# Théologie politique et sécularisation chez Carl Schmit

*Codrin Tăut*
Master en philosophie

Université « Babeş-Bolyai »

Cluj-Napoca

*Pour certaines orientations philosophiques contemporaines, le politique est devenu un objet d'interrogation non pas à cause de sa signification et de son importance générale, comme ce fut le cas pour les anciens et les modernes, mais parce que sa figure semble s'obscurcir de plus en plus. Dans cet ordre d'idée, l'interrogation philosophique du politique ne doit plus s'engager dans des projets normatifs visant à édifier une société conforme à la raison, mais dans des recherches ayant comme but le dévoilement des fibres cachées spécifiques du domaine politique. C'est dans l'espoir de clarifier certains aspects de cette opacité du politique que les discours contemporains se sont orientés dans la direction d'une analyse de ses fondements. L'un des thèmes qui manifestent une présence obsessionnelle dans le discours philosophique contemporain[1] est la question de la souveraineté vue comme une clef pour mieux comprendre le politique. Pour certains courants de pensée, l'institution politico-juridique de la souveraineté a comme horizon de fonctionnement et d'intelligibilité une structure appelée théologico-politique. La meilleure exemplification de ce sens est peut-être le tournant politique amorcé par le « dernier » ouvrage de Derrida. Selon cet auteur une des tâches les plus urgentes de la philosophie dé-constructive est d'interroger le doublet théologico-politique[2], dispositif qui – selon lui – est responsable du fonctionnement de certains éléments de la souveraineté. Il semble donc que la souveraineté et la théologie politique soient des entités qui se soutiennent mutuellement.*

Dans les pages suivantes, d'une manière critique, nous tenterons de suivre cette voie de recherche en prenant comme champ d'analyse les développements théoriques de Carl Schmitt, auteur en grande partie responsable de la relance contemporaine du concept de théologie politique. Il dédie à cette question le chapitre trois de sa *Théologie politique*[3], où, pour donner une certaine force à son argument, il invoque le concept de sécularisation.

Comme pour la définition de la souveraineté, le lecteur est confronté à un incipit brutal qui résume la conception de Schmitt: « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés »[4]. On va essayer d'interroger le concept de *théologie politique* dans l'acception que Schmitt lui confère. Pour cela il nous faut établir, dans un premier temps, si l'expression *théologie politique* peut être envisagée dans le cadre d'une théorie de la sécularisation. On interrogera ensuite le sens même du syntagme *théologie politique.* De prime abord, notre texte de référence sera la *Théologie politique*. Rappelons toutefois qu'il existe deux ouvrages de Schmitt portant le même nom. La deuxième *Théologie politique*, écrite en 1979, est un échange polémique avec E. Peterson, qui avait montré l'impossibilité de toute théologie politique. Dans la

**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**

conception de Peterson, la théologie doit être conçue comme une prolongation du *Logos* devenu chair dans l'intervalle qui sépare les deux venues du Christ. Les contre-arguments de Schmitt visent à mettre en difficulté cette séparation entre le spirituel et le mondain avec, comme ligne de développement, l'axe qui conduit de Saint Augustin à Luther et qui peut être rencontré sous une forme modifiée dans *l'Aufklärung*. En reprenant quelques développements déjà amorcés dans son étude *La notion du politique*[5], Schmitt réaffirme sa position selon laquelle on est dans une impossibilité (au moins dans la modernité) d'indiquer avec clarté les critères permettant d'individualiser le domaine du politique. C'est pour cela que le politique n'est plus quelque chose de localisable mais seulement une intensification de la structure binaire ami – ennemi. Mais l'il-localisable du politique produit comme effet l'impossibilité d'un terrain de neutralité politique. Le problème de la théologie politique devient, dans ce cas, la définition de la religion chrétienne comme ensemble politique.

Avant de passer à l'analyse proprement dite du concept de théologie politique, rappelons l'axe central de la première *Théologie politique*. Celui-ci se trouve résumé dans la formule devenue ensuite fameuse : « est souverain celui qui décide de l'état d'exception ». Selon toutes les évidences, l'intention explicite de Schmitt est de constituer un registre juridique pour l'exception souveraine. L'exception est donc une notion qui doit élucider une prérogative du souverain : la décision de l'exception. Seule la décision d'exception peut, selon Schmitt, enregistrer d'une façon satisfaisante la décision souveraine. Comme on le verra, l'explication de cette affirmation est que la décision souveraine doit combler, ou, si l'on préfère, masquer les lacunes juridiques. C'est peut-être pour cela que la doctrine du souverain chez Schmitt est, de fait, une théorie de la nécessité « démontrée juridiquement » du souverain, et cela selon deux plans. Le premier, vertical, consiste à montrer que l'ensemble normatif ne délègue pas ses compétences dans les situations exceptionnelles, d'où reconnaissance de la nécessité d'une présence souveraine. L'autre, horizontal, vise à montrer que la norme n'a pas la possibilité de s'inscrire dans la réalité sans l'aide d'une décision souveraine.

Pour la question, déjà citée, concernant les compétences, ce qui intéresse Schmitt, en premier lieu, c'est de voir comment le débat juridique est rapporté à la question de l'état d'exception. Selon l'auteur allemand, l'état d'exception a été considéré, dans les débats constitutionnels, comme une sorte de lacune, c'est-à-dire que la théorie juridique s'est orientée vers la question de l'indétermination, dans certains cas, des compétences et des pouvoirs, ce qui a donné naissance à la tendance de combler cette lacune par des règlements juridiques. C'est pourquoi la discussion a gravité autour de la question de l'usage d'un pouvoir illimité. Selon cette perspective, le souverain n'est qu'une figure temporaire qui pourra être réduite, avec le temps, quand on réussira à calibrer d'une manière satisfaisante l'ensemble juridique. Pour Schmitt, une telle position est totalement insoutenable et, pour y échapper, il s'oriente vers un autre versant de la souveraineté, c'est-à-dire vers l'aspect qu'il trouve chez Bodin où le souverain peut suspendre tout contrat avec ses sujets.

Si l'on parvenait à délimiter les pouvoirs conférés pour le cas d'exception – en établissant un contrôle réciproque, une limitation de la durée, ou, finalement, la liste des pouvoirs extraordinaires, comme c'est le cas dans l'État de droit quand il réglemente l'état de siège – on reculerait d'un grand pas dans le problème de la souveraineté, mais on ne l'éliminerait pas[6].

Schmitt veut donc nous conduire vers un jugement analytique sur la souveraineté, et cela parce que, même dans le cas d'une disparition de situations d'extrême nécessité, le souverain conserve la possibilité d'un pouvoir d'exception[7]. On peut constater que, selon Schmitt, la possibilité de réduire l'état d'exception par des moyens juridiques n'est pas une hypothèse valide car celui-ci tombe en dehors de la sphère d'action du droit qui peut seulement réglementer l'état de siège. Le paradoxe est que l'état d'exception n'a pas une existence accessible au droit[8] alors que tout état de siège peut activer un état

**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**

d'exception. La question de la souveraineté résiste encore parce que sa marque (la décision d'exception), est un domaine intangible. Pour mieux comprendre cet argument, il faut s'interroger sur les raisons de cette intangibilité. Un certain progrès pourra être enregistré si nous pouvons établir que l'État est capable de maîtriser complètement l'aléatoire en cas d'extrême nécessité, où, dans les termes mêmes de Schmitt, si la normativité peut ou non réduire le souverain. Mais, comme on l'a vu, cette hypothèse est écartée. Il faut se demander si cette position de Schmitt se fonde, en dernier lieu, sur un argument avec des contours précis, ou si l'on est seulement en présence d'une simple préférence pour une certaine explication. La question qui se pose est de savoir si le système juridique pourra un jour éliminer l'exception. Sur ce point, la réponse de Schmitt est très claire: on ne peut pas réduire juridiquement l'état d'exception parce qu'il n'est pas dans la possibilité du juridique de faire cette opération.

Mais la possibilité ou non d'éliminer effectivement du monde le cas d'exception extrême n'est pas un problème juridique. La confiance ou l'espoir qu'on puisse réellement le supprimer dépend de convictions qui relèvent notamment de la philosophie de l'histoire ou de la métaphysique[9].

Il faut enregistrer le déséquilibre que cette phrase produit dans la conception de Schmitt présentée jusqu'ici. Si la suppression définitive de l'exception n'est pas possible dans les cadres juridiques, si d'autre part, comme on l'a déjà vu, cette élimination est dépendante des convictions concernant la métaphysique et la philosophie de l'histoire, il faut se demander *pourquoi l'existence de l'exception est pour Schmitt une notion générale de la théorie de l'état et non pas un concept avec valeur métaphysique* ? Selon notre hypothèse, Carl Schmitt n'a pas réussi à prouver d'une manière convaincante, à l'intérieur de l'ordre normatif, l'aspect juridique de l'exception et c'est pour cela qu'il s'est orienté vers des éléments extérieurs au droit. Dans cette stratégie générale, sa version concernant la théologie politique occupe une place centrale, ce concept étant un dispositif ayant la fonction de relier le droit à ses fondements historiques. Mais c'est précisément sur ce point que le concept de théologie politique perd son caractère intelligible en devenant un élément qui, loin de fournir une explication, doit a son tour être expliqué.

Le concept schmittien de théologie politique s'est déjà manifesté comme objet d'interrogation pour beaucoup d'interprètes, en raison de son caractère inconstant et de son sens toujours changeant. Selon J-F Kervégan[10], l'un des spécialistes français de Carl Schmitt, le concept schmittien de théologie politique comporte quelques difficultés à cause de son insertion régulière dans un contexte mouvant. La cause la plus probable de cet aspect réside dans la tension entre deux éléments, c'est-à-dire entre la profession de foi catholique à laquelle Schmitt a maintes fois eu recours[11] et l'importance accordée à la théologie, conçue comme un ensemble doctrinaire. Il serait donc prudent, d'après ce commentateur, de distinguer entre foi catholique et théologie, distinction capable de rendre compte, en même temps, de l'engagement de Schmitt pour le catholicisme et du jugement porté contre la théologie dans des ouvrages tels que *Le nomos de la terre*[12], où, retraçant la naissance du *jus publicum europaeum*, l'auteur allemand soutient que la rationalité juridique moderne a dû neutraliser la religion qui n'était plus capable d'organiser d'une manière rationnelle les structures politiques. Pour Kervégan, la théologie politique de Schmitt n'est pas autre chose qu'une analogie conçue pour rendre compte du concept de participation. C'est-à-dire que Schmitt a essayé, dans ses théories politiques, de remplacer la représentation politique (dans sa formule parlementaire) avec la participation du croyant à l'ensemble de l'église. Comme on le verra tout de suite, assumer une telle interprétation n'est pas nécessairement faux, mais il faut compléter cette perspective avec une autre concernant plus spécifiquement l'usage que Schmitt fait de son concept de théologie politique.

Selon une certaine conception axiomatique, l'obscurité d'un concept peut être éclairée avec l'aide de la précision d'un autre. Pour notre cas, cela signifie qu'avant de passer à

**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**

l'examen du syntagme de *théologie politique*, on doit, selon les exigences formulées par le contexte, analyser la notion de sécularisation. Mais l'espoir d'une rapide clarification s'écroule dès le moment où nous constatons que la sécularisation possède elle même, dans les diverses utilisations de ce mot, une signification variable. Même si une discussion approfondie[13] de cette question ne peut pas être réalisée ici, il nous semble bon d'établir quelques aspects nécessaires au déroulement de notre argumentation.

En premier lieu, on doit placer une séparation entre la version philosophique de la sécularisation (qui comporte, à son tour, des sous-divisions), et celle du sociologique. La deuxième n'est peut être qu'une théorie de la laïcisation des comportements et des institutions humaines, tandis que la première se structure autour des représentations de la philosophie de l'histoire. La sociologie de la sécularisation peut être discutée seulement sur un plan factuel et quantitatif, car il s'agit ici d'établir si une certaine société s'est ou non laïcisée, et ensuite déterminer les conséquences d'un tel processus. Le champ philosophique n'offre pas une telle univocité, la difficulté résidant ici dans la prolifération des différentes positions concernant l'aspect qualitatif. Plus précisément, pour le philosophe, il s'agit d'établir quelle est la connexion entre le religieux et le monde historique. Mais c'est ici que les sentiers conceptuels bifurquent, car, pour les uns, par exemple pour Hegel, l'histoire est le lieu privilégié d'une révélation de la réalisation de l'Esprit. Pour arriver au bout de sa phénoménologie, l'Esprit doit vaincre les différentes séparations, la plus difficile à combler étant la rupture installée entre le transcendant (le monde divin) et l'immanence (le monde humain). Dans la conception de Hegel, l'histoire représente le processus par lequel la rupture de niveau entre la transcendance et l'immanence s'efface progressivement[14]. L'aspect le plus difficile de cette interprétation réside dans le fait qu'elle compacte en une seule figure la sécularisation et la laïcisation.

Pour les autres – citons seulement le nom de Max Weber – les choses sont plus compliquées, parce qu'il existe : d'une part, le processus historique de désenchantement, c'est-à-dire de rationalisation, ou, mieux, de mécanisation progressive du monde et d'autre part, comme compensation, un résidu religieux, qui, selon le sociologue allemand, est encore actif dans les sphères psychologiques de la vocation. Selon Weber, le processus de sécularisation est la contrepartie du désenchantement et l'on voit donc que le concept de sécularisation manifeste une ambiguïté qui oscille entre deux acceptions : d'unepart, l'émancipation progressive des structures sociales par rapport aux représentations religieuses ; d'autre la sécularisation envisagée comme une réalisation du religieux sous une autre forme.

Une fois prises ces précautions concernant les divers sens de la sécularisation, passons à notre analyse de Schmitt. Chez celui-ci, le fonctionnement du concept de sécularisation peut être suivi sur deux plans d'explication. Le premier concerne le développement historique, exemplifié par l'image du passage de Dieu omnipotent de la théologie dans la figure du législateur investi des pleins pouvoirs. C'est-à-dire que, dans ce cas, la sécularisation se réfère à un certain processus concernant les événements historiques. Le deuxième niveau concerne les concepts proprement dits, et l'exemple utilisé par Schmitt est l'analogie systématique entre l'état d'exception et le miracle. Dans ce dernier cas, l'expression « théologie politique » explique le concept de souveraineté par le passage du laboratoire théologique dans le champ de l'État moderne. Notre thèse est qu'une telle conception, selon laquelle la sécularisation peut fonctionner comme clef explicative pour les structures étatiques, ne peut être pas soutenue, même si l'on restreint sa prétention de validité au seul domaine du corpus textuel écrit par Schmitt. Mais examinons pour le moment les raisons qui ont été formulées pour justifier la notion de théologie politique questionnée ici.

Le spécialiste incontestable de ce domaine est Ernst Kantorowicz qui a décrit dans une étude[15] très érudite les modalités par lesquelles s'est produit le transfert du domaine théologique aux structures politiques. Pour simplifier, on peut dire que l'interprétation du roi comme vicaire de Dieu, et de ses actions comme un prolongement du pouvoir

**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**

spirituel, a comme point d'origine les débats internes de l'Église chrétienne primitive. L'historien va jusqu'à indiquer – suivant peut-être une indication de Max Weber – comme point absolu de l'émergence de l'ensemble théologico-politique un passage d'une épître de Paul[16].

Si donc la pertinence du terme est ainsi assurée, il faut se demander si certains exploits, comme, par exemple, celui de Schmitt, qui nous intéresse ici, sont suffisamment argumentés. L'affirmation de Schmitt, mais aussi toute autre affirmation qui prend l'idée de sécularisation comme étant directement intelligible dans ce contexte, doit dépasser deux difficultés. En premier lieu, il s'agit d'un aspect concernant la *double perméabilité* du politique et du théologique. Comme le montre le même Kantorowicz, entre le IIe et le IVe siècles, la construction de la hiérarchie ecclésiastique passe par un processus d'intense absorption des structures appartenant au culte impérial romain. Mais, si l'on fait crédit à cette théorie, nous devons conclure que, dès l'origine, certains concepts juridiques sont marqués par une certaine impureté politique, et dans ce cas, la sécularisation n'est qu'un processus de retour des concepts à leur lieu original de formulation.

Le deuxième aspect est celui des *filtres laïcs*. Dans sa *Théorie de la constitution*, où Schmitt analyse deux concepts fondamentaux de l'État moderne, c'est-à-dire le contrat social et la volonté collective, il reconnaît que la genèse de ces catégories enferme en soi un ensemble d'éléments laïcs issus principalement des débats du parlement anglais, et que leur origine théologique n'est que lointaine et discrète.

Pour compléter notre investigation, il faut rappeler que dans sa critique de la sécularisation[17], Hans Blumenberg fait la distinction entre dérivation historique ou généalogie et analogie systématique. Si l'on applique cette distinction à Schmitt, on constate que son affirmation selon laquelle tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés, peut fonctionner à l'intérieur d'un schéma généalogique de la sécularisation, mais, dans ce cas, on peut reprocher à Schmitt, le fait de n'avoir pas documenté suffisamment le transfert de l'ensemble théologique au champ politique. Si l'on enregistre la même affirmation sous la rubrique d'analogie systématique, l'utilisation du concept de sécularisation devient immotivée. En outre, notons que l'analogie est un acte de constatation qui se fonde sur une comparaison, ce qui n'implique aucun processus.

On voit donc que nous ne pouvons pas compter sur une intelligibilité directe des affirmations de Schmitt concernant la sécularisation. Selon le texte qu'on traite ici, il semble que la question gravite autour des évolutions symétriques des visions concernant les secteurs religieux et politique. C'est peut-être pour cela qu'il existe une disproportion assez grande, dans un chapitre destiné à forger le sens de la théologie politique, entre l'explication proprement dite de ce syntagme et les propositions soutenant l'unité des représentations d'une époque. En outre, il ne faut pas oublier que la première version de la *Théologie politique* (qui a été reprise telle quelle dans le volume de 1922) a été publiée dans le numéro d'une revue consacrée à Max Weber et qui portait le titre de *Sociologie de la souveraineté*.

Les aspects méthodologiques concernant cette sociologie méritent de notre part une analyse attentive. La particularité de cette discipline, invoquée par Schmitt comme étant la seule capable de donner une explication scientifique du phénomène de souveraineté, vise comme objet privilégié de sa description le plan conceptuel, dans le but de lui découvrir une structure ultime et systématique et de le comparer avec les élaborations conceptuelles d'une société à une certaine époque. On voit donc que l'élément épistémologique central proposé par Schmitt est l'isomorphisme conceptuel, et l'affirmation qui en découle directement est que l'ensemble des représentations élaborées dans différents domaines se rassemblent sous une même unité. Mais, pour Schmitt les différentes parties qui composent cette unité des représentations ne sont point équivalentes, c'est-à-dire qu'il y a des éléments à privilégier. Postulant cette différence Schmitt veut pourtant éviter une

**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**

théorie d'inspiration marxiste privilégiant le pôle politique comme plus proche de la réalité. C'est pour cela qu'il affirme qu'il ne s'agit pas d'une sociologie de la notion de souveraineté lorsqu'une structure politique (par exemple, la monarchie du XVIIe siècle) est considérée comme l'élément de la réalité qui se reflète dans le concept de Dieu de la même époque. En revanche, il appartient à la sociologie de la notion de souveraineté d'une époque de montrer que les fondements historiques et politiques de la monarchie étaient en accord avec la mentalité de cette époque et que l'organisation juridique pouvait mettre en place une notion dont la structure interne était en harmonie avec celle des concepts métaphysiques. Si l'on accepte cette articulation entre le juridique et le métaphysique, il est nécessaire de nous demander à quel niveau un tel accord peut exister. A ce point, les affirmations de Schmitt sont, contrairement à ses habitudes, très claires:

L'image métaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique. Établir une telle identité, voilà ce qu'est la sociologie de la souveraineté[18].

Schmitt n'explique donc pas sa théorie concernant la sécularisation et encore moins la signification qu'il veut attribuer au syntagme de *théologie politique*. Sans doute peut-on nous répliquer qu'en utilisant le concept de métaphysique, Schmitt se rapporte implicitement au domaine théologique[19]. Mais, selon l'auteur même, il résulte clairement qu'on peut présenter les différentes métaphysiques correspondant à chaque époque sans faire aucune référence au discours théologique. En outre, il semble que la fabrication des principaux concepts de la théorie de l'Etat apparaisse en même temps avec les premiers mouvements dans la direction d'une première neutralisation de la théologie.

Essayons, pour conclure, de rassembler les thèses ici présentées. Il ne faut pas inférer de ce qui a été dit qu'on a voulu délégitimer toute utilisation du concept de théologie politique et de ses corrélats, telle la sécularisation. Comme le remarque Karl Löwith,[20] la sécularisation peut avoir une fonction explicative dans le domaine de la philosophie de l'histoire. Mais, selon nous, on ne peut pas élargir la sphère de son fonctionnement sans délimiter avec précision la surface de sa validité. On a vu qu'une lecture de Schmitt qui prendrait comme axe le théologico-politique s'avère problématique. En général, la signification du syntagme *théologie politique*, indique le fait que les concepts politiques sont marqués par un certain résidu théologique. Soutenir qu'une telle affirmation se trouve implicitement ou explicitement chez Schmitt ne résume pas d'une manière exacte, comme on a eu déjà l'occasion de le montrer, les élaborations que l'auteur allemand nous propose. Et cela parce que la théologie politique n'est qu'un effet de surface, produit par le jeu de trois éléments : du métaphysique, du politique et d'une certaine conception concernant la philosophie de l'histoire.

## Bibliographie


• Blumenberg, Hans, *La Légitimité des temps modernes,* Gallimard Jaques??

• Derrida, Jacques / Roudinesco, Elisabeth *De quoi demain…Dialogue,* Fayard, 2001.

• Löwith, Karl, Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire, Gallimard 2002

• Kantorowicz, Ernst, *Les deux corps du roi*, in *Oeuvres*, Gallimard, 2000

• Kervégan, Jean-François, "L'enjeu d'une théologie politique: Carl Schmitt", *Revue de Métaphysique et de morale*, no II, 1995, pp, 201-220

• Monod, Jean-Claude, La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Vrin 2002

• Schmitt, Carl, *Le Nomos de la Terre*, P.U.F. 2001

• Schmitt, Carl, *La notion du politique*, Flammarion, 1992

• Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Gallimard, 1988



**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**

**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**

## Notes

[1] Il faut noter que notre affirmation doit être comprise dans un sens restreint. Nous indiquons par le syntagme de « discours philosophique contemporain » seulement une partie des élaborations philosophiques récentes, c'est-à-dire celles qui se donnent pour objectif de dresser le tableau généalogique de la modernité.

[2] Les affirmations auxquelles nous nous référons peuvent être trouvées dans Jaques Derrida/ Elisabeth Roudinesco *De quoi demain…Dialogue,* Fayard, 2001.

[3] Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1988 (T.P.).

[4] T.P. p.46

[5] Carl Schmitt, *La notion du politique*, Flammarion, 1992

[6] T.P. p.22

[7] De tous les éléments de la définition du souverain, Schmitt préfère l'aspect mis en lumière par Bodin concernant le pouvoir du souverain de « rompre le contrat » avec les sujets. Contre le positivisme juridique et contre son effort de "normaliser" toutes les situations, Schmitt veut affirmer un pouvoir excédentaire.

[8] C'est-à-dire qu'il n'est pas à considérer comme une menace contre le droit parce, dans ce cas, il sera compris comme catégorie juridique.

[9] T.P. p.17

[10] Jean-François Kervégan, "L'enjeu d'une théologie politique: Carl Schmitt", *Revue de Métaphysique et de morale*, no II, 1995, pp 201-219.

[11] «Je suis catholique de race et je serais ridicule, insignifiant, nul et non existent au moment de quitter l'Église(…). Je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une «idée» mais un évènement historique: L'incarnation du Fils de Dieu. Pour moi, le christianisme n'est pas en premier lieu une doctrine ni une morale, ni même (excusez) une religion; il est un événement historique», Carl Schmitt *Glossarium* , cité d'après Jean-François Kervégan, art.cit.

[12] Carl Schmitt,Le Nomos de la Terre, P.U.F. 2001

[13] Une analyse récente du concept de sécularisation peut être trouvé dans Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. de Hegel à Blumenberg*, Seuil 2002.

[14] Il faut rappeler ici, que parmi les interprètes de Hegel, il y a un vif débat concernant le moment où l'esprit se réalise comme totalité. Pour les uns, aux temps de Hegel, l'esprit s'est déjà transformé dans une structure étatique (l'État prussien), pour les autres, la réconciliation finale de l'esprit avec soi même est encore à venir.

[15] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Gallimard, 2000.

[16] Voir I Ch, 2, 14-15.

[17] Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Gallimard, 2001

[18] T.P. p55

[19] C'est-à-dire que Schmitt comprend la métaphysique dans la même manière que Heidegger, comme *onto-théologie*.

[20] Karl Löwith, Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire, Gallimard 2002.

**BDD-A2228 © 2006 Gerflint**

**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:00:30 UTC)**