

Laval théologique et philosophique



GOUNELLE, André, *Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb et Altizer*

Jean Richard

Volume 47, numéro 3, octobre 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400638ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400638ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Richard, J. (1991). Compte rendu de [GOUNELLE, André, *Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb et Altizer*]. *Laval théologique et philosophique*, 47(3), 446–452. <https://doi.org/10.7202/400638ar>

paulinien. Une rencontre de ces courants avec le courant bérullien apporte souvent une compréhension profonde et permet un enracinement biblique fécond.

*
* *
*

En terminant, je tiens à souligner l'intérêt très grand des sept illustrations qui jalonnent l'ouvrage, par ailleurs bien présenté: fac-similé de la signature de Jean Eudes, reproduction des frontispices des éditions de 1637, 1644, 1648 et 1664 du Royaume de Jésus, de l'image de Notre-Dame des cœurs et d'une partie de l'autographe du vœu de martyre de saint Jean Eudes de 1636.

Si la diversité des approches et des niveaux de spécialisation pourra déconcerter certains lecteurs de cet ouvrage, il mérite l'attention et il appellerait à mon sens des compléments dans deux ou trois directions:

1) Une présentation plus systématique des sources bibliques, spécialement des textes de saint Jean et de saint Paul auxquels Jean Eudes se réfère et qui l'ont nourri et inspiré. La lecture personnelle qu'il en fait nous ouvre sur une interprétation renouvelée de telle ou telle page du Nouveau Testament, ce qui est souvent le cas des vrais mystiques.

2) Une étude du thème de la «vie» de Jésus en nous dans l'ouvrage de Jean Eudes, analogue à celles réalisées sur celui du royaume. L'auteur est, comme Bérulle, très marqué par la pensée johannique. La seconde partie du Royaume de Jésus (ch. 2) est pleine de citations de Jean 10 et 14, et Eudes conclut: «Tous ces textes sacrés nous enseignent que Jésus-Christ doit être vivant en nous, que nous ne devons vivre qu'en Lui, que notre vie doit être une continuation et une expression de sa vie ...» La formation de Jésus en nous est un thème souvent repris dans le royaume.

Quoi qu'il en soit de ces souhaits, ils n'enlèvent rien aux qualités de l'ouvrage: puisse-t-il amener nombre de lecteurs et de lectrices à relire et ruminer *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*.

Raymond DEVILLE, pss.
Paris

André GOUNELLE, **Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines: Tillich, Cobb et Altizer**. Coll. «Jésus et Jésus-Christ», no 41. Paris, Desclée, 1990, 215 pages (14 cm × 22 cm).

On connaît l'art d'André Gounelle pour la comparaison des doctrines. On a pu en voir un exemple dans cette revue (juin 1990, pp. 197-207), sur la conception des sacrements dans les différentes traditions de la Réforme: luthérienne, zwinglienne et calvinienne. Gounelle se porte maintenant aux frontières du protestantisme contemporain pour explorer trois pensées christologiques radicales, celles de Paul Tillich, de John Cobb et de Thomas Altizer. Tillich fut sans doute aux États-Unis le théologien le plus marquant de la génération précédente. Quant à Cobb et Altizer ce sont encore aujourd'hui des figures de proue dans l'*American Academy of Religion*. Les deux viennent d'ailleurs de publier un ouvrage chez le même éditeur, Westminster/John Knox Press (Louisville, KY): J.B. Cobb, *Matter of Life and Death*; T.J.J. Altizer, *Genesis and Apocalypse*.

I

Un premier trait original et étonnant du projet de Gounelle, c'est précisément son choix de trois christologies américaines. C'est comme l'envers de la tendance habituelle qu'ont les théologiens américains de se tourner vers l'Europe pour y puiser toute inspiration nouvelle. Gounelle explique lui-même son attitude par un mot de Tillich, en disant que le christianisme de l'Europe continentale se montre souvent très « provincial », replié sur lui-même (p. 11). Sa démarche ici signifie donc la recherche d'une ouverture : « Tillich, Cobb et Altizer nous intéressent et nous concernent précisément dans la mesure où ils sortent des sentiers battus » (p. 12). Il importe de situer Gounelle dans son contexte protestant. Le christianisme fermé auquel il pense est sans doute celui de l'orthodoxie et du fondamentalisme protestants dont l'influence croît sans cesse en Europe comme en Amérique. Mais c'est aussi la néo-orthodoxie barthienne, qui domine encore aujourd'hui dans la plupart des facultés protestantes européennes. La situation n'est d'ailleurs pas très différente du côté catholique : l'orthodoxie romaine se montre plus vigoureuse que jamais, et le barthisme est toujours à l'honneur dans l'intelligentsia théologique parisienne. Mais alors que les théologiens catholiques sont portés à chercher une bouffée d'air frais du côté de l'Amérique Latine, le protestant libéral qu'est Gounelle se tourne résolument vers les États-Unis pour y trouver quelques pistes nouvelles.

Lui-même indique bien clairement en quoi consiste l'originalité « américaine » de ces trois christologies. Elles sortent d'abord des sentiers ecclésiastiques habituels en utilisant abondamment les données culturelles du monde contemporain, et en manifestant une grande ouverture à l'égard des religions non chrétiennes. Elles montrent ensuite une grande liberté à l'égard des dogmes classiques de Nicée et de Chalcédoine, ceux de la Trinité et des deux natures en Christ. Tout en reconnaissant la valeur de ces dogmes en leur temps, nos trois auteurs tiennent à réexprimer autrement aujourd'hui la vérité du Christ Jésus. La différence la plus marquante réside cependant dans leur attitude à l'égard du Nouveau Testament. Ils le conçoivent toujours comme la norme de la vérité chrétienne, mais ils se refusent à produire une pure christologie biblique, comme on le fait encore le plus souvent aujourd'hui depuis le renouveau des études bibliques, c'est-à-dire une simple synthèse des données néotestamentaires sur Jésus le Christ. Ils se distinguent donc par leur approche spéculative : « Chez nos auteurs, les recherches ontologiques ou métaphysiques l'emportent sur l'enquête historique. Ils mettent l'accent sur l'être du christ, ou sur le christ en tant qu'acte de Dieu beaucoup plus que sur la figure humaine de Jésus de Nazareth » (pp. 35-38 ; cf. pp. 193-196, 205-206).

Il s'ensuit une différence importante dans la méthode de la christologie. Au lieu d'aller du concret à l'universel, de Jésus au Christ, la démarche que propose ici Gounelle, à la suite de ses trois auteurs, procède de l'universel au concret, de la notion du Christ à la personne historique de Jésus. Cette démarche va directement à l'encontre de celle de Barth, pour qui « Jésus-Christ définit les notions qu'on utilise pour le désigner et non l'inverse » (pp. 40-41). Elle suppose aussi une priorité de la théologie — comme doctrine de Dieu — sur la christologie, puisque la fonction universelle du Christ se définit directement par rapport à Dieu. Par là encore donc, elle s'oppose directement au christocentrisme barthien, selon lequel la figure historique de Jésus doit déterminer notre notion de Dieu et non pas l'inverse (pp. 199-200). Le titre de l'ouvrage indique bien le sens de la démarche adoptée par Gounelle : *Le Christ et Jésus*. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer qu'il va en sens contraire du titre de la collection où il paraît : *Jésus et Jésus-Christ*. Plus étonnant encore, avec ces nouvelles christologies spéculatives Gounelle revient exactement au parcours de la *Somme théologique*, qui va elle-même de la théologie à la christologie, de la christologie à la sotériologie, de la nature essentielle du Christ à l'existence historique et aux événements de la vie de Jésus. Évidemment, la façon de concevoir

le Christ dans ses rapports avec Dieu est bien différente ici et là, et c'est ce qu'il nous faut voir maintenant.

II

Tillich insiste sur le fait que le terme «christ» apparaît dans l'Ancien Testament pour désigner l'élu et l'envoyé de Dieu. C'est le représentant, le porte-parole et la révélation de Dieu. Il s'agit donc là d'une notion générale, qui s'applique tout aussi bien à un individu, à un groupe ou à un peuple. Plus encore, c'est là une notion religieuse universelle, qui «correspond à une intuition et à une attente générales dans l'humanité». Pour autant qu'ils sont axés sur la notion de messie et de christ, judaïsme et christianisme ne se trouvent donc pas en dehors du courant des religions de l'humanité; ils en sont plutôt des cas typiques, des réalisations exemplaires. Pour déterminer plus précisément le contenu de la notion, Tillich la définit dans son rapport à l'être humain et à Dieu. Par rapport à la condition humaine qui en est une d'aliénation, de déformation de l'être essentiel, le christ est attendu et il apparaît comme l'être nouveau, l'être non aliéné, l'homme authentique. On ne doit donc pas le concevoir comme un être surnaturel, suprahumain, et encore moins l'identifier à Dieu lui-même. Il faut plutôt parler de sa divinité en termes relationnels, en se rappelant que la relation à Dieu est elle-même constitutive de tout être humain dans sa réalité essentielle: c'est là toute la signification de la création à l'image de Dieu. C'est donc par là aussi qu'il faudra interpréter le langage sur la divinité du christ: il est vraiment divin pour autant qu'il réalise à perfection l'essence humaine dans son originalité authentique. Plutôt que d'identité entre le christ et Dieu, on devrait donc parler de l'union parfaite, de la parfaite alliance qui règne entre les deux (pp. 42-48).

Chez John Cobb, il apparaît encore plus manifestement que la christologie s'instaure dans le cadre d'une théologie, soit une nouvelle réflexion sur le rapport Dieu-monde, déterminée par une conception nouvelle de l'action de Dieu dans le monde, tout spécialement dans le monde humain, une conception elle-même inspirée par la philosophie et la théologie du *process*. Ainsi, «selon Cobb, le mot "christ" désigne toute action de Dieu dans le monde, où qu'elle se produise, quelle qu'elle soit, qu'on la perçoive comme telle ou non». La perspective ici est non seulement universelle quant au genre humain, elle devient même cosmique, incluant tout aussi bien le minéral, le végétal et l'animal. Évidemment, cette action christique de Dieu se produit tout spécialement au sein de l'humanité, par toutes sortes d'inspirations, de mouvements et de réalisations qui ont ainsi un caractère christique. Pour la plus grande part, l'action divine dans le monde demeure cachée sous la causalité naturelle et l'action humaine. Mais il existe aussi «des événements et des personnages qui se présentent ouvertement comme christiques». Il en va ainsi tout spécialement de l'histoire d'Israël et de la vie de Jésus. Celles-ci peuvent donc être appelées «christiques» en un sens très spécial, en tant qu'événements exemplaires qui constituent un modèle et un critère permettant de discerner tout agir divin dans le monde. Ainsi, dans la ligne de la théologie du *process*, où Dieu est conçu comme puissance dynamique, comme agent de transformation constante, la réalité du Christ sera vue elle-même comme un dynamisme qui nous porte vers l'avenir, qui est source d'espérance. Il en résulte une pensée fortement eschatologique, qui est tout le contraire d'une christologie tournée vers le passé, source d'immobilisme (pp. 52-60). Le rapport entre création et salut devient ainsi beaucoup plus étroit, le second étant compris comme la progression et l'achèvement du premier: «Cobb comprend le salut plutôt comme le développement, l'épanouissement et la progression de l'être» (p. 185).

Chez Altizer aussi se trouve présumée à la christologie une conception des rapports entre Dieu et l'être humain. Tout se joue ici sur la question de la transcendance et de l'immanence. L'événement christologique signifie alors proprement l'incarnation ou la kénose de Dieu, c'est-à-dire le passage de la transcendance à l'immanence, car c'est précisément cette transcendance du Dieu tout-puissant qui fait problème. L'aliénation humaine consiste justement dans la séparation d'avec Dieu, due non pas à la faute humaine mais à la faute divine si l'on peut ainsi dire, puisque cette séparation vient de la souveraineté et de l'altérité divine. Dieu lui-même prend donc encore ici l'initiative du salut de l'humanité, mais d'une façon bien paradoxale : en se dépouillant de sa transcendance divine pour s'identifier à l'humain dans le Christ, en se supprimant lui-même pour enlever le mur de la séparation entre lui-même et l'être humain. Il est bien évident qu'Altizer pense toujours ici au Christ de l'évangile, à Jésus Christ, même s'il insiste, comme Kierkegaard, sur la contemporanéité du Christ. Pour lui, l'événement christique de la mort de Dieu ne se produit donc pas dans les religions en général, où il voit plutôt l'affirmation du Dieu tout-puissant. Tout comme Bonhoeffer, il reprochera donc à Tillich de concevoir le christianisme dans une perspective religieuse. Plus encore, le Christ de l'évangile signifie la mort du Dieu de l'Ancien Testament, créateur tout-puissant du ciel et de la terre : «L'Emmanuel contredit, détrône et abat le Seigneur d'Israël [...]. Le christ figure l'anti-Yahwé, et Yahwé correspond à l'antéchrist» (pp. 60-71). Après Auschwitz, des affirmations aussi candidement irresponsables ne peuvent sans doute venir que d'Amérique ! Mais on doit se demander surtout si la christologie d'Altizer cadre bien dans le tableau de Gounelle, à côté de celles de Tillich et de Cobb. Celles-ci ont été choisies à cause de leur caractère universel. Or elles contrastent justement par là avec la perspective étroitement néotestamentaire d'Altizer, qui constitue plutôt un trait caractéristique du barthisme. La question se pose donc si, au-delà de Bonhoeffer, Altizer ne serait pas lui-même un dernier avatar du barthisme, et si son opposition à Tillich ne viendrait pas précisément de là.

III

Le deuxième chapitre du volume aborde l'autre versant de la christologie : après l'étude de la notion générale de «christ», on passe maintenant à l'aspect concret, à Jésus de Nazareth, à qui ce qualificatif se trouve appliqué. Plus précisément, trois questions sont posées à chacun des auteurs : Jésus doit-il être considéré comme Dieu ? Qu'est-ce qui fait de Jésus le Christ ? Y a-t-il ou peut-il y avoir d'autres christes que Jésus ? Effectivement, ces trois questions ne concernent directement que Tillich et Cobb. Car si ce que nous venons de dire d'Altizer est juste, ce nouveau chapitre n'ajoute rien à ce qu'on a déjà vu chez lui au chapitre précédent, puisqu'il ne fait pas la distinction entre le christ (universel) et Jésus de Nazareth. Gounelle le reconnaît lui-même ici : «Toute son analyse conduit Altizer à affirmer avec force le caractère unique de Jésus. Sur ce point également, ce théologien radical se révèle plus proche des positions du christianisme classique que ne le sont Tillich et Cobb. Il estime, par exemple, que trop dissocier le christ de Jésus risque de conduire à une foi abstraite, qui oublierait l'historicité de l'incarnation, et qui transformerait un événement réel en un principe métaphysique. À cet égard, le découpage en chapitres adopté pour ce livre convient mieux à Tillich et à Cobb qu'à Altizer» (p. 101).

À la question de la divinité de Jésus chez Tillich, Gounelle répond immédiatement et clairement par la négative. Jésus s'est toujours opposé à ce qu'on le divinise, il a affirmé clairement que le Père est plus grand que lui. Sur la croix il renonce totalement à lui-même, il se nie lui-même pour laisser transparaître Dieu en lui. Et c'est par là précisément que s'établit le juste rapport en Jésus et Dieu : Jésus est celui en qui Dieu se révèle, en qui il agit en notre

faveur. Au lieu de parler de la divinité de Jésus, Tillich dira donc, de façon plus dynamique, que la Présence spirituelle (l'Esprit Saint de Dieu) habite pleinement en Jésus. Cela n'exclut pas, tout au contraire, que la révélation du *Logos* éternel de Dieu se réalise aussi de plusieurs façons et à maintes reprises ailleurs et avant l'avènement de Jésus, que la Présence spirituelle soit elle-même diffuse à travers toute l'histoire hors de Jésus. Mais Jésus est dit le Christ parce qu'il constitue la révélation finale (au sens de révélation suprême et normative), pour autant que l'Être Nouveau apparaît en lui dans toute sa plénitude, alors qu'il se retrouve partout ailleurs de façon fragmentaire. Et cela se produit justement par la croix, par laquelle se trouve exclu tout genre d'idolâtrie, pour autant que Jésus s'y anéantit lui-même pour laisser toute la place à Dieu (pp. 74-85).

Cobb s'oppose lui-même à la divinité de Jésus, d'après la conception populaire de l'incarnation, selon laquelle Jésus est considéré comme un dieu marchant sur terre. Car c'est alors l'humanité de Jésus qui risque d'être compromise, quand on lui enlève toutes les faiblesses de la condition humaine. Cobb n'entend d'aucune façon nier la différence qui caractérise Jésus. Cependant, tout comme pour Tillich, cette différence n'est pas pour lui d'ordre ontologique mais existentiel: ce n'est pas par sa nature (divine) qu'il se distingue de nous, mais par sa «structure d'existence». Le *Logos* divin, la puissance divine de transformation créatrice, se retrouve sans doute en chaque être et tout spécialement en chaque être humain. Mais en Jésus, on peut vraiment parler au sens fort d'une incarnation du *Logos*, pour autant qu'il y a chez lui parfaite coïncidence entre le *Logos* et sa personnalité propre. Tel est précisément l'élément déterminant de sa structure d'existence, l'axe central de sa personnalité. Il y a donc, dans l'histoire de l'humanité, plus d'un personnage christique, pour autant que le *Logos* agit à travers toute une série de personnages charismatiques et d'événements marquants. Mais parmi eux tous Jésus se distingue par la place unique qu'occupe le *Logos* au centre de son existence, et par conséquent aussi par son pouvoir unique de transformation créatrice des individus et des communautés (pp. 87-95).

Ces deux premiers chapitres constituent les deux axes principaux de l'ouvrage autour desquels s'articulent les trois suivants. Le thème de la figure concrète du christ réalisée en Jésus de Nazareth appelle immédiatement la question du «Jésus de l'histoire» face au «Christ des évangiles». Cette question du Jésus historique se trouve donc détachée pour faire ici l'objet d'un troisième chapitre. Le chapitre suivant développe aussi d'une autre façon la matière du deuxième en s'attardant plus particulièrement aux récits évangéliques de l'enfance, de la tentation, de la prédication, de la mort et de la résurrection de Jésus, pour y dégager le contenu concret de sa personnalité et l'objet de la foi chrétienne. Enfin le dernier chapitre porte sur la notion du salut et du sauveur, Gounelle signalant dès l'abord l'étroite relation entre christologie et sotériologie. Effectivement, ce chapitre final se rattache étroitement au premier; il aurait pu venir immédiatement après. On pourrait dire, en effet, du salut et du sauveur ce qu'on a dit d'abord du christ: il s'agit là aussi d'une notion générale universelle, commune à toutes les religions, qu'on retrouve même sous d'autres formes dans notre sécularité moderne. Il serait donc possible, encore là, de procéder d'abord à une analyse générale de la notion avant de voir comment elle s'applique de façon toute spéciale à la personne et à la vie de Jésus de Nazareth.

IV

Cette brève revue du contenu fait déjà entrevoir toute la richesse de cet ouvrage, qui offre beaucoup plus qu'il ne laisse d'abord paraître. Il se présente, en effet, comme un vaste chantier

où sont expérimentés différents matériaux, en l'occurrence trois christologies américaines. Mais il y a là beaucoup plus que des exposés parallèles sur Tillich, Cobb et Altizer. Ces trois auteurs sont constamment comparés entre eux. Et finalement, grâce au génie systématique de Gounelle, apparaît une nouvelle structure christologique qui n'était donnée comme telle dans aucun des ouvrages étudiés. C'est bien là à mon avis le principal acquis de ce travail, le nouveau processus proposé pour le traité de christologie : commencer par des notions plus générales, communes aux différentes religions, de caractère franchement ontologique, pour les appliquer ensuite à la personne historique de Jésus, en voyant en même temps comment elles lui conviennent et comment il les transforme. Il ne fait pas de doute que plus d'un cours de christologie gagnerait aujourd'hui à adopter cette méthode — il faut bien l'avouer, anti-barthienne.

Mais alors tout professeur ou étudiant, qu'il soit de confession protestante ou catholique, se demandera dès l'abord ce qu'il peut assimiler de ces auteurs qui s'éloignent si manifestement de la tradition de Chalcédoine, celle des deux natures (divine et humaine) dans le Christ. Voilà bien la question d'orthodoxie, que, dans sa présentation du volume (pp. 5-10), Joseph Doré a posée explicitement pour le lecteur « croyant, chrétien, catholique » auquel s'adresse d'abord la collection qu'il dirige. On pourra s'étonner de ce que Gounelle n'ait pas lui-même soulevé la question. La raison de cette omission apparente n'est certainement pas que l'orthodoxie n'est pas pour lui une préoccupation majeure, en tant que protestant libéral. Il a tout autant, je dirais même plus que quiconque le souci de l'authenticité du message chrétien : son immense labeur théologique n'a pas d'autre motivation. Mais il cherche lui-même cette vérité du message de l'évangile au-delà des formulations conciliaires, car il importe maintenant de trouver de nouvelles expressions du message chrétien qui soient aussi pertinentes pour notre situation que l'ont été en leur temps les dogmes des IV^e et V^e siècles. Voilà pourquoi justement il explore les voies nouvelles ouvertes par ces trois théologiens américains tout particulièrement attentifs à la situation religieuse et culturelle de leur époque.

Il y a aussi autre chose, cette fois de l'ordre de la méthode et même de l'art de l'exposé. Quand Gounelle parle des grands réformateurs, Luther, Zwingli, Calvin, il se contente de les comparer entre eux, en évitant de les juger par rapport aux textes bibliques auxquels ces auteurs se réfèrent sans cesse pour fonder leurs thèses. On aura remarqué que c'est exactement la même méthode — le même art — qu'il utilise ici. Et l'on peut supposer que cette méthode témoigne elle-même d'une conception plus complexe — moins simpliste — de l'orthodoxie. Car le jugement d'orthodoxie ne peut être obtenu simplement en mesurant une affirmation d'aujourd'hui d'après le critère d'une formulation dogmatique d'autrefois. Il résulte plutôt d'un patient labeur de comparaison entre différentes formulations qui tentent, chacune à leur façon, d'exprimer pour notre temps la vérité de l'évangile. Telle est précisément la voie difficile sur laquelle Gounelle nous invite à cheminer ici.

Ceci étant dit, il me faut avouer que l'orthopraxis me préoccupe personnellement davantage que l'orthodoxie. D'ailleurs, Gounelle n'est pas loin de cette position, quand il laisse entendre que la sotériologie pourrait bien être le critère d'authenticité de toute christologie : un être nouveau ne serait pas le christ, s'il ne sauvait personne (p. 160). En somme, la valeur d'une christologie pourrait bien s'apprécier d'après la « bonne nouvelle » qu'elle signifie pour le monde. Mais c'est là encore une formulation trop générale, trop ontologique. D'après le message bien concret de l'évangile, le salut chrétien consiste plus concrètement, plus particulièrement, dans la bonne nouvelle annoncée aux pauvres du monde. Il ne suffit donc pas de dire qu'il n'y a pas de christ sans salut ; il faut ajouter qu'il n'y a pas de salut sans libération. Gounelle n'a pas cru devoir poursuivre la réflexion jusqu'à cette ultime étape de la libération des pauvres et opprimés. Il s'en est expliqué dans son Avant-propos, en disant que la théologie sud-américaine de la libération est déjà bien connue en Europe (p. 11).

Mais cette explication ne me satisfait pas tout à fait. Car la question des inégalités sociales et des pays pauvres du Tiers Monde préoccupent de plus en plus les théologiens américains eux-mêmes. Tillich n'a pas abandonné sa conscience «socialiste-religieuse» en émigrant aux États-Unis. Et l'on peut aisément reconnaître ce point de vue socialiste dès qu'on creuse sous la surface de ses écrits américains. John Cobb répond magnifiquement à l'interpellation de la théologie de la libération dans *Process Theology as Political Theology* (The Westminster Press, 1982). À ma connaissance, on ne trouve encore rien de tel chez Thomas Altizer. Et cela me fait problème. Qu'en est-il alors du soi-disant radicalisme de la théologie de la mort de Dieu? Est-ce autre chose que l'extrême de la modernité séculière et... bourgeoise? Quant à Gounelle, qui n'a lui-même rien de bourgeois — pas plus que l'Institut Protestant de Théologie où il enseigne à Montpellier —, je soupçonne qu'un socialiste chrétien sommeille au fond de son cœur, l'esprit de son grand-oncle Élie Gounelle. Et j'ai bon espoir qu'il surgira bientôt pour achever l'œuvre si bien commencée, par un chapitre sur la libération, ou plutôt par une nouvelle dimension du chantier christologique qu'il vient d'ouvrir dans cet ouvrage.

Jean RICHARD
Université Laval