

Le pouvoir et le sacré

On se souvient du piège que certains de ses détracteurs tendirent à Jésus pour le « faire parler », comme on dit. Ils commencent par lui « beurrer l'oreille » : « *Maître, nous le savons : tu parles et enseignes avec droiture, tu es impartial et tu enseignes le chemin de Dieu selon la vérité* ». Et ils posent la question : « *Nous est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César, l'empereur ?* ». Jésus, nous dit-on, saisit leur fourberie et leur pose à son tour une question : « *Montrez-moi une pièce d'argent. De qui porte-t-elle l'effigie et l'inscription ?* ». « *De César* », répondent-ils. La répartie de Jésus est devenue fameuse : « *Alors rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » (Lc. 20, 21-25).

Le Christ parlait d'expérience. Il s'était toujours attaché à fuir dans le désert ceux qui voulaient le faire roi et à détromper ceux qui pensaient qu'il était venu rétablir la royauté en Israël, alors partagée entre plusieurs potentats clients de la puissance romaine. Il ne s'agissait pas pour lui de fuir une responsabilité politique qu'il aurait méprisée. Mais il se faisait l'héritier ô combien éloquent de cette originalité d'Israël qui faisait se confronter depuis l'origine le *roi*, le *prêtre* et le *prophète*, figures que les sociétés de son temps confondaient généralement. Les rois en Israël, dont Jésus est d'ailleurs l'héritier, avaient toujours dû exercer leur pouvoir en laissant la puissance sacerdotale à une famille dont ils n'étaient pas issus mais surtout en se confrontant à la critique sans cesse renaissante des prophètes, témoins de l'Alliance avec Dieu où le peuple d'Israël trouvait son unité et sa raison de vivre. Et les critiques furent rarement favorables au regard de l'infidélité du pouvoir royal envers ce qui était censé le fonder. Plus tard, après l'Exil, la mission de grand-prêtre et la mission de roi eurent tendance à se confondre et aboutir à la constitution de ces grandes familles sacerdotales, généralement sadducéennes, auxquels Jésus fut si souvent confronté, avec la fin que l'on sait.

Ce simple petit trait nous montre l'extrême difficulté du rapport de fascination qui existe entre le pouvoir et le sacré. Car tout pouvoir, depuis les origines, cherche à se légitimer et finalement à se perpétuer en se rendant éternel par le recours au sacré, que ce dernier ait une apparence religieuse ou non. On peut dire qu'il s'agit d'une constante de l'histoire humaine. Et nous ne parlons pas que d'un passé lointain. L'actualité nous en donne des exemples vivants et dramatiques : il suffit de penser à certaines justifications de l'actuelle guerre qui embrase le Proche et Moyen Orient. De manière moins dramatique mais cependant significative, certaines rhétoriques politiques actuelles visent elles aussi à pérenniser une forme de pouvoir en la sacralisant, c'est-à-dire en en faisant un être de raison, revêtu d'un vernis apparent d'éternité auquel il serait dangereux de s'attaquer, ne serait-ce qu'en le remettant en cause.

La question se pose donc. Le pouvoir, qui s'incarne principalement dans les États, peut-il se passer de ce recours au « sacré » et, donc, aux religions ou, du moins, à ce qu'elle véhicule ? Le sacré, c'est-à-dire en latin, « *ce qui ne peut être touché* », est-il une source légitime de pouvoir ? Pouvoir et sacré sont-ils condamnés à se confondre, comme l'enseigne l'histoire, ou bien peuvent-ils, comme le recommande manifestement le Christ, se distinguer et s'équilibrer ?

Des réponses qui seront apportées à ces questions, dépendront en large partie nos manières de faire société et de légitimer l'existence et la cohésion d'un même groupe, de quelque ordre qu'il soit. Pour tenter d'y apporter quelques pistes de discernement, je vous propose, dans un premier temps, d'analyser ce que nous pourrions entendre par pouvoir, avant, dans un second temps, de voir comment les pathologies du pouvoir et du sacré se rencontrent dans leur confusion mais pourraient se conjurer dans leur équilibre critique.

1. POUVOIR ET AUTORITÉ

Quoique certains en disent, on ne connaît pas de groupe humain qui puisse conserver sa cohésion sans une structure de pouvoir, fût-elle la plus simple, la plus grossière, voire la plus violente. Le pouvoir désigne ici la puissance de mettre en œuvre des décisions prenant en charge la marche et la destinée d'un groupe donné, avec l'assentiment, ou en tout cas la reconnaissance, des membres qui le composent. Cette reconnaissance de la structure de pouvoir par ceux qui s'y soumettent est indispensable, c'est évident, à son existence et son exercice. D'une manière ou d'une autre, ce pouvoir doit jouir d'une certaine légitimation, ne serait-ce que par le caractère inévitable de sa violence ou de l'habitude créée. Mais, dans notre civilisation dont les racines plongent à la fois dans l'Antiquité gréco-romaine mais aussi dans la Révélation judéo-chrétienne, résonne, qu'on le veuille ou non, une étrange proclamation que l'on doit à saint Paul : « *Toute autorité vient de Dieu* » (Rm. 13, 1). On traduit parfois par « *Tout pouvoir vient de Dieu* » mais je remarque que Paul emploie le terme *exousia* qui désigne bien l'autorité, au sens de don qui permet à une réalité d'exister et de se soutenir.

La formule de Paul est bien sûr d'un grand danger et semble vouloir justifier une confusion totale entre sacré et pouvoir, au service d'une proposition théocratique qui viendrait contester toute autonomie du politique comme du religieux que le Christ avait pourtant clairement revendiquée. Dans un remarquable article consacré à une lecture attentive de la formule, Émilie Tardivel rappelle que l'Apôtre s'exprime dans un contexte politique romain où l'*auctoritas* était distinguée de la *potestas*, c'est-à-dire du pouvoir, en opposition claire d'ailleurs avec les monarchies de l'époque qui les confondaient¹. Que veut-on dire par là ? Si la *potestas*, qui correspond bien à ce que nous appelons pouvoir, constitue cette possibilité d'agir pour gouverner et mettre en œuvre des décisions engageant un groupe et son avenir, l'*auctoritas*, ou autorité, désigne ce qui fonde ce pouvoir et qui s'apparente à l'acte du père qui donne à son enfant de vivre pour mettre en œuvre une liberté qui lui échappe. Dans le contexte de la République romaine, cette autorité résidait dans le Sénat, assemblée de notables

¹ E. TARDIVEL, « *Pouvoir et bien commun. Pour une lecture non théologico-politique de Rm. 13, 1* », in *Transversalités* 2014/3, n°31, pp. 47-63.

que l'on désignait d'ailleurs sous le nom de « *pères conscrits* ». Le pouvoir, lui, résidait dans le peuple et les magistrats qu'il élisait. Comme le fait remarquer Émilie Tardivel, à partir de 27 avant Jésus-Christ, le Sénat reconnut à Octave, sorti vainqueur des guerres civiles, l'*auctoritas* dont cette assemblée était jusque-là dépositaire et lui reconnut le titre d'*Augustus* (sous lequel il est plus connu aujourd'hui), « *qui relevait de la sphère religieuse* » et de la commensalité avec les dieux de la cité. Autrement dit, le nouveau pouvoir impérial cumulait la possibilité de son exercice avec le fondement qui le légitimait : il s'auto-fondait et ce, d'une manière religieuse. C'est ce qui déterminera par la suite la grande incompréhension qui opposera le pouvoir romain au christianisme, tout au moins jusqu'au IV^e siècle. Dès lors, quand Paul, qui recommande par ailleurs la soumission à la puissance publique, proclame que « *toute autorité vient de Dieu* », il retire à la puissance impériale romaine le principe même de sa fondation. Si l'exercice de son pouvoir est légitime, son annexion de l'autorité la rend « infondée », non-légitime. Plus encore, attribuer l'autorité à Dieu seulement revient à la placer dans un domaine absolument transcendant, échappant à toute réduction humaine et projetant son origine dans un inconnu que personne ne peut manipuler. Ce faisant, Paul exclut qu'un pouvoir puisse se fonder lui-même mais, en le distinguant de l'autorité qui le fonde, il lui donne son caractère humain de liberté fragile et finalement autonome par rapport à un principe qui lui échappe en grande partie.

Il va sans dire que le savant équilibre institué en Rm. 13, 1, ainsi entendu, ne fut jamais de tout repos, sans doute à cause de la tendance à la légitimation sacrée à laquelle tout pouvoir est tenté de prétendre. Même en contexte chrétien, les batailles historiques entre le Trône et l'Autel montrent à quel point il était difficile pour le pouvoir laïc de renoncer à contrôler l'autorité qui le fondait en se confondant avec lui. Mais il semblait tout aussi difficile à l'institution censée servir et témoigner de cette autorité, à savoir l'Église, de renoncer à l'exercice du pouvoir temporel pour contrôler la fragile liberté des choses humaines. Nous avons là, je crois, une lecture sans doute utile pour analyser tant la légitimité d'un pouvoir que le caractère véritablement sacré d'une autorité.

2. IDÉOLOGIE ET UTOPIE

Comment lire cette distinction toujours menacée pour en garantir, autant que l'humaine faiblesse le permet, le fragile équilibre entre autorité sacrée et pouvoir humain ? Comment conjurer la tentation de leur confusion qui ne mène qu'à l'exercice d'un pouvoir sans autorité ?

Paul Ricoeur est sans aucun doute un guide des plus utiles en la matière. Je vous propose de considérer un instant, à l'appui de notre réflexion, sa célèbre lecture des liens entre idéologie et utopie². Elle peut nous permettre de mieux situer l'un par rapport à l'autre pouvoir et sacré, non seulement en les définissant plus correctement mais aussi en reconnaissant leurs pathologies qui finissent toujours par converger. À la suite de Karl Marx, quoique de manière critique, Ricoeur voit dans ce que l'on appelle *idéologie* l'équivalent pour un groupe du récit par lequel une personne se définit et définit sa place dans le monde : dans

² cf. P. RICOEUR, « *L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social* » in *Autre temps*, 1984/2, pp. 53-64. cf. également *L'idéologie et l'utopie*, ed. Seuil, Paris, 1997.

cette fonction, on met déjà beaucoup d'imaginaire et ce récit répond à une fonction d'identité, c'est-à-dire qu'il est la part que nous acceptons de présenter de nous-mêmes, plus ou moins consciemment. Cette première fonction, dans un groupe, amène, pour que sa cohésion se maintienne, à ce que ce récit puisse fournir suffisamment d'imaginaire à ses membres pour qu'ils puissent accepter de s'y maintenir, en reconnaissant la légitimité de la structure de pouvoir qui le dirige. Comme l'explique Paul Ricoeur, « ... *la prétention à la légitimité d'un système de pouvoir surpasse toujours notre inclination à croire dans sa légitimité naturelle. Il y a un écart à combler, une sorte de plus-value de croyance que toute autorité a besoin d'extorquer à ses subordonnés* »³. L'idéologie obéit alors à une deuxième fonction, après celle du récit qui raconte, de légitimation. Mais, remarque le même Ricoeur, le récit qui fonde le groupe faisant allusion à des périodes s'éloignant de plus en plus dans le temps, il devient nécessaire d'y intégrer des membres qui n'en ont pas été les témoins directs : à ce stade ultime, le plus profond, l'idéologie devient le moyen, le récit, par lequel des personnes peuvent être intégrées à un groupe dont les racines et l'identité sont de plus en plus éloignées. C'est la troisième fonction de l'idéologie, à savoir l'intégration. Du fait même de la tendance d'un groupe et de sa structure de pouvoir à vouloir se légitimer et définir de manière pérenne sa place, parfois au mépris des autres, on comprend tout de suite les pathologies dont ce récit idéologique peut devenir l'occasion et la victime. Sous l'empire d'une passion d'absolu de la structure de pouvoir, la triple fonction d'identité, de légitimation et d'intégration de l'idéologie devient une distorsion, une dissimulation et un mensonge.

C'est là, pour Ricoeur, qu'intervient le rôle de l'*utopie*. On sait que ce terme a été forgé par Thomas More au XVI^e siècle dans son célèbre ouvrage du même nom, publié en 1516. Il est clair pour More que la société idéale qu'il décrit n'est d'*aucun lieu* et, en bon Anglais, il conclut : « ... *autant je confesse facilement qu'il y a en la République des Utopiens bien des choses que je souhaiterais voir en nos villes de par-deçà, sans pourtant véritablement l'espérer* »⁴. La distance est ici bien clairement affichée : le récit utopique n'a de fonction que critique. C'est bien ce premier niveau que reconnaît Paul Ricoeur : le récit utopique est un imaginaire qui permet aux membres d'un groupe de penser à la possibilité d'une société alternative. Elle ouvre le récit idéologique à autre chose. Dans son deuxième niveau, parallèle à celui de la fonction légitimatrice de l'idéologie, l'utopie a donc le caractère d'une mise en question permanente de la structure de pouvoir qui se trouve donc forcée de se déplacer et de reconnaître sa limite pour rester légitime. Ce qui nous amène à un troisième niveau qui consiste pour l'utopie à relativiser le récit intégrateur sur lequel le groupe est fondé et, par conséquent, à impliquer une dynamique permettant à une société, moyennant l'imagination et le rêve, à avancer et à se réinventer. Mais, comme l'idéologie, l'utopie connaît ses pathologies. Si sa nature essentiellement imaginaire, échappant à tout contrôle, disparaît, alors ce récit devient alternatif à l'idéologie : il veut immédiatement ce qu'il dit et l'utopiste perd le contact avec la fonction de son propre langage. L'utopie devient une revendication de révolution du groupe et dégénère, en troisième lieu, dans la folie du « *tout ou rien* » dont les meilleures représentations furent les totalitarismes meurtriers du XX^e siècle. A ce stade, le récit utopique rejoint le récit idéologique dans sa distorsion et son mensonge : il n'en est plus qu'une alternative. Ce qui a triomphé, c'est le *aut Caesar aut nihil* !

³ *op. cit.*, p. 57.

⁴ T. MORE, *L'Utopie* (trad. G. NAVAUD), ed. Gallimard, Paris, 2012, p. 218.

3. LE FRAGILE ÉQUILIBRE

Si nous confrontons cette analyse de Ricoeur, particulièrement précieuse pour apprécier toute structure de pouvoir, à ce que nous évoquions plus haut quant à une lecture attentive de saint Paul, nous pouvons formuler la proposition de voir dans la religion et dans ce que l'on appelle le sacré une fonction profondément « utopique » à l'égard de l'idéologie fondant la structure de pouvoir. Pour en rester à elles, les religions abrahamiques, et singulièrement le judaïsme et le christianisme, portent en elles une visée profondément *eschatologique*, c'est-à-dire une vision de la fin qui échappe à toute représentation définitive et tout contrôle et dont la fonction reste pourtant de donner un moyen de jugement sur l'histoire concrète des hommes. L'eschatologie fournit cette fonction utopique salutaire pour le pouvoir qui évite de se piéger lui-même dans sa propre fascination. Toutes les tendances pathologiques du pouvoir visent en fait à effacer l'autorité et, plus exactement, à annexer l'eschatologie qui nous échappe dans la représentation d'une fin contrôlable car historique.

En d'autres termes, la mystique, c'est-à-dire cette conviction selon laquelle rien de ce qui est mondain ne peut enfermer le divin ou, plus généralement l'absolu, constitue l'antidote à toute pathologie de pouvoir, que ce soit celle de la puissance publique ou de la puissance religieuse. Comme le montre Ricoeur, idéologie et utopie ont besoin l'une de l'autre pour demeurer ce qu'elles sont. L'idéologie fonde la cohésion et enracine une identité mais l'utopie la critique toujours de manière prophétique, rappelant que le fondement définitif est ailleurs et que les choses pourraient être autrement : le pouvoir peut alors être libéré de lui-même et partir, humblement, si je puis dire, à la recherche d'un bien commun qui ouvre ses sujets à un ailleurs possible. Pour le dire plus directement encore, le pouvoir politique s'enfermera en lui-même et dans la passion de sa propre perpétuation s'il n'est pas ouvert à la critique prophétique de l'eschatologie utopique des religions : il deviendra alors, à coup de commémorations vides et de rhétorique dissimulée, un pouvoir sans autorité, c'est-à-dire sans fondement. À l'inverse, l'autorité religieuse ou sacrée, le prophétisme critique, dégènera en un pouvoir pathologique de plus, si elle se laisse séduire par les sirènes d'un pouvoir direct qui lui ferait oublier sa fonction légitime d'indiquer ce qui est ailleurs.

CONCLUSION

Nous touchons là au fond profond de l'âme humaine, de ses blessures, de ses fascinations, de ses complications. J'ai conscience de parler à des éducateurs, des éducateurs de jeunes qui sont plongés dans une forêt d'idoles de pouvoir, qu'elles soient idéologiques ou utopiques. Notre mission, dans l'exercice même de notre autorité qui ouvre sur un pouvoir, est de les initier à ce fragile équilibre critique entre enracinement et déplacement, à cette subtile distinction entre identité et rêve, à cette petite ligne de crête entre vie publique et vie intérieure. C'est peut-être là que se joue véritablement le rapport entre pouvoir et sacré, entre État et religion. Je me permets de revenir au Christ. À Pilate qui tente de sauvegarder son pouvoir, mis dans un mauvais cas, Jésus répond : « *Tu n'aurais aucune autorité sur moi si tu ne l'avais reçue d'en-haut* » (Jn. 19, 20). À la lumière de ce que nous venons brièvement

d'évoquer, ne serait-ce pas le rappel salutaire qui invite à voir plus loin, plus profond et plus haut ? Regarde vers en-haut, là où tu n'as aucun pouvoir et alors, ton pouvoir découlera de cette liberté que tu as reçue, d'une autorité qui te fonde sans t'encombrer, une autorité sacrée, que tu ne peux toucher, mais qui te touche pour te mettre en route. C'est peut-être cela, le secret ? Devenir des mystiques ! Des vrais !

Xavier Manzano