de l'hégélianisme est déjà perceptible avec la théorie catholique de la représentation, indissociable dans *Catholicisme romain et forme politique*, d'une théorie de la forme et de la *complexio oppositorum*. L'adhésion de Schmitt au nazisme vient donc consacrer le dépassement de l'hégélianisme avec la pensée juridique de l'ordre concret.

chrétien proposée par Hobbes et Spinoza, c'est simultanément tout le rapport au « juif » qui se trouve en jeu. Et là encore, un immense paradoxe est à l'œuvre : le « chrétien » Hobbes se révèle philosémite dans son interprétation théologico-politique de la Bible. Le « juif » Spinoza ouvre, quant à lui, la voie à l'antisémitisme, en tout cas à la relégation du judaïsme dans l'arrière monde de l'histoire européenne[1104]. Mais les deux philosophes du XVIIè siècle n'ouvrent-ils pas la voie au monisme hégélien ? En d'autres termes, la pente lourde de la Modernité politique, à savoir qu'elle ne peut se constituer dans le maintien de la dualité théologico-politique du spirituel et du temporel. Elle ne peut se constituer dans une dualité de transcendance, l'*imperium rationis* de l'Etat et l'*imperium rationis* de l'Eglise. La relégation du peuple juif hors de l'histoire, comprise ici aux antipodes de la philosophie de *L'Etoile*, a indirectement, par voie de conséquence, celle des peuples chrétiens. La mondanisation ou la sécularisation hégélienne, accomplissement du processus inauguré au XVIIè siècle, appelle dès lors la pertinence d'une herméneutique théologico-politique de l'histoire religieuse et de son vis-à-vis philosophico-politique. L'intelligibilité de la Modernité séculière et de la condition théologico-politique renouvelée d'une sphère publique politique est à ce prix. Mais cette herméneutique, pour être opératoire, ne saurait contourner le texte biblique, notamment, celui, vétéro-testamentaire. Ne serait-il pas à la source, *a contrario* de ce que pense Rosenzweig, d'une médiation instituante du politique ?

7). La Révélation prophétique: la médiation comme fondement de l'institution du peuple

C'est en amont, et de laModernité libérale,et de ce dont elle s'est séparée, à savoir les siècles de chrétienté, que nous pouvons redécouvrir le fil d'ariane théologique d'une pensée, non pas démocratique en tant que telle, mais irréductible à l'égard de tout totalitarisme et d'un humanisme sans médiations. La clé, pour en saisir tout l'enjeu, est à chercher du côté de la transcendance de Dieu. Cette transcendance, loin de « remplir » un espace politique clôt, fermé à toute autre humanité que lui-même, articule à la fois la particularité d'un peuple à Celui qui ne peut être nommé que par le tétragramme YHWH, et aux nations qui l'environnent. Cette double « ouverture » est possible parce que la transcendance du Dieu d'Israël est vide[1105]. C'est ce « vide » qui est la condition de

[1104]C'est ainsi que Spinoza affirme dans le *Traité théologico-politique* que : « […] les Juifs ne détiennent aucun privilège qu'ils puissent s'attribuer au-dessus des autres nations » : Spinoza, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, *op.cit.*, chap. III, par. 12, p. 177. Sur Spinoza et l'antisémitisme moderne, voir Schmuel Trigano *La demeure oubliée Genèse religieuse du politique*, Paris, Editions Lieu commun, 1984, Livre Deuxième, chap. VIII.

[1105] Sur les différentes interprétations de la notion de « vide » et sur sa signification biblique à propos de la question de la collectivité et de l'Alliance, voir Schmuel Trigano: « L'assemblée des hommes, c'est là où habite le vide sur la

l'altérité instituante de ce peuple singulier et de son altérité instituante par rapport aux autres peuples. En d'autres termes, cette double manifestation de l'altérité met en oeuvre deux paradoxes: d'une part, celui de l'« autonomie » du peuple (*'am*)à l'aune de la transcendancedivine, et d'autre part, celui de la séparation avec les autres peuples sans que ceux-ci soient exclus. Pour rendre intelligible ce double paradoxe, doit être requis le concept de médiation[1106] par lequel prend « forme » la notion théologique de Révélation et la pérennisation de l'Alliance (*berit*) de YHWH avec son peuple. C'est en raison du statut spécifiquement monothéiste de la médiation que « Révélation » et « Alliance » ouvrent la voie à une théologie du politique sans précédent[1107]. Plutôt que d'une problématique de la « fondation » au sens romain du terme, il s'agit ici de celle du « commencement[1108]» par lequel sont définies les conditions de la Révélation. Celles-ci sont au nombre de trois: il ne saurait y avoir Révélation sans qu'au milieu de la religion des dieux ne se manifeste un Dieu unique et transcendant,sans qu'une personne (Moïse) ne se transforme en prophète[1109],et sans qu'une multitude opprimée ne se transforme en peuple[1110] C'est par la rencontre événementielle[1111] de ces trois acteurs que la Révélation est cette altérité salvatrice que les Israélites ont nommé YHWH (*'ehyeh' aser' ehyeh*, « Je me montrerai comme Celui en tant que tel je me montrerai »[1112]). On ne saurait dès lors s'étonner qu'il soit l' « Imprononçable », à moins de porter atteinte à son altérité instituante d'un peuple disposant désormais de lui-même. Il en résulte que la

---

terre...La collectivité n'a pas son être en elle-même, elle est le seuil de la transcendance... »: Schmuel Trigano, *Philosophie de la loi L'origine de la politique dans la Tora*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1991,p. 21, (Alliance) et p. 24 (Dieu).

1106Sur ce concept de médiation, nous ne partageons pas la définition réductrice de Schmuel Trigano: voir Schmuel Trigano, *Philosophie de la loi*, *op.cit.*, pp. 181-182.

1107 Cette théologie politique est doublement sans précédent en ce qu'elle est autant en rupture avec les théologies politiques de chrétienté et avec leur réinvestissement philosophique par les théories hobbbesienne et spinoziste du contrat ou du pacte. Comme l'affirme avec pertinence Schmuel Trigano: « La véritable question du politique, en ces temps d'après-modernité où nous sommes entrés, est la question de l'absence et du vide...Que saisissons nous du monde lorsque nous nous emparons du pouvoir?...A cette interrogation, l'expérience historique d'Israël comme peuple apporte les germes d'une expérience inédite, d'une modernité plus grande que la modernité », *ibid.*, p. 15.

1108 Notons que c'est par le mot « commencement » (*Berechit*) que s'ouvre le livre de la Genèse. De façon analogique à la Création, la Révélation est aussi un « commencement » sans laquelle ne pourrait d'ailleurs s'expliquer le récit du commencement du monde et de l'humanité. Le titre de l'introduction de l'ouvrage de Schmuel Trigano est des plus évocateurs: « Du commencement en politique »: *Philosophie de la loi*, *op.cit.*, p. 11.

1109 Sur le « mandat » de Moïse, chargé « d'annoncer au peuple sa libération et sa rédemption », voir André LaCoque Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, coll. Essais », 1998, « La révélation des révélations, Exode 3, 14 », pp. 314-345(p. 326 et p. 328).

1110 L'accès d'Israël au statut de peuple « ...inaugure non seulement son histoire...,mais aussi la rédemption du monde »: André LaCoque, « La révélation des révélations », *op.cit.*, p. 339.

1111 André LaCoque, « La révélation des révélations », *op.cit.*, p. 320. Sur la « reconnaissance collective ou individuelle », *ibid.*, p. 332.Sur l'immédiateté de la Révélation à Moïse et sa transmission par la médiation prophétique, *ibid.*, pp. 333-334. Voir également dans le même ouvrage: Paul Ricoeur, *De l'interprétation à la traduction*, *op. cit.*,pp. 346-385, (p. 353).

1112 André LaCoque s'appuie sur la traduction d'Hartmut Gese: André LaCoque, « La révélation des révélations », *op.cit.*, p.320, et note 17.On ne peut souligner ici ce qui distingue la métaphysique grecque de celle de la Révélation biblique. Sur cette distinction, voir la comparaison entre Moses Mendelssohn, influencé par la pensée grecque, et Maimonide, *ibid.*, p. 340.

Révélation a simultanément deux faces fondatrices, l'une théologique et l'autre politique. L'une appelle l'autre. Cette réciprocité conditionne l'activité théologique comme intelligence de la foi (qui n'est pas de la croyance), en procédant de l'expérience libératrice et instituante d'une multitude en peuple.

Cette double originalité de la Révélation israélite génère par voie de conséquence un autre rapport à la religion, en raison de son acte fondateur de dissidence[1113] par rapport à une structure politique d'oppression. Religion et politique étant corrélatifs d'un ordre hiérarchique, il n'y a *a contrario* d'« accès » à une religion révélée que dans une situation de crise, condition de « production » d'un autre discours sur Dieu, venant de YHWH lui-même. En régime de Révélation, la Parole de Dieu a une pertinence politique, le politique est informé par la Révélation. Se situant du côté de la catégorie de la faiblesse [1114] et non de la puissance, le Dieu d'Israël n'est « révélable » qu'à la condition d'une dissidence. La Révélation de Dieu est dissidence, sortie du rapport coextensif, pour ne pas dire « fusionnel », entre religion et politique. Elle renverse l'antique représentation du divin, d'une hiérarchie sacrale et d'un rapport à l'écriture comme pouvoir.Par la Révélation, l'écriture devient l'Ecriture par laquelle un peuple « se raconte », son récit est celui d'un peuple institué par Dieu sous l'égide de la médiation prophétique.C'est ce renversementqui conditionne la fidélité du peuple d'Israël. Sans le respect scrupuleux envers « son Dieu », Israël est aussi infidèle à lui-même en se détournant de l'altérité divine qui l'a fait naître et instituer. Les multiples tentations de consacrer un culte aux dieux[1115]témoignent de la régression toujours possible vers une religion sans Révélation. Dès lors que le peuple israélite s'est constitué par la Révélation d'un Dieu Un, transcendant et irreprésentable[1116], devenir monothéiste est en quelque sorte un travail sur soi personnel et collectif jamais achevé[1117]. Disposer de sa condition implique un effort infiniment plus difficile que l'abandon à une puissance qui règle l'ordre de l'univers. Dans ses conséquences concrètes, tout le paradoxe de la Révélation monothéiste réside dans une confiance (la foi) en un Dieu dont l'altérité est instituante de l'autonomie. Cette autonomie est certes sans rapport avec

---

[1113] Sur la notion de dissidence: voir Paul Valadier, *Détresse du politique, force du religieux,* Paris, Editions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007, pp.166-180.

[1114] Sur la dépendance de Dieu par rapport à Israël: voir André LaCoque, « La révélation des révélations, Exode, 3,14 »,*op.cit.,* p. 335 et note 52 (dans laquelle André LaCoque se réfère à Abraham Heschel) , et pp. 336-337. Pour une réflexion philosophique sur « Dieu sans puissance », en rupture avec l'onto-théologie, voir Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz suivi d'un essai de Catherine Chalier*, Paris, Editions Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 1994,p. 56.

[1115] C'est à nouveau rejoindre la question du vide: « l'idolâtrie est en effet la tentative d'effacer le surcroît, d'annuler la création de l'homme et le statut de la créature: d'annuler la liberté »: Schmuel Trigano, *Philosophie de la loi*, *op.cit.,* p 25.

[1116] Voir André LaCoque, « La révélation des révélations, Exode, 3,14 », *op.cit.,* p. 329.Sur la question de l'image, voir Pierre Legendre, *Leçons III Dieu au miroir Etudes sur l'institution des images*, Paris, Fayard, 1994, pp. 17-32.

[1117] Ce qui justifie l'étude de la Thora comme le rappelle André LaCoque, **«** La révélation des révélations, Exode, 3,14 »,*op.cit.,* p. 338.

celle, séculière, des démocraties modernes. Il serait vain de chercher un élément de démocratie dans la Bible[1118]en conformité à l'*éthos* moderne. Il n'en demeure pas moins que la Révélation du Dieu transcendant crée les conditions théologiques de la disposition collective du peuple, définition même d'un sujet démocratique. Le renversement de la représentation du divin attesté par l'Ecriture comme narration collective et non plus comme pouvoir constitue une révolution religieuse de l'intérieur de la religionet par suite dans la conception de la condition politique. La figure nouvelle de la religion comme dissidence, corollaire de la Révélation, produit des effets de sens sans retour, même s'ils sont déviés par des régressions (les infidélités ou le péché du peuple). Pour autant, la foi inspirée par la Révélation réactive « la religion » comme institution nécessaire pour pérenniser l'expérience prophétique (le sacerdoce), et « le politique » comme autre institution nécessaire à la solidité de son établissement: l'Alliance entre Dieu et son peuple ne peut toutefois déroger à sa dissidence initiale. L'institution de la loi procédant de l'expérience du salut, elle engage la fidélité du peuple à l'égard de son Dieu. Le seul roi qui règne est Dieu et n'est donc admissible, pour ce motif théologique, qu'une médiation humaine faible, comme l'atteste la fonction de juge. Il en résulte la grande difficulté d'accepter une médiation forte, comme l'indique le récit de l'instauration de la royauté dans le Ier livre de Samuel, 8, 9-20[1119]. L'institution monarchique n'est par conséquent concevable qu'à l'aune du Dieu unique, seul vrai roi que la médiation prophétique est chargée de rappeler. Dans cette nouvelle configuration, deux médiations sont en présence. Si la fragilité du peuple d'Israël était manifeste en raison de la médiation faible de la fonction du juge, sa solidité ne reposant que sur la seule puissance du règne de Dieu, la solidité de la fonction royale n'en génère pas moins une relation ambivalente entre la royauté politique et le règne de Dieu. Sa justification *a posteriori* par Dieu et la médiation du juge – prophète Samuel, est constitutive de l'instabilité récurrente de la médiation forte de la monarchie, en raison de son caractère concurrentiel avec la médiation prophétique[1120], canal incontournable de la fidélité à l'Alliance du peuple avec le Dieu unique. Les médiations prophétique et royalecohabitent dès lors difficilement ensemble, d'autant que la première n'en est que plus nécessaire: elle est cette instance de légitimation critique de la médiation politique forte de la monarchie; elle atteste et confirme que le « peuple de Dieu » ne peut-

[1118] Bien qu'hétérodoxe au regard de la tradition juive, nous ne saurions toutefois faire l'impasse sur l'interprétation théologico-politique de la Bible par Spinoza et la convergence qu'il établit entre cette interprétation, son anthropologie philosophique et la démocratie comme régime le plus universel. Spinoza, *Oeuvres III, Traité théologico-politique*, *op.cit.*,

[1119] Voir Bernard Renaud, « Pouvoir royal et théocratie », pp. 71-97,in *Pouvoir et vérité*, Travaux du C.E.R.I.T sous la direction de Marc Michel, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1981. Au sujet de l'instauration de la royauté, Buber écrit que: « Cet instant est le véritable tournant du judaïsme ». Voir Martin Buber, *Judaïsme*, Traduit de l'allemand par Marie-José Jolivet, Lagrasse, Verdier, coll. « Les dix paroles », 1982, p. 97. Voir également Schmuel Trigano, *Philosophie de la loi*, *op.cit.*, pp. 193-194. Sur le rapport d'Israël à l'étranger par l'instauration de la royauté: *ibid.*, p. 195.

[1120]*Ibid.*, p. 203.

être puissant que sous la puissance de Dieu[1121]. L'institution du peuple ne saurait donc déroger à son acte fondateur qu'est la Révélation du Dieu unique par la médiation prophétique. En d'autres termes, la puissance n'est légitime que dans l'impuissance, le peuple ne se « possède » quand dans la dépossession. Par ce paradoxe inhérent à une religion fondée dans la Révélation du Dieu unique, quelques soient les types d'institutions adoptés, le régime de la médiation et l'instabilité qu'elle implique, est la règle qui préside à la condition politico-religieuse du peuple élu. Telle est l'originalité sans précédent de la Révélation israélite: tout en reconduisant la relation entre religion et politique, elle introduit une césure entre l'une et l'autre. La Révélation prophétique doit recourir à l'institution politique pour assurer la pérennité de sa transmission tout en refusant l'absorption du règne de Dieu par la sacralisation du pouvoir humain. Dès lors, la relation n'est plus la norme[1122], mais une relation de coextension conflictuelle corroborée par cette autre médiation qu'est celle du sacerdoce. Mais là aussi, une précision s'impose, si l'institution du peuple requiert un culte pour signifier sa fidélité au Dieu unique, le sacerdoce ne peut s'ériger en gouvernement théocratique comme l'illustre le texte tardif du Deutéronome :

> Lorsqu'il [le roi] montera sur le trône royal, il devra écrire sur un rouleau pour son usage, une copie de cette loi, sous la dictée des prêtres lévites. Elle ne le quittera pas ; il la lira tous les jours de sa vie, pour apprendre à craindre Yahvé son Dieu en gardant toutes les paroles de cette loi, ainsi que les règles à appliquer. Il évitera ainsi de s'enorgueillir au-dessus de ses frères, et il ne s'écartera de ces commandements ni à droite ni à gauche…[1123]

On voit que par le contrôle sacerdotal, la royauté n'est pas autonome (au sens d'être autofondée), mais aussi que les prêtres ne disposent pas du pouvoir politique.Ainsi, bien que la terre conquise et gouvernée par les juges, l'érection de Jérusalem comme capitale sous la monarchie, et le Temple pour le sacerdoce, soient des éléments constitutifs de l'institution et de l'identité du peuple israélite, aucun d'entre eux n'est en mesure de ramener à lui la Révélation de Dieu. N'est-ce pas parce que le Dieu unique est irreprésentable, et non localisable, en vertu de l'irréductibilité de sa transcendance vide[1124]? Les trois médiations, prophétique, royale et sacerdotale se pondèrent en quelque sorte l'une l'autre, avec, bien entendu, des dominantes selon les contextes. Il n'en demeure pas moins que conformément à l'acte fondateur de la Révélation, il revient au prophétisme de détenir la clé décisive de la médiation entre le Dieu unique et son peuple. La loi, don de la transcendance divine par la médiation prophétique, est paradoxalement la garantie contre toute captation politique

[1121] Sur le rapport de la puissance de Dieu et la royauté vétéro-testamentaire, voir Sylvie Coirault-Neuburger, *Le roi juif Justice et raison d'Etat dans la Bible et le Talmud*, Paris, Editions L'Harmattan, coll. « *O*uverture *p*hilosophique, 2007, chap. II.
[1122] Paul Valadier, *Détresse du politique, force du religieux,op.cit.,*
[1123] Deutéronome, 17, vv. 18-20.
[1124] Schmuel Trigano, *Philosophie de la loi*, *op.cit.,* pp. 203-204.

(royauté) et religieuse (sacerdoce). Elle appartient au registre de la sainteté, et à ce titre qualifie le bon ordonnancement d'Israël et plus largement celui du monde, c'est-à-dire la création de Dieu. Le statut de la religion en est inévitablement transformé. Elle est d'abord la foi d'un peuple à qui YHWH a révélé sa transcendance par la médiation prophétique, médiation dissidente en raison du Dieu qu'elle annonce. C'est aussi à l'aune de cette dissidence qu'est transformé le statut du politique. La Révélation prophétique de Dieu institue le peuple israélite, mais sous la condition de la fidélité à l'Alliance fondatrice. Le politique ne peut se suffire à lui-même, il n'existe que sous l'égide de l'altérité divine et dans l'altérité par rapport aux nations environnantes. Dans la perspective contraire, l'institution politique perdrait sa signification libératrice initiale. Elle ne peut donc devenir ni totalité, ni abstraction dénuée d'un sens collectif. L'accomplissement messianique du peuple est toujours en devenir, et son accomplissement est aussi porteur de signification universelle. Autrement dit, si l'expérience de la Révélation introduit à nouveaux frais un lien entre « politique » et « religion », ce lien n'existe que sur le mode d'un écart de l'un par rapport à l'autre. Cet écart est la conséquence de l'altérité de la Révélation, et de la médiation prophétique qui garantit la pérennité de l'Alliance. Cette mise en oeuvre théologico-politique de l'institution du peuple, aussi éloignée soit-elle de notre histoire moderne[1125], donne à penser *a posteriori* sur les catégories philosophico-politiques dont nous héritons le plus directement. C'est indubitablement à bon droit que la Modernité séculière devait s'affranchir du problème théologico-politique, en tant qu'elle était un obstacle au fondement autonome de l'Etat et de la société. Pour autant, cet affranchissement ne signifie pas qu'une pensée politique d'inspiration théologique ne nous livre plus aucun enseignement positif[1126]. C'est ainsi qu'une conception théologico-politique de l'idée d'Humanité prend sens en ce qu'elle permet de surmonter ce qui manque à ce concept, à savoir la nécessité d'une médiation. Par la médiation, en l'occurrence celle de la Révélation prophétique, l'universel qu'elle sous-tend suppose sa particularisation par la loi (*Torah*), l'appartenance à un peuple et des institutions. Cette médiation qui procède d'une expérience spirituelle « fédère » un peuple, et par ce peuple s'adresse à « l'Humanité » sans que celle-ci soit contrainte à une adhésion religieuse. Ce paradoxe très singulier du particulier et de l'universel (ou plutôt du singulier et du pluriel) déplace dès lors nos catégories et nos présupposés modernes. Une théologie du politique ne s'oppose pas à la condition séculière, elle lui donne au contraire une nouvelle vitalité. Elle ne saurait de plus, contrairement aux fondements

[1125] Dans son commentaire de l'ouvrage de Hans Jonas, Catherine Chalier établit un rapprochement entre la pensée du philosophe et celle des cabbalistes: «...bien des penseurs du judaïsme, principalement cabbalistes, ont en effet soutenu l'idée que, pour atténuer la sidération face au mal et parer au danger d'apostasie qui guette les plus vulnérables ou les plus révoltés, il fallait se référer à des événements originaires censés aider l'homme à affronter l'état présent du monde »: Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz suivi d'un essai de Catherine Chalier*, *op.cit.*, p. 52.

[1126] S'agissant de la pertinence nouvelle d'une théologie « du » politique, nous nous permettons de renvoyer à notre article paru récemment dans *Esprit*: Bernard Bourdin, « La modernité séculière a-t-elle besoin d'une théologie politique? », *Esprit* 2, février 2011, pp. 125-137.

de la politique moderne de Hobbes et Spinoza à Hegel, et contrairement à ce pensaient Schmitt et Rosenzweig, reléguer le peuple juif hors de l'histoire.

Conclusion

La théorie rosenzweigienne de la condition méta-historique du peuple juif, et la théorie schmittienne du christianisme comme manifestation de l'éternité dans l'histoire, appelle le postulat suivant : si la condition politique a besoin de s'inscrire dans la temporalité historique par le prisme de sa destination eschatologique, il revient, non au judaïsme, mais au christianisme d'en ouvrir le chemin. Ce faisant, c'est en embrassant la condition politique, c'est-à-dire en insérant l'éternité dans le temps de l'histoire (« la chronologie du monde », pour parler à nouveau comme Rosenzweig) que le christianisme offre sa propre fécondité. Dès lors, en lieu et place de toute séparation entre la condition politico-historique et l'attente eschatologique, s'impose leur articulation. A l'instar du reproche adressé par Schmitt à Peterson dans la *Théologie politique II*, par sa théorie du peuple juif comme peuple éternel messianique hors de l'histoire, Rosenzweig cautionne à son insu la séparation démocrate-libérale du politique et de la religion. Par voie de conséquence, l'auteur de *L'Etoile* conforte la posture séculière des peuples du monde démocratique, délestés de toute théologie politique, tout en insérant « à part » dans le « siècle », la communauté concrète du peuple éternel. Le reproche qui doit être adressée à la théologie politique séculière de Schmitt, d'immanentiser, ou de séculariser, pour ne pas dire de politiser le christianisme, a pour symétrique la conception rosenzweigienne du peuple juif anhistorique et apolitique. Mais par leurs divergents-accords, ils ne cessent, d'une part, d'interroger la pertinence d'une herméneutique théologico-politique de l'histoire européenne, au sein de laquelle se tisse la complexité de la relation entre les modalités juive et chrétienne de la présence au monde et à l'histoire. D'autre part, ces divergents-accords offrent des ressources pour une théologie du politique. Mais pour que ces réquisits soient honorés, l'interprétation théologico-politique de la Bible s'impose, mais à front renversés de celle de Hobbes et Spinoza. Aux fin de dépasser les impasses rosenzweigienne et schmittienne, cette interprétation doit privilégier d'abord la version vétéro-testamentaire de la Bible. Elle nous rappelle que le peuple de Dieu de l' « Ancien » Testament n'a pas vocation à être hors de l'histoire, et que le peuple de la « Nouvelle » Alliance ne saurait penser la condition politique indépendamment de celui qui l'a engendré. Elle nous rappelle enfin, que la Modernité séculière ne saurait renouer avec elle-même sans la relation triangulaire qui la traverse, sa source juive, chrétienne et celle de l'Âge classique et des *Lumières*.

Conclusion de la troisième partie

Les multiples tentatives de résolutions monistes de Hobbes à Hegel, et inversement la solution libérale de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ne sauraient se comprendre sans la confrontation avec son « autre » qu'est, sous l'angle de la Modernité, le problème théologico-politique posé par le christianisme. De son côté, la condition juive « hors de l'histoire » élimine au contraire toute tension théologico-politique, non seulement au sens chrétien du terme, mais aussi au sens où Rosenzweig « comprend » le judaïsme. Mais cette solution, en creux, non seulement risque de mettre hors-jeu la Révélation juive, mais n'offre, *a priori*, aucun critère d'intelligibilité de la Modernité politique, passée, présente, à venir. Pensée en ces termes, l'altérité du judaïsme par rapport à l'histoire, semble se situer à une hauteur trop élevée pour indiquer un chemin *dans* l'histoire. Pourtant, le judaïsme n'est-il pas la face cachée de l'intelligibilité théologico-politique chrétienne de la Modernité ? Et n'est-il que cette face cachée ? Ces questions invitent à clarifier ce qu'il faudrait entendre par judaïsme. Deux moments doivent être distingués: celui du Ier Testament et celui post-chrétien, qui poursuit sa trajectoire spirituelle, et qui rappelle au christianisme qu'il ne peut totaliser la signification du premier moment. Le deuxième moment est celui de la pensée juive de Rosenzweig. Mais ce deuxième moment ne peut être juxtaposé au premier. Du côté du judaïsme, il apporte la clé d'une autre interprétation du messianisme et d'un autre rapport à la temporalité historique. De cet autre rapport à la temporalité historique, en résulte un autre rapport à la condition politique, que Rosenzweig a reconnu dans les années qui ont suivi la rédaction de *L'Etoile de la Rédemption*. Il en va tout autrement du christianisme. Le premier moment vétéro-testamentaire est celui par lequel la religion de l'Incarnation interprète le messianisme, et ce faisant son rapport à la temporalité historique. C'est en vertu de la configuration chrétienne du messianisme et du temps historique, que l' « Ancien » Testament est sollicité pour donner une légitimité politique aux Etats chrétiens, ou conforter le fondement séculier de la souveraineté moderne, comme l'attestent tout particulièrement les philosophies politiques de Hobbes et de Spinoza. Par l'interprétation de l'attente messianique dans le Ier Testament, le *corpus* néo-testamentaire a « réglé » la question messianique, mais il est quantitativement trop faible pour apporter de lui-même des ressources de sens à une pensée d'empreinte théologico-politique. Dès lors, la convocation des textes politiques vétéro-testamentaires n'a d'égale que la disqualification de la compréhension juive du messianisme. Il n'en demeure pas moins que pour Rosenzweig, la « vie éternelle », confrontée à « la voie éternelle », peut faire l'économie d'une signification théologico-politique au judaïsme, et en vertu

de sa source vétérotestamentaire. A l'inverse de Spinoza, trop aux prises avec le christianisme de son temps, chez Rosenzweig le Royaume de Dieu et l'Alliance biblique ne sauraient se confondre avec un pacte. L'interprétation théologico-politique de l'Ecriture ne peut que contredire « son » judaïsme liturgique et sacerdotal. Que signifie alors la condition politique, quel est son rapport à l'Etat, dès lors que le peuple de Dieu de la vie éternelle, se définit par la liturgie ? Alors que le Ier Testament met en évidence une véritable typologie théologico-politique de l'institution du peuple de Dieu, ce peuple peut-il se limiter à une exclusive existence liturgique? Le désir d'Israël de vouloir « être comme les autres nations », le condamne-t-il à s'apparenter aux peuples du monde ? Ou pour le moins à se « christianiser » ? A la lumière de ces questions, le concept de médiation occupe une fonction centrale. Si le christianisme, en vertu de son *corpus* théologique, en passe par de multiples médiations pour incarner sa voie éternelle *dans* l'histoire, s'il peut conjuguer sa vocation de peuple de Dieu avec celle de peuple politique, il n'en est pas de même, si l'on suit la pensée de Rosenzweig, du peuple juif. Présent immédiatement à lui-même, le messianisme dont il se réclame ne nécessite aucune médiation. La médiation, ou son absence, est certainement la question centrale où se nouent les divergents-accords entre la théologie politique de Schmitt et l'approche philosophique de Rosenzweig des peuples juif et chrétien. Elle entraîne avec elle le rapport divergent à l'histoire des deux messianismes, et par suite la compréhension même de la notion de « peuple ». Pour Schmitt, le rejet hors de l'histoire du peuple juif, signifie qu'il ne répond pas (ou plus) aux critères de ce qui définit un peuple. Dès lors, pour le juriste, les Juifs ne participant plus de l'histoire sont réduits à l'inexistence politique. C'est pourtant ce statut « unique » de peuple qui fait du Juif le peuple accompli, selon Rosenzweig. En divergent-accord avec Schmitt, l'absence des Juifs à la condition politique les sauve de leur dissolution comme peuple par leur refus de s'inscrire dans le temps de « la chronologie du monde ». Nous l'avons suffisamment souligné, les peuples juif et chrétiens ont un ordre spatio-temporel, mais il n'est pas le même. Les divergents-accords entre les pensées de Rosenzweig et de Schmitt sont au fond la caricature des divergents-accords entre le judaïsme et le christianisme. Ce sont ces divergents-accords qui corroborent notre interprétation théologico-politique de l'histoire européenne, et qui créent les conditions de possibilité d'une théologie chrétienne du politique : d'une part, en distinguant (donc en ne séparant pas les conceptions juive et chrétienne du peuple), d'autre part, en distinguant, mais en ne séparant pas non plus les peuples juif et chrétiens des nouveaux peuples du monde que sont les peuples séculiers démocratiques.

Conclusion générale

Notre recherche s'est organisée selon une méthodologie historique afin de penser philosophiquement trois questions : en premier lieu, une interprétation théologico-politique de la Modernité séculière, en deuxième lieu, les perspectives et les impasses de la théologie politique de Carl Schmitt, et en troisième lieu, celles de la pensée de Franz Rosenzweig. Ces trois questions ont déterminé l'ordonnancement rédactionnel de notre recherche en trois parties. Elles ne sont pas pour autant juxtaposées. Elles appellent au contraire une unité qui repose sur trois thèses corrélatives traversant notre travail. Première thèse : la genèse de la Modernité séculière, et plus précisément, dans sa dimension politique qu'est la démocratie libérale, n'est intelligible qu'à la condition de convoquer les catégories théologiques du christianisme. Ce qui revient à défendre l'idée que ces catégories théologiques ont généré au cours de l'histoire européenne et occidentale, des modalités singulières du fondement du politique. Deuxième thèse : la relégation progressive des catégories théologiques du christianisme hors du champ politique a signifié la transformation du fondement hétéronome du politique en fondement autonome. C'est dès lors par cette transformation que la Modernité séculière et sa forme politique la plus achevée qu'est la démocratie libérale, semble pouvoir faire l'économie de tout fondement hétéronome et/ou transcendant de type théologico-politique. Troisième thèse : elle vise à discuter cette approche qui se présente comme définitive par sa sous-estimation de deux problèmes. D'une part, la démocratie libérale, par la tension qui lui est inhérente entre le pôle de l'autonomie politique et le pôle de l'autonomie individuelle, révèle un besoin anthropologique incompressible d'altérité, et dès lors de transcendance. Transcendance qui peut tout aussi bien se traduire par une hétéronomie exclusivement séculière que par une hétéronomie séculière réinvestissant à nouveaux frais des catégories théologico-politiques. C'est cette approche que nous privilégions par le plaidoyer en faveur d'une théologie du politique.

Le choix de cette approche soulève par voie de conséquence le deuxième problème, celui, capital, qui hante les sociétés européennes démocratiques et libérales, à savoir le rapport à leur histoire, et par « leur » histoire, celui du lien inévitable, parce qu'indissociable, entre – Histoire – et – politique -. La sphère publique politique de toute société humaine, peut-elle se constituer, et peut-elle se pérenniser indépendamment de tout référent historique ? Là encore, nous ne pouvons que souligner une corrélation : la pente libérale de l'autonomie individuelle ne peut que reléguer dans l'ombre celle de l'autonomie collective et politique. Ce déséquilibre a pour conséquence le renoncement à toute possibilité d'une histoire collective sans laquelle la condition politique se réduit à n'être que ce que les individus veulent bien en faire. D'où la montée au pinacle de la conception procédurale

de la démocratie. L'autonomie se confond dès lors en autofondation, et avec elle, selon une formule consacrée par Marcel Gauchet, « la démocratie se retourne contre elle-même ». Transcendance et histoire sont le secret de l'institution du politique. Ils sont à la source de deux paradoxes permanents. Il lui faut de l'altérité pour être autonome, il lui faut un rapport à ce qui précède pour être présente à elle-même et pour répondre à l'actualité de ses défis. S'agissant de la configuration très spécifique de la démocratie, nous pouvons à bon droit ajouter qu'il lui faut du – non-démocratique – pour être démocratique. Ce sont ces paradoxes auxquels doit répondre une théologie du politique. Si le problème théologico-politique est la face cachée de ce qui est désignée de façon convenue par « sécularisation », l'inverse est aussi vrai, à condition toutefois d'en renouveler la perspective. Mais pour en dessiner la pertinence contemporaine, fallait-il encore, d'une part, rendre compte des anciens paradigmes théologico-politiques pour mieux s'en affranchir. D'autre part, c'est à la lumière des perspectives et des impasses de la pensée de Schmitt et de Rosenzweig, que nous avons pu défendre le point central de notre troisième thèse, à savoir que les rapports différenciés du judaïsme et du christianisme à la condition politico-historique, offrent de solides ressources pour une théologie du politique dans le contexte de la démocratie libérale contemporaine. Nous sommes dès lors renvoyés à nos trois questions.

Faisons retour, pour commencer, à la première d'entre elles. Elle valide notre méthodologie historique. L'histoire est en quelque sorte le piédestal à l'aide duquel nous avons pu croiser les champs théologique et philosophique dans l'essor de la rationalité politique européenne. Par cette méthode, nous avons pu évaluer combien ces deux « disciplines » n'ont pas entretenu un rapport d'extériorité, mais se sont plutôt sédimentées l'une par l'autre. C'est cette sédimentation qui apporte la première clé décisive pour comprendre que « sécularisation » et « théologie politique chrétienne » ne peuvent être étrangères l'une par rapport à l'autre. L'attention portée sur plusieurs philosophes et penseurs du XXè siècle en a apporté la confirmation. Quoi qu'il en soit de leur orientation philosophique, aucun d'entre eux n'a contourné la question de la nature du lien qu'il faut établir entre le christianisme et la Modernité. Mais quel est ce lien qui autorise à penser que la deuxième ne s'explique pas sans le premier ? Répondre à cette question implique de saisirune autre clé décisive pour rendre intelligible ce qui anime les mutations politico-religieuses, depuis le paradigme médiéval-scolastique jusqu'à celui de la philosophie politique hégélienne, en passant par le paradigme des Réformes et de l'Âge classique-moderne. Cette clé est la relation toujours inégalitaire entre « politique » et « religion », entre le « temporel » et le « spirituel », entre l' « Etat » et l' « Eglise ». Cette relation est au cœur d'une herméneutique théologico-politique de l'histoire et de la philosophie politique européenne. Par voie de conséquence, elle indique le chemin sur ce que « théologie politique » veut dire, ce qu'elle crée comme problème et ce qu'elle ouvre

comme perspective, en d'autres termes comme possibilités herméneutiques. L'articulation des termes « théologie » et « politique » ne doit donc pas masquer la relation inégalitaire qu'ils sous-tendent entre les sphères politique et religieuse. C'est cette inégalité qui a permis de mettre en œuvre la structure chrétienne du temps historique, et dont le prisme organisateur est la dualité augustinienne des pouvoirs spirituel et temporel. Mais ce prisme ne saurait contourner la réception chrétienne du concept aristotélicien de nature. Il constitue un premier point d'ancrage déterminant pour saisir les mutations de la théologie politique, et la structure de l'histoire qui la gouverne jusqu'à sa dissolution. Cette réception s'est traduite par la nécessité d'articuler la cosmologie grecque avec les catégories théologiques du christianisme : Création, Révélation, péché, Incarnation, Rédemption et Eglise. L'équilibre entre le savoir et la foi est au cœur de la pensée thomasienne, mais un équilibre qui s'est révélé précaire comme nous l'avons au moins brièvement montré, avec l'aristotélisme radical de Marsile de Padoue. Mais c'est surtout avec la pensée nominaliste de Guillaume d'Ockham, que la rupture avec le concept aristotélicien de nature a été rendu possible. C'est avec cette rupture que le paradigme des Réformes (Luther et Calvin) a réinterprété la dualité augustinienne des deux pouvoirs. Ce qui n'a pas signifié l'abandon intégral de tout concept de nature. En témoigne, le concept de nature chez Calvin, et celui, aristotélicien et scolastique, avec la théorie théologico-politique anglicane de Richard Hooker. Mais sa véritable transformation s'est opérée avec la philosophie politique classique-moderne. L'ordre objectif et réel de la nature a été substitué à la fiction de l'état de nature, à partir duquel se sont élaborées les théories du contrat ou du pacte avec Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau. Mais parallèlement à la transformation du concept de nature, c'est la structure chrétienne de l'histoire qui a éclatée. A une temporalité ancrée dans l'événement fondateur de l'Incarnation, a fait place celle d'une temporalité orientée vers le futur et à la philosophie hégélienne de l'histoire. Ce changement radical de paradigme, dans l'ordre du temps de l'histoire, a mis simultanément un terme à toute théologie politique chrétienne. Mais celle-ci n'en a pas moins été « convertie ». Le problème théologico-politique chrétien est devenu une solution pour fonder selon les critères de la raison moderne l'autonomie séculière de la sphère publique politique. En lieu et place des catégories théologico-politiques et de l'altérité par laquelle elles imprégnaient l'ordre spatio-temporel chrétien, la Modernité séculière a généré sa propre altérité, non sans recourir à ce qu'avaient d'assimilables ses catégories théologiques. Il en résulte que si la sécularisation (son « théorème » selon Schmitt, ou l'avènement de l'autonomie selon Gauchet) procède des paradigmes de la relation inégalitaire entre « théologie » et « politique », nous pouvons dès lors défendre l'idée que ce que nous désignons au singulier par « Théologie politique » est en réalité un phénomène polysémique. Autrement dit, à un concept de théologie, correspond un concept de politique, et réciproquement. Par voie de

conséquence, il convient de distinguer la relation inégalitaire entre ces deux pôles et le statut de leur discours : si celui, théologique, présente une incompressible continuité, tenant aux doctrines fondamentales de la foi chrétienne, il n'en est pas moins vrai que le discours politique est sujet à des évolutions. C'est la raison pour laquelle, une typologie des discours théologico-politiques s'impose afin d'en rendre compte.

Le juriste allemand, Ernst-Wolfgang Böckenforde[1127], a proposé une typologie de la théologie politique. Il distingue trois types : institutionnel, juridique, et appellatif. Pour Böckenforde, le plus répandu au cours de l'histoire du christianisme, est celui, institutionnel qui concerne le rapport entre l'Eglise et l'Etat. Vient ensuite le type appellatif, très récent dans son élaboration théologique. Il est appellatif, en raison de l'insistance mise sur la réserve eschatologique[1128]. Celui, juridique, est moins connu, bien qu'il dispose de ses lettres de noblesse historique, si l'on pense à la réflexion menée chez les juristes du XVIè siècle dans le contexte des guerres civiles de religion. Au XXè siècle, il n'est pas difficile de reconnaître l'*apax* que constitue la théologie politique juridique de Schmitt. Il en a lui-même exposé la signification dans la *Théologie politique I* (1922), comme étant une « sociologie des concepts juridiques ». Mais aussi suggestive que soit la typologie théologico-politique de Böckenforde, il est possible de proposer une autre typologie complémentaire et plus complexe.

En premier lieu, nous disons que la théologie politique peut être comprise, en tant que le politique emprunte à la théologie à ses fins propres. Dans ce premier cas de figure, on reconnaîtra à nouveau le modèle schmittien. Plus largement, est à intégrer dans ce type, la théologie politique en telle est au service des pouvoirs temporels au Moyen-Âge et au temps des Réformes, et celle du premier Etat moderne, fondé philosophiquement avec Hobbes. Par rapport à la typologie de Böckenforde, ce type recouvre celui de la théologie politique institutionnelle et juridique, tout en l'élargissant.

En deuxième lieu et à l'inverse, la théologie politique est au service de l'Eglise. Elle est dans cet autre cas de figure, beaucoup plus une « politique théologique ». Le modèle de Peterson en constitue un exemple topique au XXè siècle, par son plaidoyer en faveur de la « visibilité » de l'Eglise par le droit et l'ambivalence de son statut, à la fois politique et eschatologique. Là encore, ce type a une antériorité historique ancienne, comme en témoignent les doctrines canonico-ecclésiologiques qui vont dans le sens de la justification institutionnelle de la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. A l'inverse du type précédent, qui est laïque-chrétien, celui-ci est

[1127] Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Politische Theorie und politische Theologie, Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis », dans Jacob Taubes (éd.), *Der Furst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*,Münich et Paderborn, Wilhem Fink – Ferdinand Schöningh, 1983.

[1128] Voir Jean-Baptiste Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, Editions du Cerf, 1971. *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Editions du Cerf, 1979. Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris, Editions du Cerf-Mame, 1974.

clérical. Ces deux types demeurent néanmoins, selon la typologie de Böckenforde, dans le cadre de la théologie politique institutionnelle.

En troisième lieu, à distance de ces deux types, on peut discerner une multiplicité de voies médianes, à la jointure d'une théologie politique (comme art chrétien de gouverner au Moyen-Âge[1129]) et d'une théologie politique (ou politique théologique) d'Eglise. Sous l'angle philosophico-théologique, la théologie politique de Thomas d'Aquin au XIIIè siècle en est un exemple topique. Sous l'angle juridique et pratique, le gallicanisme incline aussi bien du côté d'une théologie politique d' « Etat » (gallicanisme royal et parlementaire), que d'une théologie politique d'Eglise (gallicanisme ecclésiastique).

En quatrième lieu, les XIXè et XXè siècles ont vu apparaître deux régimes de discours théologico-politiques, qui entendent redonner crédit à la pertinence politique du christianisme dans la société moderne. Le premier, est contre-révolutionnaire et vise à un nouveau fondement théologico-politique de la société, afin de contrer les idéaux de la Révolution française, du *Contrat social* de Rousseau et de la séparation libérale de l'Eglise et de l'Etat. Le deuxième tient un discours de pertinence de la « foi » sur le politique. On reconnaîtra ici le type appellatif de Böckenforde, que l'on peut désigner aussi de théologie politique protestataire, ou convictionnelle, pour reprendre la distinction wébérienne entre éthique de conviction et éthique de responsabilité, en raison de son insistance sur la dimension eschatologique de la foi (On reconnaîtra à nouveau les théologies politiques de Jean-Baptiste Metz et Jürgen Moltmann). A la suite de ces quatre types de théologie politique, il convient maintenant d'examiner ses lieux théologiques et politiques.

Le concept de médiation en christianisme est le lieu central qui détermine la relation inégalitaire entre théologie et politique. La centralité de ce concept s'explique par son statut polysémique, et c'est en raison de sa polysémie qu'il n'est jamais stable. Son instabilité se traduit dans le lieu institutionnel de la médiation qu'est l'Eglise, d'où ses multiples conceptions. Tout en procédant d'un *corpus* théologique commun, la pluralité de l' « Eglise » exprime le souci topique de la fidélité au message eschatologique de la foi évangélique. Ce qui revient à dire que l'Eglise est une institution médiatrice qui n'a de sens qu'au regard d'un événement fondateur, la mort et la résurrection de Jésus, reconnu comme Christ, c'est-à-dire le messie attendu par Israël, confessé comme vrai Dieu et vrai homme (Incarnation). De cet événement, en résulte un autre, celui pneumatologique de la Pentecôte. Les multiples niveaux de compréhension de la médiation de l'Eglise, en passe toujours par l'interprétation qu'elle se donne de son fondement pneumatologique. Dès lors, la médiation de l'Eglise est toujours en tension entre l'accomplissement définitif du

[1129] Michel Senellart, *Les arts de gouverner Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Des Travaux », 1995, pp. 111-205.

Royaume eschatologique de Dieu et son insertion dans les ordres du monde. C'est en vertu de cette tension que l'existence chrétienne a dû se confronter à la condition politico-historique. A chaque situation politico-historique nouvelle, des réponses adéquates ont dû être apportées en fonction d'une donnée théologique constante, à savoir le devenir de l'homme pécheur sauvé par le Christ au sein de cette condition. Il en a résulté plusieurs anthropologies théologiques du salut (les diverses compréhensions du péché et de la grâce), et là encore, des modalités de mise en œuvre de la médiation ecclésiale (d'où l'importance du droit), mais aussi des types de théologie politique, visant à coordonner l'accomplissement du salut avec l'institutionnalité politique. En témoignent pour s'en tenir à l'Occident, à la suite de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin, les différentes variantes du dualisme du temporel et du spirituel (coordination du bien commun à la béatitude avec Saint Thomas d'Aquin, doctrine des deux règnes et du double régime avec Luther et Calvin). En témoignent également les divers modèles de relation symphonique entre les pouvoirs temporel et spirituel (gallicanisme, anglicanisme et orthodoxie). Les dualismes et les modèles symphoniques (ou monistes) sont autant de types théologico-politiques (institutionnels au sens de Böckenforde) qui expriment le mode d'intelligibilité du politique par le christianisme, dans toutes ses composantes ecclésiales. Déterminés par la question du salut, et ce faisant de l'édification de la cité chrétienne, ils illustrent simultanément la relation inégalitaire entre la théologie chrétienne et la condition politique. Dès lors, ils appellent corrélativement à la prise en considération des lieux politiques de la théologie politique. Dans le long contexte historique de la chrétienté, lesquatre lieux politiques majeurs de la théologie politique sont les Empires, la royauté, les formes politiques des Réformes et l'Etat souverain moderne des XVIIè et XVIIIè siècles. Les premiers sont les héritiers de l'*Imperium romanum* (Byzance et Rome). C'est dans le cadre de l' « Empire » que la théologie chrétienne hérite de la théologie politique romano-païenne en la christianisant. Cet héritage est des plus complexes et embarrassant puisque l'Eglise s'approprie l'Empire dont elle a le plus grand besoin, tout en devant renoncer en partie à la conception romaine de la *religio*. Le paradigme impérial est à ce titre très important, puisqu'en lui s'origine le « passage » de la théologie politique païenne (Varron et la *theologia civilis* critiquée par Augustin) à la première version chrétienne de la théologie politique.

Le deuxième lieu politique majeur de la théologie politique est celui du paradigme de la royauté chrétienne. Avec cette forme politique, s'affirme l'Etat chrétien avec un type institutionnel de théologie politique qui oscille entre l'Etat et l'Eglise national (à la fois dualiste et moniste).

Un troisième lieu politique prépare théologiquement à son insu l'Etat moderne souverain, à savoir celui des principautés impériales du Saint Empire romain-germanique, avec la Réforme de Luther, et celui des cités (en tout cas des petits espaces politiques) avec la Réforme de Calvin. Avec la crise

politico-religieuse des Réformes, la voie est ouverte au paradigme de l'Etat moderne de droit divin direct, puis à celui des théories juridiques et philosophico-politiques de la souveraineté (Bodin et Hobbes).

Ce quatrième lieu politique de la théologie politique est décisif, en ce qu'il est, à la fois, le moment d'assomption de la théologie politique chrétienne, et celui de son dénouement. La médiation chrétienne, autrement dit l'Eglise, cesse au moins au plan théorique, d'être un problème par son transfert du côté de l'Etat. La relation inégalitaire entre théologie et politique n'a pas pour autant disparu, elle s'est renversée au profit du fondement séculier de la politique.

Il en résulte un cinquième lieu politique majeur de la théologie politique, celui du paradigme de l'Etat démocratique-libéral. En raison de l'histoire qui le précède, et des raisons de son fondement, il est celui qui, « naturellement », ne peut *a priori* ques'opposer à tout type de théologie politique. L'investigation que nous avons consacrée à plusieurs herméneutiques philosophiques de la Modernité au XXè siècle corrobore ce fait. Les modèles herméneutiques de la sécularisation de Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Blumenberg et Marcel Gauchet, ne sont pas identiques, mais ils s'accordent au moins sur l'idée qu'aucune théologie politique n'est reconductible en tant que telle. Mais alors que Strauss et Blumenberg, pour des raisons par ailleurs très opposées, dénient au christianisme toute pertinence ancienne et contemporaine pour favoriser une pensée du politique ou pour être légitimé comme « cause » de la Modernité, Arendt reconnait, du moins, dans les Evangiles et chez Augustin, la capacité du christianisme à susciter des ressources pour une réflexion politique. N'en demeure pas moins la thèse selon laquelle le christianisme est anti-politique. La théorie de la religion de Gauchet se distingue en revanche de ces trois modèles. Elle est celle qui se rapproche le plus d'une théologie du politique en raison, d'une part, de son herméneutique théologico-politique de l'avènement de la genèse du système représentatif moderne, et d'autre part, en raison de sa théorie de la réduction de l'altérité religieuse et de la médiation. Deux questions sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement afin de mettre en lumière les points de convergences et de divergences entre le civisme chrétien de Gauchet et la théologie politique de Schmitt. Par ces convergences et ces divergences, un espace réflexif est ouvert pour une théologie du politique. Ce faisant, venons en pour y voir plus clair, à la théologie politique de Carl Schmitt.

Par le traitement de cette deuxième question, Il n'a s'agit ni de valider aveuglément, ni non plus de discréditer systématiquement une pensée aussi forte que dangereuse. Marcher un moment dans les pas de la pensée du juriste rhénan, revenait à reconnaître un fait qui relève du bon sens : en monopolisant « la » théologie politique, Schmitt est devenu incontournable pour proposer à nouveaux frais une philosophie politique, articulant les catégories théologiques du christianisme aux exigences du politique. D'où la fonction centrale qu'il occupe dans notre recherche. Bien que ne

proposant aucune théorie de la religion, et c'est une divergence capitale avec le théoricien du *Désenchantement du monde,*la question du « besoin » de transcendance (qui ne se pose pas en terme d'altérité pour Schmitt) dans le dessein de penser le politique, est tout le défi lancé en son temps par la théologie politique schmittienne. Mais un défi qui en appelle un autre : comment conjuguer – transcendance – et – immanence -, c'est-à-dire plus concrètement, comment conjuguer la représentation collective du peuple sans rien trahir de son pouvoir constituant ? Si le théorème schmittien de la sécularisation, est une critique en règle de toutes les sécularisations politiques modernes, le juriste n'a pas pour autant le projet de revenir en amont de la Modernité. Il l'affronte donc de l'intérieur et c'est la raison pour laquelle le critère politique décisif est celui de la démocratie. La légitimité procède désormais du peuple et non d'une dynastie. Tout le problème est que la légitimité par « en bas » tend à immmanentiser la condition politique et donc à la neutraliser, que ce soit par le libéralisme, le marxisme, l'anarchisme et le primat de la pensée techno-économique. Revenir à la théologie politique de type monarchique ne saurait être pourtant une solution viable. Ce qui ne signifie pas la disqualification de toute théologie politique. C'est la raison pour laquelle, Schmitt a eu besoin des catégories théologiques du christianisme, et telles qu'elles sont véhiculées par le catholicisme. Ces catégories ne valent pas toutefois pour elles-mêmes, mais en ce qu'elles fécondent une pensée du droit et du politique. Quatre critères doivent être retenus, pour redonner toute sa consistance à une pensée du politique : la représentation, la décision, la médiation de l'Eglise visible et la doctrine du péché originel. C'est en exhumant le modèle catholique de la représentation, modèle transcendant et hiérarchique, que Schmitt peut proposer une alternative à la faiblesse de sa conception libérale, et à l'illusion de l'auto-gouvernement du socialisme et de l'anarchisme révolutionnaire. On reconnaîtra ici le type institutionnaliste de la pensée juridique de Schmitt. La représentation est plus qu'une délégation, et dès lors postule un premier élément de transcendance. De plus, conjointement à la représentation, le catholicisme apporte un autre modèle fécond de pensée juridique pour réévaluer le politique à sa pleine dimension, à savoir sa capacité décisionniste. Le pontificat romain est à ce titre le modèle de la souveraineté. Mais ces deux types de pensée juridique ne sont concevables que dans le cadre d'une conception visible de l'Eglise, médiatrice du salut entre Dieu et les hommes à la suite de l'événement de l'Incarnation du Christ-médiateur. C'est par la visibilité et la médiation de l'Eglise que l'individu est d'emblée partie intégrante d'une communauté humaine et que la transcendance de la représentation collective est possible. Mais l'institutionnalisme et le décisionnisme ne sauraient être complets sans la doctrine du péché originel. Si l'homme est l'objet du salut, c'est parce qu'il s'est séparé de la bonté originelle du monde en préférant la solitude, autrement dit pour Schmitt, l'autonomie. La doctrine du péché originel a pour cette raison une fonction théologico-politique

déterminante. Le pessimisme est ce qui permet paradoxalement à Schmitt de légitimer la positivité de l'institution catholique de la représentation et de sa faculté de décision. Par cette doctrine, le juriste peut mettre en évidence deux problèmes inhérents à toutes les sécularisations modernes : celui, anthropologique, de l'optimisme naïf de la bonté de l'homme. Il en découle la faiblesse de la théorie libérale de la représentation et le refus de tout gouvernement avec l'anarchisme de Bakounine. L'autre problème est celui de l'histoire. En réintroduisant les catégories théologiques chrétiennes de l'Incarnation, de l'Eglise et du péché dans le champ politique, Schmitt fait droit à ce qu'il appellera « l'image chrétienne de l'histoire ». Par son absence à toute orientation métaphysique, le libéralisme s'est coupé de toute pensée de l'histoire, et par suite, de toute pensée du politique. Par leur conception progressiste de l'histoire, les divers socialismes (le plus dangereux étant pour Schmitt, le marxisme) se sont accaparés son interprétation tout en privilégiant l'émancipation de l'homme par l'économie. Par sa conception « paradisiaque » de la bonté naturelle de l'homme, l'anarchisme en éliminant toute idée de gouvernabilité de l'homme, a simultanément relégué les conflits internes au mouvement de l'histoire. *In fine*, ces trois sécularisations ont ouvert la voie à la neutralisation achevée du politique qu'est la pensée technique. Au sein de ce concert des sécularisations, le catholicisme, loin d'être une institution anti-moderne, offre au contraire toutes les ressources de la réhabilitation du politique. D'une part, en raison de la supériorité de sa rationalité juridique (transcendance de la forme représentative et de la souveraineté pontificale), d'autre part, en raison de son ancrage dans l'histoire depuis l'événement de l'Incarnation et la visée eschatologique du salut, l'Eglise romaine ne se limite pas à être une institution religieuse. Sa structure médiatrice est un puissant indicateur politique pour rendre effective la rédemption de l'homme. D'où l'importance de l'institutionnalisme et du décisionnisme, et, ce faisant, de la doctrine plus tardive du *katechon*. La question de l'accomplissement du temps de l'histoire serait contradictoire avec la nécessité théologico-politique de « sauver » le monde moderne de la dépolitisation, si l'eschatologie chrétienne n'était pas conciliable avec une vive conscience de l'histoire et de ses conflits. La théorie schmittienne du *katechon* est sans doute le cœur même de l'originalité et du problème de la théologie politique schmittienne. Originalité en ce qu'elle relève tous les défis de la sécularisation. Elle révèle la grande lucidité de Schmitt à cet égard. Mais problème aussi car la lucidité du juriste a un prix élevé pour le christianisme. Si l'Eglise catholique, par son ancienneté historique et la force de sa pensée du droit, est la survivance d'une pensée du politique au sein d'un monde dépolitisé, ses catégories théologiques ne sauraient se réduire à une approche exclusivement juridique et à une « fonction » politique. Cette réduction conduit paradoxalement à séculariser à son tour le christianisme. Mais c'est la contrepartie inévitable de la théologie politique schmittienne. Combattant les sécularisations immanentes, sans intention de

retour aux paradigmes théologico-politiques de chrétienté, il lui fallait une théologie politique *ad hoc*, et donc un « catholicisme » en phase avec les défis des sécularisations modernes. Ce double mouvement d'apparente « théologisation » du politique et d'adéquation au paradigme moderne de la sécularisation, se vérifie dans le rapport de Schmitt à Hobbes et dans sa théorie de la démocratie. Schmitt a autant besoin de Hobbes que de Donoso Cortés et du catholicisme romain, pour penser sa théorie de la souveraineté. D'où son rapport ambivalent à ces deux sources. Le philosophe anglais du XVIIè siècle lui apporte le legs de l'Etat souverain du *Jus publicum Europaeum* dont il s'estime être l'ultime héritier. Fascination qui n'a d'égal que l'hostilité du juriste à la corporation des théologiens. Mais en même temps, il ne peut souscrire à la théorie individualiste du droit naturel, point de départ théorique de la pensée libérale dont il voit la radicalisation dans la pensée « juive » de Spinoza, destructrice du Léviathan, donc de l'Etat souverain moderne. La philosophie politique hobbesienne occupe pour cette raison une fonction nodale dans le double rapport de Schmitt à la « sécularisation ». Il l'accepte dans le versant de l'autonomie de l'Etat, il l'a rejette dans le versant de l'autonomie des individus. Il n'en demeure pas moins que le *Léviathan* prépare le chemin de la légitimité démocratique comme Schmitt le rappelle, dans sa controverse avec Peterson en 1970, dans la *Théologie politique II*. Il lui faut donc conjuguer une nouvelle correspondance entre ce que postule comme transcendance, la théologie politique, et ce que postule comme immanence séculière, la démocratie. Nous avons vu que dès 1928, dans la *Théorie de la Constitution*, la conjugaison de ces deux pôles est défendu explicitement. L'objectif est d'articuler les théories de la représentation, de l'égalité et de l'homogénéité substantielle du peuple. C'est dans le cadre de cette articulation qui permet d'éviter le double écueil d'un peuple sans Etat et d'un Etat sans peuple, que « Dieu » a toute sa place, dès lors où sa transcendance est celle du « Dieu d'un peuple ». Autrement dit, comme Schmitt l'affirme dans *Ethique de l'Etat et Etat pluraliste*, pas plus que le concept d'Humanité, celui de Dieu n'est directement, pas politiquement opératoire. On reconnaîtra ici la tension permanente qui traverse la théologie politique schmittienne, et la pensée du droit qui l'accompagne, entre l'universel (catholique) et l'inévitable particularisation du politique. C'est le point d'équilibre entre ces deux pôles, entre transcendance et immanence, qui se brise lorsque Schmitt apporte son soutien au nazisme. Ce n'est qu'à partir de la fin de la Deuxième Guerre mondiale qu'il revient à « son » catholicisme. Ce sera encore pour valider une « image chrétienne » de l'histoire au sein du monde séculier, divisé entre les deux conceptions capitalo-libérale et communiste de l'histoire. La théologie politique schmittienne est finalement aussi flexible que constante et évolutive dans son projet. Flexible, en ce qu'elle s'adapte aux circonstances au point de se trahir en se soumettant aux exigences idéologiques du nazisme (la mutation de l'institutionnalisme catholique et du décisionnisme en doctrine juridique de l'ordre concret).

Constante aussi, car Schmitt n'a jamais renoncé aux données topiques qui justifient sa théologie politique. Sous l'angle négatif, il en est ainsi de toutes les critiques formulées à l'encontre du libéralisme (indétermination métaphysique et l'universalisme abstrait du concept d' « Humanité »), du marxisme et de l'anarchisme (l'auto-gouverment), et de la pensée techno-économique (la neutralisation achevée du politique). Sous l'angle positif, le plaidoyer pour la particularisation du politique (le pessimisme anthropologique et le rapport ami/ennemi) et une conception théologico-politique de l'histoire en apporte l'attestation. Evolutive enfin, par la théorie des grands espaces et le dépassement de l'Etat national classique, sous le régime nazi et après la Deuxième Guerre mondiale. C'est dans ce contexte qu'apparaît la théorie du *katechon*. Flexibilité, constance, évolution, témoignent de l'extrême difficulté de penser le politique dans sa configuration séculière, en légitimant à nouveaux frais des catégories théologiques. Sur le plan du diagnostic, la théologie politique schmittienne apporte un puissant éclairage sur les failles de la Modernité politique. Le politique, en rigueur de terme, peut-il se limiter à des mécanismes procéduraux, ou à une autofondation ? Mais conjoindre des catégories théologiques à des catégories politiques, ce qui relève d'un fondement institutionnel transcendant (Incarnation et Eglise) à ce qui relève d'un fondement autonome (immanence séculière), est une voie à la fois audacieuse et périlleuse, si ces deux pôles mêlent leurs rationalités spécifiques. Le pari d'une théologie politique chrétienne et séculière, a le mérite « d'embrasser » la Modernité pour mieux la réorienter. Une limite ne saurait toutefois être évitée, à savoir de ne pas historiciser et de politiser à l'extrême les catégories théologiques du christianisme. Il en résulte trois problèmes posés par la théologie politique schmittienne : réduit à une simple réponse politique aux diverses sécularisations, les catégories théologiques du christianisme sont, elles-mêmes sécularisées. Mais, Schmitt n'est-il pas de ce point de vue en continuité avec le projet moderne de Hobbes à Hegel ? De plus, leurs sécularisations confortent un problème non résolu au cours du premier XXè siècle, celui du rapport du christianisme avec sa source juive: séparé de celle-ci, l'événement de l'Incarnation, référé qu'à lui-même, induit l'idée que l'Eglise est désormais le seul peuple de Dieu (anti-judaïsme théologique), exclusivité qui a nourrit l'antisémitisme moderne. Enfin, conséquence des deux problèmes précédents, le christianisme neutralise sa signification eschatologique en s'installant comme religion dans le monde. La clé d'explication de ces trois problèmes réside dans l'absence d'une théorie historique de la religion. Voulant conjurer les méfaits de la sécularisation par une structure de pensée théologico-politique, Schmitt élabore un théorème de la sécularisation en mettant en évidence des homologies de structure entre la pensée de l'Etat, du droit et des théologoumènes (à commencer par la toute-puissance de Dieu). Théorie que l'on retrouve dans le jeu successif des correspondances d'un secteur dominant à un autre, dans *L'ère des neutralisations et des*

dépolitisations. D'où aussi l'importance pour Schmitt, d'établir une correspondance entre la théologie politique et la démocratie. Ces homologies de structure ou ces correspondances entraînent deux conséquences : elles interdisent toute véritable altérité entre les catégories théologiques chrétiennes et une pensée du politique, d'où résultent l'historicisation et la politisation du christianisme. Peterson le lui a suffisamment reproché. C'est cette absence d'altérité qui, paradoxalement, rend impossible une théorie historique de la religion, ou inversement, l'absence d'une théorie historique de la religion crée la condition d'une impossible altérité entre ce qui est « religieux » et ce qui est « politique ». La théologie politique schmittienne en est inévitablement viciée. A cet égard, la critique par Blumenberg du théorème schmittien de la sécularisation est juste. Il manquera toujours à la Modernité un défaut de légitimité, si l'on considère avec Schmitt, qu'une substance théologique permanente doit demeurer à l'œuvre pour penser le politique. Mais que faut-il entendre par une théorie historique de la religion ? C'est ici qu'il nous faut revenir à Gauchet pour répondre à cette question : le « désenchantement du monde » ne s'explique pas autrement que par la réduction sur plusieurs millénaires, de l'hétéronomie religieuse et de l'altérité qu'elle implique. Le facteur déterminant de cette réduction a été celui du changement de signification de la notion de médiation apporté par le christianisme. En lieu et place du rapport hiérarchique que la médiation établissait entre le monde des dieux et celui des hommes, la logique de l'Incarnation a favorisé un processus d'autonomisation de la condition humaine. Ce processus s'est réalisé par la déstabilisation de la médiation ecclésiale. Deux temps sont à retenir de cette déstabilisation : le premier est celui des réformes religieuses du XVIè siècle (réduction de la fonction médiatrice du fait « Eglise »), le deuxième est celui du transfert politique de la médiation du côté de l'Etat (avènement de l'autonomie séculière du système représentatif). Réduction de l'altérité religieuse par le passage du régime de l'hétéronomie à celui de l'autonomie, subversion israélite puis surtout chrétienne, du statut de la médiation, constituent les clés d'intelligibilité d'une théorie historique de la religion. Alors que la théorie schmittienne de la médiation est à la recherche de sa stabilisation rationnelle du côté du paradigme catholique-romain, celle de Gauchet tire toutes les conséquences de sa déstabilisation pour déchiffrer les ressorts de l'autonomie de la représentation démocratique moderne. Toute la divergence entre l'absence d'une théorie historique de la religion et sa prise en considération est là. Opter pour une théorie historique de la religion a cette conséquence paradoxale, à savoir que n'a pas été éliminé tout statut de l'altérité dans la constitution de la sphère publique politique. La modernité post-chrétienne l'a au contraire radicalisée par l'éloignement du divin et de l'humain. C'est à cette condition métaphysique nouvelle qu'un civisme chrétien, ou une théologie du politique est possible en régime de démocratie représentative. Ils peuvent adresser les mêmes critiques formulées par Schmitt sur la dépolitisation, mais la perspective en est profondément

transformée. Pour Gauchet, *le* politique, qu'il distingue de *la* politique, ne peut faire l'économie d'une *anthroposociologie transcendantale*, et donc d'une altérité instituante. Cette thèse trouve son parallèle dans la conception que se fait l'historien-philosophe, de la fonction nouvelle des Eglises au sein de la démocratie libérale. Celles-ci, sont à même de déployer un civisme chrétien, conforme à leur vision de l'homme, et en phase avec les exigences de l'autonomie démocratique. Leurs deux apports fondamentaux sont l'histoire et l'anthropologie. Les Eglises (notamment l'Eglise catholique), en vertu de leur ancienneté historique, sont des institutions de la mémoire et de la tradition. A ce double titre, elles disposent aussi d'une expérience sans égal d'une pédagogie de la transmission et de l'éducation. Histoire, mémoire, tradition (ou transmission) et éducation, sont les révélateurs d'un angle mort de l'individu démocrate-libéral, marqué à l'excès par le « présentisme ». Le civisme chrétien offre dès lors la possibilité de réinscrire la démocratie libérale *dans* l'histoire. Néanmoins, Gauchet ne recourt dans aucun de ses écrits à l'expression « Théologie du politique », mais par la défense d'un civisme chrétien, et par la thèse selon laquelle le politique n'est pas anthropologiquement concevable sans être « producteur » de transcendance, il ouvre la voie à cette possibilité. Les correspondances entre les catégories théologiques du christianisme et la démocratie n'ont pas perdu de leur pertinence, mais elles ne peuvent plus avoir le statut d'une adéquation plénière entre le monde de la transcendance et celui de l'immanence. Point n'est besoin d'historiciser et de politiser le christianisme pour le faire émerger de nouveau à l'histoire et à la condition politique, et pour conjurer les apories de la sécularisation et de la démocratie libérale, point n'est besoin non plus d'une exclusion réciproque ou d'une rivalité dans l'élection divine entre judaïsme et christianisme, et point n'est besoin de neutraliser l'eschatologie chrétienne.

A l'encontre de ces trois problèmes, la pensée philosophique de Franz Rosenzweig est des plus précieuses. Elle a été au cœur de notre troisième question.

Selon un tout autre projet, *L'Etoile de la Rédemption* développe une théorie métaphysique de la religion, mais dont nous avons vu qu'elle interroge le rapport à la temporalité historique et à la politique, sous l'angle de la spécificité des messianismes juif et chrétien. Nous retiendrons deux concepts déterminants pour éclairer la posture métaphysique de ces deux messianismes, celui de - peuple - et ce qu'il implique dans l'absence de médiation, ou au contraire de sa nécessité. Avec sa définition polysémique, le premier traverse la troisième partie de la pensée de *L'Etoile*. Si le peuple juif est le peuple accompli, c'est parce qu'il vit déjà dans la Rédemption. Son être de peuple est dès lors déjà constitué, ce qui justifie qu'il n'a pas à participer aux guerres qui se déroulent dans l'histoire. Profondément marqué par la Première Guerre mondiale, Rosenzweig a orienté sa réflexion philosophique pour faire valoir que la guerre est le « lieu » par excellence de la condition politico-historique. Cette condition est celle de la lutte pour l'existence. Et c'est pourquoi le peuple

juif n'a pas à être concerné. Depuis le mythe fondateur de la guerre sainte, la guerre appartient pour lui au passé. C'est toute la différence qu'il y a entre « sa » guerre et celles du monde. Autrement dit, en vertu de son attente de l'accomplissement messianique, il « est » « le » peuple, qui ne manifeste son essence concrète que par la liturgie. Par la liturgie, le temps du peuple juif est donc anti-historique, anti-politique, et par voie de conséquence étranger aux guerres du monde. Ce temps implique aussi un rapport à l'espace. La liturgie est un temps inséparable de la fécondation d'un espace méta-historique qui lui permet de réaliser sa modalité d'être au monde tout en le mettant à l'abri des guerres du monde. La modalité d'être de l'ordre spatio-temporel juif suppose et implique, à ce titre, une dialectique du particulier et de l'universel, qui conjugue la transmission générationnelle et une présence immédiate à Dieu. Inversement, le christianisme est une religion de l'adoption et de la médiation du savoir de la foi, avec ce que celle-ci comporte comme rapport à la politique et à la guerre. Les guerres ne sont pas en effet que celles des peuples du monde, ceux du paganisme. Y participent aussi les peuples chrétiens, en raison d'une autre conception du messianisme. A la différence du « Juif », peuple de la vie éternelle hors de l'histoire, les peuples chrétiens sont ceux de la voie éternelle qui traverse le temps. L'éternité dans le temps signifie que le messianisme des Chrétiens est aussi accompli dans un événement fondateur, celui de la venue du Christ, mais il est encore en chemin *dans* l'histoire. Le statut chrétien du peuple ne saurait dès lors être le même. Il n'a pas encore atteint son « essence » de peuple. Sa vocation, au nom de cet événement, est de se répandre dans le monde, dans le temps linéaire de l'histoire. Les peuples chrétiens sont tenus d'être missionnaires pour faire connaître le salut réalisé dans le Christ. C'est ce rapport chrétien au temps historique qui appelle, d'une tout autre façon, la constitution d'un espace. Il est expansif, d'où la question déterminante des frontières et de l'élection, celle des peuples bénéficiaires du salut. Ce faisant, l'ordre spatio-temporel du christianisme entretient un rapport à l'institution du peuple, différent de celui du judaïsme. Les deux institutions centrales de l'Eglise et de l'Etat en apportent le signe tangible. L'une et l'autre, sont la conséquence du statut du particulier et de l'universel chez les peuples chrétiens. Pas encore parvenus à leur plénitude de peuples, il leur faut une institution visible universelle qu'est l'Eglise (tout en oubliant pas que pour Rosenzweig, l' « Eglise » a des déclinaisons qui traduisent la difficulté d'être la voie éternelle dans le temps). Mais peuples dans le temps de l'histoire, ils rencontrent sur leur chemin la condition politique, et à cette fin, l'Etat (c'est-à-dire sous ses différentes formes de l'Empire, de la royauté et de l'Etat moderne) a une fonction de particularisation de l'élection. L'ordre spatio-temporel du christianisme doit donc en passer par la dualité du spirituel et du temporel. Cette dualité constitue une matrice explicative de l' « histoire » de l'Europe et de l'Occident. Rosenzweig a indéniablement rompu avec la philosophie hégélienne de l'histoire et de la politique, mais dans le dessein de réinsérer le peuple

juif dans une autre interprétation de l'histoire. La théorie du philosophe des deux modalités d'être au monde, au temps et à l'espace, du judaïsme et du christianisme, ne doit donc pas être comprise comme un renoncement à toute théorie philosophique de l'histoire, et à son imprégnation religieuse. Elle est plus exactement une redistribution du rapport au temps et à l'espace, qui exhume le peuple juif de son prétendu « dépassement » hégélien par le christianisme. Rosenzweig est dès lors le penseur d'une « autre » philosophie de l'histoire, cohérente avec sa définition polysémique du peuple. Le peuple juif, hors de l'histoire, de la politique et de la guerre, fait « autrement » sens « pour » l'histoire, par son inscription dans une méta-histoire. Par sa constitution liturgique, il n'a nul besoin de « représentation » et de médiation, il « est ». En revanche, les peuples chrétiens, bien qu'ayant aussi besoin d'une existence liturgique, celle-ci ne leur suffit pas. C'est eux qui « conduisent » l'histoire, en raison même de leur élection et de leur dualité d'appartenance à l'Eglise et à l'Etat. Mais ils n'ont pas à entraîner le peuple juif dans leurs aventures guerrières qui ont conduit au nationalisme moderne.

C'est sur cette question centrale du rapport à la condition politico-historique que les pensées de Rosenzweig et de Schmitt ont de multiples divergents-accords. Dans ces divergents-accords sur le rapport à la condition politico-historique, sont encore en jeu les deux conceptions du peuple, et du particulier et de l'universel, que nous avons mises en lumière dans la philosophie de *L'Etoile*. Mais deux conceptions qui sont, en raison de la théologie politique schmittienne et de la théorie idéale-typique du judaïsme de Rosenzweig, la caricature même de ce qui oppose le judaïsme et le christianisme. Alors que la position métaphysique du « Juif », hors de l'histoire, est négative pour la théologie politique schmittienne, elle est au contraire positive dans la philosophie de Rosenzweig. Pour le premier, elle nourrit son antisémitisme corrélé par sa pensée du droit : de même que le décisionnisme et l'institutionnalisme s'opposent au positivisme et au normativisme juridique, notamment celui du « juif » Kelsen, de même l'Etat-souverain et chrétien s'oppose au libéralisme du « juif » Spinoza. Dans l'un et l'autre cas, le Juif est celui qui ne connait que la loi, et qui aspire à la liberté de croire, car il a cessé d'être un peuple (religieux et civil). Cette disqualification métaphysico-historique explique son absence à tout territoire ou espace. Pour le deuxième, la condition méta-historique des Juifs les préserve au contraire de la dangerosité de l'histoire, tout en disposant d'un ordre spatio-temporel qui est spécifique à leur statut de peuple de la vie éternelle. Ce refus partagé, mais à front renversé, de la participation du judaïsme à l'histoire, repose pourtant sur des critères définitionnels du peuple, qui présentent des ressemblances. Plusieurs thèmes en témoignent : celui d'une vision homogène du peuple, du dépassement de la solitude de l'individu par son appartenance communautaire, de la dimension concrète de l'ordre spatio-temporel, l'affirmation selon laquelle, -Dieu - est toujours celui d'un peuple, l'institution visible de l'Eglise, la

complexio oppositorum schmittienne et la théorie rosenzweigienne des contrastes (Dieu, homme, monde), la théorie théologico-politique du *katechon* que le juriste applique à l'Etat, et celle de la rétention du temps que l'auteur de *L'Etoile*, situe du côté de la posture liturgique et méta-historique du peuple juif. Leur théorie respective de la rétention du temps est certainement le critère le plus important pour justifier leur assurance que le judaïsme, pour le philosophe, le catholicisme, pour le juriste, jouissent d'une indéniable supériorité. Enfin, nous ne saurions oublier le concept de décision et la notion d'inimitié comme enjeu existentiel du peuple. Décision pour le Dieu du peuple éternel selon Rosenzweig, décision pour l'orientation future de l'histoire selon Schmitt. Inimitié chez le philosophe lorsque la guerre s'impose pour la sauvegarde du peuple, inimitié chez le juriste comme critère existentiel constitutif du politique. Mais tous ces thèmes communs, dont les formulations ne se superposent pas les unes les autres, sont toujours à considérer selon deux projets aux antipodes l'un de l'autre. Il convient d'ajouter que présenter ces thèmes, comme nous l'avons fait, sous le visage de divergents-accords, permet de mesurer combien Rosenzweig et Schmitt sont les contemporains de questions et d'une expérience commune, celle de la guerre. Tous les deux, héritiers critiques de la philosophie hégélienne de l'histoire, assistent à son effondrement entre 1914 et 1918. L'affrontement des peuples, et de l'intérieur des peuples, la fragilité de la démocratie libérale, constituent autant de défis existentiels, de nature métaphysique, politique…et religieux. *La raison dans l'histoire* a touché à ses limites et avec elle la sécularisation, ou la mondanisation du christianisme. Et avec cette mondanisation, ne faut-il pas réinterroger la distinction entre - peuple civil – et – peuple de Dieu - ? Profondément inscris dans la culture catholique pour Schmitt, et dans celle du judaïsme pour Rosenzweig, le juriste et le philosophe doivent relever ce défi central : n'est-ce pas parce qu'en ces temps belliqueux, et où le libéralisme démocratique s'abstient de « prendre position », l'une des premières questions qui se pose est de savoir qu'est-ce qu'un peuple ? Comment s'oriente-t-il ? Et la réponse à cette question n'est-elle pas à chercher du côté de ce qui est infra-politique, à savoir dans les ressources des expériences religieuses juive et chrétienne ? N'est-ce pas dans ces ressources que le concept politique peut trouver une nouvelle définition ? Nous avons vu que par rapport à cette dernière question, le rapport de Rosenzweig à la sécularisation n'est pas moins ambivalent que celui de Schmitt (ultime divergent-accord !). Les mobiles et la solution ne sont pas les mêmes, mais il s'agit de répondre à un défi identique. En refusant l'assimilation des Juifs, la voie proposée dans *L'Etoile* se situe à rebours de toute sécularisation du peuple juif. L'issue liturgique n'est évidemment pas celle de la théologie politique schmittienne. Mais n'en est pas moins posée, une fois encore, la question du statut politique de l'altérité religieuse. C'est ce statut qui demeure non résolu. Les pensées de Rosenzweig et de Schmitt sont, certes, marquées par les défis du XXè siècle et par des *corpus* religieux qui ne peuvent se réduire à

l'un à l'autre. Mais comme toutes pensées fortes, elles n'ont pas perdu de leur fécondité, ne serait-ce qu'en raison de l'absence de résolution de ce que nous venons d'énoncer par « statut politique de l'altérité religieuse ».

Notre thèse ultime de la pertinence d'une théologie du politique se trouve en ce point précis. Les divergents-accords entre Rosenzweig et Schmitt ont permis de mettre en évidence leurs perspectives spécifiques (ou leurs parts de vérité) et leurs impasses. Mais ces perspectives et ces impasses ont le mérite d'ouvrir un espace réflexif qui crée les conditions de possibilités d'un nouveau paradigme du statut politique de l'altérité religieuse: en d'autres termes, celui d'une autre Modernité séculière par une autre relation de la médiation chrétienne avec sa source vétéro-testamentaire. Mais doit être précisé par voie de conséquence ce qu'il faut entendre par « théologie du politique ». « Théologie » ne peut signifier le discours tenu par le théologien[1130]. Ce qui ne neutralise en rien la légitimité intellectuelle du théologien dogmaticien et celle du théologien moraliste. Mais la démarche que nous proposons n'est pas de cet ordre. Elle vise à intégrer au sein de la réflexion philosophique, les catégories vétéro-testamentaires et celles, théologiques du christianisme, comme lieux philosophiques d'une pensée du politique. Le foyer organisateur de ces catégories est celui de la médiation.

Toutefois, avant d'en venir à ce point décisif, il convient d'en énoncer l'enjeu, tant dans le rapport entre – raison – et – Révélation – que dans ce qu'il appelle comme nouveau régime d'altérité politico-religieux. Une théologie du politique ne saurait être une apologétique confessionnelle de la foi. Certes, portée par des sujets croyants, sa visée n'en est pas moins de mettre en œuvre une anthropologie transcendantale du politique, autrement dit ce qui est commun à tous. Par ce souci de l'être-ensemble collectif, c'est autant le rapport de l'hétéronomie religieuse à l'autonomie de la sphère publique politique qui est déplacée, que celui de la raison philosophico-politique à l'hétéronomie religieuse. Raison et Révélation religieuse ne se situent plus dans un rapport d'extériorité mais dans un rapport d'altérité qui les fécondent l'une par l'autre. Rien d'original en tant que tel, si l'on en juge à l'antique relation de la raison avec la Révélation chrétienne. Pourtant, la donne a changé. Une théologie du politique « correspond » à un régime de l'altérité, qui n'est ni celui du paradigme médiéval-scolastique, ni celui des Réformes protestantes, ni celui de l'Âge classique et des Lumières ou encore de la philosophie hégélienne de l'histoire. Ces quatre paradigmes, qui sont autant de modèles de l'institution du politique par « de » l'infra-politique, sont désormais caduques. La rupture est telle que la démocratie libérale contemporaine en constitue

[1130] Sur les modèles d'élaboration du discours théologique au cours du Moyen-Âge, voir Olivier Boulnois, « La naissance de la théologie », sous la dir. de Philippe Capelle, « La relation philosophie-théologie hier et aujourd'hui », *Revue des sciences religieuses*, 87, 1, 2013, pp. 93-113, (pp. 103-104).

l'achèvement. Elle ne saurait « revenir » à un ordre naturel (paradigme médiéval-scolastique ou Réformateur), ni à un état de nature (paradigme de l'Âge classique et des Lumières), ni à une philosophie de l'histoire (paradigme hégélien), les deux derniers modèles infra-politiques ayant philosophiquement générés la réduction de l'altérité politique de la transcendance divine. Au seinde la démocratie libérale contemporaine, tant l'idée de nature que de Révélation divine, et le souci des affaires du monde, sont mis à l' « écart » l'un de l'autre, mise à l'écart qui se traduit par un présentisme absolu au sens le plus étymologique du terme. Ce régime de l'altérité entre Dieu, l'homme, le monde (pour reprendre la trilogie rosenzweigienne) est donc aussi radical dans sa verticalité qu'il l'est dans l'horizontalité de la temporalité historique. De prime abord, cette altérité est telle, que ce que suppose d'infra-politique une Révélation religieuse, n'a plus rien à dire de sensé sur l'ordonnance de la condition politique. C'est pourtant en vertu de cette radicalité de l'altérité entre la transcendance de Dieu et l'immanence du politique, qu'une théologie du politique peut paradoxalement établir de nouvelles correspondances entre ces deux pôles. Autrement dit, c'est par le recours (et non le retour) aux ressources de l'expérience de la Révélation, que la sphère publique démocratique peut retrouver le sens de son autonomie, ou en d'autres termes, d'un nouveau rapport entre l'instituant et l'institué, entre « de » l'infra-politique et du politique. Dans son énoncé, le principe est aussi simple que son ambition élevée. Les peuples démocratiques, pour redevenir civils et politiques, ont besoin de réinventer l'intelligibilité historique de leur appartenance collective. Du côté des catégories vétéro-testamentaires et théologiques du christianisme, leur autonomisation par rapport à tous les paradigmes de la nature et de toute philosophie de l'histoire, leurs relégations hors du champ politique, les a *a priori* déculturée. C'est en fait par cette liberté nouvelle, qu'elles sont à même d'être cette altérité instituante. Défi majeur qui indique que le politique ne peut être « lui-même », autonome, sans un autre que lui-même, sans de l'infra-politique.C'est sur ce défi aux deux faces, théologique et politique, que le concept de médiation est le foyer organisateur d'une anthropologie transcendantale. Médiation, notamment du temps et de l'espace,qui valident les catégories vétéro-testamentaires et théologiques du christianisme comme philosophèmes.Nous avons vu avec Schmitt et Rosenzweig, que le judaïsme et le christianisme avaient chacun un ordre spatio-temporel. C'est ce rapport au temps et à l'espace qui manque le plus aux démocraties libérales. Par ce manque, nous pouvons maintenant décliner les lieux théologico-politiques de cette médiation, ou faudrait-il plutôt dire, de cette série de médiations.Ce sont ces lieux qui déterminent un ordre spatio-temporel. Dans les révélations juive et chrétienne, l'ordre spatio-temporel est déterminé par un chaos initial et une libération fondatrice (L'Exode), chaos initial et libération fondatrice qui trouvent leur signification plénière dans la Création et sa faille qu'est le péché (la Genèse). Ces deux récitsorganisent un espace-temps, sous-

tendu par une économie religieuse de la Rédemption. Avec l'événement de la Révélation, par la médiation prophétique de l'institution du peuple juif, par celui de l'Incarnation christique et la médiation ecclésialede l'institution des peuples chrétiens, le rapport au temps et à l'espace est à la fois celui d'un ordre concret, et celui d'une altérité par le *déjà-là*et le *pas encore*de l'accomplissement de l'histoire. C'est en vertu de ce *déjà-là* et de ce *pas encore*, que le temps et l'espace doivent être investis. Ils rendent compte de deux structures messianiques de l'histoire, tout en annonçant que l'espace-temps de l'histoire n'a de sens qu'au regard d'une méta-histoire (Rédemption et eschatologie). Par ces deux modalités d'un ordre spatio-temporel, rien n'autorise à les rabattre l'une sur l'autre, elles ont leur spécificité irréductible. Mais une théologie du politique ne peut être que typiquement chrétienne, dès l'instant où elle ne renie rien de sa source juive, dès l'instant où elle ne renie rien des figures passagères du monde séculier. Elle entend être pleinement dans le monde (condition politico-historique) tout en étant pas de ce monde (Royaume de Dieu). Ce qui revient à affirmer qu'une théologie du politique n'a de sens qu'au regard d'une structure messianique du temps et de l'espace. Elle n'est donc pas non plus une fin en soi, ce qui fait toute la différence avec la théologie politique schmittienneou avec son refus rosenzweigien. Elle embrasse le temps de l'histoire, elle assume dès lors la condition politique, mais sans en survaloriser l'importance. Elle met en évidence le vide abyssal de la Modernité séculière et démocrate-libérale (la dépolitisation et son corollaire qu'est l'absence d'un ordre spatio-temporel concret), tout en en étant issue. C'est par ces doubles mouvementsque la sphère publique politique des peuples démocratiques, ne peut ni proposer un salut intra-mondain, ni faire l'économie de sonincarnation concrète, comme lieu de la réalisation de son autonomie. Autonomie dès lors pleinement déchiffrable car confrontée à son « autre » infra-politique. Une théologie du politiqueouvre une issue à la crise de l'humanisme démocrate-libéral, aussi bien dénoncé par Rosenzweig quepar Schmitt. Il ne saurait y avoir d' « Humanité » immédiatement universelle. Il lui faut au contraire être particularisé.

La montée au pinacle de la surdétermination de la condition politique par le droit, valorise à l'excès l'individu détaché de toute appartenance collective, donc de l'ancrage dans un ordre spatio-temporel concret. Temps et espace sont les deux lieux par excellence d'une philosophie politique convoquant les catégories juives et chrétiennes de l'institution du peuple. C'est avec le concept de peuple, un des plus centraux de la philosophie politique moderne et de l'expérience juive et chrétienne, que le temps et l'espace sont les deux lieux de la mise en œuvre d'une *autre* Modernité séculière. Ils sont de nature à reconsidérer les ressources théologiques du christianisme comme « réflexion » du politique sur lui-même, mais ressources qui font ressurgir leur terrain natif dans l'institution vétéro-testamentaire du peuple. Ce resurgissement vétéro-testamentaire de l'institution du peuple ne

doit,certes, pas être confondu avec le judaïsme tel qu'il s'est constitué après le christianisme. Il n'en indique pas moins que le christianisme n'a pas inventé la notion de - peuple de Dieu -. Il en a en revanche développée la signification par l'événement de l'Incarnation, et doit-on ajouter par le statut d'éternité fondatrice de l'Esprit. C'est sur le fondement de ces trois polarités « temporelles » en tension : peuple de Dieu, Incarnation, fondement pneumatologiqique de l'institution, qu'une théologie chrétienne du politique est à même de déployer sa spécificité à l'intérieur des peuples du monde démocratique. C'est par là même revisiter une question refoulée par les fondements de la politique moderne : - peuple civil - et - peuple de Dieu – ne sont pas antinomiques l'un par rapport à l'autre. Ils sont distincts, ils n'ont pas la même visée, mais leur altérité indiquent deux voies qui se sédimentent réciproquement : celle du temps politico-historique et celle de son accomplissement, deux voies qui ne peuvent exister de façon indépendante. Nous touchons ici, non seulement un des plus sérieux point d'aveuglement de la théologie politique schmittienne, mais aussi de la Modernité politique de Hobbes (et du pacte spinoziste) à Hegel. Point d'aveuglement que la philosophie rosenzweigienne de *L'Etoile* a su voir, mais au prix de l'écueil inverse. Ces trois configurations ne permettent pas de penser une autre Modernité, qui est celle d'une anthropologie transcendantale qui articule à nouveaux frais le *logos* philosophique à celui, théologique. Elle convoque un autre regard sur les sources fondatrices de l'Occident : juive, chrétienne, séculière.C'est ce regard que nous avons proposé, bien que nous nous en soyons tenus, plus modestement, aux conditions de possibilité d'une théologie du politique comme projet d'une anthropologie transcendantale : celle d'abord d'une herméneutique théologico-politique de la Modernité, dont le concept central est celui de l'originalité de la médiation chrétienne. Celle, ensuite, des défis soulevés par les pensées de Schmitt et de Rosenzweig. Par delà leurs limites respectives, la question fondamentale qui se pose est celle du passé, du présent et du devenir de l'humanité européenne[1131].C'est au sein de cette trilogie du temps historique que se joue à nouveaux frais dans le champ de la condition politique, la relation entre la philosophie et la théologie. Non relation sur le mode d'une extériorité, mais d'une posture critique partagée. Une théologie du politique renoue à ce titre avec l'antique double rationalité de ces deux « disciplines » sans que l'une absorbe l'autre[1132]. L'histoire de la rationalité occidentale

[1131]« Intervention du Professeur Marcel Gauchet », *Revue des sciences religieuses*, *op.cit*., pp. 99-102 (p. 101).

[1132] Sur le statut complexe de la théologie et sur sa relation avec la philosophie, voir Jean-L. Marion, « Intervention du Professeur Jean-Luc Marion », *Revue des sciences religieuses*, *op.cit.*, pp. 109-113 : « C'est-à-dire que ce que nous appelons la grande tradition théologique se caractérise par le fait que personne – sinon les païens qui d'ailleurs se le voyaient reprocher par les chrétiens – n'utilise le terme théologie, qui ne s'impose finalement que tardivement, avec Abélard explicitement, et sans doute un peu après, dans la pratique réelle de ladite discipline…Et il est étrange…c'est si la grande théologie, la grande tradition théologique comme on a raison de le dire, n'a pas employé le mot théologie, si peut-être le mot théologie a été employé à partir du moment où la théologie est entrée dans un rapport aujourd'hui discutable avec la philosophie, selon le rêve d'une espèce de concordat intellectuel qui a occupé finalement la période baroque, on peut remarquer aussi que la théologie a passé son temps à subir une crise d'identité qui lui est sans doute constitutive », p. 109. Cette crise d'identité « permanente » souligné par Jean-L. Marion, n'est sans doute pas sans

aura suffisamment montré qu'elles ne peuvent se suffirent à elle-mêmes. Nous abondons dans le sens de la remarque de Jean-Luc Marion, lorsqu'il affirme :

> Se demander si, tandis que les Lumières dénonçaient la dérive religieuse de la théologie, nous n'avons pas assisté en parallèle à une dérive violente de la rationalité elle-même, sous la figure des guerres de destruction, sous la figure des tensions sociales, et sous la figure après tout récente de la raison devenant l'idéologie et provoquant, permettant, s'achevant dans le totalitarisme. Il y a un rapport direct entre le totalitarisme et le virage idéologique de la métaphysique elle-même. Et c'est ici que la fonction critique de la théologie peut intervenir[1133]

En d'autres termes, une rationalité philosophique peut-elle se concevoir dans son autonomie réflexive, en excluant « Dieu »[1134]? La raison d'être philosophique de la Modernité aura été d'affirmer l'autonomie humaine dans tous ses champs d'activités, autrement dit son émancipation. C'est particulièrement vrai dans la définition démocratique de la condition politique. En vertu de cette émancipation, la philosophie politique moderne a constitué un *logos* dont la rationalité se veut supérieure à celle de la théologie chrétienne, au point de la reléguer dans la sphère de la seule « communauté croyante ». La fausse antinomie entre – peuple civil – et – peuple de Dieu – fait apparaître que cette séparation épistémologique est devenue plus problématique qu'elle ne permet pas de penser un autre paradigme de l'autonomie (ou de l'émancipation). Séparation qui n'est pas uniquement problématique dans la compréhension que se donne de lui-même l'Occident démocratique-libéral. Mais à partir de cette compréhension « limitée », c'est aussi celle des autres civilisations pour l'intelligibilité desquelles il lui faut redécouvrir un autre statut de la raison. C'est tout le sens d'une théologie du politique, qui est aux antipodes de « la revanche de Dieu », pour le XXIè siècle.

---

rapport avec l'instabilité féconde de la médiation chrétienne.

[1133] *Ibid.*, p. 112.

[1134] Sur l' « accointance primordiale » de la philosophie et de la théologie, voir Marcel Gauchet : « Intervention du Professeur Marcel Gauchet », *Revue des sciences religieuses*, *op.cit.*, p. 102.

Bibliographie

Sources chrétiennes et théologiques

Augustin (Saint), *La Cité de Dieu*, Traduction française de Gustave Combès, revue et corrigée par Goulven Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, Livres XI-XVIII, 1994.

Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1955-1958, 4 Vols.

Hooker, Richard, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, ed. W.Speed Hill, 7 vols., Cambridge, Harvard University Press, Belknap Press, 1977-1998:
-*Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. 1-4. *Preface and books I to IV*, vol. 1, ed. Georges Edelen, 1977.
-Book V, vol. 2, éd. W. Speed Hill, 1977.
-Books VI, VII, VIII, vol. 3, éd. P. G. Stanwood, 1981.
-Attack and response, vol. 4, éd. J. E. Booty, 1982.
-*Sermons and Tractates*, éd. Laetitia Yeandle, texts, Egil Grislis, commentary, vol. 5, 1990.
-*Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. 6 (2 tomes) : *Introductions, Commentary, Preface, and Books I-IV* (t. 1) et *Introductions, Commentary, Books V-VIII* (t. 2); *Index of Names and Works*, W. Speed Hill, general editor ; with the assistance of Thane Doss.

Luther, Martin, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, dans *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1958, 18 tomes, T. 4, pp. 13-50.

Ockham (d'), Guillaume, *Court traité du pouvoir tyrannique sur les choses divines et humaines – et tout spécialement sur l'Empire et sur ceux qui sont assujettis à l'Empire – usurpé par ceux que certains appellent « Souverains pontifes »*,Trad. et intro. par Jean. F. Spitz, Paris, Puf, coll. Fondements de la politique, 1999.

Padoue (de), Marsile, *Le Défenseur de la paix*, Trad. et intro. et Commentaire par Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968.

Peterson, Erik, *Was ist Theologie* [1ère éd. 1925], Bonn, Cohen, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 1-22.
-*Qu'est-ce que la théologie?*, in *Le Monothéisme: un problème politique*, Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup avec la collaboration de Gilles Dorival pour le latin et le grec, Préface par Bernard Bourdin et postface par Barbara Nichtweiss, Paris, Bayard, 2007, pp. 127-149.
-*Die Kirche*, [1ère éd., 1929], München, Beck, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 245-257.
-*L'Eglise*, in *Le Monothéisme: un problème politique*, Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup avec la collaboration de Gilles Dorival pour le latin et le grec, Préface par Bernard Bourdin et postface par Barbara Nichtweiss, Paris, Bayard, 2007, pp.171-183.
-*Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, [1ère éd., 1932-1933], in: Hochland, 30, pp. 111-124, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 175-194.
-*Correspondance avec Adolf Harnack suivie d'un épilogue*, in *Le monothéisme : un problème politique*, *op.cit.*, pp. 151-169.
-*Die Kirche aus Juden und Heiden*. Drei Vorlesungen, [1ère éd., 1933], Salzburg, Pustet, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 141-174.

-*Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*, Paris, préface de Jacques Maritain, Desclée de Brouwer, 1935, pp. 1-72.
-*Der Monotheismus als politisches problem Ein Beitrag zur geschichte der politischen theologie im Imperium Romanum*, [1ère éd., 1935] Leipzig, Jacob Hegner, 1935, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 23-81.
-*Le monothéisme: un problème politique et autres traités*, Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup avec la collaboration de Gilles Dorival pour le latin et le grec, Préface par Bernard Bourdin et postface par Barbara Nichtweiss, Paris, Bayard, 2007.
-*Das Buch von den Engeln*. *Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, [1ère éd., 1935], Leipzig, Jacob Hegner, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 195-243.
-*Le livre des Anges*, préface de Jean Daniélou, Paris, Desclée de Brouwer, 1954. Réédité chez Ad Solem, 1996.
-*Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung*, [1ère éd., 1935-1936], in: Hochland, 33, pp. 1-10, *Theologische Traktate*, Band 8, Würzburg, Echter Verlag, 1994,pp. 184-203.
-*L'Esprit de l'Eglise apostolique d'après l'Apocalypse*, préface de Jacques Maritain Paris, Desclée de Brouwer, 1935, pp. 75-102.
-*Christus als Imperator*, [1ère éd., 1936], in: Catholica,5, pp. 64-72, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 83-92.
-Le Christ *Imperator*, in *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, pp. 185-195.
Zeuge der Wahrheit, [1ère éd., 1937], Leipzig, Jacob Hegner, *Theologische Traktate*, Band 1, Würzburg, Echter Verlag, 1994, pp. 93-129.
-*Les Témoins de la vérité*, Introduction et traduction par Didier Rance, Genève, Ad Solem, 2007.

Thomas d'Aquin, (Saint), *Du Royaume De Regno*, Texte traduit et présenté par Marie-Martin Cottier, Paris, Egloff, 1946.
-*Somme théologique*, Paris, Editions du Cerf, 1984, 4 tomes.

Oeuvres de Carl Schmitt

Editions allemandes

Schmitt, Carl, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Eizelnen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1914. Ouvrage réédité en 1917 chez Jacob Hegner.
-« Die Sichtbarkeit der Kirche », *Summa. Eine Vierteljahrersschrift zweites Viertel*, 1917, pp. 71-80 (réimpression 1970).
-*Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung* in Die Militärzeit 1915 bis 1919, Tagebuch Februar bis Dezember 1915 Aufsätze und materialen, Herausgegeben von Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin, Akademie Verlag, 2005, pp.445-452.
-*Politische Romantik* [1re éd., 1919], Berlin, Duncker Et Humblot, 1982.
-*Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1ère éd., 1921], Berlin, Duncker und Humblot, 1985.
-*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* [1ère éd., 1922], Berlin, Duncker und Humblot, 1985.
-*Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution, De Maistre, Bonald, Donoso Cortés* : [1ère éd., 1922], *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, N0 16, pp. 121-131.
-*Römischer Katholizismus und politische Form*, [1ère éd., 1923], Jacob Hegner, Hellerau bei Dresden,[1ère éd., 1925], München, Theatiner Verlag, [3è éd., (1923), 1984], [4è éd., (1923), 2002], Stuttgart, Klett Verlag, [5èéd., (1925), Stuttgart, Klett-Cotta, 2008.

-*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, [1ère éd., 1923], [2è éd., 1926], Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
-*Donoso Cortés in Berlin (1849)*, [1ère éd. 1927], Münich, Kösel-Pustet.
-*Der Begriff des politischen* [1ère éd., 1928], Berlin, Duncker und Humblot, 1963 (texte de 1932 avec une préface et trois corollaires).
-*Verfassungslehre*, Munich-Leipzig, Duncker und Humblot, 1928.
-« Derbürgerliche Rechtsstaat » [1réd., 1928], dans Günter Maschke (hrsg.), *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker und Humblot, 1995, pp. 44-54.
-«Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierung »,[1ère.éd., 1929], dans Helmut Quaritsch (hrsg.), *Positionen und Begriffe*, Berlin, Juncker und Humblot, 1994, pp. 138-150.
-*Der unbekannte Donoso Cortés*, [1ère éd., 1929], *Hochland*, vol. 27, pp. 491-496. Repris dans *Positionen und Begriffe.Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939* (1èreéd., 1940); Helmuth Quaritsch (hrsg.), *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker et Humblot, 1994.
-« Staatsethik und pluralistischer Staat », [1ère éd., 1930], dans Helmut Quaritsch (hrsg.), *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker und Humblot, 1994, pp. 151-165.
-*Legalität und Legimität* (1ère éd., 1931), Berlin, Duncker et Humblot, 1987.
-*Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
-*Über die drei Arten des rechtwissenschaftlichen Denkens*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.
-« Der Führer schützt das Recht », paru pour d'abord dans *Deutsche Juristen-Zeitung*, Heft 15, Question, 1er août 1934, pp. 945-950. Réédité dans *Positionen und Begriffe*, Berlin, Juncker und Humblot Verlag, 1940.
-« Der Staat als mechanismus bei Hobbes und Descartes » [1re éd., 1937], dans Günter Maschke (hrsg.), Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlin, Duncker et Humblot, 1995, pp. 139-151.
-*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* [1ère éd., 1938], Cologne, Hohenheim-Maschke (distrib. Klette-Cotta), 1982.
-*Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen, Internationaler Universitäts Verlag, 1949.
-*Donoso Cortés in gesamteuropaïscher Interpretation, Die Neue Ordnung*, Buenos Aires, 1949.
-*Donoso Cortés in gesamteuropaïscher Interpretation Vier Aufsätze*, Cologne, Greven, 1950.
-*Der nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europaeum* [1ère éd., 1950], Duncker und Humblot, 1988.
-*Ex Captivitate Salus. Erfahreungen aus der Zeit 1945-1947* [1ère éd., 1950], Plettenberg, Peiran, 1987.
-« Drei Stufen historischer Sinngebung », *Universitas* 5, 1950, pp. 927-931.
-« Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes », dans : Hans Blumenberg et Carl Schmitt, Briefwechsel 1971-1978, Alexander Schmitz et Marcel Lepper (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2007, pp. 161-166.
-*Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker et Humblot, 1958.
-*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1969.
-*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker und Humblot, 1991.

Editions françaises

Schmitt, Carl, *Romantisme politique*, Traduction de Pierre Linn, Paris, Librairie Valois-Nouvelle Librairie nationale, 1928, op.cit., pp.149-150.

-*Théologie politique,* Paris, Gallimard, Nrf, Intro. et trad. Jean-Louis Schlegel, 1988.
-*Ethique de l'Etat et Etat pluraliste* in *Parlementarisme et démocratie, suivi d'une étude de Leo Strauss sur la Notion de politique de Carl Schmitt*, préface de Pasquale Pasquino, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Editions du Seuil, 1988, pp. 187-214.
-La société des Nations et l'Europe (1928), pp. 19-29*;* L'Etat de droit bourgeois (1928), pp. 31-38; Légalité et légitimité (1932), pp. 39-79; Les formes de l'impérialisme en droit international moderne (1932), pp. 81-100 ; « Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l'hémisphère occidental (1942) », pp. 169-175, «1951 L'unité du monde (II) »,pp. 237-249, dans Carl Schmitt, *Du politique : « Légalité et légitimité » et autres essais*, Puiseaux, Editions Pardès, coll. « révolution conservatrice »,1990.
-« L'Etat comme mécanisme chez Hobbes et chez Descartes », *Les Temps modernes*, 544, 1991, pp. 1-14.
-*La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Traduction de Marie-Louise Steinhauser, préface de Julien Freund, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.
-« L'ère des neutralisations et des dépolitisations », dans *La notion de politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992, pp. 129-151.
-*Théorie de la Constitution*, Préface d'Olivier Beaud, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 1993; coll. « Quadrige », 2008.
-*Les trois types de pensée juridique*, Paris, Puf, coll. « Droit éthique société », 1995.
-*Etat, mouvement, peuple L'organisation triadique de l'unité politique*, Traduction, Introduction et commentaire d'Agnès Filleul, Paris, Editions Kimé, 1997.
-*La Dictature*, Traduction par Mira Köller et Dominique Séglard. Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000.
-Une vue « critique » de Carl Schmitt sur la philosophie de l'histoire en 1950 « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », texte traduit par André Doremus, *Les Etudes philosophiques*, N0 3, 2000, pp. 405-421.
-*Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, traduction de L. Deroche-Gurcel, présenté et annoté par Peter Haggenmacher, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 2001; coll. « Quadrige », 2008.
-*Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Postface de 1965 La Réforme parachevée Sur les nouvelles interprétations du *Léviathan*,Traduction par Denis Trierweiler, préface d'Etienne Balibar et postface de Wolfgang Palaver, Traduction par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Edition du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2002.
-*La Valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, Traduction, introduction et notes par Sandrine Baume, Genève, Librairie Droz, 2003.
-« Le Führer protège le droit. A propos du discours d'Adolf Hitler au Reichtag du 13 juillet 1934 », traduit par Mira Köller et Dominique Séglard, in *Cités*, 14, 2003, pp. 165-171.
-*Ex Captivitate Salus Expériences des années 1945-1947*, Textes présentés, traduits et annotés par A. Doremus, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Textes et commentaires », 2003.
-« La situation de la science européenne du droit », in Carl Schmitt, *Machiavel Clausewitz Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Paris, Krisis, 2007, pp. 167-211.
-*La visibilité de l'Eglise*, dans *La visibilité de l'Eglise, Catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés*, Préface de Jean-Fr. Kervégan, Présentation de Bernard Bourdin, *Carl Schmitt : Quelle théologie politique?*, Traduction de l'allemand par André Doremus, Revue et corrigé par Olivier Mannoni, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2011, pp. 141-151.
-*Catholicisme romain et forme politique*, dans *La visibilité de l'Eglise, Catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés*, Préface de Jean-Fr. Kervégan, Présentation de Bernard Bourdin, *Carl Schmitt : Quelle théologie politique?*, Traduction de l'allemand par André Doremus, Revue et corrigé par Olivier Mannoni, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2011, pp.153-186.
-*Sur la philosophie de l'Etat de la Contre-Révolution (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés*,pp. 198-

207, *Donoso Cortés à Berlin (1849)*, pp, 208-222, *Donoso Cortés inconnu*, pp. 223-229, *Donoso Cortés interprété dans le contexte européen global*, pp.230-250, dans *La visibilité de l'Eglise, Catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés*, Préface de Jean-Fr. Kervégan, Présentation de Bernard Bourdin, *Carl Schmitt : Quelle théologie politique?*, Traduction de l'allemand par André Doremus, Revue et corrigé par Olivier Mannoni, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2011.

Commentaires sur Carl Schmitt

Baume, Sandrine, *Carl Schmitt, penseur de l'État, Genèse d'une doctrine*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2008.

Benoist (de), Alain, *Carl Schmitt actuel Guerre « juste » ; Terrorisme, Etat d'urgence, « Nomos de la Terre »*, Paris, Editions Krisis, 2007.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang « Politische Theorie und politische Theologie, Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis », dans Jacob Taubes (éd.), *Der Furst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Münich et Paderborn, Wilhem Fink – Ferdinand Schöningh, 1983.

Colliot-Thélène, Catherine, Carl Schmitt à l'index?, Duso, Giuseppe, Pourquoi Carl Schmitt?, Kervégan, Jean-François, Questions sur Carl Schmitt, Raynaud, Philippe, Que faire de Carl Schmitt? In *Y a-t-il un bon usage de Carl Schmitt?*, *Le Débat*, 131, septembre-octobre. 2004, pp. 127-167.

Cumin, David, *Carl Schmitt Biographie politique et intellectuelle*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Passages », Paris, 2005.

Eschweiler, Carl, « Politische Theologie », *Religiöse Besinnung*, 4, Stuttgart, 1931-1932, pp. 72-78.

Gross, Raphael, *Carl Schmitt et les Juifs*, Préface de Yves Charles Zarka, Avant-propos et traduction de Denis Trierweiler, Paris, Puf, coll. « Fondements de la politique », 2005.

Habermas, Jürgen, « le besoin d'une continuité allemande. Carl Schmitt dans l'histoire des idées politiques de la RFA », trad. Rainer Rochlitz, *Les Temps modernes*, N0 575, juin 1994, pp. 26-35.

Kervégan, Jean-Fr., *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 1992.
-« L'enjeu d'une « théologie politique »: Carl Schmitt », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N0 2/ 1995, pp. 201-220.
-*Que faire de Carl Schmitt?*, Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2011.

-Foessel, Michaël, Kervégan, Jean-François, Revault d'Allonnes, Myriam, (dir.), « Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss », Paris, CNRS Editions, coll. « CNRS philosophie », 2007, pp. 107-117.

Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politschen. Zu einem Dialog unter Abwesen*, Stuttgart, Weimar, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.
-*Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique Un dialogue entre absents, Suivi du Commentaire de Leo Strauss sur « La notion de politique » et de trois lettres inédites à Carl Schmitt des années 1932-1933*, Traduit de l'allemand par Françoise Manent, Paris, Commentaire/Julliard,

1990.
-*Die Lehre Carl Schmitts Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart – Weimar, Verlag, J.B. Metzler, 1994.
-*The lesson of Carl Schmitt For Chapters onthe Distinction between Theology and Political Philosophy*, Translated by Marcus Brainard, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998.

Monod, Jean-Cl., « Domination charismatique et théologie politique, de Max Weber à Carl Schmitt », dans *Dieu et la Cité Le statut contemporain du théologico-politique*, sous la direction de Philippe Capelle, Paris, Editions du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008, pp. 149-160.

Müller, Jan-Werner, *Carl Schmitt: un esprit dangereux* (2003), trad. S. Taussig, Paris, Armand Colin « Le temps des idées », 2007.

Paléologue, Théodore, *Sous l'Œil du Grand Inquisiteur Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Passages », 2004.

Rials, Stéphane, « Hobbes en chemise brune. Sur un livre de Carl Schmitt et le problème Schmitt », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridique*, N0 38, 2003, pp. 183-242.

Sombart, Nicolas, « Promenades avec Carl Schmitt », *Chroniques d'une jeunesse berlinoise (1933-1943)*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Quai Voltaire, 1992, p. 334.

Storme, Tristan, *Carl Schmitt et le marcionisme, L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?*, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 2008.

Weyembergh, M., « Carl Schmitt et le problème de la technique », dans: Pascal Chabot, Gilbert Hottois (éd.), *Les philosophes et la Technique*, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Pour demain », 2003.

Zarka, Yves-Ch., *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, suivi de deux textes de Carl Schmitt traduits par Denis Trierweiler, Paris, Puf, coll. « Intervention philosophique », 2005.

Œuvres philosophiques de Franz Rosenzweig

Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, (1ère éd., Munich et Berlin, 1920), 2è éd., Aalen, Scientia Verlag, 1962 ; *Hegel et l'Etat*, Avant-Propos de Paul-Laurent Assoun, Traduction et présentation de Gérard Bensussan, Paris, Puf, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1991.
-*Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers, 1976; traduction française: *L'Etoile de la Rédemption*, *L'Etoile de la Rédemption*, Préface de Stéphane Mosès, Traduction de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-L. Schlegel, entièrement revue et annotée par Jean-L. Schlegel pour la présente édition, Paris, Editions du Seuil, coll. « La couleur des idées », [1ère éd., 1982], 2003.
-*Foi et savoir*. *Autour de L'Etoile de la Rédemption*, choix de textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, 2001.
-*Confluences politique, histoire, judaïsme*, Textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.
-« Lettre à Friedrich Meinecke », in : *Les Etudes philosophiques*, *Nouvelles lectures de Rosenzweig*, Avril, 2, Paris, Puf, 2009, pp. 241-244.

Commentaires sur Franz Rosenzweig

Anckaert, Luc, Casper, Bernard, *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography. Primary and Secondary Writings*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995.

Bensussan, Gérard, Franz Rosenzweig, « Métaphysique et politique », *LesEtudes philosophiques Nouvelles lectures de Rosenzweig*, Avril, 2, Paris, Puf, 2009,pp. 181-194.

Chalier, Catherine, *Pensées de l'éternité Spinoza Rosenzweig*, Paris, Editions du Cerf, coll. La nuit surveillée », 1993.

« Politique et religion chez Franz Rosenzweig », *in Politique et religion. Données et débats* (éd. par Jean Halpérin et Georges Lévitte), Paris, 1983, pp. 281-328.
« La théorie du christianisme chez Franz Rosenzweig », in *Les soixante-dix nations. Données et débats* (éd. par Jean Halpérin et Georges Lévitte), Paris, 1987, pp. 108-112.

Mosès, Stéphane, « Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption* », in *Le débat*, 13, 1981, pp. 110-118.
-*Système et Révélation La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Editions du Seuil, coll. « Esprit », 1982.
-*Système et Révélation La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Paris, Bayard, 2003.

Sources philosophiques

Arendt, Hannah, « Religion and politics », in *Confluence, An International Forum*, Cambridge, Massachussets, II, 1953, vol.2, 3, pp.105-126.
-*Condition de l'homme moderne*, Traduit de l'anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
-*Le Système totalitaire*, Traduit de l'américain par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Edtions du Seuil, coll. « Points », 1972.
-*Vies politiques*, Paris, Gallimard, Nrf, Les essais CXC, 1974.
-*Religion et politique*, *La nature du totalitarisme*, Traduit de l'anglais et préfacé par Michelle-Irène B. de Launay, Paris, Editions Payot, 1990, pp. 139-168.
-*Between past and Future: Six Exercices in Political Thought*, New-York, 1961 augmenté de deux essais en 1968.
-*La crise de la culture*, traduction française, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « folio essais »,1972 et 1989.
-*Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, traduction principalement de l'anglais révisée par H. Frappat et M. Leibovici, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.
-*The Origins of Totalitarianism*, New-York, Schocken Books, 2004.

Aristote, *La Politique*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J.Tricot, Paris, Vrin, 1995.

Blumenberg, Hans, *Die Legilmität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfort, Suhrkamp, 1966.
-*La Légitimité des temps modernes*, trad. M. Signol, J.L. Schlegel, D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999.

Constant, Benjamin, *Principes de politique*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, texte présenté et annoté par Alfred Roulin, 1957.
-*De la religion*, Pierre Deguise (éd.), Lausanne, Bibliothèque romande, 1971.

Dilthey, Wilhem, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1906), *Gesammelte Schrifften*, Band 4, Stuttgart/Göttigngen, Teubner/Vandenhœck et Ruprecht, 1963.

Engels, Friedrich, *Anti-Düring*, Berlin, Dietz, 1968.
-*socialisme scientifique*, Paris, Editions sociales, 1977.

Foucault, Michel, *Sécurité, pouvoir, population, cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2004.

Gauchet, Marcel, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat*, 3, 1980, pp. 2-21, Texte repris dans La démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2002.
-*Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, Nrf, Paris, 1985.
-*La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, Nrf, 1989.
-« On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire, Réponse à Emmanuel Terray», Le religieux dans le politique, Paris, Seuil coll. « Le genre humain », 1991, pp.129-147.
-« L'intellectuel et l'action politique, entretien », *Le Banquet*, 1, http : // www. Revue-lebanquet. Com/Entretien avec Marcel Gauchet, juin 1992,
-« L'Etat au miroir de la raison d'Etat: La France et la chrétienté », in *Raison et déraison d'Etat*, sous la direction d'Yves-Charles Zarka, Paris, Puf, 1994, pp. 193-244.
-*La Condition historique*, Paris, Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Stock, coll « *Les essais* », 2003.
-« Sur la religion. *Un échange avec Paul Valadier* », in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2002, pp. 67-90.
-*Un monde désenchanté?*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2004.
-*Les tâches de la philosophie politique*, in *La Condition politique*, Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2005, pp. 505-557.
-*L'avènement de la démocratie I La révolution moderne*, Paris, Editions Gallimard, Nrf, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2007.

Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820*, publié par Dieter Henrich, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.
-*Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé avec la collaboration de Jean-Paul Frick, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1975.
-*Principes de la philosophie du droit*, Traduction inédite et présentation, notes et bibliographie par Jean-L., Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999.
-*Principes de la philosophie du droit*, Texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté parJean-Fr. Kervégan, Edition revue et augmentée, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2003.
-*Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, in *Vorlesungen. Ausgewälte Nachschriften uns Manuscripte*, P. Garniron et W. Jaeschke (éd.), Hambourg, Meiner, 1986.
-*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Traduction française P. Garniron, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 3è édition, 1978,T. 5.
-*Vorlesungen über die philosophie der Religion*, Teil 1, Einleitung. *Der Begriff der Religion*, Herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983.

-*Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie, Introduction, édition W. Jaeschke, traduction, P. Garniron, Paris, Puf, 1996.
-*L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1967 (Traduction sur la base du texte établi par Hermann Nohl, *Der Geist des Christentum und sein Schicksal*, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907).
-*L'Esprit du christianisme et son destin*, in *Premiers écrits. Francfort (1797-1800)*, Traduction française O. Depré, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997.
-*L'Esprit du christianisme et son destinPrécédé de l'esprit du judaïsme*, Introduction et notes par O. Depré, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes philosophiques – Poche », 2003.-
-*La positivité de la religion chrétienne* : Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, sous la direction de Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, coll. « Epiméthée », 1983 (*Hegels theologische Jugendschriftennach den Handschriften der Kgl.* Bibliothek in Berlin, (éd. Hermann Nohl), Tübingen, 1907).
-« A propos de la France et de la Révolution française, cours du 28 mars au 1er avril 1831 », *Introduction à la philosophie de la philosophie de l'histoire*, Traduction, Présentation, Notes et Index par Myriam Bienenstock et Norbert Waszek, Paris, Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2011, pp. 162-169

Hobbes, Thomas, *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata*, préface de Thomas Rymer, Londres, Andrew Cook, 1688, STC H2237.
-*Historia Ecclesiastica*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2008, Critical edition, including text, translation, introduction, commentary and notes, by Patricia Springborg, Patricia Stablein and Paul Wilson.
-*The Elements of law Natural and Politic*, Ferdinand Tönnies (éd.), Londres, Franck Cass and Co., 1969.
-*Eléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », traduction, introduction, notes, dossier et index par Dominique Weber, 2003.
-*Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Corbière *suivi de* Hobbes, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique et Hobbisme*, D. Diderot, *Encyclopédie*, VIII. Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982.
-*De Cive The English version*, A critical Edition by Howard Warrender, Clarendon Press, 1984.
-*Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Editions Sirey, 1971.
-*Leviathan, Or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, Crawford Brough Macpherson (éd.), Harmondsworth, Pelican Books, 1968; Richard Tuck (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, coll. "Cambridge Texts in the History of Political Thought", 1991.

Jaspers, Karl, *Origine et sens de l'histoire*, traduction française, Paris, Plon, 1954.

Jellinek, Georg, *L'État moderne et son droit - première et deuxième partie Théorie générale de l'État*, préface Olivier Jouanjan, Paris, Edition Panthéon-Assas, coll. « Les Introuvables », 2005.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Edited by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Texts in the history of political thought, 1960, 1967, 1988.
-*Lettre sur la tolérance et autres textes*, Introduction, bibliographie, chronologie et notes par Jean-Fabien Spitz, Paris, GF-Flammarion, 1992.

-*Traité du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, GF Flammarion, 2001.

Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.
-*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.
-*Histoire et salut Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, Nrf, 2002.

Montesquieu, (de Secondat), Charles, Œuvres complètes, Préface de Georges Vedel, Présentation et notes de Daniel Oster, Paris, Editions du Seuil, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.
-*Ecrits politiques*, Edition, introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie par Gérard Mairet, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1992, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, pp. 215-340.
-*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols, 1959-1995, Vol. 3, *Lettres écrites de la montagne*, Vol. 4, *L'Emile Première version (Manuscrit Favre), Lettre à Christophe de Beaumont, Morceau allégorique sur la révélation*.

Spengler, Oswald, *Le Déclin, ou le Crépuscule, de l'Occident*, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque des idées », 1948 et 2000.

Spinoza, Baruch, *Traité théologico-politique*, Introduction et traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Puf, coll. « Epiméthée », 1999.

Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage siner Bibelwissenschaft; Untersuchungen zu Spinoza Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin, 1930. Reimprimé: Hildescheim, Georg Olms Verlag, 1981.
-*Le Testament de Spinoza*, Ecrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme, Textes réunis, traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depdt-Ejchenbaum, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1991.
-*La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible recherches pour une étude du Traité théologico-politique*, avant-propos Gérard Krüger, postface Julius Guttmann,Traduit de l'allemand par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depdt-EjchenbaumParis, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1996.
-« Cohen und Maimuni » Vortrag zu halten am 4 mai 1931, Berlin. *Gesammelte Schriften*, Bd. II, pp. 393-436.
-« Cohen et Maïmonide », Traduction française de Corine Pelluchon, *Revue de métaphysique et de morale*, juin 2003/2, N0 38, Puf, pp. 239-275.
-*What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, (1959) 1988.
-*Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Puf, coll. « Léviathan », 1992.
-*Natural right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
-*Droit naturel et Histoire*, Traduction française par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.
-« The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, edited by Hilail Gildin, Indianapolis/New-York, Pegasus/Bobbs-Merryll, 1975, p. 81-98. Réédité dans *An Introduction to Political Philosophy; Ten essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press,

Detroit, 1989.
-« Les trois vagues de la modernité », *Cahiers philosophiques*, CNDP, 20, 1980, pp.7-23.
-*The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, (1964) 1978.
-*The independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitchrift für Philosophie*, vol. 4, 1983, pp. 105-119.
-« Marsille de Padoue », in *Le libéralisme antique et moderne*, Traduit de l'américain par Olivier Berrichon Sedeyn, Paris, Puf, 1990, pp. 267-291.
-*La critique de la religion chez Hobbes Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, Traduit de l'allemand et présenté par Corine Pelluchon, Paris, Puf, 2005.
-*La philosophie politique et l'histoire, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Présentation et traduction d'Olivier Sedeyn, Le livre de Poche, coll. « biblio essais », 2008.

Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (première édition, Berne, 1947), Berlin, Matthes et Seiz Verlag, 1991.
-*Eschatologie occidentale*, Traduit de l'allemand par Raphaël Lellouche et Michel Pennetier, précédé de *La guérilla herméneutique de Jacob Taubes* par Raphaël Lellouche, Paris, Editions de l'éclat, 2009.

Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, Vienne, Bermann-Fischer, 1938. Réédité en 1939 avec une nouvelle préface, Stockholm, Bermann-Fischer ; traduction française : *Les religions politiques*, Paris, Editions du Cerf, coll. "Humanités", 1994.
- *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952/1987 ; traduction française : *La nouvelle science du politique Une introduction*, Traduction, préface et notes par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Editions du Seuil, 2000.

Weil, Eric, *Hegel et l'Etat Cinq Conférences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
-*Essais et conférences*, T.2, 2è édition Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1991.

Sources juridiques

Bodin, Jean, *Universae naturae theatrum*, Lyon, Roussin, 1596. Pour la traduction française, voir *Théatre de la nature universelle*, Traduction François de Fougerolles, Lyon, Pillehotte, 1597.
-*Les six Livres de la République*, Lyon, Gabriel Cartier, 1593, réédité: Paris, Fayard, 1986.

Sohm, Rudolf, *Kirchenrecht*, Leipzig, Duncker et Humblot, 1892.
-*Das Verhältnis von Staat und Kirche.Aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.

Autre source

Dostoïevski, Fiodor, *La légende du Grand Inquisiteur*, Paris, *Desclée De Brouwer, Les Carnets*, 1996.

Autres commentaires

Agamben, Gorgio, *Le temps qui reste Un commentaire de l'Epître aux Romains*, Traduit de l'talien par Judith Revel, Paris, Editions Payot e Rivages, 2000, Editions Payot et Rivages (édition de poche), 2004.

Albanel, Véronique, *Amour du monde Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, Editions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2010.

Alexandre, Jérôme, « De l'une à l'autre cité. Saint Augustin, père de la théologie politique », Philippe Capelle (éd.), *Dieu et la cité, Le Statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008, pp.35-47.

Atwood Judson, Margaret,*The Crisis of the Constitution, An essay in constitutional and political thought in England 1603-1645*, New Brunswick and Londres, Rutgers UP, 1988.

Bastid, Paul, *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris, Armand Colin, 1966, Tome 2.

Bianchi, Luca, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Conférences Pierre Abélard », 2008.

Bohatec, Joseph, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950.

Boureau, Alain, *La Religion de l'Etat. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles-Lettres, 2006.

Bourgeois, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Puf, 1969.
-*Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »,1970.
-*Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*, Paris, Librairie J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1986.

Buber, Martin, *Judaïsme*, Traduit de l'allemand par Marie-José Jolivet, Lagrasse, Verdier, coll. « Les dix paroles », 1982.

Calvez, Jean-Y., *La pensée de Karl Marx*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points Politique », 1956 et 1970 (édition revue et abrégée).

Cantin, Serge, « Aux sources du *désenchantement du monde* de Marcel Gauchet, Eléments pour une généalogie » in *Religion, Modernité et Démocratie, en dialogue avec Marcel Gauchet*, sous la direction de François Nault, Québec, Presses universitaires de Laval, 2008, pp.13-33.

Carrive, Paulette, *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume*. Fondements de la politique, Paris, Puf, coll. « Essais », 1994.

Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed.de Minuit, 1974.

Coirault-Neuburger, Sylvie, *Le roi juif Justice et raison d'Etat dans la Bible et le Talmud*, Paris, Editions L'Harmattan, coll. « *O*uverture *p*hilosophique, 2007.

Collins, Jeffrey R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Congar, Yves, *Neuf cents ans après: notes sur le schisme oriental*, Editions de Chevetogne, coll. « Irénikon », 1954.

Cosandey, Fanny, Descimon, Robert, *L'absolutisme en France Histoire et historiographie*, Paris, Editions du Seuil, coll. » Inédit Histoire », 2002.

Courtine, Jean-Fr., « L'héritage de la scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique » in *L'Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIè siècle*, Henry Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1985, pp.91-118.

Couzinet, Marie-Dominique, « La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin » in *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Luc Foisneau (éd.), Paris, Editions Kimé, 1997, pp.46-70.

Deguise, Pierre, *Benjamin Constant méconnu. Le livre De la religion*, Genève, Droz, 1966.

Delumeau, Jean, *Rassurer et protéger*, Paris, Fayard, 1989.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologue sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil coll. « Esprit », 1993.

Ehbeling, Gehrard, *Martin Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, 1983.

Fischer, K., *Hegels Leben, Werks und Lehre*, Band 2, rééd. Darmstadt, Wissenschafttliche Buchgesellschaft, 1963.

Foisneau, Luc, « Obéissance politique et salut chrétien: Hobbes et l'Augustinisme », in *Religion et politique, Les avatars de l'augustinisme*, édition J. Jehasse et A. Mc Kenna, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2008, pp.83-95.

Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Editions du Seuil, coll. « La Librairie du XXIè siècle », 2003.

Gisel, Pierre, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 44, 1990.

Gœrtz, H.-J., *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, 1993.

Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit* (1857), rééd. Hildesheim, Olms, 1962.

Howard Dodge, Guy, *Benjamin Constant's philosophy of liberalism, a study in politics and religion*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

Janicaud, Dominique, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1975.

Jonas, Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz suivi d'un essai de Catherine Chalier*, Paris, Editions Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 1994.

Kantorowicz, Ernst, « Mysteries of State : An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins », *Harvard Theological Review*, XLVII, 1955. Traduction française par Laurent Mayali, *Mourir pour la patrie*, Paris, 1984, pp. 75-103.
-*The Kings two Bodies A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton

University Press, 1957.
-*Les Deux corps du roi Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Traduit par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Editions Gallimard, Nrf, 1989.

Kirby, W.J. Torrance, *Richard's Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, Leyden, E. J. Brill, 1990.

Kostelecky, Tomas, *Aussenpolitik und Politikbegriff bei Carl Schmitt*, München, Neubiberg, Institut für Staatwissenschaten, 1998.

Isnardi-Parente, Margherita, « Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot? », in *Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, Horst Denzer (éd.), Munich, C.H. Beck, 1973, pp.39-51.

Israel, Jonathan I., *Les Lumières radicales, La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam, 2005.

LaCoque, André, Ricoeur, Paul, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, coll. Essais », 1998, « La révélation des révélations, Exode, 3, 14 », pp. 314-345.

Lagarde (de), Georges, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, VI vols, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Editions Béatrice, 1934.

Lessay, Franck, « L'Etat de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », in Actes de colloque de la Société d'Etudes Anglo-Américaines des XVIIè et XVIIIè siècles, Saint-Etienne, Presses universitaires de Saint-Etienne, 1984, pp.3-13.
-« Hobbes, théoricien du droit divin des rois. Sur la théoricien hobbesienne de la médiation du souverain entre Dieu et les hommes », in *Figures de la médiation et lien social*, Jean-Luc Chabot, Stéphane Gal, Christophe Tournu (Eds), Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 21-39.

Lazzeri, Christian, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris, Puf, coll. « Fondements de la politique », 1998.

Loyer, Olivier, *L'Anglicanisme de Richard Hooker*, Paris, Librairie Honoré, Champion, 1979.

Lubac (de), Henri, « Joachim de Flore jugé par saint Bonaventure et saint Thomas », in Pluralisme et Œcuménisme en Recherches Théologiques, Mélanges offerts au R.P. Dockx, O.P, Bibliotheca Ephermeridum Theolocicarum Lovaniensum, XLIII, Paris, Duculot, Gembloux, 1976, pp. 37-49..

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme, Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pluriel », 1987.
-*Les libéraux*, Paris, Gallimard, coll. « *tel* », 2001.

Manin, Bernard, « Libéralisme et puissance de l'Etat: la critique manquée de Carl Schmitt », dans Pierre Favre, Jack Hayward et Yves Schemeil (dir.), *Etre gouverné: études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

Mellet, Paul-Alexis, *Les Traités monarchomaques (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007.

Metz, Jean-Baptiste, *Pour une théologie du monde*, Paris, Editions du Cerf, 1971. –

-*La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Editions du Cerf, 1979.

Moltmann, Jürgen, *Le Dieu crucifié*, Paris, Editions du Cerf-Mame, 1974.

Monod, Jean-Cl., *La Querelle de la sécularisation*, Paris, « Problèmes et Controverses », J. Vrin, 2002.

Nichtweis, Barbara, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*,Fraiburg i. Br. 1992.

Padis, Marc-O., *Marcel Gauchet, La genèse de la démocratie*, Paris, Michalon, coll. « le bien commun », 1996.

Palacio, François, *La religion et le politique Introduction au problème théologico-politique dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ellipses Edition, 2012.

Pelluchon, Corine, *Leo Strauss une autre raison d'autres Lumières Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.
-« Ontologie et politique : la tension entre Jérusalem et Athènes, et l'alternative straussienne à l'humanisme contemporain », in *Dieu et la Cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, (éd. Philippe Capelle), Paris, Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2008, pp. 161-170.

Polin, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977, seconde édition augmentée.

Quelquejeu, Bernard, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1972.

Renaud, Bernard, « Pouvoir royal et théocratie »,in *Pouvoir et vérité*, Travaux du C.E.R.I.T sous la direction de Marc Michel, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1981, pp. 71-97.

Rohou, Jean, *Le Dix-septième siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002.

Saada, Julie, « Critique du thomisme et construction de la loi naturelle chez Hobbes », sous la direction de Julie Saada, *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la parole*, Lyon, ENS Editions, 2009, pp. 63-91.

Sachot, Maurice, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris, Odile Jacob, 2007.

Sagave, Pierre. P, *Réalité sociale et idéologie religieuse dans les romans de Thomas Mann*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Saint Victor (de), Jacques, *Les Racines de la liberté, Le débat français oublié 1689-1789*, Paris, Perrin, 2007.

Schatz, Klaus, *La primauté du pape Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Editions du Cerf, 1992.

Seebass, Gehrard, *Die Reformation und ihre Aussenseiter*, éd. I. Dingel, 1997, H. Jecker, *Ketzer-Rebellen-Heilige*, 1998.

Senellart, Michel, *Les arts de gouverner Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Des Travaux », 1995.

Sesboüé, Bernard, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 2004.

Skinner, Quentin, *The Foundations of modern political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, reprinted 2000, 2 vols.
-*Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, 2 vols.

Tassin, Etienne, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Critique de la politique Payot », 1999.

Theobald, Christophe, *Le christianisme comme style*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2 tomes, 2007.

Trigano, Schmuel, *La demeure oubliée Genèse religieuse du politique*, Paris, Editions Lieu commun, 1984.
-*Philosophie de la loi, L'origine de la politique dans la Tora* Paris, Cerf, coll. « Passages », 1991.

Valadier, Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Editions du Seuil,, coll. « Essais », 1996.
-*Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Editions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007.

Veyne, Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Bibliothèque Albin Michel Idées, 2007.

Vieillard-Baron, Jean-L., *Jean-Louis Vieillard Baron* : *Hegel* : Système et structures *théologiques*, Cerf, coll. Philosophie et théologie », 2006.
-« Fondements du pouvoir politique chez Hegel: vie divine et désacralisation de l'histoire », *Dieu et la cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, Philippe Capelle (éd.), Paris, Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008, pp. 111-118.

Waterlot, Ghislain, « Soumettre l'Eglise à l'Etat: Marsile de Padoue et la querelle de la pauvreté », dans Marie-Fr. Renoux-Zagamé, Bernard Bourdin, Jean-P. Durand (dir.), *Droit divin de l'Etat. Genèse de la modernité politique, Revue d'Ethique et de théologie morale*, 227, Paris, Ed. du Cerf, 2003, pp.179-206.
-*Rousseau Religion et politique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 2004.

Weil, Eric, *Hegel et l'Etat Cinq Conférences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Collège philosophique », 1974.
-*Essais et conférences*, T.2, 2è édition Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1991.

Wendel, François, *Calvin et l'humanisme*, Paris, Puf, 1976.

Widmaier, Carole, *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*, Paris, CNRS éds., 2012.

Zarka, Yves-Ch., *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « conditions de la politique », 1987.

-« Marsile de Padoue et la problématique théologico-politique de Grotius et Hobbes », sous la direction de Yves-Ch. Zarka, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, Puf, coll. « Fondements de la politique », 1999, pp. 155-165.

Articles

Allen, D.W., Allchin, A.M., *«* Primauté et collégialité, un point de vue anglican »1964, *Irénikon*, 2, pp. 371-390.

Aveline, Jean-Marc, « Le concept théologique de médiation », *Chemins de dialogue*, Les chemins de la médiation interreligieuse, 21, 2003, pp. 105-118.

Bernardi, Bruno, « Rousseau, une autocritique des Lumières », *Esprit*, n° 357 août - septembre 2009, p. 109 – 124.

Bove, Laurent, « Lumières « radicales » ou « modérées » : une lecture à partir de Spinoza », *Esprit, Refaire les Lumières?*, Août-septembre 2009, pp. 125-135.

Capelle, Philippe, « La relation philosophie-théologie hier et aujourd'hui », *Revue des sciences religieuses*, 87, 1, 2013, pp. 93-113, « Intervention du Professeur Marcel Gauchet », (pp. 99-102), « Intervention du Professeur Olivier Boulnois », (pp. 103-104)», « Intervention du Professeur Jean-L. Marion », (pp. 109-113).

Congar, Yves, « Status ecclesiae », Estrato Da Studia Gratiana, XV, 1972, post scripta, pp. 1-32.

Ferry, Jean-M., « Expérience religieuse et raison publique Sur les rapports entre l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Editions du Cerf, 252, 2008, pp.29-68.
- « Face à la tension entre Droits de l'Homme et religion, quelle éthique universelle ? Réflexions sur un au-delà problématique de la laïcité », *Recherches de sciences religieuses*, janvier-mars 2007, pp.61-74.

Gontier, Thierry, « Blumenberg : Les origines de la Modernité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 2012, 1, pp. 3-12.

Greisch, Jean, « *Umbesetzung* versus *Umsetzung* Les ambiguités du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg », Archives de philosophie, Tome 67, 2, 2004, pp. 279-297.

Lévinas, Emmanuel, « L'Etat de César et l'Etat de David », in E. Castelli, *La théologie de l'histoire Révélation et histoire*,1971, pp. 71-80.

Pelluchon, Corine, « Strauss and Christianity *»*, *in Interpretation, A Journal of political philosophy,* 33, 2, 2006, pp.185-203.

Rohou, Jean, « La révolution anthropologique du XVIIè siècle », *Le Débat*, Paris, Gallimard, N0. 130, 2004, pp. 116-132.

Russel, Conrad, « Arguments for religious Unity of England, 1530-1650 », *Journal of Ecclesiastical History*, 18 (2), oct.1967, pp. 201-226.

Schelsky, Helmut, « Die Totalität des Staates bei Hobbes », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, éd. C. A. Emge, Berlin, 1938, vol. XXXI, pp. 176-201.

Tertullian, Nicolas, « Carl Schmitt entre catholicisme et national-socialisme », *Les Temps modernes*, N0 594, août-septembre 1996, pp. 131-157.

Willaime, Jean-P., « Reconfigurations ultramodernes » dans *Esprit, Effervescences religieuses dans le monde*, mars-avril 2007, pp. 146-155.

Zarka, Yves-Ch., « Marsile de Padoue et la problématique théologico-politique de Grotius et Hobbes », in Yves-Ch. Zarka, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne, op.cit.*, pp.155-165.

Index *nominum*

Abraham, 327
Agamben, Giorgio, 10, 11
Agnoli, Johannes, 10
Albanel, Véronique, 91, 98, 103
Alexandre, Jérôme, 27
Allchin, A.M, 133
Allen, D.William, 133
Althusser, Louis, 11
Arendt, Hannah, 4, 9, 16, 80, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 153, 155, 187, 345
Aristote, 25, 30, 33, 257
Aron, Raymond, 88
Atwood Judson, Margaret, 32
Augustin (saint), 9, 27, 31, 79, 98, 99, 101, 170, 172, 176, 178, 261, 270, 287, 344, 345
Aveline, Jean-Marc, 8
Bacon, Roger, 107
Bakounine, Michel, 12, 196, 211, 212, 213, 214, 218, 347
Balibar, Etienne, 10, 239, 243
Barth, Karl, 231
Bauer, Bruno, 219
Baume, Sandrine, 167, 168, 171, 177, 198, 273
Bayle, Pierre, 37
Beaud, Olivier, 189, 194, 198
Bellarmin (cardinal), Robert, 170
Benoist (de), Alain, 10
Benson, Robert Hugh, 188
Bensussan, Gérard, 305, 309
Bernardi, Bruno, 53, 54
Bianchi, Luca, 26
Bismarck (von), Otto, 181
Bloch, Ernst, 64
Bloy, Léon, 188
Blumenberg, Hans, 4, 9, 16, 73, 86, 96, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 137, 153, 154, 155, 249, 253, 345, 350
Bodin, Jean, 39, 40, 42, 43, 48, 56, 81, 345
Böckenforde, Ernst-Wolfgang, 342, 343
Bohatec, Josef, 30, 31
Bossuet, Jacques-Bénigne, 194, 198
Boulainvilliers (de), Henri, 77
Boulnois, Olivier, 355
Boureau, Alain, 25
Bourgeois, Bernard, 68, 73
Bove, Laurent, 51, 52
Buber, Martin, 320, 333
Budé, Guillaume, 31
Bultmann, Rudolf, 117

Calvez, Jean-Yves, 73, 80
Calvin, Jean, 9, 27, 28, 29, 30, 31, 37, 81, 168, 177, 252, 341, 344
Capelle, Philippe, 27, 78, 186, 355
Carrive, Paulette, 33
César (empereur), 45, 303, 323
Chalier, Catherine, 284, 301, 313, 327
Clastres, Pierre, 126, 131
Clausewitz (von), Carl, 217
Cohen, Hermann, 112, 320
Coirault-Neuburger, Sylvie, 333
Collins, Jeffrey R., 52
Colliot-Thélène, Catherine, 228
Comte, Auguste, 192
Congar, Yves, 24, 133
Constant, Benjamin, 9, 51, 58, 59, 60, 61, 77, 82, 86, 91, 138, 156
Constantin (empereur), 97
Courtine, Jean-François, 40, 41
Couzinet, Marie-Dominique, 40, 41, 42
Cromwell, Olivier, 181
Cumin, David, 218, 272
Cyprien (saint), 174
David (roi), 323
Delumeau, Jean, 95
Descartes, René, 237
Diderot, Denis, 37
Dilthey, Wilhelm, 65
Dodge, Howard, 62
Donoso Cortés (de), Juan, 158, 188, 194, 196, 202, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 242, 246, 247, 250, 348
Doremus, André, 249
Dostoïevski, Fiodor, 168, 181, 205, 206, 219, 251
Dumont, Louis, 136
Dupanloup (Mgr), Félix, 182
Duso, Giuseppe, 228
Ebeling, Gehrard, 29
Ehrenberg, Hans, 282, 323
Ehrenberg, Rudolf, 282, 284
Engels, Friedrich, 192, 212
Eschweiler, Carl, 275
Eusèbe de Césarée, 267
Ferry, Jean-Marc, 87
Fichte, Johann Gottlieb, 235
Fischer, Karl, 65
Foessel, Michael, 4
Foisneau, Luc, 171
Forstoff, Ernst, 10, 11
Foucault, Michel, 23
Gadamer, Hans-Georg, 116
Gauchet, Marcel, 9, 57, 58, 60, 86, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 276, 340,

341, 345, 350, 351, 358, 359
Gese, Hartmut, 331
Gisel, Pierre, 32
Gladstone, William Ewart, 181
Goertz, H-J, 29
Gontier, Thierry, 124
Grégoire de Nazianze, 267
Greisch, Jean, 117, 118, 129
Gross, Raphael, 237, 240, 254, 255
Grotius, Hugo, 116
Guillaume d'Ockham, 24, 341
Habermas, Jürgen, 10, 87
Harnack Adlf, 205
Hartog, François, 6
Hauriou, Maurice, 174, 218, 233, 241
Haym, Rudolf, 64
Hegel, G. W. Friedrich, 4, 9, 47, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 85, 108, 109, 113, 156, 161, 189, 208, 217, 235, 262, 280, 282, 283, 284, 292, 305, 321, 326, 327, 328, 329, 335, 337, 349, 358
Hello, Ernest, 208
Henri VIII, 38
Heschel, Abraham, 332
Hitler, Adolf, 94, 195, 231, 272, 311
Hobbes, Thomas, 4, 9, 27, 32, 37, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 66, 68, 80, 81, 82, 94, 106, 107, 108, 109, 111, 115, 116, 120, 121, 122, 131, 156, 158, 159, 161, 165, 170, 171, 176, 177, 178, 186, 229, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 260, 262, 270, 271, 272, 275, 329, 335, 336, 337, 341, 342, 345, 348, 349, 358
Hooker, Richard, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 75, 81, 341
Innocent III (pape), 205, 206
Isnardi-Parente, Margherita, 42
Israel, Jonathan, 51, 52
Jacques Ier (roi d'Angleterre)
James, William, 258
Janicaud, Dominique, 76
Jaspers, Karl, 127
Jean (saint), 165
Jean XXIII (pape), 99
Jellinek, Georg, 197
Joachim de Flore, 9, 24, 80
Jonas, Hans, 332
Kant, Emmanuel, 91, 108, 282
Kantorowicz, Ernst, 41
Kelsen, Hans, 163, 176, 353
Kervégan, Jean-François, 4, 10, 64, 66, 68, 178, 197, 208, 228, 263
Kierkegaard, Sören, 115, 219, 226, 254
Kissinger, Henry, 88
Kostelecky, Tomas, 11
LaCoque, André, 331, 332
Lagarde (de), Georges, 40
Lazzeri, Christian, 48

Legendre, Pierre, 332
Lessay, Franck, 44
Linn, Pierre, 251
Locke, John, p. 9, 27, 43, 48, 51, 52, 57, 59, 60, 68, 81, 109, 131, 341
Louis XIV (roi), 194
Löwith, Karl, 4, 9, 24, 80, 86, 115, 117, 154, 249, 250, 251, 253, 254, 255
Loyer, Olivier, 33
Lubac (de), Henri, 24
Lübbe, Hermann, 10
Luc (saint), 96
Luther, Martin, 9, 27, 28, 29, 30, 37, 75, 81, 94, 101, 201, 252, 341, 344
Mably (de), Abbé, 58, 82
Machiavel, Nicolas, 40, 53, 106, 107, 108, 109, 116, 217
Madison, James, 177
Maïmonide, 112, 113, 154, 331
Mairet, Gérard, 56
Maistre (de), Joseph, 316
Manent, Pierre, 58, 59, 60
Manin, Bernard, 177
Mann, Thomas, 194
Mannheim, Karl, 95
Marc (saint), 96
Marion, Jean-Luc, 358, 359
Marquard, Odo, 10, 118
Marsile de Padoue, 9, 21, 25, 26, 27, 37, 38, 48, 80, 115, 116, 165, 341
Marx, Karl, 64, 73, 89, 212, 213, 219
Matthieu (saint), 96
Maurras, Charles, 316
Mazzini, Giuseppe, 212, 214
Meier, Heinrich, 178, 191, 200, 207, 2
Meinecke, Friedrich, 281, 282, 283, 284
Mellet, Paul-Alexis, 30
Mendelssohn, Moses, 331
Metz, Jean-Baptiste, 342, 343
Moïse, 45, 331
Moltmann, Jürgen, 342, 343
Monnerot, Jules, 88
Monod, Jean-Claude, 72, 73, 76, 79, 117, 120, 186
Montesquieu (baron de la Brède), 59, 77, 177
Mosès, Stéphane, 281, 282, 283, 285, 304, 305, 309, 310, 314, 321, 323, 328
Mozart, Wolfgang Amadeus, 210
Müller, Jan-Werner, 10, 11
Negri, Antonio, 10, 11
Nichtweiss, Barbara, 178
Nietzsche, Friedrich, 105, 106, 110, 282
Padis, Marc-Olivier, 125
Paléologue, Théodore, 206
Papen (von), Franz, 272
Paul (saint), 31, 101, 173, 176
Pelluchon, Corine, 111, 113, 114, 115

Peterson, Erik, 5, 14, 100, 102, 168, 174, 175, 178, 205, 227, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 276, 278, 296, 306, 307, 323, 336, 348, 350
Pie IX (pape), 214
Pierre (saint), 298
Planty-Bonjour, Guy, 70
Platon, 95, 112
Polin, Raymond, 44
Quelquejeu, Bernard, 68, 69
Quillet, Jeannine, 40
Raynaud, Philippe, 228
Renan, Ernest, 219
Renaud, Bernard, 333
Revault d'Allonnes, Myriam, 4
Rials, Stéphane, 241
Ricoeur, Paul, 331
Rohou, Jean, 43
Rosenstock, Eugen, 282, 283, 320
Rosenzweig, Franz, 5, 13, 14, 15, 16, 79, 80, 85, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 336, 337, 338, 339, 340, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358
Rousseau, Jean-Jacques, 9, 43, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 66, 68, 69, 72, 80, 81, 82, 106, 107, 108, 109, 110, 138, 156, 206, 257, 341, 343
Russel, Conrad, 32
Saada, Julie, 120
Sachot, Maurice, 7, 8
Sagave, Pierre-Paul, 194
Saint-Simon de), Henri, 219
Saint Victor (de), Jacques, 57, 77
Samuel (juge-prophète), 323, 324, 333
Saül, 45
Savigny (von), Friedrich Carl, 217, 235
Schatz, Klaus, 205
Schelsky, Helmut, 238, 245
Schickel, Joachim, 10
Schleicher (von), Kurt, 272
Schmitt, Carl, 4, 5, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 64, 68, 69, 73, 85, 86, 113, 115, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 284, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 325, 326, 329, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358
Séglard, Dominique, 233, 234, 235, 236
Senellart, Michel, 343
Sesboüé, Bernard, 174
Skinner, Quentin, 30
Sohm, Rudolf, 173, 201, 205

Sombart, Nicolas, 11
Sorel, Georges, 188
Spengler, Oswald, 106, 110
Spinoza, Baruch, 4, 9, 12, 16, 43, 48, 49, 51, 52, 57, 68, 81, 82, 111, 112, 115, 120, 131, 156, 186, 239, 240, 241, 260, 329, 330, 332, 335, 337, 341, 353
Stahl-Johnson, Friedrich Julius, 240
Storme, Tristan, 171, 172, 233
Strauss, David Friedrich, 219
Strauss, Leo, 4, 9, 16, 43, 57, 86, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 153, 154, 155, 207, 311, 345
Suarez (de), Francisco, 170
Tassin, Etienne, 91
Taubes, Jacob, 9, 80
Tempier, Etienne, 26
Terray, Emmanuel, 129, 138
Tertullian, Nicolas, 272
Tertullien, 174
Theobald, Christophe, 133
Thomas d'Aquin (saint), 9, 21, 22, 23, 26, 30, 34, 37, 89, 107, 120, 172, 343, 344
Trigano, Schmuel, 330, 331, 332, 334
Troeltsch, Ernst, 164
Tronti, Mario, 10
Ubaldis (de), Baldus, 24
Valadier, Paul, 53, 129, 332, 334
Varron, 344
Veuillot, Louis, 188, 214
Vieillard-Baron, Jean-Louis, 78, 79, 80
Voegelin, Eric, 94
Waterlot, Ghislain, 25, 53
Weil, Eric, 67, 75, 189
Weber, Max, 4, 94, 117, 125, 160, 186, 189, 246
Weiss, Konrad, 253, 254
Wendel, François, 30, 31
Weyemberg, M., 243
Widmaier, Carole, 194
Willaime, Jean-Paul, 146
Zarka, Yves-Charles, 10, 43, 44, 116, 138, 237

Table des matières

La médiation chrétienne : quelle altérité théologico-politique *dans* l'histoire ?

Introduction générale 3

Ière partie

Christianisme et sphère publique politique : une tension jamais résolue

Introduction 18

Chapitre I

La médiation chrétienne aux prises avec la raison politique occidentale : Les mutations de la notion de sphère publique politique 19

Introduction

1) Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue :
deux solutions théologico-politiques à la dualité des pouvoirs temporel et spirituel 20
a) La raison politique entre ordre naturel et finalité surnaturelle 20
b) Marsile de Padoue : la nature comme fondement de l'autonomie de la communauté politique 24

2) Les Réformes protestantes et anglicane : entre dualisme augustinien et monisme de la souveraineté 26
a) Luther et Calvin : une réforme du dualisme augustinien 26
b) Richard Hooker : une conversion de sens des paradigmes hellénistique et médiéval 31

3) La souveraineté de Bodin : le paradigme juridique de la sphère publique politique 38

4) Le paradigme de l'état de nature des philosophies classiques-modernes : l'invention de la sphère publique politique aux XVIIè et XVIIIè siècles 42
a) Hobbes ou la médiation de l'Etat souverain 42
b) De Spinoza à Locke : l'impossible sortie effective de l'état de nature 47
c) Rousseau : La relégation du christianisme par la religion civile et la liberté civique 51

4) Benjamin Constant : la liberté des Modernes contre la liberté des Anciens 57

5) La médiation de l'Etat ou l'accomplissement hégélien de la dissolution de la dualité théologico-politique du christianisme 62
a)Trois niveaux de critiques de la philosophie politique hégélienne 63
b) La pensée politique de Hegel et les ressources d'une philosophie de l'histoire 65
c) Quelle tâche religieuse pour l'Etat ? 68

d) Hegel et les paradigmes du christianisme occidental 72
e) L'impasse du monisme théologico-politique hégélien 76

Conclusion 80

Chapitre II

La philosophie politique contemporaine aux prises avec la Modernité séculière

Introduction 84

1) La démocratie libérale contemporaine : une sphère publique politique en tension 86

2) Hannah Arendt : la sphère publique politique, enjeux philosophiques et religieux 87
a) Les dégradations du concept de politique 87
b) De l'impossibilité de la « religion séculière » : la théorie arendtienne de la sécularisation 90
c) Le rapport ambivalent de Hannah Arendt au christianisme : le paradoxe théologico-politique chrétien éludé 95

3) Leo Strauss : la Modernité ou le déclin d'une authentique philosophie politique 103
a) *Les trois vagues de la Modernité* : l'historicisme en lieu et place du concept antique de nature 104
b) La résolution du problème théologico-politique par les Lumières médiévales de Maïmonide : un rapport problématique entre les Révélations juive et chrétienne 109

4) Hans Blumenberg : la légitimité de la Modernité plutôt que la sécularisation 116
a) Des concepts pour définir la légitimité des temps modernes 117
b) La théologie politique de Carl Schmitt : un cas topique du théorème de la sécularisation 119

5) De l'hétéronomie religieuse à l'autonomie séculière : la genèse de la démocratie chez Marcel Gauchet 124
a) Les mutations politico-religieuses de l'altérité de la religion primitive à la Révélation israélite : description d'un processus 125
b) De l'hétéronomie religieuse à l'autonomie séculière : le statut univoque et polysémique de la religion dans *Le désenchantement du monde* 127
c) Le concept polysémique de médiation dans *Le désenchantement du monde* 130
d) La rencontre du christianisme avec la philosophie grecque 135
e) De la médiation de l'Incarnation à l'Etat de la représentation 136
f) La dialectique de l'Etat démocratique et de la société : enjeu pour une altérité politique 137
g) Un modèle évolutionniste-linéaire de l'altérité 139
h) Le christianisme : quelle nouvelle altérité politico-religieuse dans la sphère publique démocratique ? 141

Conclusion 152

Conclusion de la première partie 154

IIè partie

La théologie politique de Carl Schmitt : quelle « image chrétienne de l'histoire » ?

Introduction 157

Chapitre III

"*La Visibilité de l'Eglise*" : un paradigme ecclésiologique de la sphère publique politique

Introduction 159

1) De la solitude de l'homme à la nécessité d'une existence communautaire : les médiations du Christ et de l'Eglise 160

2) La visibilité de l'Eglise : une conséquence de la révolution chrétienne 163

3) La visibilité de l'Eglise aux prises avec l'histoire 165

4) Le fondement théologique de la positivité de l'institution 170

Conclusion 177

Chapitre IV

Catholicisme romain et forme politique : une théorie ecclésio-juridique de la représentation

Introduction 179

1) Complexe anti-romain et *complexio oppositorum* :
comment comprendre le catholicisme romain 180

2) La *complexio oppositorum* : source de la supériorité catholique de la représentation 182

3) Le fondement spirituel de la rationalité catholique 184

4) Les deux critères théologico-politiques de la représentation : le « personnalisme » et l'institutionnalisme 187

5) Les trois formes de la représentation catholique 191
a) La forme esthétique de la représentation : paradigme de la représentation catholique 192
b) La forme juridique de la représentation : une transcendance antinomique à la pensée techno-économique 194
c) La représentation parlementaire libérale : une identification trompeuse 195
d) La privatisation libérale de la religion : origine de la dissolution du principe représentatif 198
e) Des *complexio oppositorum* du catholicisme et de la jurisprudence à la forme mondiale de l'Eglise romaine 201

6) Le concept d'humanité du Siècle des Lumières :
l'autre ennemi de la représentation catholique 208

7) Les représentations catholique et humaniste aux prises avec les effets dépolitisants de la pensée techno-économique 209

Conclusion 213

Chapitre V

Carl Schmitt ou la nécessité d'une image chrétienne de l'histoire : Enjeu pour une sphère publique-politique

Introduction 216

1) Contre la théorie des parallèles historiques et le concept abstrait d'humanité, la réhabilitation théologico-politique de l'éon chrétien 217

2) L'essence du politique et la théorie des garanties institutionnelles : leur corrélation avec une théorie théologico-politique de l'histoire 220

Conclusion 225

Chapitre VI

La théologie politique de Carl Schmitt : du national-socialisme au retour à une image chrétienne de l'histoire

Introduction 227

1) Le ralliement de Schmitt à la cosmologie athée du national-socialisme : continuité et rupture avec la théologie politique 228
a) Quelles métamorphoses « nationale-socialiste » de la théologie politique ? 228
b) Etat, mouvement, peuple :de la représentation catholique à l'identité raciale 231
c) Les trois types de pensée juridique : de l'institutionnalisme catholique à l'ordre concret 232

2) Le *Léviathan* de Hobbes : le paradigme du paradoxe de la Modernité séculière 236
a) La distinction entre l'intérieur et l'extérieur 236
b) L'échec du Léviathan de Hobbes : l'interprétation négative de la sécularisation selon Schmitt 237
c) La tentative désespérée de Schmitt de surmonter l'échec du Léviathan 241
d) L'usage schmittien du double statut de l'Etat séculier hobbesien 243
e) La théologie politique de Schmitt : un autre rapport à la sécularisation 244
f) La spécificité du « Hobbes » de Schmitt par rapport aux écrits de 1933 et 1934 245
g) Hobbes ou *La Réforme parachevée* : l'interprétation schmittienne de la sécularisation 246

3) "Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire" : un plaidoyer pour une théologie politique de l'histoire 248

4) Théologie politique et démocratie : l'inévitable « correspondance » 254

5) Théologie politique, démocratie, orientation chrétienne de l'histoire 259

Conclusion 270

Conclusion de la deuxième partie 272

IIIè partie

**Judaïsme et christianisme selon Rosenzweig :
deux modalités de l'éternité dans le temps de l'histoire**

Introduction 277

Chapitre VII

Peuples du monde, peuples chrétiens, peuple éternel : quel rapport à la condition politique, à la guerre et à la temporalité historique ?

Introduction 279

1) De *Hegel et l'Etat* à *L'Etoile de la Rédemption* : de l'absolu dans l'histoire à la Révélation 280

2) Le peuple parvenu au but 283

3) Les peuples et le monde 285

4) Les peuples et la guerre, peuples élus, guerre sainte et paix mondiale 286

5) Peuple, Etat, droit, violence, guerre et révolution où l'impossible rétention du temps 288

6) Temps chrétien et temps juif : deux concepts de peuple 292
a) Epoque et chronologie chrétienne 292
b) La chrétienté 293
c) La foi et l'Eglise : Les raisons d'un divergent-accord entre Rosenzweig et Peterson 294
d) Le Christ et l'acte chrétien 296
e) Peuple juif et peuple chrétien : deux modalités du rapport contrasté à Dieu, le monde et l'homme 298
f) L'Eglise et l'Etat : les deux types institutionnels de l'inscription du christianisme dans la temporalité historique 302

Conclusion 304

Chapitre VIII

Quelle visibilité politique des peuples juif et chrétiens *dans* l'histoire ?

Introduction 307

1) Rosenzweig selon Schmitt, Schmitt selon Rosenzweig :
de l'apologétique juive à l'apologétique catholique, un discours commun à front renversé 307

2) Rosenzweig/Schmitt : comment sortir d'une double impasse
par une théologie du politique pour les peuples démocratiques ? 314

3) Vox Dei ? Le cas de conscience de la démocratie 315

4) L'altérité du peuple juif n'est-elle que liturgique ? 319

5) L'altérité des peuples chrétiens n'est-elle que théologico-politique ? 324

6) L'hégélianisme renversé de Rosenzweig, le post-hégélianisme de Schmitt :
deux révélateurs d'une herméneutique théologico-politique de la Modernité séculière 326

7) La Révélation prophétique : la médiation comme fondement de l'institution du peuple 329

Conclusion 335

Conclusion de la troisième partie 336

Conclusion générale 338

Bibliographie 359

Index *nominum* 377

Table des matières 383