La pensée religieuse de Charles Werner

Autor(en): **Widmer, Gabriel-P.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **29 (1979)**

Heft 3

PDF erstellt am: **28.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381148

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 111 (1978), P. 271-278

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE CHARLES WERNER

GABRIEL-PH. WIDMER

En 1949, Charles Werner écrit: « La religion est l'acte essentiel de l'homme »[1]. Quinze ans plus tôt, il s'exprimait dans le même sens et définissait ainsi la religion: « L'essentiel dans la religion reste l'élan du cœur, la charité. Mais la religion n'en implique pas moins une conception générale de l'univers, une idée de Dieu sur l'homme, son origine, sa destinée »[2].

La réflexion à la fois critique et constructive sur l'expérience religieuse et ses composantes occupe une place importante dans la philosophie de Ch. Werner comme en toute philosophie de l'Esprit, parce qu'elle y est indispensable. Toute philosophie de l'Esprit se propose d'examiner les rapports entre le fini et l'infini; elle les étudie en particulier dans la religion en tant qu'elle implique une participation de l'homme à l'Absolu.

L'expérience religieuse est celle de cette participation de l'homme à Dieu, au cours de laquelle le croyant se tient immédiatement auprès de Dieu comme s'il avait déjà réalisé pleinement sa destinée: « La religion suppose le but atteint, la perfection réalisée. Elle s'installe tout de suite dans l'infini, et, de là, se retourne vers les phénomènes pour leur conférer l'infinité »[3].

Cette expérience présente un double aspect. Premièrement, elle est communion avec l'Absolu, c'est-à-dire union avec et dans la plénitude, dont l'homme reçoit le mouvement, la vie et l'être. Sous cet angle, elle détermine une manière de vivre, on dirait aujourd'hui une « praxis ». Secondement, l'expérience religieuse implique une certaine connaissance de l'Absolu, c'est-à-dire une certaine contemplation de la perfection créatrice, que l'homme doit viser en se consacrant aux valeurs les plus hautes. Sous cet aspect, elle qualifie une manière de connaître, une « théorie ». L'étude des systèmes philosophiques, de la place qu'ils font à Dieu, au mal, au salut et au sens de la destinée contribue, à côté de l'étude des religions et de leurs théologies, à la compréhension de cette expérience; Ch. Werner se réfère aussi, mais avec quelle discrétion, avec quelle pudeur, à sa propre expérience.

[1] « L'homme et la religion », dans *Proceedings of the tenth international Congress of Philosophy 1948*, Amsterdam 1949, p. 51.

[2] « Religion et philosophie », dans *Actes du huitième Congrès international de philosophie 1934*, Prague 1936, p. 433.

[3] *Etudes de philosophie morale*, Paris-Genève 1917, p. 92.

Dans ces conditions, quelle est la philosophie de la religion élaborée fragmentairement par Werner? En ce qui concerne les rapports entre religion et philosophie, foi et raison, il ne les oppose ni ne les confond, pas plus qu'il ne les isole. Il ne cesse d'en montrer la convergence. Il évite aussi bien le fidéisme que le rationalisme. Pouvait-il en aller autrement pour un philosophe de la participation? Une phrase résume à la fois son point de vue et l'angle sous lequel il aborde cette question préalable: « L'homme participe au divin, et cette participation se manifeste par la liberté, dont il a le merveilleux privilège. Hors de cette participation, hors de cette liberté, l'homme ne vivrait pas, il serait dépossédé de sa propre essence »[4]

En vertu de cette participation ontologique et axiologique, « la philosophie et la religion ont le même contenu: c'est la même vérité qui se trouve exprimée de deux manières différentes. Pour saisir l'éternelle vérité de la religion, il suffit que la philosophie soit elle-même, qu'elle soit résolument une métaphysique, allant droit à l'Absolu, et faisant découler toutes choses de l'Absolu »[5]. L'accent synthétique de cette déclaration du jeune Werner se tempérera par la suite; il n'en demeure pas moins que son auteur, tout au cours de sa longue carrière, se voulut métaphysicien. Métaphysicien ouvert aux problèmes religieux et particulièrement aux apports du christianisme, il le fut au sens où les philosophies de la Grèce et celles de l'époque moderne qui s'en inspirent, furent des philosophies qui posèrent et tentèrent de résoudre les problèmes de l'être, de la connaissance et de l'action dans le cadre des relations entre l'Absolu et le contingent, entre Dieu, le moi et le monde.

A la différence de ses contemporains qui furent ses collègues ou ses amis, Arnold Reymond, Henri Reverdin, Henri-L. Miéville, Ch. Werner n'est pas passé par les études de théologie. Tout autant qu'eux, cependant, il traite des problèmes religieux dans la mesure où ils posent des questions aux philosophes. Preuve en soient les conférences qu'il prononce lors des assises des associations chrétiennes d'étudiants et lors des congrès de théologiens[6], les communications faites à l'occasion des congrès internationaux de philosophie: « Religion et philosophie » (Prague 1934), « L'homme et la religion » (Amsterdam, 1948), « Le diable et la nature humaine » (Montpellier, 1961). Il étudie ces problèmes en métaphysicien et non pas en historien ou en phénoménologue des religions. De plus, ses grands ouvrages sont parsemés d'observations relatives à la convergence entre religion et philosophie. Même aujourd'hui, la philosophie ne mérite son nom que si elle est « une métaphysique qui comprend l'universelle réalité de l'Esprit, et

[4] *Le problème du mal*, Lausanne 1946[2], p. 97.

[5] *Etudes de philosophie morale*, préface, p. VI-VII.

[6] Les textes de certaines conférences ont été reproduits in *Etudes de philosophie morale.*

qui saisit toutes choses dans son rapport avec l'Esprit Absolu »[7]. Cette exigence correspond à ce que la religion vit et exprime à sa manière.

Selon Werner, la raison ne se réduit pas à l'entendement qui analyse, décompose et réordonne le « donné » qu'il objective; elle n'est pas seulement la capacité de connaître le mesurable, le quantifiable. En tant que raison métaphysique, elle est « une puissance concrète d'harmonie, unie à la nature qu'elle achève »[8]. Comme telle, elle est universelle. C'est elle qui conduit l'esprit à l'Esprit, à sa plénitude, en tant qu'elle est activité unificatrice. Comme puissance d'harmonie, d'universalisation et d'unification, la raison conduit à la foi en rendant à la religion ce qui lui est dû, la force de la communion: elle « manifeste la réalité profonde de l'être, tel qu'il existe dans sa source créatrice »[9]. On ne peut que mettre la raison et la foi en perspective, puisque l'une et l'autre selon leur voie, visent à manifester la « réalité profonde de l'être », sa plénitude créatrice à laquelle l'une et l'autre participent selon leur propre mode.

Ainsi métaphysique et religion, raison et foi sont parcourues par une sorte d'aspiration qui anime l'homme et la nature pour les conduire à leur achèvement qui coïncide avec leur perfection, celle aussi de l'Esprit.

Quel est le présupposé de cette convergence de la vérité philosophique et de la vérité religieuse? Il est d'ordre anthropologique. En effet, « l'homme tire sa valeur non pas de lui-même et d'une raison qui lui appartiendrait en propre, mais de sa relation filiale avec Dieu »[10]. Pareil présupposé en implique à son tour un d'ordre ontologique, car Dieu est « cette activité qui est l'intérieur de l'être, l'infini caché dans le fini et dont la force domine tout le monde des existences finies »[11].

Comment passer des énoncés religieux aux propositions métaphysiques? Par une transposition qui dégage les affirmations religieuses de leur contingence, en y déchiffrant leur portée universelle. Le métaphysicien dévoile l'action de l'infini dans le fini; le moraliste montre la voie qui conduit à l'Absolu. L'homme ne peut se passer ni de l'un, ni de l'autre pour se comprendre et connaître sa destination: « l'homme qui s'unit à Dieu fait sûrement passer dans son action l'infinité du divin... la source, plus ou moins cachée, de toute vie morale est la vie religieuse. La liberté et l'infinité qu'il y a dans la vie morale sont possibles, parce qu'il est possible à l'homme de s'unir à l'Esprit en tant que souverainement libre et infini »[12].

[7] « Religion et philosophie », p. 435.

[8] *Etudes de philosophie morale*, préface, p. VI.

[9] *Op. cit.*, p. 18.

[10] « L'homme et la religion », p. 55.

[11] *Etudes de philosophie morale*, p. 193.

[12] *Etudes de philosophie morale* p. 34.

Après ces quelques remarques sur les rapports entre le religieux et la philosophie, je voudrais en faire une sur la manière dont Werner conçoit la théodicée, ce qui donnera l'occasion de montrer sur le terrain comment il réinterprète les dogmes chrétiens.

Si l'auteur du *Problème du mal* a, selon moi, critiqué son enthousiasme pour l'idéalisme du temps de sa jeunesse, il n'a pas, semble-t-il, varié dans sa conception de Dieu comme *Causa sui.* En 1917, il écrit: «le fond de cet infini qui se trouve au cœur de l'être, c'est la puissance de l'Absolu, la puissance souveraine de l'être qui s'engendre lui-même, et fait exister tout ce qui existe»[13]. Près de vingt ans plus tard, parlant des tâches de la philosophie, il remarque qu'elle doit «montrer Dieu comme l'Absolu qui se trouve au fond de notre pensée et de notre action, et comme la souveraine perfection à laquelle tous les êtres sont suspendus»[14]. Dieu est l'unique principe des choses, parce que «la base de l'essence divine est le Désir, par lequel Dieu se manifeste comme le principe du mouvement et de la vie»[15]. En vertu de son dynamisme, Dieu se dote d'une nature différenciée — on aperçoit ici le commencement de la transposition —, le désir étant en Dieu, comme en tout, la base organique de la vie; le désir est couronné par l'intelligence et transfiguré par l'amour. L'intelligence, en Dieu, est le fondement des valeurs, des idées en tant qu'elles sont formes éternelles comme le suggère la doctrine du Verbe, deuxième Personne de la Trinité dans le christianisme; l'amour est puissance créatrice à l'instar de cet Esprit Saint, qui, comme troisième Personne de la divine Triade, constitue le lien d'amour entre le Père et le Fils. Voici comment Werner interprète philosophiquement le dogme trinitaire en philosophie: «la nature divine se compose de trois éléments: la puissance, l'intelligence, l'amour. La Puissance est l'acte éternel par lequel Dieu crée toutes choses. L'intelligence est le monde des formes, le monde de la vérité, de la justice, de la beauté. Enfin, l'amour est le lien qui unit Dieu aux êtres qu'il a créés»[16]. Comme le dogme insiste sur le mouvement de communion qui unit les Personnes (périchorèse), le philosophe poursuit sa transposition: «Ces trois éléments se pénètrent l'un l'autre au sein de l'essence divine, dans une parfaite unité»[17].

A la différence des Pères grecs et latins, des docteurs médiévaux et des Réformateurs qui, pour sauvegarder l'aséité divine, soulignent l'irréductibilité entre l'Incréé et le créé et refusent le Dieu *Causa sui* pour éviter les risques du panthéisme, Werner montre comment le Dieu *Causa sui* est inséparable d'abord des créatures célestes qui lui donnent sa plénitude, puis du

[13] *Op. cit.*, p. 90.

[14] «Religion et philosophie», p. 435.

[15] *Le problème du mal*, p. 108.

[16] *L'âme et la liberté*, Paris 1960, p. 139.

[17] *Ibid.*

monde créé; et cela en vue de la solution qu'il donnera du problème du mal: « Dieu produit en lui des êtres autres que lui, et c'est sur ces êtres que s'exerce son amour éternel. Par là, il achève sa propre nature »[18]. Le monde créé conserve l'empreinte de l'éternité sous la forme du temps. Il est ainsi affecté d'une limitation qui l'empêche de s'égaler à l'Incréé. Bien plus « la création semble opérer une décomposition de l'essence divine: la force primordiale est séparée des éléments supérieurs qui lui donnent en Dieu, son perpétuel accomplissement. Elle existe dans le monde réduite à elle-même, aveugle et brutale, déchaînée comme un torrent dévastateur. C'est la puissance formidable du désir, qui dresse les êtres les uns contre les autres et engendre la guerre universelle. Voilà, dans la nature, le principe du mal »[19].

La création laisse apparaître, dans sa réalisation, un drame au niveau de l'action divine. Elle manifeste une scission, une rupture comme chez Jacob Boehme, chez le premier Schelling auxquels se rattache le Charles Secrétan de la *Philosophie de la liberté.* Dans cette « gnose », l'ange de lumière, l'ange intelligent, Lucifer, joue un rôle déterminant dans la chute de l'homme.

Sous l'influence de l'ange révolté en qui l'intelligence est désormais au service du mal, sous la puissance du désir débridé et incontrôlé, l'homme se révolte en se laissant gagner par l'orgueil sans pouvoir y résister: « La chute n'est pas un accident qui aurait pu se produire: c'est une conséquence nécessaire de la création. La création devait entraîner l'apparence de cette rupture, que la théologie a décrite comme la révolte de l'ange »[20].La chute manifeste la rupture comme une séparation qui, pourtant, ne parvient pas à briser définitivement l'unité primordiale et originelle; elle ne peut évacuer l'exigence de réconciliation qui la parcourt. Il existe une possibilité pour le désir déchaîné et qui entraîne l'intelligence au mal, d'être transformé en un désir à nouveau surveillé par une intelligence réorientée vers le bien. Pourquoi? Parce que la chute résulte d'une perversion d'une liberté incapable de déployer ses virtualités, quand elle se laisse captiver par ce qui lui est inférieur; la réconciliation désigne la reconquête de la liberté sur elle-même avec le secours de la grâce. En termes plus religieux, on pourrait exprimer ainsi ce double mouvement: la chute inaugure le règne du péché, celui de la rupture entre Dieu et sa création; l'homme objective Dieu et s'aliène; mais Dieu pardonne, sa grâce agit dans la nature pour le transformer en mobilisant la liberté.

Dans un de ses derniers écrits, « *Le Diable et la nature humaine* », Werner précise: « L'existence de l'homme a impliqué dès l'origine une puis-

[18] *Le problème du mal*, p. 108.

[19] *Essai d'une nouvelle monadologie*, Torino s.d., p. 13, republié dans *L'âme et la liberté*, p. 172; cf. *Le problème du mal*, p. 109.

[20] *Le problème du mal* p. 111.

sance obscure, qui s'est élevée contre la tendance universelle des êtres vers le Bien... l'existence de l'homme a impliqué dès l'origine, l'existence du Diable»[21]. Il critique la doctrine du péché originel et celle du péché héréditaire, parce qu'elles insistent trop sur le genre humain aux dépens de l'individu. La réconciliation a, en effet, pour condition de possibilité l'existence de la personne dans sa singularité avec sa liberté. La grâce ne peut être reçue que librement; l'homme ne peut être sauvé que s'il y consent.

La réconciliation débouche sur la transfiguration: «L'homme tient son être de Dieu»; si nous vivons pour lui, il nous est permis d'espérer que «la grâce toute puissante ne nous abandonnera pas, mais nous ressuscitera d'entre les morts, pour nous associer, dans la lumière, à la gloire éternelle»[22]. Déjà la grâce affranchit de l'entrave de la liberté qu'est le désir laissé à lui-même; elle apaise les passions et elle élève l'homme; elle transforme les relations entre l'âme et le corps; et, «c'est seulement une fois que l'union de l'âme et du corps aura été bien comprise que l'on pourra montrer, par la considération de l'infini qu'elle renferme, que l'âme surmontera la destruction de son enveloppe matérielle»[23].

La transfiguration donne à l'homme d'accéder à la vie éternelle, à la plénitude, à la joie des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. Elle est le don d'un Dieu qui n'est pas seulement celui qui vient, mais celui qui est de toute éternité. Ce Dieu fait de l'histoire la condition de la réconciliation et de la transfiguration[24]. Sa toute-puissance, son amour et sa justice font que «de l'excès du mal sortira la délivrance... le Diable ne saurait prévaloir contre l'irrésistible tendance des êtres à l'unité..., la victoire du Bien est inscrite dans le fondement éternel de toute réalité»[25]. Charles Werner évoque même à ce sujet la possibilité d'une réconciliation du Diable avec Dieu.

A la suite de cette esquisse de quelques thèmes de la philosophie de la religion de Ch. Werner et de sa méthode de transposition, je voudrais, en manière de conclusion, dire encore quelques mots sur la manière dont il comprend le christianisme.

Selon lui, le Christ est le plus grand des prophètes. Jésus a su exprimer pour tous ce que les philosophes et les plus grands parmi eux ont réservé à quelques initiés: par exemple, le rapport immédiat qui relie et unit le Père, le Créateur, à l'homme, sa créature, la valeur suréminente de l'âme par rapport au monde, les exigences essentielles de la vie morale et sociale, la

[21] «Le Diable et la nature humaine» dans *Cahiers protestants*, 42 (1961), p. 229.

[22] *Le problème du mal*, p. 115.

[23] «Religion et philosophie», p. 437.

[24] Cf. *Le problème du mal*, p. 73.

[25] «Le Diable et la nature humaine», p. 236.

valeur de la justice et de l'amour, le fait enfin que l'homme en tant que personne est le fils de Dieu appelé à l'éternité dans l'exercice de sa liberté. Werner laisse parler Jésus-Christ et s'interdit de construire une christologie qui ferait écran entre le héraut de l'Evangile et son auditeur. Il mentionne ses réserves à l'égard de toutes les théories de la rédemption. D'où ses critiques à l'égard de Saint Paul qu'il admire par ailleurs; car tout en voulant se libérer du judaïsme, du légalisme, du formalisme, l'apôtre emprunte à l'Ancien Testament ses dogmes du péché originel, de l'expiation, de la prédestination, il met en danger la nouveauté de l'Evangile et menace l'union intime entre le Père et l'homme. Certes, Werner constate que le paulinisme est à l'origine de toutes les réformes de l'Eglise; mais il souligne aussi les différences théologiques de ces rénovations, par exemple entre celle d'Augustin et celle de Saint Thomas d'Aquin: « Saint Augustin avait pensé surtout à l'homme, au péché et au salut de l'homme, à son absolue dépendance à l'égard de Dieu. Saint Thomas, revenant au point de vue de la philosophie grecque, a voulu donner une conception générale de l'univers, où l'homme apparaît comme le représentant sur la terre de l'intelligence »[26].

Si la théologie chrétienne oscille entre un retour exclusif au paulinisme et un réemploi de l'hellénisme, elle enseigne constamment que l'homme doit se situer au-dessus de l'univers s'il veut s'attacher à Dieu et le connaître dans sa vérité spirituelle. Le christianisme inscrit le principe de la subjectivité dans l'histoire, c'est-à-dire la reconnaissance de la dignité et de la valeur insurpassable de l'homme.

Nous retrouvons cette convergence de la religion et de la philosophie dont j'ai laissé entendre qu'elle est le *leitmotiv* de la pensée de Ch. Werner. Le christianisme, en effet, dit quelque chose de fondamental sur Dieu, le monde et l'homme, que la philosophie ne peut ignorer. La tâche de la philosophie consiste « à dépouiller la foi religieuse des formes qui la recouvraient »[27]. Elle doit reconnaître que le « christianisme a montré dans l'homme un infini, qui domine le monde entier. Par la religion chrétienne, l'homme apprend à se connaître lui-même dans son infinité »[28].

Dans une civilisation et une culture où prime la connaissance quantitative, celle qu'impliquent les mathématiques, la physique, la chimie ou la biologie, le christianisme met en relief l'importance de la connaissance qualitative, qui, d'ailleurs dans une intention voisine de celles du platonisme et de l'aristotélisme, justifie l'exemplarité inscrite en chaque être et sa finalité:

[26] *Histoire de la philosophie moderne*, Paris 1954, p. 65.

[27] « Religion et philosophie », p. 434.

[28] « L'homme et la religion », p. 56.

« L'univers tend à produire l'homme à la ressemblance de Dieu... Lorsqu'il vit conformément à sa destinée, l'homme exauce le vœu de la nature... C'est à l'homme ainsi conçu, dans la plénitude de son essence, de son lien avec Dieu et de son lien avec l'univers, — intermédiaire entre l'univers et Dieu — c'est cet homme-là qui sera véritablement et enfin la mesure de toutes choses »[29].

Aussi le christianisme est-il l'une des conditions de cet humanisme renouvelé auquel aspire notre contemporain. Héritier des humanismes gréco-latin et judéo-chrétien, cet humanisme tiendra compte de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux qui donnent, en tant qu'esprit, à l'homme de poursuivre son ascension. Religion de l'Esprit, le christianisme est la religion de l'avenir: « Nous allons au devant d'un réveil du christianisme qui portera l'homme au-dessus de lui-même et lui donnera de marcher humblement avec Dieu. L'homme fera l'expérience que sa liberté, bien loin de le séparer de Dieu, l'unit du fond de l'âme à l'Esprit Créateur »[30].

[29] *Ibid.* p. 60.

[30] *L'âme et la liberté*, p. 157.