

CARL SCHMITT, UN MARCIONITE MODERNE ?

Retour sur le statut du judaïsme dans la pensée du juriste catholique
Tristan Storme

Vrin | *Revue des sciences philosophiques et théologiques*

2011/4 - TOME 95
pages 835 à 860

ISSN 0035-2209

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-4-page-835.htm>

Pour citer cet article :

Storme Tristan, « Carl Schmitt, un marcionite moderne ? » Retour sur le statut du judaïsme dans la pensée du juriste catholique,
Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2011/4 TOME 95, p. 835-860. DOI : 10.3917/rspt.954.0835

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

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

CARL SCHMITT, UN MARCIONITE MODERNE ?

RETOUR SUR LE STATUT DU JUDAÏSME
DANS LA PENSÉE DU JURISTE CATHOLIQUE

par Tristan STORME

L'introduction de l'œuvre de Carl Schmitt en France est le fruit de démarches relativement récentes¹. Le véritable coup d'envoi de l'importation de sa pensée correspond probablement à la publication en français de *Der Begriff des Politischen*, couplée à la *Theorie des Partisanen*, dans la prestigieuse collection « Liberté de l'Esprit » dirigée par Raymond Aron². Cette réception dilatoire explique, pour partie, le retard – plus de vingt ans sur l'Italie ou l'Allemagne – avec lequel la France se confronta à l'épineuse question du national-socialisme et de l'antisémitisme du savant de Plettenberg ; question devenue centrale, qui divisa rapidement les chercheurs et déclencha une controverse, vive et

1. C'est au banquier Pierre Linn, membre du cercle de Meudon regroupé autour de Jacques et Raïssa Maritain, que l'on doit la première traduction d'un texte majeur de Carl Schmitt en français. Il s'agit de *Politische Romantik (Romantisme politique)*, Paris, Librairie Valois [coll. « Bibliothèque française de philosophie »], 1928). Parue à la fin des années 1920, cette traduction fait exception. Il faudra, en effet, patienter de longues décennies, et l'effort de traduction de la fin des années 1980, pour voir les écrits schmittiens pénétrer véritablement les milieux intellectuel et universitaire francophones.

2. Carl SCHMITT, *La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise STEINHAUSER et préface par Julien FREUND, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Liberté de l'Esprit »), 1972. C'est d'ailleurs sous l'impulsion d'Aron, comme il le confia lui-même à Schmitt dans un courrier daté de janvier 1971, que ces deux essais furent traduits en langue française. Voir Piet TOMMISSEN, « Raymond Aron face à Carl Schmitt », dans Piet TOMMISSEN (éd.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, t. VII, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, p. 111-129.

animée, entre les partisans de deux thèses opposées : « la thèse continuiste et la thèse de la parenthèse »³. Jusqu'à la veille de la parution en français de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*⁴, les commentateurs francophones du juriste débattaient sur le fait de savoir si le ralliement de Schmitt à Hitler devait être envisagé comme l'aboutissement logique et prévisible des idées philosophiques qu'il avait soutenues durant sa jeunesse, et si son nazisme et son antisémitisme avaient, en définitive, jeté l'opprobre sur l'intégralité de ses philosophèmes de l'après-guerre.

Toutefois, en 2002, suite à la traduction du *Léviathan*, un ouvrage teinté d'un antisémitisme virulent, les études françaises consacrées à Schmitt connurent un revirement notable. Yves Charles Zarka se fit le fer de lance des spécialistes en théorie politique convaincus qu'en raison des considérations de l'homme, il n'était ni sain ni recommandable de recourir aux idées politico-philosophiques du théoricien – et encore moins de les diffuser. Schmitt serait, non pas l'auteur d'une « œuvre », mais celui de « documents »⁵, à l'instar de Rosenberg ou de Bäumler, tandis qu'en Allemagne, d'aucuns prirent le parti de lui reconnaître le statut de « classique » de la philosophie politique⁶. Tout véritable échange dialogique devenait difficile, dès lors qu'une partie appréciable des commentateurs du juriste était accusée d'entreprendre la réhabilitation d'une pensée jugée dangereuse et inféconde. Si bien que, dans son ouvrage dévolu à la pensée de Julien Freund, le philosophe Pierre-André Taguieff remarque que ce fervent adversaire de la doctrine

3. Jean-François KERVÉGAN, « Questions sur Carl Schmitt », *Le Débat* 131 (2004), p. 151. L'expression « continuisme » aurait été forgée par « Jean-François Kervégan, un des adversaires les plus résolus de cette thèse », rapporte Nicolas TERTULIAN, partisan de la thèse opposée (« Carl Schmitt entre catholicisme et national-socialisme », *Les Temps Modernes* 594 [1996], p. 138-139).

4. C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, traduit par Denis TRIERWEILER, préface par Étienne BALIBAR et postface par Wolfgang PALAVER, Paris, Éd. du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 2002.

5. « On doit éditer Schmitt, mais comme on édite les textes d'autres nazis, c'est-à-dire comme des documents, non comme des œuvres, et encore moins des œuvres philosophiques qu'on discute comme telles » (Yves Charles ZARKA, « Carl Schmitt, nazi philosophe ? », *Le Monde* 17998 [vendredi 6 décembre 2002], p. VIII). Nombreux furent les intellectuels à emboîter le pas derrière Zarka. Ainsi, pouvait-on lire dans les pages du *Magazine littéraire* : « Au train actuel de l'évolution du monde, l'avenir, malgré une pléiade d'obstinés à l'aduler, réserve certainement l'usage de Schmitt à quelques rats de bibliothèque » (Lionel RICHARD, « Carl Schmitt, théoricien moderne ? », *Le Magazine littéraire* 460 [2007], p. 81).

6. Pas seulement en Allemagne, d'ailleurs. Rappelons, par exemple, les mots de George D. Schwab, traducteur de Schmitt en anglais, qui parlait du savant de Plettenberg comme du « Hobbes du XX^e siècle ».

libérale qu'était Carl Schmitt serait devenu un « auteur plus que suspect, maudit, et interdit de lecture en France »⁷.

Un tel état des lieux ne pouvait qu'indiquer combien il semblait urgent et nécessaire d'approcher, sur le terrain de la pensée, la nature précise du rapport hostile qu'entretint avec les Juifs un auteur qui, en son temps, fut reconnu comme un interlocuteur de premier plan, y compris par ses contempteurs les plus farouches. La biographie ne permet pas d'élucider la signification propre d'un *système* de pensée, à moins qu'on ne craigne guère de s'y méprendre épistémologiquement. Il demeure que le rapport au judaïsme me paraît central et stratégique, au point de déterminer, du moins partiellement, la circonvolution conceptuelle et systématique de la pensée schmittienne. Le revirement des débats français faisant suite à la publication du *Léviathan* laissa tout de même poindre une hypothèse nouvelle – ce fut là peut-être son principal apport théorique –, à prendre sérieusement en considération : « l'hypothèse d'un "marcionisme" de Schmitt »⁸.

Les premiers heurts qu'entraîna la traduction dudit ouvrage s'accompagnèrent de supputations intuitives, liées aux déterminations théologiques et religieuses des raisonnements politico-philosophiques du juriste. Il est vrai que la lecture du *Léviathan* schmittien laisse l'impression d'un « curieux christianisme »⁹ de son auteur, tant on devine, en arrière-plan, « une prise de distance de plus en plus grande vis-à-vis de ce qu'est devenue l'Église catholique »¹⁰, alliée, cependant, à la puissante réaffirmation d'un christianisme intransigeant. C'est Bernard Lauret qui fut le premier à formuler, en France, l'hypothèse – qu'il n'étaye pas véritablement, cependant – selon laquelle la théorie politique de Carl Schmitt recouperait les thèses radicales de Marcion¹¹. On sait que Schmitt avait lu l'ouvrage qu'Adolf von Harnack consacra à l'hérésiarque de Sinope ; le 13 décembre 1913, il écrit dans son journal qu'il s'est plongé jusque tard dans la nuit dans l'*Histoire des dogmes* de

7. Pierre-André TAGUIEFF, *Julien Freund*. Au cœur du politique, Paris, La Table Ronde (coll. « Contretemps »), 2008, p. 25.

8. Olivier BEAUD, « Carl Schmitt, juriste nazi ou juriste qui fut nazi. Tentative de réexamen critique », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques* 40 (2004), p. 213.

9. 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 juridiques* 38 (2003), p. 199.

10. W. PALAVER, « Carl Schmitt, mythologue politique », postface à C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 228.

11. Bernard LAURET, « L'idée d'un christianisme pur », dans Adolf VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique, traduit par B. LAURET, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Patrimoines – Christianisme »), 2003, p. 360-364.

Harnack et qu'il s'agissait là de considérations sur la gnose dont il prit connaissance « *mit großer Begeisterung* »¹². Quelques semaines plus tôt, au mois d'octobre, le juriste note : « *Döllinger über gnostische Sekten gelesen, meinen Dualismus mit großem Interesse wiedergefunden.* »¹³. Ces propos lapidaires n'annonceraient-ils pas les lignes relatives au dualisme gnostique de Marcion dans *Theodor Däublers « Nordlicht »*, un commentaire du célèbre poème cosmologique de Daübler, avec qui Schmitt était lié d'amitié ? Le savant allemand y écrit que l'État, ce concept qu'il travaillera des décennies durant à théoriser, est, tout comme certaines conceptions gnostiques, l'expression d'un dualisme, « *denn er beruht auf dem Gegensatz von Ober- und Unterschicht, herrschender und dienender Klasse.* »¹⁴. Peut-être serait-il possible d'expliquer la déthéologisation du monde à l'aide de tels antagonismes, le désenchantement de l'Ici-bas moyennant de telles dichotomies analytiques, comme l'âme s'oppose à la mécanique ou la classe dominante à la classe servile ? « *[M]it dem Gnostiker Marcion die Welt restlos als Werk des Teufels zu erklären, in der ewig die Geistlosigkeit über den Geist triumphieren wird.* »¹⁵. Il ne semble pas faux de croire qu'aborder l'antisémitisme théologique de Schmitt sous l'angle de son marcionisme supposé soit une démarche déterminante. Tout au moins, la question du marcionisme se présente comme une énigme actuelle, susceptible de nous en dire davantage sur l'antijudaïsme du juriste, et donc sur le sens de son œuvre.

I. L'HYPOTHÈSE D'UN « MARCIONISME THÉOLOGICO-POLITIQUE »

Dans *Carl Schmitt et le marcionisme*¹⁶, j'ai cherché à savoir si la pensée politique du juriste allemand reconduisait les thèses théologiques majeures de Marcion. Il s'agissait de déterminer si les principes dogmatiques ultimes à la fondation de l'Église et du courant marcionites trouvaient un écho palpable dans les réflexions « modernes » de Carl Schmitt, tant il existe un solide potentiel théologique auquel s'adosse le déploiement de pans entiers de sa pensée juridico-politique (peut-être n'est-il pas abusif d'affirmer qu'il est impossible d'isoler le théologique

12. C. SCHMITT, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Ernst HÜSMERT (éd.), Berlin, Akademie Verlag, 2003, p. 127 (dimanche 14.12.1913).

13. *Ibid.*, p. 103 (vendredi 03.10.1913).

14. C. SCHMITT, *Theodor Däublers « Nordlicht »*. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Berlin, Duncker & Humblot, 1991 (1916), p. 31.

15. *Ibid.*, p. 63.

16. Tristan STORME, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien ?*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Humanités »), 2008.

chez Schmitt, parce que le politique en procède structurellement et parce que les concepts théologiques sont, dans une large mesure, à soupeser politiquement. Taubes l'avait lui-même observé. Heinrich Meier parlera, quant à lui, d'un « ancrage du politique dans le théologique »¹⁷). Bien entendu, dans ce livre, il n'était nullement question de chercher à élucider, dans sa totale complexité, la nature déroutante de l'antisémitisme multiforme du juriste, mais plutôt de se confronter à l'éventualité d'une reconduction, en un quelconque point de son œuvre, des thèses théologiques de Marcion. Malgré les quelques réflexions de Jürgen Manemann qui ont trait à l'importance des considérations gnostiques de l'hérésiarque du II^e siècle dans la conception de la théologie politique¹⁸, il n'existait aucune étude systématique sur le sujet. Raphael Gross, auteur d'un examen approfondi des rapports entre Schmitt et le judaïsme (ou la judéité), n'évoque nulle part l'hypothèse d'un marcionisme¹⁹, tandis que, de son côté, Bernard Lauret n'appuie ses propositions sur aucune thèse préalable²⁰.

17. Heinrich MEIER, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*. Un dialogue entre absents, traduit par Françoise MANENT et préface par Pierre MANENT, Paris, Julliard (coll. « Commentaire / Julliard »), 1990, p. 82. Notons que cette lecture fut d'abord celle de Hans BLUMENBERG qui soutenait que le théorème schmittien de la sécularisation débouchait sur « l'intégration de l'intérêt religieux dans la sphère publique » (*La Légitimité des Temps modernes*, traduit par Marc SAGNOL, Jean-Louis SCHLEGEL et Denis TRIERWEILER, avec la collaboration de Marianne DAUTREY, Paris, NRF Gallimard [coll. « Bibliothèque de philosophie »], 1999 [1966], p. 105). Dans l'introduction de *Carl Schmitt et le marcionisme* (p. 11-35), j'avais pris le parti de déchiffrer ce que pouvait bien signifier le cheminement fonctionnel de la « théologie politique » de Carl Schmitt – que Böckenförde avait déclinée en une typologie bien spécifique –, à partir d'auteurs tels que Günter Maschke ou Heinrich Meier. J'ai voulu montrer qu'il fallait compter avec la présence d'une substance authentiquement théologique dans le champ du politique. Maschke n'avait-il pas défendu que la « théologie politique » de Schmitt demeurerait toujours « théologie » ?

18. Voir Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*. Politischer Anti-Monothetismus, Münster, Aschendorff Verlag (coll. « Münsterische Beiträge zur Theologie »), 2002, p. 61 et sq. 82, 84, 115, 186, 189, 194, 198 et 256.

19. Raphael GROSS, *Carl Schmitt und die Juden*. Eine deutsche Rechtslehre, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000. Trois ans avant la parution de l'ouvrage de Gross, Jean-Luc EVARD consacra, lui aussi, une étude à la relation entre Schmitt et les Juifs ; il ne mentionne qu'allusivement l'hypothèse, un peu lancée en l'air, d'un Carl Schmitt marcionite : Schmitt « joue à la fois Tacite, Marcion et Léon Bloy, il veut synthétiser l'antisémitisme d'hier et celui de demain » (« Les Juifs de Carl Schmitt », *Les Temps Modernes* 596 [1997], p. 76 ; l'auteur souligne).

20. Qu'il me soit permis de signaler que, dans un hommage rendu à Christian Duquoc, Bernard Lauret m'a fait l'insigne honneur de souligner que son « texte était écrit quand [il prit] connaissance du livre de Tristan Storme », dans lequel je tente d'analyser l'évolution de Schmitt concernant la question marcionite (B. LAURET, « Le messianisme de Jésus. La contribution de Christian Duquoc », *Rev. Sc. ph. th.* 92 [2008], p. 748, n. 25)

Jacob Taubes, qui voyait dans l'idée de théocratie que Walter Benjamin et Ernst Bloch auraient comprise en un sens purement spirituel « l'élément marcionite-joachimite »²¹ de leurs théologies, rappelle combien Adolf von Harnack a posé avec sérieux « la question de savoir si le marcionisme, tel qu'il doit être compris aujourd'hui, après que l'on a retiré l'échafaudage construit à l'époque de Marcion, ne serait pas « la solution recherchée » au problème religieux actuel. »²². En relisant les auteurs marxistes messianiques, Taubes en vient à se demander si la philosophie de la religion ne serait pas effectivement contrainte de reconnaître à l'heure de la modernité l'antithèse de la Grâce et du Monde. Dans un livre récent, Pierre de Meuse ne semble pas comprendre la signification de ce rapprochement entre marcionisme et penseurs de la modernité – cette exhortation à une « lecture nouvelle » des auteurs modernes, que Taubes a exposée et défendue dans ses écrits :

Cependant, la référence actuelle à cette hérésie [le marcionisme] est extrêmement fréquente, non pas pour reprendre l'ensemble de ses croyances et en détailler sérieusement les similitudes avec l'attitude de certains mouvements et penseurs d'aujourd'hui, mais exclusivement pour en relever des traits antijudaïques ou même antisémites. Il est frappant de voir par exemple Tristan Storme à l'égard de Carl Schmitt, Jacques Prévotat à l'égard de Charles Maurras, Rémi Brague à l'égard de Louis Sala-Molins ou d'Alain Joxe déclarer à l'unisson que tous ces auteurs sont marcionites ou néomarcionites²³.

Il est évident qu'on ne saurait se cantonner au strict examen des fondements théologiques de la pensée de Carl Schmitt, car on ne discerne chez lui aucune théologie biblique à proprement parler. S'il existe, dans son œuvre, la trace de conceptions théologiques conséquentes, celles-ci ne reposent nullement sur une exégèse minutieuse des deux Testaments. L'interprétation de certaines péripécies et de certains phénomènes bibliques n'est jamais vouée à contenir les conclusions dans la seule

« VI. Le messianisme de Jésus. La contribution de Christian Duquoc », dans *Hommage au frère Christian Duquoc*, édité par : www.domuni.org, p. 57).

21. « Walter Benjamin – un marcionite moderne ? L'interprétation de Benjamin par Scholem examinée à la lumière de l'histoire des religions », dans Jacob TAUBES, « *Le temps presse* ». Du culte à la culture, traduit par Mira KÖLLER et Dominique SÉGLARD, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Traces écrites »), 2009, p. 85. Après la lecture de mon livre, Jean-Yves Lacoste m'a rapporté que Jacob Taubes lui avait confié, il y a plusieurs décennies de cela, qu'il était convaincu qu'il fallait envisager une filiation entre Schmitt et Marcion.

22. « La cage d'acier et l'Exode hors de celle-ci. Ou une querelle au sujet de Marcion, hier et aujourd'hui », dans J. TAUBES, « *Le temps presse* », *op. cit.*, p. 232.

23. Pierre DE MEUSE, *Histoire des hérésies*, Paris, Trajectoire (coll. « Les mystères de l'Histoire »), 2010, p. 43.

sphère gnoséologique de l'herméneutique religieuse ; ce n'est pas la recherche d'une cohérence liturgique ou théologique des Écritures qui intéresse Carl Schmitt, mais, en résultat d'une instrumentalisation relative, l'éclosion des dogmes et théologoumènes *en dehors* de la sphère herméneutique.

Que faut-il entendre alors par marcionisme, sachant que Marcion forgea ses *Antithèses*²⁴ sur la base d'une véritable théologie biblique ? Un marcionisme *stricto sensu* est une éventualité à écarter en préambule. D'abord, car semblable hypothèse manquerait ouvertement de pertinence et d'intérêt à l'ère de la modernité (on imagine mal une reconduction parfaite de l'exégèse marcionite au XX^e siècle, qui déclarerait « inauthentiques » trois des quatre évangiles, avec les arguments de Marcion²⁵) ; ensuite, parce que Schmitt ne s'est jamais attaché à poursuivre une lecture exhaustive et *strictement* théologique de la Bible. Ce n'est pas pour autant qu'il soit nécessaire de se ranger derrière la définition d'un marcionisme *sécularisé*, comme l'a brillamment conçu Rémi Brague²⁶.

Je parlais de l'hypothèse selon laquelle, pour le juriste allemand, les implications théologiquement politiques du judaïsme seraient radicalement *incompatibles* avec celles du christianisme ; hypothèse sur laquelle je souhaite revenir et que je testerai au fil des pages qui constituent le présent article. Toute éventualité d'un « œcuménisme judéo-chrétien » – si l'on m'autorise à recourir à cette formulation impure – serait promptement écartée pour cause d'un antagonisme théologico-politique séparant les deux traditions religieuses. Par ailleurs, on peut aussi penser que ce marcionisme présumé, que je qualifie de « marcionisme théologico-politique », expliquerait la prise de distance

24. Rédigées dans les années 140, les *Antithèses* constituent la seule œuvre de Marcion. Aujourd'hui perdue, elle fit l'objet d'une tentative de reconstruction, principalement par les soins du théologien protestant A. von Harnack. Ce dernier concède néanmoins, concernant l'ouvrage de l'hérésiarque, que l'« on n'a pas encore réussi à obtenir, ne serait-ce qu'à gros traits, une image sûre et nécessaire de son plan » et que, malgré ses efforts personnels, le résultat demeure hautement insatisfaisant (A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, *op. cit.*, p. 97).

25. Selon Marcion, seul l'évangile de Luc n'aurait pas été *falsifié* par les hérauts de la tradition judaïsante, mais serait simplement *altéré* – à côté duquel il range les lettres de saint Paul. Moyennant les amputations et corrections indispensables, le troisième évangile et les épîtres pauliniennes représentaient, aux yeux de Marcion, l'unique Évangile, le vrai, l'authentique.

26. Rémi BRAGUE appelle « marcionisme historique » ou « culturel » l'attitude moderne d'une rupture complète et radicale avec le passé, lequel n'aurait plus rien à nous apprendre ; et « marcionisme technique » les projets modernes reposant sur le postulat qu'« il faut refaire le monde » – signifiant, implicitement, que celui-ci serait « mal fait » (*Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard [coll. « Folio/Essais »], 1999, p. 229-231).

du juriste à l'égard de l'Église catholique, à certaines périodes de sa vie, malgré la permanence de son attachement au Christ.

Je tenterai d'approcher l'œuvre de Schmitt dans son entière trajectoire, depuis ses écrits de jeunesse jusqu'aux textes qu'il rédige reclus dans sa maison natale de Plettenberg, sans faire l'économie de la période nazie. Pour ce faire, je reprends la périodisation de l'œuvre schmittienne que l'on retrouve notamment dans un article très complet de Peter C. Caldwell sur les polémiques actuelles dans la littérature relative au juriste allemand (écrits weimariens, textes rédigés sous le III^e Reich, œuvre postérieure à 1945)²⁷. Si tant est qu'il soit vrai que, chez Schmitt, le politique s'ancre fermement dans le théologique, partir des théologoumènes et des phénomènes bibliques que le savant mobilise, pour aboutir à l'explicitation de leur *réalisation* dans le champ politique, ne saurait composer une méthode dépourvue de valeur heuristique.

Pour l'essentiel, l'hérésie marcionite se présente comme un christianisme qui se pense à *neuf*, dans un rejet du Dieu mauvais et de ses Livres, c'est-à-dire dans une opposition tranchée et irréconciliable entre la Loi et l'Évangile. Seul un christianisme déjudaisé rendrait justice au message qui fut celui de Jésus-Christ. On connaît la doctrine hétérodoxe de Marcion essentiellement par l'intermédiaire de ce qu'en ont rapporté ses opposants. Proche des énoncés gnostiques, Marcion se considérait pourtant comme le *vrai* disciple de Paul. C'est surtout à Tertullien, « le plus grand adversaire de Marcion »²⁸ d'après Harnack, et à son *Adversus Marcionem*²⁹, que l'on doit la restitution la plus exhaustive des réflexions théologiques de l'hérésiarque de Sinope : « L'homme du Pont nous présente deux dieux – on dirait les deux Symplégades qui vont provoquer son naufrage³⁰ –, le dieu qu'il n'a pu nier, c'est-à-dire le Créateur, c'est-à-dire le nôtre, et le dieu qu'il ne réussira pas à prouver, c'est-à-dire le sien. »³¹

27. Voir Peter C. CALDWELL, « Controversies over Carl Schmitt : a review of recent literature », *Journal of Modern History* 2 (2005), p. 357-387.

28. A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, op. cit., p. 25.

29. Cet ouvrage, découpé en cinq volumes, a fait l'objet d'une remarquable traduction de René Braun aux Éditions du Cerf, dans la collection « Sources chrétiennes » (les publications se sont étalées sur quatorze années, de 1990 à 2004).

30. Tertullien fait ici référence à la passe maritime, formée de deux énormes rochers mobiles, dont on retrouve trace, d'abord dans le mythe des *Argonautes*, ensuite dans *L'Odyssée* d'Homère : « Seule une nef au long cours put la franchir, l'Argo à l'envi chantée par tous les poètes, quand elle revint du pays d'Alétés ; et même les flots eussent tôt fait de la briser contre les grandes roches, si Héra ne l'eût fait passer, par amitié pour Jason » (traduit, introduit et annoté par Médéric Dufour et Jeanne Raison, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 177 [chant XII]).

31. TERTULLIEN, *Contre Marcion*, Livre I, traduit, introduit et annoté par René BRAUN, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 1990, p. 107 (II. 1).

Chez Marcion, le problème de la théodicée se résout à travers un bithéisme qu'il croit déceler chez Paul, entendons à travers la distinction de deux dieux ennemis, radicalement contraires. Comme l'a relevé le théologien Jacob Taubes, l'hérésiarque de Sinope « constitue le cas classique où l'«antisémitisme» s'élève au niveau métaphysique et plonge jusqu'à des profondeurs religieuses. »³². Le Dieu de la Nouvelle Alliance, foncièrement bon et rédempteur, s'opposerait au Créateur de ce monde, un Dieu de colère, cruel et vipérin. Ainsi, Marcion rompt-il le fil extrêmement ténu qui reliait la création à la rédemption³³. Le *deus saeculi huius* dont nous parle l'Ancien Testament serait responsable d'un monde mauvais et stupide, ainsi que de la nature mortelle de l'homme, une œuvre chétive et misérable, marquée du sceau de la faiblesse. C'est pourquoi il est impensable aux yeux de Marcion que Jésus-Christ soit le fils de ce Dieu corrompu et malveillant : il représente et annonce un Dieu nouveau, le *Novus deus*, bon et miséricordieux, qu'aucun lien naturel et qu'aucune obligation ne relie à l'homme. « Le Christ est venu comme Fils d'un Dieu étranger », étranger au monde terrestre, à ses éléments, et « comme *spiritus salutaris* ("esprit salutaire") pour libérer les pécheurs de la servitude de leur Père et Seigneur, le Créateur du monde, et les rendre bienheureux ! »³⁴. Le Dieu du peuple chrétien se laisserait donc exclusivement et entièrement déterminer d'après la rédemption de son Fils : contre *l'élection* du peuple juif, le Christ annonce *l'universalité* de la rédemption. S'esquisse ensuite l'apocatastase de tous les êtres humains qui placèrent leur espérance dans le Crucifié. C'est cela même la rédemption universelle, elle s'appuie sur la nouveauté de l'Évangile, inconciliable avec l'Ancien Testament – l'universalité s'apparentant à la chrétienté. « Le Christ a clairement exprimé qu'il est venu pour annuler la Loi et les prophètes »³⁵. La thèse centrale de Marcion est que Jésus a non pas accompli, mais *aboli* la Loi, il a dévoilé la contradiction radicale et décisive entre la Loi et l'Évangile³⁶. Il s'agissait, pour Marcion, de reconnaître l'indépendance du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien, rendu désormais désuet. À ce refus d'un partage de l'expérience juive de Dieu – du lien indissociable à l'assise judaïque –,

32. J. TAUBES, « Walter Benjamin – un marcionite moderne ?... », *op. cit.*, p. 83.

33. Voir J. TAUBES, *La théologie politique de Paul*. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud, traduit par Mira KÖLLER et Dominique SÉGLARD, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Traces écrites »), 1999, p. 93.

34. *Ibid.*, p. 55.

35. A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, *op. cit.*, p. 149.

36. « La séparation entre la Loi et l'Évangile constitue l'œuvre propre et principale de Marcion : ses disciples ne pourront renier ce qui constitue pour eux le livre souverain, par lequel en effet ils sont initiés et endurcis dans leur hérésie » (TERTULLIEN, *Contre Marcion*, Livre I, *op. cit.*, p. 189 [XIX. 4]).

s'ajoute la croyance eschatologique que la réalité historique du Créateur est limitée dans le temps : le Christ en Gloire amènera la décomposition du monde, il faut l'espérer, et le triomphe des paroles du Rédempteur.

II. L'ENNEMI GÉNÉSIAQUE ET LE REJET DU DOCÉTISME

La préhension du judaïsme ne semble guère occuper une position dominante dans l'œuvre de jeunesse de Carl Schmitt³⁷. Toutefois, en procédant à une simple mise en forme narrative des raisonnements – ou à la reconstruction de l'argumentaire épars et éclaté –, il devient tout à fait concevable d'approcher l'hypothèse d'un marcionisme théologico-politique appliquée à la pensée weimarienne du juriste. Au cours de cette période, la théorie schmittienne de l'État repose sur l'affirmation de dogmes catholiques fondamentaux, qui entraînent des considérations, souvent allusives d'ailleurs, quant à la teneur politique du judaïsme. Dans *Der Begriff des Politischen*, Schmitt soutient qu'il est possible de catégoriser les théories de l'État et l'ensemble des doctrines prétendument politiques en fonction de leur anthropologie sous-jacente, avant de préciser que « *alle echten politischen Theorien den Menschen als "böse" voraussetzen, d. h. als keineswegs unproblematisches, sondern als "gefährliches" und dynamisches Wesen betrachten.* »³⁸. La notion de politique n'acquiert son sens authentique qu'à travers l'assomption du péché d'Adam et de la chute des hommes dans un état de nature que seul l'État peut durablement tenir à distance³⁹. Günter Maschke n'hésite pas à défendre que la distinction capitale de l'ami et de l'ennemi, qui représente le critère spécifique du politique d'après Schmitt⁴⁰, serait induite par le péché originel. En raison de l'enseignement d'un tel dogme, les hommes, corrompus et soumis aux aléas de leurs inclinations, sont incapables de se dégager du *status naturalis* pour atteindre ensuite

37. Comme l'avance Stéphane RIALS, entre 1914 et l'ascension de la NSDAP, « le traitement des auteurs d'origine juive ne comporte encore aucune espèce de tonalité discriminatoire » (« Hobbes en chemise brune... », art. cit., p. 235). R. GROSS est d'ailleurs contraint de ne consacrer qu'une dizaine de pages aux écrits de jeunesse du penseur conservateur dans son livre *Carl Schmitt und die Juden*, qui en compte plus de quatre cents (voir « I. Die Juden in Schmitts Frühwerk », p. 31-41).

38. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 61.

39. « Schmitt appartient à la tradition de Tertullien et d'Augustin, selon laquelle la chute a profondément modifié la nature humaine » (Maurice WEYEMBERGH, « Carl Schmitt et le problème de la technique », dans Pascal CHABOT, Gilbert HOTTOIS [éd.], *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin [coll. « Pour Demain »], 2003, p. 142).

40. « Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind » (C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 26 [l'auteur souligne]).

l'état civil, entendons pour accéder aux vertus palliatives du politique. Le domaine autonome du politique apparaît au penseur conservateur comme un « véritable don de Dieu », comme un cadeau *providentiel*, « non pas seulement accidentel »⁴¹, insufflé aux hommes par la grâce du Seigneur. En surgissant de l'extérieur, l'ennemi vient affirmer l'existence désormais politique du peuple de par la négation existentielle qu'il en constitue. Il s'impose à lui de manière extérieure et transcendante, d'une manière irréfutable, irrécusable, tel l'ennemi de la *Genèse* imposé par Dieu. Carl Schmitt se réfère explicitement au premier livre du Pentateuque, et donc à la Torah, lorsqu'il renvoie à la lutte de Cromwell contre l'Espagne papiste, illustration grandiose du concept d'hostilité, « *der mächtigste Ausbruch einer solchen Feindschaft* »⁴².

*Dann wiederholt er [Cromwell]: Der Spanier ist euer Feind, seine enmity is put into him by God; er ist « the natural enemy, the providential enemy », wer ihn für einen accidental enemy hält, kennt die Schrift und die Dinge Gottes nicht, der gesagt hat, ich will Feindschaft setzen zwischen Deinem Samen und ihrem Samen (Gen. III, 15); [...]*⁴³.

L'ennemi providentiel trouve son origine théologique et, par là même, son potentiel théologiquement politique dans l'Ancien Testament⁴⁴. Les hommes, déchus de leur perfection édénique, se sont répartis en catégories (les peuples), tandis que le monde ici-bas n'est voué qu'à devenir, au mieux, politique. Dieu se manifeste en rappelant aux hommes qu'ils ont péché, que le premier d'entre eux a péché, et qu'à l'avenir, ils seront confrontés à un monde où ont pénétré le Mal et l'hostilité. Je l'ai dit, ce point de départ dogmatique est *la condition* de toute théorie politique authentique ; Carl Schmitt enracine sa pensée politique dans un terreau judéo-chrétien – implicitement, il affirme la politicalité potentielle des concepts judaïques⁴⁵. C'est l'ennemi providentiel

41. Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Le Dépérissement de la politique*. Généalogie d'un lieu commun, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 2002 (1999), p. 204. L'idée d'un ennemi providentiel a surtout été développée par Heinrich Meier.

42. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 67.

43. *Ibid.*

44. Il vaut la peine de noter que Schmitt recourt au texte hébraïque plutôt qu'à *Rm* 5, 12 ou aux écrits d'Augustin contre les pélagiens. Le paulinisme avéré du juriste aurait dû le pousser à citer *L'Épître aux Romains* à partir de laquelle Augustin tire sa doctrine du péché originel, sans jamais, d'ailleurs, citer le Pentateuque. Ce n'est donc pas incidemment, à mon sens, que Schmitt en appelle à la Torah, n'évoquant Paul, sur ce point, à aucun endroit.

45. Que le judaïsme ne croie pas au péché originel – car, pour les Juifs, rien ne dit qu'Adam et Ève dans le Jardin sont immortels, et le verset *Gn* 3, 22 tendrait même à insinuer le contraire – ne représente pas une donnée déterminante aux yeux de Schmitt. Ce qui importe véritablement, c'est qu'un tel dogme soit potentiellement déductible de la Bible hébraïque.

qui hypostasie véritablement le corps national, lui offrant la conscience politique de son critère d'existence.

On pourrait cependant lire ici l'affirmation tacite d'un Dieu radicalement malveillant qui, non content d'être à la source de la méchanceté des hommes, poursuit ces derniers jusque sur terre, leur imposant l'hostilité. Le juriste allemand ne tient pas Dieu pour responsable de l'avachissement de l'humanité ; Adam a défié Dieu et nous ne faisons que subir aujourd'hui les conséquences d'une transgression volontaire, commise en connaissance de cause. Au cas où un doute subsisterait quant aux considérations théosophiques du juriste, celui-ci vient indirectement signaler que le Nouveau Testament ne pourrait, en aucun cas, sonner le glas des relations d'hostilité – et, par là, signifier une autre conception de la condition humaine⁴⁶.

Toute ecclésiologie digne de ce nom repose sur une christologie antérieure ou, du moins, sur des conceptions christologiques sous-jacentes. Marcion a pensé son Église et ses principes liturgiques à partir d'une figure préalable et réfléchie de Jésus. Puisque le Christ ne devait avoir aucune relation à la création, l'hérésiarque du Pont conçut le Fils de Dieu dans une perspective docétiste ; il enracina sa christologie sommaire dans une négation indispensable de la kénose. Pour Marcion, le Christ n'avait rien de terrestre en soi ; lors de sa venue parmi les hommes, il revêtit un corps d'apparat, fictif et fantomatique. Ce docétisme marcionite – cette négation du corps humain naturel du Christ – n'est que l'étroite manifestation d'un modalisme généralisé. Marcion nie la distinction réelle entre personnes divines et stipule la stricte égalité entre le Père et le Fils : Jésus se serait lui-même ressuscité des morts, de par sa propre initiative, étranger à toute substance charnelle, puisqu'il est Dieu sous apparence humaine. On comprend alors la suppression de l'épisode des tentations du Christ dans l'évangile unique des marcionites, et ce, malgré l'importance que prenait ce passage chez Luc⁴⁷ ; « cette histoire à elle seule, écrit Harnack, était certainement

46. S'il est vrai que, sous Weimar, Schmitt s'oppose à l'idée d'un bithéisme, comment parvient-il alors à concilier l'hostilité vétérotestamentaire et l'injonction évangélique du « *diligite inimicos vestros* » (Mt 5, 43-44 ; Lc 6, 27-28) ? Ces péripécies viendraient mettre à mal la conception schmittienne de l'ennemi public en prônant la mise au ban généralisée des relations d'hostilité. Sauf que, pour le juriste, le Nouveau Testament ne fait aucunement allusion à l'ennemi politique, à l'*hostis*, mais plutôt à l'ennemi privé ou personnel, à l'*inimicus*. Afin d'autoriser la compatibilité entre les citations bibliques – entre le Pentateuque et les évangiles –, Schmitt affirme le caractère privé de l'ennemi lucanien et, dans le même geste, la politicalité potentielle d'un ensemble judéo-chrétien.

47. L'épisode des tentations du Christ se retrouve aussi bien chez Luc (4, 1-13) que chez Matthieu (4, 1-11) ou Marc (1, 12-13). Toutefois, chez ce premier, le chapitre se

trop "humaine" pour Marcion ; son Christ était au-dessus de tels assauts »⁴⁸. Une telle christologie, réduite à l'état de bribes, suffit amplement à récuser le dogme central de l'Incarnation – premier aspect de la kénose⁴⁹.

Face à la vision marcionite, Carl Schmitt inscrit volontairement les fondements de son ecclésiologie dans la controverse christologique autour de la kénose. Pour lui, le dogme de l'Incarnation apparaît justement comme *complexio oppositorum*, comme assemblage des opposés ou union des contraires. Il ne s'agit aucunement d'écarter l'un des termes de la dichotomie christique essentielle ; le Christ se réalise à la fois dans l'humanité et la divinité, c'est là que résident le sens de l'Incarnation et celui de la Sainte Trinité. Schmitt réaffirme la *complexio oppositorum* fondamentale du christianisme, qu'il dresse avec sagacité contre le modalisme. L'Incarnation interdit le choix et la disjonction, elle synthétise humanité et divinité en la personne divino-humaine de Jésus-Christ. La visibilité du corps du Christ – l'événement singulier de l'Incarnation, le Verbe incarné dans la chair du Messie – se perpétue dans la « *Sichtbarkeit der Kirche* »⁵⁰. S'établit ainsi une identité fonctionnelle entre deux processus de médiation. Le docétisme marcionite contrarie en profondeur l'analogie schmittienne à l'origine d'une théorie idoine de la représentation, car, pour Schmitt, l'Église peut être conçue comme un État idéal. Si la notion de *complexio oppositorum* s'applique en premier lieu à l'Incarnation, elle définit, dans un second temps, l'être ecclésial – corps mystique et politique du Christ –, servant de modèle à son concept de représentation du corps collectif national⁵¹.

compose de treize versets (deux de plus que chez Matthieu), alors que, chez Marc, la péricope se condense en quelques mots (deux versets).

48. A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, op. cit., p. 76.

49. Le second aspect de la kénose est celui de l'obéissance du Fils de l'homme envers la volonté de son Père, poussée jusqu'à l'acceptation d'une mort en croix réservée aux malfaiteurs (le scandale de la croix) : « Il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Ph 2, 8).

50. En insistant sur le fait qu'en tant que corps mystique du Christ, l'institution ecclésiale reflète et figure la chair de Jésus, Carl Schmitt ne pouvait que conclure que ceux qui nient la visibilité de l'Église ne croient pas, au fond, à l'humanité du Fils de l'homme. Ici, Schmitt se mesure explicitement au concept de « visibilité de l'Église », forgé par son collègue luthérien Rudolf Sohm, afin d'opposer une réponse à la conception protestante de l'Église invisible. Sohm proclamait l'incompatibilité radicale entre la nature spirituelle de l'Église (« l'Église véritable ») et son organisation institutionnelle, sa vocation canonique et juridique. Dans un rapprochement douteux entre docétisme et luthéranisme, C. SCHMITT écrit : « *Fand eine Notiz vom 14.12.1913 (Düsseldorf) : Sohm ist Marcionit* » (*Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Eberhard FREIHERR VON MEDEM [éd.], Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 118 [27.3.48]).

51. « *Ich glaube, der Affekt würde sich noch unendlich vertiefen, wenn man es in seiner ganzen Tiefe begriffe, wie sehr die katholische Kirche eine complexio oppositorum*

Le rejet schmittien d'une christologie marcionite, incapable de fonder l'Église dans sa dimension juridico-politique, se confirme dans la signification générale que le juriste attribue à l'épisode des tentations. En désirant soustraire l'humanité de la nature du Christ pour n'en garder que l'essence divine, Marcion fut contraint de supprimer un tel passage, tant le refus de Jésus devant le tentateur démoniaque affermissait le sens de l'Incarnation. La fin de non-recevoir opposée par le Fils de l'homme aux appels de Satan « *bedeutet die Ablehnung der Unmittelbarkeit, die den Vermittler Christus und sein Mittel, die Kirche, überspringen möchte, um den Hunger nach Gott zu stillen.* »⁵².

L'État médiateur déclare l'identité du peuple homogène à travers la représentation, dans un mouvement d'unification des contraires à l'image de la *complexio oppositorum* que constitue l'Église⁵³. Une telle théorie de la représentation ne peut s'accommoder d'aucune sorte de docétisme qui viendrait nier la réalité du dogme de l'Incarnation. La christologie docétiste de Marcion récuse le concept de visibilité de l'Église et empêche, corrélativement, la mise en place d'une véritable théorie de la représentation : elle enraye l'analogie fondamentale. L'Incarnation comme *complexio oppositorum* compose la pierre angulaire d'un schéma théologique à la base du déploiement de la sphère politique. C'est *au nom du politique*, et sur la base d'un registre théologico-politique, que le jeune Schmitt condamne le marcionisme théologique inapte à la représentation politique et à la coexistence des opposés : « *Altes und neues Testament gelten nebeneinander, Marcions Entweder-Oder ist hier mit einem Sowohl-Als auch beantwortet.* »⁵⁴. Tant que Carl Schmitt brandit l'Église catholique romaine en exemple, le marcionisme théologico-politique se pare des atours de l'anti-étatisme, parce que, sans la représentation au niveau étatique, l'identité nationale court le risque de dépérir dans un regain de l'état de nature.

ist. Es scheint keinen Gegensatz zu geben, den sie nicht umfaßt » (C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008 [1923], p. 11).

52. « Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung » (1917), dans C. SCHMITT, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Ernst HÜSMERT, Gert GIESLER (éd.), Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 447.

53. L'identification entre gouvernés et gouvernants doit tendre à l'adéquation identitaire, c'est-à-dire que l'antagonisme des deux « pôles » – l'opposition entre *identité* et *représentation* – doit se dénouer dans un « assemblage », une véritable *complexio* équilibrée. Voir C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003 (1928), p. 208-216.

54. C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus...*, *op. cit.*, p. 12.

III. LE LÉVIATHAN, SYMBOLE DE L'ÉTAT, DÉPECÉ PAR LES HÉRITIERS DE LA KABBALA

À partir de 1933, Carl Schmitt repense la physionomie de l'État en partant du Léviathan véterotestamentaire qui a servi d'effigie à la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Si les légendes populaires ne s'accordaient pas sur la nature précise du Léviathan, l'affublant tour à tour des traits d'un crocodile, d'une baleine et d'un gros poisson, l'image de l'animal biblique se stabilisera métaphoriquement à travers deux « traditions » herméneutiques, la tradition patristique et la tradition kabbalistique⁵⁵.

La tradition chrétienne, tout d'abord, s'imaginait que le Léviathan n'était ni plus ni moins que l'apparition du diable dissimulé sous un costume d'apparat. Afin de soumettre et de défaire l'adversaire diabolique, Dieu aurait fixé le Christ en croix sur un hameçon qu'il agiterait depuis l'extrémité d'un fil. Le grand poisson, séduit par la saveur divine d'un tel mets, aurait tenté de croquer le Fils de l'homme, tandis que le piège se refermait sur lui. Dieu aurait donc triomphé du Léviathan, de la créature démoniaque, par le truchement de la mort du Messie sur la croix. À travers l'allégorie patristique du diable vaincu, Dieu était figuré « *als Fischer, Christus am Kreuz als Köder am Angelhaken und der Leviathan als geköderter Riesenfisch* »⁵⁶. Schmitt estime que l'interprétation chrétienne entendue au Moyen Âge, que l'on retrouve encore vivace sous la plume de Luther, évoque la victoire de la communauté des croyants sur l'ennemi satanique, sur l'ennemi venu mettre à sac l'assemblée des fidèles. Le Christ victorieux annonce la possibilité d'une rémission terrestre du Mal incarné sous les traits du démon. L'État résiste aux menaces de l'ennemi, il « retarde » le temps de la fin – « *The Leviathan is built to last.* »⁵⁷. Partant, le mythe du monstre terrassé par le Verbe incarné symbolise l'avènement de l'âge étatique, de l'appareil d'État qui « retient » l'ennemi de la nation.

55. « *Aus der chaotischen Fülle der Bilder und Visionen heben sich dann im Laufe des Mittelalters zwei große Deutungsreihen ab, die christliche Symbolisierung durch die Kirchenväter des frühen Mittelalters und die jüdische Mythisierung durch die Rabbiner der Kabbala* » (C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Günter MASCHKE [éd.], Stuttgart, Klett-Cotta, 2003 [1938], p. 14-15).

56. *Ibid.*, p. 16. Cette conception remonterait à Grégoire le Grand, Léon le Grand et Grégoire de Nysse. C'est Walafrid Strabo qui l'aurait ensuite transmise aux siècles suivants, avant qu'elle ne se retrouve dans la représentation de l'*Hortus deliciarum* de l'abbesse Herrade de Landsberg au XIII^e siècle.

57. Horst BREDEKAMP, « From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes », traduit par Melissa THORSON HAUSE et Jackson BOND, *Critical Inquiry* 2 (1999), p. 258.

L'interprétation patristique se situerait aux antipodes de celle que put soutenir la mystique juive à pareille époque. D'après Schmitt, la compréhension rabbinique du mythe laisserait entrevoir « *die ganz singuläre, mit keinem andern Volk vergleichbare, völlig abnorme Lage und Haltung des jüdischen Volkes* »⁵⁸. La tradition juive – celle de la Kabbale, en réalité – nous aurait livré une lecture en tout point éloignée des conceptions chrétiennes. En effet, plutôt que d'affronter le Léviathan, le Créateur du ciel et de la terre se divertirait en sa compagnie : « *Leur Dieu joue avec lui.* »⁵⁹. Et les Juifs en feraient tout autant, ils s'amuseraient aux côtés de l'abomination qu'ils réussirent à apprivoiser. Bien plus, à l'approche de la fin des temps, devant l'imminence des plus grands malheurs qu'il s'agirait de *retenir*, le peuple élu se ruerait sur le monstre aquatique l'arme blanche à la main, sans voir que celui-ci pourrait constituer le meilleur allié face à la survenue des dangers. Les Juifs chercheraient plutôt à découper le Léviathan en fines lamelles, à le dépecer en vue d'en savourer la chair et d'ainsi dignement célébrer le Banquet millénaire. Telle serait l'interprétation juive du symbole vétérotestamentaire, que Schmitt nous conte comme « l'histoire du dieu des juifs qui joue chaque jour avec le Léviathan, et des juifs qui finissent par le couper en petits morceaux et par le déguster lors d'une fête des tabernacles éternelle. »⁶⁰. Le peuple hébraïque serait parvenu à approcher en silence l'immense créature, l'évocation imagée de la *machina machinarum*, par magie ou par enchantement ; il posséderait le secret sur la façon de le dompter, de l'amadouer, mais surtout : de se l'approprier politiquement.

Dans son *opus magnum*, Hobbes « *verwendet das Bild des großen Fisches unrichtig und irreführend für eine Staatskonstruktion, die sich nicht in England, sondern auf dem europäischen Festland verwirklicht*

58. C. SCHMITT, *Der Leviathan...*, op. cit., p. 16.

59. Carl Schmitt cité par Nicolaus SOMBART, *Les mâles vertus des Allemands*. Autour du syndrome Carl Schmitt, traduit par Jean-Luc ÉVARD, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Passages »), 1999, p. 244-245 (je souligne).

60. Nicolaus SOMBART, *Chroniques d'une jeunesse berlinoise (1933-1943)*, traduit par Olivier MANNONI, Paris, Quai Voltaire, 1992, p. 320. Dans un essai de quelques pages qu'il rédige en 1941, le juriste catholique relève l'importance d'Isaac Abravanel dans la compréhension juive du mythe du Léviathan : « *Jüdische Kabbalisten des Mittelalters – unter ihnen der welterfahrene Abravanel – haben diesen Schilderungen einen wichtigen Zusatz gegeben, indem sie bemerkten, daß die beiden großen Tiere sich gegenseitig töten, die Juden aber dem Kampfe zusehen und das Fleisch der getöteten Tiere essen* » (« Das Meer gegen das Land », dans C. SCHMITT, *Staat, Großraum, Nomos*. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, G. MASCHKE [éd.], Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 395).

hat. »⁶¹. S'il avait fait preuve d'un sens mythologique plus affûté, l'auteur du Léviathan aurait dû pencher pour Béhémoth, l'animal biblique attaché à la terre. Au lieu de cela, Schmitt constate avec stupéfaction une ouverture vers le signifié politique du symbole : l'œuvre de Hobbes « *wurde vom Leviathan überschattet, und alle seine noch so klaren gedanklichen Konstruktionen und Argumentationen gerieten in das Kraftfeld des heraufbeschworenen Symbols.* »⁶². Quoiqu'il affirme le caractère fondateur de la chute d'Adam, Hobbes aurait consigné l'existence d'un droit naturel de l'être humain, reconnu avant même l'intronisation du souverain⁶³. Les Juifs entraperçurent la brèche, le « point de rupture » libéral qu'avait occasionné le sens mythologique déficient du philosophe anglais, et ils s'immiscèrent dans le ventre du Léviathan pour lui déchiquter les entrailles.

L'interprétation rabbinique traditionnelle s'est retournée contre la bête affublée du stigmate hobbesien (la séparation entre extériorité et intériorité, entre sphère publique et privée). Les théoriciens juifs du politique ont su reconnaître dans le symbole brandi par Hobbes l'interprétation particulière que donna la Kabbale. Ainsi, « le juif Moses Mendelssohn »⁶⁴ aurait accéléré avec succès la concentration du pouvoir *vers l'extérieur* de la puissance étatique, avant que Friedrich Julius Stahl, le théoricien du pluralisme dont Carl Schmitt « judaïse » le patronyme (« Stahl-Jolson »), ne conduise les nuisances libérales à leur paroxysme, dissociant une fois pour toutes la société de l'État⁶⁵. Schmitt construit

61. « Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit » (1941), dans C. SCHMITT, *Staat, Großraum, Nomos, op. cit.*, p. 416.

62. C. SCHMITT, *Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 123.

63. Schmitt lit chez Hobbes que le Prince refuse de s'introduire dans la sphère privée ; il se borne à définir la nature du culte *extérieur*, afin de prémunir les membres de l'amitié politique de toute déviance éventuelle de l'autorité suprême. La liberté de pensée – la réserve de la liberté *intérieure* – résulte de l'assertion d'un droit prépolitique, d'un droit naturel inaliénable aux individus, qui précéderait l'élaboration de l'ordre juridique étatique et qui assurerait la supériorité de la vie humaine.

64. L'utilisation systématique du qualificatif « juif », accolé aux noms de théoriciens d'origine juive, caractérise de nombreux textes, bien souvent abjects, que Schmitt rédige sous le nazisme. Au cours d'une « fameuse » allocution qu'il prononce dans un congrès consacré au combat de la science juridique allemande contre l'esprit judaïsant, en octobre 1936, C. SCHMITT avance : « Ajouter le mot et la désignation "juif" est non pas une chose formelle mais essentielle, parce que nous ne pouvons empêcher que l'auteur juif se serve de la langue allemande. La purification de notre littérature juridique serait sinon impossible » (« La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif », traduit par Mira KÖLLER et Dominique SÉGLARD, *Cités* 14 [2003], p. 175).

65. « *In der folgerichtigen Weiterführung der großen geschichtlichen Linie, die von Spinoza über Moses Mendelssohn in das Jahrhundert des "Konstitutionalismus" führt, hat er [Stahl] sein Werk als jüdischer Denker jedenfalls getan und, um im Bilde zu*

une généalogie des ennemis du Léviathan qui paraît fondée sur l'antisémitisme. Dans l'essai de 1938, elle débute avec Spinoza et se termine avec Ludwig Börne et Heinrich Heine⁶⁶. Ces penseurs parvinrent à mener à bien leur tentative d'instauration du pluralisme social, afin qu'une série d'espaces politisés échappe à la mainmise et au contrôle de la conformation étatique. Schmitt « voyait dans les formes libérales de l'État des marques typiques de la pensée judaïque »⁶⁷, persuadé que les théoriciens juifs étaient conscients du fait que le libéralisme tirait son origine d'une lecture kabbalistique du *Livre de Job* : « Le judaïsme est une théologie politique – et c'est sa "croix". »⁶⁸.

Le projet théologico-politique du judaïsme n'est pas celui d'un Dieu Rédempteur, mais d'un peuple *supérieur* qui travaillerait à l'extension de son Royaume sur ce monde. Le Dieu malveillant jouerait avec le Léviathan démoniaque, la figure de l'océan ; il aurait exhorté les siens à briser les frontières, à unifier une planète divisée par un concept terrestre, celui d'État, hérité de la tradition des Pères de l'Église. Le judaïsme aurait investi et neutralisé cette forme chrétienne du politique, en vue d'en dépasser ensuite l'annihilation et de favoriser le passage à l'universalisme démocratique. Dans les textes de la période nazie, Schmitt aborde aux rives de l'antijudaïsme de Marcion, même si, en dépit d'un bithéisme flagrant, il ne clame nullement la séparation des Testaments. Le Pentateuque semble appartenir à l'ensemble des textes canoniques, *les deux Dieux coexisteraient au sein du Canon des Écritures*. Demeure néanmoins l'impression d'une disparité patente, « la conviction de Schmitt qu'il ne saurait y avoir une égalité entre l'Ancien

bleiben, sein Teil dazu mitgewirkt, einen lebenskräftigen Leviathan zu verschneiden » (C. SCHMITT, *Der Leviathan...*, op. cit., p. 109-110).

66. Spinoza serait le premier véritable responsable d'une glorification de la réserve hobbésienne. Il aurait condamné à mort le Léviathan en séparant de bon la confession publique et la foi privée ou subjective qui peut s'en écarter intérieurement. Dans les journaux que C. SCHMITT rédige après la Seconde Guerre mondiale, on peut lire : « *Als wir in uns uneins wurden, haben die Juden sich subintroduziert. Solange das nicht begriffen ist, gibt es kein Heil. Spinoza war der erste, der sich subintroduzierte* » (*Glossarium*, op. cit., p. 290 [12.1.50]). Par contre, le juriste catholique ne nous dit pas grand-chose sur la participation des deux écrivains, Börne et Heine, à l'éminent projet de destruction fomenté par le judaïsme politique. Néanmoins, pour ce qui concerne Heinrich Heine, il fait peu de doutes que le penseur allemand songe ici à « Disputatio », le poème qui clôt le *Romancero* : « *Moinillon, crois-moi, tu seras content / pour un morceau de ta peau / d'avoir du Léviathan* » (H. HEINE, *Écrits juifs*, XXXIII, traduit par Louis LALOY, Paris, Rieder & Cie Éd., 1926, p. 172).

67. Hugues RABAULT, « Carl Schmitt et la mystique de l'État total », *Critique* 654 (2001), p. 865.

68. Lettre de Jacob Taubes à Armin Mohler, le 14 février 1952, reproduite dans J. TAUBES, *En divergent accord*. À propos de Carl Schmitt, traduit par Philippe IVERNEL et préface par Elettra STIMILLI, Paris, Payot & Rivages (coll. « Rivages poche »), 2003, p. 63.

et le Nouveau testament »⁶⁹. Car, de l'enseignement vétérotestamentaire, son catholicisme ne retient que les *mythes* d'Adam et du Léviathan. Il existe une différence fondamentale, *ontologique*, entre le mythe et l'événement historique. S'il influe sur la définition de l'essence de l'histoire, le mythe ne peut se targuer de lui appartenir *per se*. Schmitt relève que le Nouveau Testament serait truffé de références historiques, comme le rappelle la formule : *crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato*. Il possède le privilège de l'historicité radicale, retenant en son sein la force d'événements absolument uniques et irrépétibles. Dans une lettre en français qu'il adresse à Pierre Linn et qu'il recopie dans ses journaux, le juriste écrit : « Ma liberté vis-à-vis des idées est sans bornes parce que je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une "idée", mais un événement historique : l'incarnation du Fils de Dieu. »⁷⁰. Jésus surgit dans l'histoire – il est *in historia* –, tandis que la Torah ne détiendrait, en aucun cas, semblable préséance ontologique.

Les Juifs firent du Léviathan un puissant vaisseau maritime, une « *großer Walfisch* »⁷¹ qui n'a que faire des frontières nationales, capable d'aborder à tout endroit de la planète. Cet ordre universaliste naissant annoncerait l'établissement d'une légalité abstraite tirée du Pentateuque, plutôt que d'accepter *l'abolition de la Loi* et de se soumettre aux décisions du *Rex* qui, de son côté, enracinerait légitimement la volonté du peuple dans le sol⁷². Afin de se protéger du *Rex*, toujours susceptible de refouler les individus étrangers à l'identité chrétienne du peuple, les fossoyeurs du Léviathan adoptèrent le normativisme comme garantie indispensable de leur présence politique sur le continent. L'État de droit législatif, les droits libéraux, individuels et fondamentaux, constitueraient la condition *sine qua non* de l'existence maritime des Juifs sur le sol continental. Dans la situation post-exilique, les Juifs auraient adopté le Pentateuque comme loi abstraite. « *In Anlehnung an Stapel behauptete Schmitt eine theologische Herkunft des rechtsstaatlichen Gesetzesbegriffs aus dem jüdischen Gesetz des Alten*

69. D. TRIERWEILER, « Remarques sur la discrimination ami/ennemi et sur le *jus publicum* européen », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques* 40 (2004), p. 202.

70. C. SCHMITT, *Glossarium*, *op. cit.*, p. 283 (13.12.49).

71. C. SCHMITT, « Staatliche Souveränität und freies Meer... », *op. cit.*, p. 416.

72. Dans *Carl Schmitt et le marcionisme*, j'ai aussi voulu montrer en quoi la réponse chrétienne apportée par le nazi Schmitt au danger universaliste s'édifie sur la base du dogme de l'Incarnation que les Juifs seraient dans l'incapacité de saisir, étant donné que leur Dieu mauvais ne chercherait nullement à se condenser parmi les hommes. La théorie du *Führerstaat*, que je qualifie volontiers de « théologiquement politique », s'adosserait explicitement à la conception d'un Dieu incarnable. Le Führer incarne la volonté du peuple, il est l'individu supérieur, seul capable de donner chair à l'expression irrationnelle de la *voluntas* des Allemands (p. 140-152).

Testaments. »⁷³. Le Christ aurait abrogé la Loi de Moïse, de sorte que, sous le nazisme, le juriste en arrive à extirper du christianisme les « pièces » d'influence juive, en réalité l'ensemble de son contenu éthique universaliste, pour ne plus qu'en conserver la simple dimension mythologique ou anhistorique.

VI. « RETENIR » L'ÉTAT MONDIAL QUE PROMEUVE L'ANTÉCHRIST

Suite à l'enlèvement des troupes allemandes sur le front russe, Carl Schmitt se détourne définitivement d'Adolf Hitler qui, à cause de son athéisme et de sa désaffection pour le christianisme, aurait refusé d'entendre les conseils du juriste catholique. Cherchant à désavouer son adhésion passée, le professeur déchu renoue avec l'Église catholique romaine et réaffirme le dogme du péché originel, cette fois à partir de la figure mythologique de l'Épiméthée chrétien⁷⁴. À l'instar du titan Épiméthée, le juriste conservateur aurait commis une « erreur » dont il ne se serait rendu compte qu'après-coup⁷⁵. En adhérant au national-socialisme, il aurait ainsi ouvert la boîte de Pandore et succombé sous le poids de ses inclinations d'être humain. Toutefois, en tant qu'Épiméthée chrétien, il saurait recourir aux bienfaits *politiques* du christianisme, afin d'atténuer la vigueur des terribles maux qui pénétrèrent l'histoire et poussèrent Caïn à assassiner son frère. « *Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht*

73. R. GROSS, *Carl Schmitt und die Juden*, op. cit., p. 108.

74. De ses lectures de Konrad Weiss, le juriste retient la figure étonnante de l'« Épiméthée chrétien », figure théologisée d'un personnage mythologique qu'il comprend et modèle néanmoins à sa manière. Après 1945, C. SCHMITT se pose comme « *der schlechte, unwürdige und doch authentische Fall eines christlichen Epimetheus* » — un cas indigne et misérable, mais tout aussi authentique et chrétien (*Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002 [1950], p. 12 ; l'auteur souligne).

75. Dans la mythologie antique, le titan Épiméthée était le fils de Japet et de Clyméné, le frère de Prométhée qui émancipa l'humanité en dérobant la connaissance aux dieux. Hésiode nous le décrit comme un « esprit qui passe à côté de sa cible », tandis que, suivant l'étymologie, son nom signifierait « celui qui réfléchit après coup ». Afin de se venger des hommes qui tentèrent de se hisser à sa hauteur, Zeus offrit la main de Pandore à Épiméthée, la main de la première des femmes à qui Hermès avait inculqué l'art du mensonge et de la persuasion. N'écoutant pas les mises en garde de son frère, le misérable titan s'empressa d'accepter le céleste présent. Pandore incita ensuite son mari à s'approcher de la boîte dans laquelle Prométhée avait enfermé toutes les afflictions qui accablaient le genre humain ; Épiméthée n'aurait pas saisi la nature de la supercherie. On comprend très bien où Schmitt veut en venir quand il se compare au titan ; il souhaite indiquer qu'il tomba dans le piège tendu par Hitler, un homme politique plein de promesses, un décideur trompeur en vérité.

der Vater aller Dinge aus. »⁷⁶. La prise en considération de la mort d'Abel – le péché adamique –, qu'il rapproche pour l'occasion du mythe de Pandore, ne serait rien d'autre que le point de convergence entre Juifs et chrétiens, entre deux confessions qui « restent lié[e]s par une mystérieuse affinité »⁷⁷ d'ordre métaphysique. Les descendants de Caïn et les héritiers d'Abel – ce dernier ayant péché tout comme son frère, quoique les Écritures demeurent silencieuses à ce sujet⁷⁸ – seraient à même d'opposer les vertus politiques de leur tradition religieuse en guise de remède terrestre au Mal originaire.

Avec l'apparition de l'ère globale, le juriste concède que les Juifs se montrèrent les plus intelligents en ce qui concerne l'État. La forme-État n'était aucunement encline à souffrir le passage à la mer que prépara l'essor de la technique moderne. « *Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende.* »⁷⁹. Désormais, il se fût agi de repenser la nouvelle forme du politique en des termes chrétiens, de défaire l'État de sa souveraineté tout en maintenant l'homogénéité de la nation. Depuis qu'il s'est réconcilié avec l'institution ecclésiale, Schmitt est d'avis que le critère d'association christique – la foi en Jésus-Christ – serait prédisposé à engendrer une nation chrétienne, une « race catholique »⁸⁰, qui, de fait, traverserait les limites territoriales des États sur le déclin et pourrait bien symboliser la base d'un « *Großraum* » pangermanique, voire européen. De manière à éviter que les Juifs pervertissent une fois encore le caractère politique du christianisme, Schmitt à Plettenberg déduit sa théorie des « grands espaces » – sa théorie d'une nouvelle forme *katékhontique* du politique – à partir d'une image *authentiquement* néotestamentaire, le catéchonte cher à Paul de Tarse, qui, seul,

76. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 89.

77. C. SCHMITT, *Glossarium*, *op. cit.*, p. 254 (8.7.49). Le juriste recopie ici les mots en français de Georges Bernanos dans *Le Chemin de la croix des âmes*. Lorsqu'il revient sur l'épisode biblique de la mort d'Abel assassiné par son frère Caïn, C. SCHMITT avance que « *[d]er Andere ist mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind* » (*Ex Captivitate Salus*, *op. cit.*, p. 89).

78. Emboitant le pas derrière la lecture qu'Augustin oppose à Pélagé, C. SCHMITT affirme que le frère de Caïn ne saurait s'auto-exclure des victimes de l'atavisme malheureux : « *Dieser Abel verschwendet die Gaben an die Tiere, so daß für die Menschen nichts mehr übrig bleibt, womit er die "biologische Minderwertigkeit des Menschen" verschuldet hat* » (*Glossarium*, *op. cit.*, p. 238 [1.5.49]). Les deux fils seraient donc frères au point de partager un destin similaire, des frères jumeaux nés sous le signe de la « théologie politique ».

79. Préface (1963) à C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 10.

80. « *Ich bin Katholik nicht nur dem Bekenntnis, sondern auch der geschichtlichen Herkunft, wenn ich so sagen darf, der Rasse nach* » (C. SCHMITT, *Glossarium*, *op. cit.*, p. 131 [20.4.48]).

permettrait au chrétien d'appréhender le sens du temps de maintenant⁸¹. Une pluralité de « grands espaces » constitués autour d'un centre établirait un nouvel *équilibre* de la terre, un équilibre multipolaire qu'un regain, à l'échelle mondiale, de l'ancien droit des gens européen viendrait renforcer. En désignant l'ennemi, le centre impérial assurerait le mouvement politico-dialectique de l'histoire et « retiendrait » l'Antéchrist annonciateur du retour du Messie. En plus de garantir la stabilité *politique* du monde, une semblable théorie endosserait un rôle *spirituel*, étant donné qu'elle constituerait la configuration *historique* de ce qui retient la Parousie et explique la persistance de l'éon chrétien.

Si l'Antéchrist est cette entité censée ébranler la planète, apporter le chaos et la dévastation, alors les Juifs, réintroduits en Allemagne par la puissance américaine, en sont l'expression indéniable. Tandis qu'ils espèrent édifier *l'État mondial (Weltstaat)* sur les fondations d'une amitié universelle nécessairement définie de façon normative, ils sont contraints de rejeter les opposants du projet en dehors de l'humanité. L'unification politique du monde présuppose la coexistence pacifique entre chacun des membres de l'amitié ; quiconque aggraverait les hommes dévoilerait au grand jour combien il ne partage pas *les valeurs* constitutives du genre humain⁸². Par conséquent, tous les moyens seraient bons pour éliminer l'agresseur, et les Juifs américains, détenteurs de la technique, risqueraient de la sorte d'entraîner la planète dans une spirale infernale, recourant aux mesures punitives les plus

81. Le terme de « katechon » apparaît deux fois dans la *Seconde Épître aux Thessaloniens*, une première fois au neutre [*to katéchon*] : « ce qui retient », et une seconde fois au masculin [*o katéchon*] : « celui qui retient » (2 Th 2, 6-7). Afin de réfuter les considérations hérétiques naissant suite à sa première lettre adressée à la communauté de Thessalonique – se serait, en effet, répandue l'idée selon laquelle le jour de la Parousie serait déjà advenu –, Paul de Tarse soutient que *quelque chose* ou que *quelqu'un* empêcherait la survenance du temps de la fin. Cette force freinante contiendrait la venue de l'Antéchrist, synonyme de chaos, qui doit précéder le retour glorieux du Messie. Dans une lettre qu'il envoie à l'attention de Pierre Linn, C. SCHMITT écrit en français : « Vous connaissez ma théorie du katechon, elle date de 1932. Je crois qu'il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu'il s'agit de le trouver » (*Glossarium, op. cit.*, p. 80 [11.1.48]). Sur la notion de *katechon* telle qu'approchée par le juriste catholique, on consultera également : C. SCHMITT, « Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes » (1950), dans Hans BLUMENBERG, Carl SCHMITT, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Alexander SCHMITZ, Marcel LEPPER (éds), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2007, p. 161-166.

82. À la même époque que Martin Heidegger, Carl Schmitt entend dénoncer les travers de l'humanisme, lui reprochant d'entreprendre la fixation *axiologique* de l'essence de l'homme et de se métamorphoser en une nouvelle anthropologie. L'adversaire ne serait plus considéré comme un être humain, mais comme une non-personne et *une non-valeur*.

destructrices⁸³. En souhaitant écarter la guerre de la surface du globe et dénier conceptuellement la violence, l'ère actuelle écrasée par la morale a suscité une radicalisation réelle de ce qu'il eût fallu supprimer. L'État universel et technicisé s'apparenterait ainsi à la forme judaïque de la notion de politique ; une telle conformation reposerait sur une conception mosaïque du temps située aux antipodes de l'enseignement paulinien. Se référant à Bruno Bauer et à sa notion de « *Verjudung* », le juriste allemand évoque le *topos* théologique de la « *Wartesaal* » :

*Die Religion der Wartenden : auf den noch nicht gekommenen Messias, auf den gekommenen, aber doch noch einmal wiederkommenden Messias, auf den Tröster und den Heiligen Geist, auf die klassenlose Gesellschaft und das ewige Reich*⁸⁴.

Schmitt soutient que les Juifs seraient convaincus que leur messie établira son royaume ici-bas et qu'il serait d'ailleurs bienvenu, d'après eux, de lui faciliter la tâche en procédant à l'unification de l'humanité (sous la houlette des Juifs américains revenus après 1945). Le modèle unipolaire, celui qui s'accompagne des pires destructions possibles, qui accélère la déperdition de ce monde, ne saurait s'accommoder d'un *pluriversum* de « grands espaces ».

Si l'on se fie aux propos du savant de Plettenberg, le *topos* du peuple décide, qu'il puise dans le vieil argumentaire théologique de référence johannique, s'ajouterait à l'image judaïque de l'histoire pour compléter les fondements théologiques de la forme hébraïque du politique. Les Juifs n'ont pas su voir que Jésus était le Messie tant attendu par toute une tradition millénaire. Schmitt rappelle, notamment dans *Der Nomos der Erde*, que ce sont les Juifs qui s'exclamèrent avant la crucifixion du Sauveur : « *Wir haben keinen König als den Cäsar* » (Joh. 19, 15).⁸⁵ Mais plus encore, si les Juifs persistent à ne pas reconnaître la messianité de Jésus, c'est surtout parce que leurs ancêtres furent les seuls et uniques responsables de sa mort⁸⁶. À plusieurs reprises, le juriste s'en prend aux

83. « *Die Logik von Wert und Unwert entfaltet ihre ganze vernichtende Konsequenz und erzwingt immer neue, immer tiefere Diskriminierungen, Kriminalisierungen und Abwertungen bis zur Vernichtung allen lebensunwerten Lebens* » (C. SCHMITT, *Theorie des Partisanen*. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin, Duncker & Humblot, 2006 [1963], p. 95).

84. C. SCHMITT, *Glossarium*, op. cit., p. 37 (7.11.47).

85. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997 (1950), p. 33.

86. « *Pilatus war Christus gegenüber nicht als Richter tätig ; er hat ihn nicht zum Tode verurteilt, sondern nur der Verwaltungsmaßnahme der Kreuzigung überlassen, auf Drängen der Juden* » (C. SCHMITT, *Glossarium*, op. cit., p. 208 [2.12.48]). Erik PETERSON, dans un courrier qu'il adressa au juriste, fit savoir qu'il partageait l'idée selon laquelle Pilate n'aurait pas agi en tant que juge, qu'il n'aurait fait qu'écouter la volonté du peuple

descendants d'Abraham qui auraient tué Jésus « selon la loi » et « selon les formes de la justice ». La mise à mort du Christ avait, pour eux, forme de loi ; elle était *légale*. Nuremberg ne serait, dès lors, que l'expression actuelle de la nature transhistorique d'un peuple théologiquement incapable de se défaire du « règne exclusif de la loi. »⁸⁷. Le positivisme juridique et la légalité formelle qu'il charrie feraient office d'armes redoutables en vue de criminaliser les agresseurs et d'écarter les partisans d'un ordre multipolaire, à savoir les adversaires théologico-politiques. Schmitt persiste à corréler le positivisme juridique à l'attachement judaïque à la loi des prophètes, allant jusqu'à rappeler dans la seconde *Politische Theologie* l'opposition théologique entre l'Ancien et le Nouveau Testament qui pose la Loi contre l'Évangile⁸⁸.

Le combat entre la figure katékhontique et l'Antéchrist que personnifieraient les « élites » juives viendrait prolonger le face à face qui, sous le nazisme, opposait Béhémoth à Léviathan. Cette dichotomie théologico-politique entre deux formes politiques résolument *disjonctives*, et donc incompatibles, s'enracine dans un bithéisme théogonique. Les Juifs sont les enfants de Satan, le salut final de la chrétienté dépendrait de leur damnation effective⁸⁹. Le rachat des uns se ferait nécessairement aux dépens de la perte des autres ; Schmitt n'entrevoit aucune autre alternative. Hans Blumenberg avait d'ailleurs parfaitement saisi les implications théogoniques des considérations sotériologiques on ne peut plus sommaires du juriste catholique ; dans *L'Intégrité des étoiles*, il écrit que « le monothéisme du salut engendre le dualisme entre la prédestination et la réprobation »⁹⁰, un dualisme au parfum étrangement gnostique... Dans son maître-ouvrage, *La Légitimité des Temps modernes*, Blumenberg présentait la modernité comme

juif : « Cher Monsieur Schmitt, (...) je crois que vous avez entièrement raison lorsque vous dites que Pilate n'a pas condamné comme juge, mais je ne suis pas au fait des choses juridiques » (à Carl Schmitt, le 25 juin 1939, *RW*, 265-345, lettre n° 39).

87. *Ibid.*, p. 300 (28.4.50). En français dans le texte.

88. Voir C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 2008 (1970), p. 84.

89. La thématique chrétienne selon laquelle « le salut vient des Juifs », comme il est dit en *Jn* 4, 22, paraît intolérable aux yeux du juriste catholique. Au contraire, Schmitt à Plettenberg exprimera une remise en question directe et radicale de semblable hypothèse théologique. Cette question du salut par le peuple hébraïque, il ne la pose que dans l'objectif de revendiquer aussitôt le postulat inverse : viendrait des Juifs non pas le salut, la délivrance de l'état de péché et de souffrance, mais la perte. Le 12 janvier 1950, on peut lire sous la plume de l'auteur : « *Salus ex Judaeis ? Perditio ex Judaeis ? Erst einmal Schluß mit diesen vordringlichen Judaeis !* » (C. SCHMITT, *Glossarium*, *op. cit.*, p. 290).

90. Hans BLUMENBERG, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Francfort-sur-le-main, Suhrkamp, 1997, p. 348.

« dépassement de la gnose »⁹¹ ; un dépassement définitif, dû au fait que le poids qui pèserait sur les épaules des hommes modernes serait la « responsabilité de l'état du monde en tant qu'exigence tournée vers l'avenir, non en tant que péché originel appartenant au passé. »⁹². Au sein de cette constellation qui exclurait toute fuite « au-delà » du monde, Carl Schmitt ferait ainsi figure de penseur singulier.

Aussi peut-on constater, au terme de cet itinéraire au cœur de la pensée schmittienne, que l'hypothèse d'un marcionisme théologico-politique appliquée à l'œuvre du juriste catholique semble se vérifier pour les deux dernières périodes étudiées. Dès l'instant où Carl Schmitt s'attelle à composer une forme politique susceptible de préserver l'homogénéité du peuple chrétien, il ne peut que prendre en grippe la stratégie transnationale que promouvraient, selon lui, les descendants d'Abraham, essayant de leur répondre par l'intermédiaire de concepts et d'images proprement néotestamentaires. Le marcionisme théologico-politique de Schmitt s'adosse, par ailleurs, aux conceptions bithéistes de l'hérésiarque de Sinope, sans néanmoins reconduire la dissociation entre les deux Testaments. Le juriste allemand a, en effet, besoin de la dimension mythologique du Pentateuque s'il désire garantir l'authenticité d'une théorie chrétienne du politique.

32, rue des Érables
B-1040 Bruxelles

91. H. BLUMENBERG, *La Légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 136.

92. *Ibid.*, p. 148.

RÉSUMÉ. — Carl Schmitt, un marcionite moderne ? Retour sur le statut du judaïsme dans la pensée du juriste catholique. Par Tristan STORME.

Depuis la publication en français du Léviathan de Carl Schmitt, l'antisémitisme du juriste a constitué, en France, le cœur des débats autour de la pensée du théoricien du politique. Dans cet article, l'auteur tente d'approcher l'aversion du penseur catholique à l'égard du judaïsme en privilégiant un angle bien particulier. Partant des phénomènes bibliques et des thèmes religieux présents dans les écrits du penseur allemand, cet article cherche à évaluer l'intuition d'après laquelle il existerait une affinité intellectuelle entre Schmitt et Marcion ; intuition entendue çà et là, qui réclame un approfondissement spécifique. Pour ce faire, l'auteur formule l'hypothèse d'un « marcionisme théologico-politique » qu'il tente d'appliquer et de tester à travers l'entière trajectoire de l'œuvre de Schmitt. L'enjeu étant de savoir si, pour le juriste catholique, les implications théologiquement politiques du judaïsme seraient, oui ou non, radicalement incompatibles avec celles du christianisme.

MOTS-CLEFS : Carl Schmitt – catéchonte – docétisme – gnosticisme – Kabbale – Léviathan – Marcion – marcionisme – péché originel – théologie politique.

ABSTRACT. — Carl Schmitt, a modern marcionite ? Revisiting the status of Judaism in the Catholic jurist's thinking. By Tristan STORME.

Ever since the publication in French of Carl Schmitt's Leviathan, the jurist's anti-semitism has been, in France, at the centre of the debates surrounding the political theorist's thinking. In this article, the author aims to approach the catholic thinker's aversion to Judaism, by privileging a singular angle. Supporting itself on biblical phenomena and religious themes present in the German thinker's writings, this article seeks to investigate the intuition that there exists an intellectual affinity between Schmitt and Marcion, an intuition overheard here and there but demanding thorough inquiry. To this end, the author articulates the hypothesis of a « theological-political » Marcionism that he then attempts to apply and test throughout the entire body of Schmitt's work. At stake is whether or not for the Catholic jurist, Judaism's theologically political implications are radically incompatible with those of Christianity.

KEYWORDS : Carl Schmitt – Docetism – Gnosticism – Kabbalah – katekhon – Leviathan – Marcion – Marcionism – original sin – political theology.