

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 23 (1973)
Heft: 3

Artikel: La théologie de Jacques de Senarclens (1914-1971)
Autor: Widmer, Gabriel-P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381015>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA THÉOLOGIE DE JACQUES DE SENARCLENS (1914-1971)

Notre *Revue* n'a pas encore eu l'occasion de rendre hommage à Jacques de Senarclens, qui fut membre de son comité général. La réédition de son ouvrage sur *La personne et l'œuvre de Jésus-Christ*¹ sous le titre *Dieu avec nous*², nous permet de le faire. En effet, cette publication illustre les dons divers de Jacques de Senarclens : systématicien et surtout dogmaticien dans son essai de christologie, épistolarier sensible aux enjeux de la contestation de 1968-1969 dans une lettre à Jacques Ellul, prédicateur dans un choix de méditations sur l'Avent, le baptême, le mariage, la sanctification, etc.

Après avoir évoqué brièvement la carrière de celui qui fut pendant plus de dix ans mon collègue le plus proche à la Faculté de théologie de Genève, étant donné la similitude de nos enseignements, je voudrais tenter une ébauche des grandes lignes de sa théologie à la lumière de ses principales publications.

Né à Genève en 1914, Jacques de Senarclens fit dans cette ville ses études secondaires et supérieures qu'il poursuivit jusqu'au doctorat obtenu en 1949 par une thèse sur *Le mystère de l'histoire*³.

Après un séjour en Amérique, il fut successivement aumônier des étudiants, puis fondateur et directeur du Centre protestant d'études, pasteur de la paroisse de Champel. Privat-docent à la Faculté de théologie de Genève de 1951 à 1953, il est nommé chargé de cours d'éthique en 1953, puis professeur de théologie systématique en 1960, à la suite du départ du professeur Auguste Lemaître. Il remplira les fonctions de doyen de 1966 à 1970 jusqu'à la veille de sa mort survenue à la suite d'une pénible maladie en novembre 1971.

¹ *La personne et l'œuvre de Jésus-Christ*. Labor et Fides, 1958. Cahier du Renouveau, XVIII.

² *Dieu avec nous*. Genève, Labor et Fides, 1972. Cahier du Renouveau, XXVIII.

³ *Le mystère de l'histoire*. Introduction à une conception christologique du devenir. Genève, Roulet, 1949.

Jacques de Senarclens fut en outre le directeur des Editions *Labor et Fides*, un directeur dynamique qui entreprit entre autres, grâce au concours de Fernand Ryser, la traduction de la *Kirchliche Dogmatik* de Barth, celle d'un choix d'œuvres de Luther et de Bonhoeffer, la publication en français moderne de *L'Institution chrétienne* et des commentaires de Calvin. Il apporta un concours actif et apprécié à diverses commissions, à la commission théologique de la Fédération suisse des Eglises, à la commission pour le dialogue entre catholiques et réformés. Partout et en toutes circonstances, il fit preuve d'audace, d'un esprit d'initiative. Cet homme d'action était aussi un homme de prière et de méditation. Il fut un pédagogue remarquable pour ses étudiants et pour les laïcs qu'il réunissait régulièrement chez lui pour étudier l'œuvre de son maître Karl Barth. Il avait acquis au cours de sa carrière d'officier, puis de capitaine aumônier, une manière de pratiquer l'autorité, tout en respectant les sentiments d'humanité à l'égard de ses interlocuteurs, qui lui permit de surmonter les difficultés soulevées par les étudiants contestataires des années 68-69. Comme auteur, il atteint à une grande clarté d'exposition même dans les sujets les plus délicats ; son style est précis, dépouillé, direct et animé. Après la mort de Pierre Maury, de Jean Bosc, le départ prématûr de Jacques de Senarclens creuse encore davantage le vide dont souffre la théologie réformée de langue française.

* * *

Quel est pour de Senarclens l'*objet de la théologie* à l'époque où le libéralisme s'essouffle et où les courants néo-orthodoxes font faillite ? L'*objet de la théologie* « n'est ni une notion, ni un élément de notre univers connu, ni un sentiment qu'il suffirait de partager, ni une nouvelle morale. La théologie se trouve avoir affaire au Dieu vivant », c'est-à-dire au Dieu révélé en et par Jésus-Christ, le crucifié et le ressuscité¹. En effet, le libéralisme réduit l'*objet de la théologie* à celui de l'histoire et de la psychologie, aux phénomènes religieux tels que ces deux disciplines complémentaires les étudient ; l'orthodoxie le limite à des énoncés notionnels qui présupposent des assises métaphysiques. Ni l'un, ni l'autre ne rendent compte de l'originalité de cet objet : il est révélé dans la vie et le ministère de Jésus-Christ comme le Dieu vivant lui-même. Or le Dieu vivant n'est comparable ni à un ensemble de phénomènes humains et sociaux, ni à un système de propositions.

On sait comment, depuis la contestation étudiante, le statut de la théologie est mis en cause dans les cadres de l'université. J. de

¹ *La recherche dogmatique aujourd'hui*, in *R. Th. Ph.*, 1961, p. 32.

Senarclens réfléchit longuement sur les conséquences des modifications qui s'annoncent dans ce domaine. Il est conduit à distinguer entre une théologie considérée comme discipline académique analogue aux autres et une théologie considérée comme *intellectus fidei*. Il définit cette dernière comme une exigence de la foi elle-même, comme « une pénétration dans le mystère de Dieu, une découverte de la logique interne de la révélation »¹. On découvre ici l'influence de Barth, lecteur admiratif et commentateur original d'Anselme.

Une telle distinction entraîne une double méthodologie. La théologie académique recourt exclusivement aux techniques philologiques, linguistiques mises en œuvre par la méthode historico-critique ou par la méthode structuraliste ; elle peut recourir aussi aux méthodes philosophiques. Ce faisant la théologie académique risque de virer à la philosophie de la religion, à la sociologie, à la psychologie religieuses. La théologie en tant qu'*intellectus fidei* tout en accordant la priorité à la lecture attentive de l'Ecriture use pourtant des méthodes de sciences humaines, mais en les considérant comme des méthodes auxiliaires d'une démarche spécifiquement théologique à partir de la prière, de la méditation ; car cette démarche proprement théologique se déroule dans le cadre de l'obéissance à Dieu et de l'adhésion à une confession de foi.

J. de Senarclens adopte cette seconde approche, la seule qui lui paraisse conforme à la Révélation et à sa manifestation dans les deux alliances bibliques, la seule dictée par la grâce attestée dans l'Ecriture. Il légitime son option en s'appuyant sur une tradition dont les origines remontent au Nouveau Testament et qui se transmet aux réformateurs par Tertullien, Athanase, Augustin et Anselme, auxquels il consacra plusieurs de ses cours. Il estime que le respect de cette conformité à la Révélation fait du théologien un savant sérieux et l'habilité à parler d'égal à égal avec ses collègues des autres facultés universitaires qui, eux aussi, défendent la spécificité de leurs disciplines.

C'est pour cette raison qu'il place son enseignement sous le signe de cette définition de la théologie contre les prétentions des novateurs : la théologie est « une avidité rationnelle parfaitement légitime sous l'autorité de la Révélation, une recherche du cœur, c'est-à-dire de l'être tout entier, tendu vers le seul objet qui soit en droit de solliciter notre totale adhésion : le Dieu vivant et personnel qui nous parle en Jésus-Christ et nous rend à nous-mêmes en nous prenant à lui »².

Dans ces conditions, quel est le *point de départ* de l'entreprise du théologien ? Il ne peut être que Jésus-Christ dans son abaissement et

¹ « Lettre à Jacques Ellul », in *Dieu avec nous*, p. 8.

² *La recherche en dogmatique*, p. 35.

son élévation, comme l'a puissamment montré Barth dans sa doctrine de la concentration christologique¹. Ce point de départ actuel rejoint celui des Pères de Chalcédoine, la double nature du Christ, vraiment Dieu, vraiment homme.

Un tel point de départ renverse ceux du catholicisme et du néo-protestantisme. Celui du catholicisme consiste à articuler la grâce à la nature : *gratia non tollit naturam, sed perficit*, en se fondant sur la hiérarchie des êtres, des valeurs et des pouvoirs ; il tiendra compte de la tradition légitimée par la succession apostolique. Le point de départ du néo-protestantisme réside dans la conscience ou l'expérience religieuses ; l'histoire illustre les progrès de cette conscience et la diversité de cette expérience ; le devoir moral en découvre les exigences. On pourrait caractériser le point de départ du catholicisme d'« objectif » et celui du protestantisme de « subjectif » et les opposer l'un à l'autre. J. de Senarclens, à la suite de Barth, préfère les considérer comme les deux expressions d'une négation de la primauté du Christ, qui aboutit à une naturalisation, à une humanisation de la foi. La critique de Feuerbach s'en prendra à ces déviations qui déforment la théologie en anthropologie.

Dans les deux tomes de son principal ouvrage *Héritiers de la Réformation*², de Senarclens déchiffre le sens de l'histoire de l'Eglise et de la théologie en tenant compte de ces points de départ et des conséquences qu'ils entraînent. C'est une lecture à la fois historique et critique des systèmes théologiques, de leurs présupposés, de leurs conceptions en matière de théologie trinitaire, de christologie et d'ecclésiologie.

Mais cette entreprise plus dogmatique que systématique, étant donné son point de départ, n'est pas seulement historique et critique, elle se veut constructive : la dogmatique correcte sera celle qui est suspendue au don de Dieu offert en Jésus-Christ et non point celle qui essaie tant bien que mal de répondre aux aspirations humaines individuelles et sociales. Bref, le contenu de la dogmatique n'est pas un humanisme. C'est pourquoi, le catholicisme et le néo-protestantisme doivent être rejettés : « Le christianisme ne se justifie pas par lui-même ; dans les deux cas (ceux du catholicisme et du néo-protestantisme), on éprouve le besoin de l'introduire à partir d'une conception générale de la religion, de Dieu, du monde et de l'homme. Seul le contenu de ces préambules diffère sur quelques points (les preuves de l'existence de Dieu, etc.), en fonction des préoccupations de l'époque, mais le principe admis dans les deux systèmes est le même »³.

¹ *Karl Barth and the Reformed Tradition*, in *The Reformed and Presbyterian World*, 1969, 5, p. 206-218.

² *Héritiers de la Réformation*, tome 1 : Le point de départ de la foi ; tome 2 : Le centre de la foi. Genève, Labor et Fides, 1956, 1959.

³ *Id. op.*, tome 1, p. 48.

On ne peut donc fonder la théologie sur une anthropologie naturelle, sur une cosmologie rationnelle ou sur une ontologie d'inspiration philosophique, encore moins sur la conscience et l'expérience religieuses, le sentiment de dépendance envers Dieu et la piété ; le tenter, c'est manquer l'objectif de la dogmatique. Seul le Christ comme auto-manifestation de Dieu donne son fondement, c'est-à-dire son contenu et sa légitimité, à la théologie chrétienne et lui confère son statut épistémologique. Par conséquent, il y a une différence réelle entre la théologie avec sa référence à Jésus-Christ et les philosophies, qu'elles soient réalistes ou idéalistes. Cette différence doit se traduire au niveau de leurs objets, de leurs méthodes et de leurs épistémologies. La théologie n'est donc pas sur le même plan que les sciences historiques, les philosophies et les cultures dans la diversité de leurs manifestations.

* * *

En prenant soin de définir avec beaucoup de détails le point de départ de la théologie, de Senarclens ne cherche pas à revenir à une position antérieure à la critique du christianisme et à la théologie moderne comme voudrait le faire le fondamentalisme protestant. Il tente de mettre en relief les composantes d'une théologie de la Parole au cœur même de la crise ouverte par le marxisme et l'existentialisme¹. L'une de ces composantes, c'est la force dynamique de la Révélation elle-même : Dieu se dévoile et se voile en Jésus-Christ aujourd'hui comme hier. *L'acte* par lequel Dieu se fait connaître et agit en Jésus-Christ traverse l'histoire ; il résulte de l'initiative de Dieu lui-même, de sa *grâce* à chaque période de l'histoire. Dans ces conditions, les prolégomènes à la dogmatique consisteront déjà en une dogmatique condensée, un commentaire actuel des décisions conciliaires (surtout de Nicée et de Chalcédoine) à la lumière critique de l'Ecriture ; ce commentaire cherchera à réduire l'écart entre les dogmes ecclésiastiques et l'Ecriture pour en permettre la communication aujourd'hui².

Le point de départ est donc aussi le *centre* de la dogmatique : la vie et l'œuvre du vrai Dieu - vrai Homme, Jésus-Christ, l'Emmanuel. Le renversement méthodologique et épistémologique, exigé par la dogmatique des présupposés catholiques et néo-protestants, aboutit à un recentrement. Dans la rencontre avec le Christ, tout est donné,

¹ *Ibid.*, p. 117 ss.

² Cf. *Dieu avec nous*, p. 35 s., p. 48 ss. Cette interprétation de l'histoire des dogmes est plus théologique qu'historique, les dogmes comme décisions contingentes de l'Eglise servent de critères d'interprétation de l'Ecriture et les textes bibliques viennent confirmer la rectitude des formules dogmatiques.

le départ, le chemin et le but : « Voilà pourquoi, il n'est nul besoin d'ajouter quoi que ce soit à sa personne, ni de la prolonger : tout existe désormais en lui. C'est ainsi qu'il est notre médiateur, à la fois les deux pôles de l'alliance : Dieu pour nous et nous avec Dieu. La rencontre impossible ailleurs se produit dans son être et dans l'histoire de sa vie.»¹ Ailleurs, de Senarclens dira que «le Christ est le lieu de notre rendez-vous avec Dieu²». C'est en ce sens qu'il est le centre de toute doctrine et vie chrétienne, le «référent» par excellence, mais aussi l'«actant» et le «locuteur» pour transcrire le sens de ce christocentrisme cohérent et conséquent dans une terminologie à la mode, et mettre en lumière son caractère paradoxal.

Ce «Christ total» est confessé dans sa souveraineté non pas comme une sorte de vis-à-vis immuable et immobile, mais comme celui en qui Dieu vient dans sa création, vers sa créature et simultanément comme celui en qui l'homme va vers Dieu. Il est le foyer de ce double mouvement de la transcendance vers l'immanence et de l'immanence vers la transcendance, la source d'un même acte orienté dans deux directions différentes. C'est pourquoi le Christ est l'action même de la *grâce* donnée et reçue. Si Christ est vraiment cela, alors il ne peut y avoir aucune médiation en dehors de la sienne, que ce soit celle de sa Mère, celle des anges ou celle des saints. Les introduire entre Dieu et les hommes, c'est ouvrir la porte au synergisme et perdre le Christ. Car tout existe désormais en Christ ; la justification, la sanctification, la rédemption sont accomplies en lui et elles le sont parfaitement. Le croyant doit se contenter de recevoir la possibilité de les accueillir, d'en vivre pour devenir un homme nouveau.

Mais comment concevoir, dans la perspective d'une telle concentration christologique, l'*appropriation* du salut par le croyant, puisque en Christ tout est accompli? En refusant toute coopération entre l'homme et Dieu en dehors du Christ, Homme-Dieu, en fermant la porte au synergisme, n'ouvre-t-on pas celle du quiétisme? J. de Senarclens ne dissimule pas les apories de la théologie réformée. Il cherche à les éclairer en décrivant le rôle du *Saint-Esprit* dans la sanctification³. C'est le *Saint-Esprit* qui conditionne l'appropriation du salut acquis par le Christ de la part de l'homme. Le *Saint-Esprit* joue un rôle actif dans cette application de l'œuvre du Sauveur au croyant. Le *Saint-Esprit*, en effet, est Dieu nous faisant participer à

¹ *Héritiers de la Réformation*, tome II, p. 48. C'est en Christ d'abord qu'a lieu et de manière décisive, complète, la rencontre pour un théologien de la concentration christologique ; c'est dans le croyant qu'elle a lieu pour Brunner, par exemple, théologien de la rencontre, du dialogue, du « Je » et « Tu ».

² *Dieu avec nous*, p. 21.

³ Cf. *Le Saint-Esprit et la sanctification des chrétiens*, in *Le Saint-Esprit* (volume collectif). Genève, Labor et Fides, 1965, p. 129 ss.

l'œuvre de la seconde personne de la Trinité : « Le Saint-Esprit produit en nous cette capacité de recevoir la Parole active de notre Seigneur et de participer à son œuvre. L'Esprit est la puissance qui nous associe à Jésus-Christ et nous permet de découvrir en lui toute la plénitude de l'intervention de Dieu pour nous.»¹

Ainsi le Christ, l'Esprit font *participer* l'homme à Dieu, parce qu'en Christ et par l'Esprit, Dieu se rend participant à l'homme. En recourant à la participation pour écarter le synergisme et le quiétisme, le théologien de la Parole ne retourne-t-il pas à Platon et à Aristote? N'est-il pas infidèle à son point de départ en réintroduisant une ontologie dans sa réflexion théologique? Il se défend de cette accusation, en décrivant cette participation comme l'œuvre de la grâce, en soulignant l'aspect paradoxal : « . . . on ne peut parler de la coopération de l'homme qu'à la condition de reconnaître d'abord la prééminence de la grâce. Nous nous trouvons ici en face d'un double paradoxe : 1. La participation de l'homme ne devient réelle qu'au moment où la grâce de Dieu s'est imposée à lui, comme la seule puissance de décision. Il n'existe alors plus aucun partage : la créature retrouve ses pouvoirs, sa liberté, son humanité, dès l'instant où elle attribue tout pouvoir, toute liberté et toute souveraineté à la grâce. 2. Le second paradoxe s'inscrit dans une forme négative : contrairement à ce que l'on imagine, la résignation, la passivité, la fuite dans une mystique inactive ou dans une sécularisation trop entreprenante n'ont nullement accompagné les doctrines centrées sur la grâce, mais celles qui accordaient une place prépondérante au libre-arbitre de l'homme naturel. Car la grâce interdit ces démissions qui révèlent leur véritable cause : le désir d'indépendance du croyant. Inversement, plus la grâce intervient fortement, plus elle exige notre action. . . »². J'ai tenu à citer intégralement ce passage significatif de la manière dont J. de Senarclens se défend de retomber dans les difficultés de la théologie spéculative. Plus tard, il essayera d'éviter aussi bien les termes de participation, de participer que celui de coopération et les remplacera par celui de responsabilité, pour bien montrer que les relations entre Dieu et les croyants relèvent de l'éthique et de l'eschatologie et non pas de l'ontologie³. L'éthique et l'eschatologie servent de garde-fous contre le danger de confusion entre Dieu et sa créature et celui d'une séparation radicale entre l'hétéronomie de l'un et la soi-disant autonomie de l'autre.

Il y a donc une correspondance nécessaire entre le thème de la concentration christologique et celui de l'action concentrée de la grâce.

¹ *Héritiers de la Réformation*, tome II, p. 168.

² *Ibid.*, p. 172.

³ Cf. *Le Saint-Esprit et la sanctification des chrétiens*, p. 133.

A l'action « objective » de Dieu en Jésus-Christ, historiquement déterminée, correspond l'action « subjective » de Dieu comme Esprit Saint dans l'histoire de l'Eglise, celle de son édification et celle de sa mission dans le monde. L'action objective est celle de l'origine, l'action subjective celle des manifestations. De telles corrélations découlent d'une interprétation de l'Ecriture dans ses répercussions sur l'histoire et sur la vie des croyants. Cette interprétation a pour principe *l'analogie de la foi*. Elle a sa clé dans la double nature du Christ en une personne sans confusion, ni séparation. C'est l'analogie primordiale et fondatrice. C'est à partir d'elle que le théologien découvre la loi d'incarnation qui régit les rapports entre Dieu, le Christ, les croyants, chacun gardant sa propre place. Cette loi sauvegarde, grâce à l'analogie de la foi, l'unité dans la différence ; son application évite les écueils du monisme panthéiste et du dualisme gnostique.

A la suite de Barth, de Senarclens applique le *modèle christologique* réinterprété de Chalcédoine en anthropologie (rapport de la nature et de la grâce) et en ecclésiologie (christocratie fraternelle et dynamique).

Par l'application réitérée de ce modèle aux divers lieux théologiques, le dogmaticien donne à son exposé doctrinal sa *cohérence* et sa *force persuasive*. Ce modèle lui est dicté par l'objet même de sa recherche. Il en vit avant de le mettre en œuvre dans son discours. La vie et le discours sont animés du même mouvement. Tout dérive du Christ qui procède par génération du Père et de l'Esprit qui en procède par spiration ; mais tout y retourne aussi. En s'inscrivant dans ce double mouvement, le dogmaticien invite son lecteur à s'y inscrire aussi. En reproduisant le mouvement réel, le discours met en mouvement son auditeur. Cette cohérence et cette force persuasive dépendent en définitive du caractère dynamique du mystère de Jésus-Christ en qui s'éclairent le mystère de Dieu et le mystère de l'homme. Il y a un certain « pascalisme » dans ce modèle théologique.

Cette cohérence manifeste dans l'ordonnance du discours théologique est l'indice de sa *vérité* ; elle en est le critère de vérification du fait qu'elle rend compte de la présence de Dieu au Christ, du Christ au monde et de la présence du croyant au Christ et à Dieu. En effet, les analogies qui s'appellent les unes les autres se vérifient réciproquement par le mouvement qui les relie. Elles ne sont pas données une fois pour toutes ; elles doivent être constamment redécouvertes : Dieu est toujours à chercher, la vérité toujours à trouver.

Mais comme je l'ai laissé entendre, la théorie est, dans cette perspective, inséparable de la *pratique*. La dogmatique implique l'éthique, une éthique qui puise ses normes dans la théologie biblique et dans la théologie ecclésiastique. J. de Senarclens critique la notion de théologie systématique, parce qu'elle juxtapose dogmatique et éthique ; il lui

préfère celle de dogmatique, parce que, grâce à une méthode inclusive, elle exige l'examen des conséquences éthiques de la prédication évangélique¹. C'est ainsi que la double critique de la sécularisation et de la resacralisation ne devient efficace qu'à partir de la confession de la foi, une confession de foi pour ce temps. La prédication correcte de l'Evangile, la confession fidèle de la foi portent en elles une force transformatrice capable de bouleverser les structures ecclésiastiques les plus sclérosées et d'ébranler le moralisme et le conformisme dans leurs fondements. De Senarclens croyait à la puissance de la Parole plus qu'aux projets de réforme des structures et des mœurs. Son souci éthique était d'abord catéchétique et homilétique : poser fermement et rigoureusement les bases d'une doctrine et ensuite envisager la construction d'un nouvel ordre. C'est pour cette raison que son éthique est une éthique de la reconnaissance, de la gratitude, de l'obéissance et de la disponibilité.

* * *

Les travaux de J. de Senarclens ont reçu un accueil favorable de la part de ses amis français Ellul, Bosc, Maury et bien d'autres, unis entre eux par leur commune dette de reconnaissance à l'égard de Barth. Ils ont suscité, surtout en Suisse romande, des critiques d'abord dans les milieux théologiques réservés à l'égard de Barth. En effet, de Senarclens n'appartient pas à cette tradition qui tient compte du dialogue entre théologiens et philosophes et dont on dit qu'elle est romande. Son refus de la philosophie l'en éloigne comme sa critique de l'expérience et de la conscience religieuses le sépare de cet autre aspect de la tradition romande qu'est l'individualisme religieux. Dans un opuscule paru en 1959², le pasteur Fr. Klein expose la manière dont de Senarclens résume les thèses essentielles de la théologie moderne. Il lui reproche sa partialité dans le choix des sources, ses préjugés barthiens dans la façon de les lire et enfin son mépris des travaux récents en exégèse et en théologie biblique. Il l'accuse d'avoir commis des contresens dans son interprétation de la conscience et de l'expérience religieuses. En un mot, de Senarclens aurait sous-estimé la valeur évangélique de la théologie de Schleiermacher et de ses successeurs ; et, par conséquent, sa compréhension de l'histoire de la

¹ Cf. *La tâche de la dogmatique aujourd'hui*, in *Document de l'Alliance réformée*, 1964.

² FRÉDÉRIC KLEIN : *La valeur du protestantisme moderne*. Neuchâtel, Messyeller, 1959.

théologie, le rapprochement qu'il opère entre le catholicisme et le néo-protestantisme seraient hypothéqués par des parti pris.

La critique porte dans la mesure où l'œuvre passe trop rapidement sur les transformations de la conscience occidentale consécutive à sa crise des XVII^e et XVIII^e siècles. Mais elle se trompe sur son intention fondamentale : surmonter l'opposition « scolaire » entre l'orthodoxie et le libéralisme en dégageant les conséquences de la critique du christianisme. Les remarques de détail souvent pertinentes de Klein donnent l'impression de viser un autre type de théologie que celle que de Senarclens cherchait à élaborer.

Un problème demeure : qui donne un sens à l'histoire de la théologie chrétienne ? L'historien en se référant à l'histoire des cultures et des idées ? L'objet même de cette théologie, c'est-à-dire la réalisation des promesses de l'Evangile à travers sa prédication ou le développement de l'Eglise, sa mission dans le monde ? Dès sa thèse, dont le titre et surtout le sous-titre sont significatifs, *Le Mystère de l'histoire, introduction à une conception christologique du devenir*, J. de Senarclens entrevoit le problème et l'originalité de la réponse que lui donne Barth : « Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu et Fils de l'homme est à la fois la vérité divine et humaine de l'histoire.»¹ Comment le Christ peut-il prétendre être le sens de l'histoire ? « . . . étant le principe de toutes choses et non seulement le sauveur des âmes, Jésus-Christ ne concerne pas les personnes uniquement, mais tout ce qui se rattache à elles, les œuvres des hommes, les idées, la matière, les événements et jusqu'à la nature qu'il domine également, l'ayant créée pour servir à l'homme de champ d'action.»² Dans cette vision de l'histoire, on retrouve saint Paul, Irénée, Augustin et leurs imitateurs ; on y découvre aussi leurs préoccupations éthiques : « Une telle solution à la fois divine et humaine, spirituelle et historique du problème de l'homme et de son devenir ne saurait demeurer sans influence sur la conduite des événements.»³ C'est ainsi que Barth et de Senarclens « historisent », pourrait-on dire, les lieux théologiques classiques et cela en vertu de la loi d'incarnation ; ils le font en soulignant la dimension historique et transhistorique de l'œuvre de Jésus-Christ. C'est en prenant au sérieux cette dimension qu'ils se séparent à la fois de l'ontologie statique qu'ils croient discerner à la base de la théologie catholique et de l'évolutionisme arbitraire et seulement humain qu'ils croient dépister dans la théologie néo-protestante. Ils ont ainsi la certitude de dépasser ces positions qui ne tenaient pas suffisamment compte de la seigneurie du Christ sur l'histoire.

¹ *Le mystère de l'histoire*, p. 314.

² *Id. op.*, p. 242.

³ *Ibid.*

Les théologiens actuels ont prolongé cette réflexion sur le sens de l'histoire. Pannenberg, Moltmann s'interrogent pour savoir si l'histoire du salut est seule révélatrice ou si l'histoire universelle, dont l'une des composantes ressort de la révélation biblique, ne porte pas en elle la manifestation de son sens.

Dans ces conditions, il faudrait nuancer le sens de l'expression « Seigneurie du Christ sur le devenir ». La considération suivante devrait être complétée par des considérations sur les autres sens que peut prendre l'histoire : « . . . le sens de l'histoire comme son essence ne sont rien d'autre que Jésus-Christ, la question et la réponse de Dieu, le péché et le salut de l'homme . . . il ne reste plus qu'une seule histoire qui est celle de la régénération de l'humanité. »¹ En effet, cet accent triomphaliste devrait être tempéré à cause des conflits, des contradictions qui constituent la trame de l'histoire, même depuis l'Ascension du Christ.

Disciple de Barth, J. de Senarclens a construit toute son œuvre théologique sur l'hypothèse de la concentration christologique dans la certitude que la christologie conséquente est le noyau de la théologie chrétienne. C'est pour cette raison que le Christ lui apparaît à la fois comme le *sens* de l'histoire² et la *vérité* divino-humaine de l'histoire³. Il est ainsi conduit à faire coïncider vérité *en* Dieu et vérité *pour* nous comme le fait l'augustinisme et à minimiser la différence entre les vérités toujours revisables élaborées par la raison humaine et la vérité immuable de la Révélation. Le Seigneur Jésus-Christ est maître du devenir, mais ce devenir apportera-t-il de l'imprévisible, du nouveau, de l'inédit si sa vérité est déjà fixée dans son sens? Peut-on encore parler d'un devenir là où la vérité pour nous s'identifie à la vérité en Dieu? Ne devrait-on pas mieux parler d'une prolongation de l'histoire au cours de laquelle se déroulent toutes les implications inscrites dans ses origines et ses développements antérieurs au présent actuel? L'augustinisme envisage l'avenir en continuité avec le passé et le présent : état d'intégrité, état de corruption, état de restauration et état de glorification s'y succèdent. Pour de Senarclens comme pour l'augustinisme, le sens de l'histoire selon le dessein de Dieu manifesté par Jésus-Christ est *homogène* à son déploiement historique.

Mais c'est justement cette homogénéité que les théologiens actuels mettent en cause en se fondant sur les travaux des bibliques et des historiens, des philosophes et des politologues. Ils admettent que le devenir est riche de possibles, parce que, pour nous, la vérité n'est pas

¹ *Id. op.*, p. 290.

² *Ibid.*

³ *Id. op.*, p. 314.

définitivement fixée. En d'autres termes, si, pour de Senarcens, le Christ récapitule actuellement toute l'histoire, pour les théologiens contemporains, il ne la récapitulera qu'à la fin d'une histoire dont on ignore ce qu'elle nous réserve encore.

Le mérite de l'œuvre de J. de Senarcens tient à ce qu'elle s'ordonne autour de l'œuvre et de la personne du Christ et qu'elle en tire toutes les conséquences pour résoudre l'éénigme de la vérité et le mystère de l'histoire. Par ce biais, elle est tout entière tournée vers le problème de l'évangélisation du monde moderne. Car si le Christ est Seigneur de l'histoire et Maître de la vérité, son message renversera les obstacles de l'indifférentisme et de l'athéisme, ceux de la sécularisation et des religions de remplacement. J. de Senarcens désirait que son œuvre contribue au réveil des communautés et qu'elle stimule une foi confessante; il était préoccupé de son impact sur la vie de l'Eglise. Théologien de race et par conviction, il était profondément pasteur. Sa théologie veut être un témoignage rendu à l'universalité du Christ dans la ligne de ceux des réformateurs ; c'est en cela que réside son classicisme.

GABRIEL-PH. WIDMER.