NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

81 Nº 4 1959

La foi comme événement et comme signification. À propos de l'oeuvre de P. Henri Bouillard sur Karl Barth

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 376 - 391

https://www.nrt.be/es/articulos/la-foi-comme-evenement-et-comme-signification-a-propos-de-l-oeuvre-de-p-henri-bouillard-sur-karl-barth-1909

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La foi comme événement et comme signification

A propos de l'œuvre du P. Henri Bouillard sur Karl Barth[1]

Dans la production théologique contemporaine, peu d'œuvres mériteront autant le respect admiratif que celle que le P. Bouillard nous met ici sous les yeux. Fruit d'une longue et patiente exploration de la pensée de Karl Barth, elle prend la forme d'un dialogue avec le théologien réformé, au cours duquel bien des thèmes majeurs de la théologie catholique sont véritablement renouvelés, précisément grâce à cette confrontation rigoureuse.

Dans le premier volume, l'auteur présente l'œuvre barthienne dans son ensemble et décrit son évolution : après la théologie de la crise, étudiée en elle-même et dans ses sources, voici qu'apparaît, en 1925, la théologie de la Parole et, peu à peu, à l'intérieur de cette nouvelle phase, l'exigence grandissante de la « concentration christologique », de la « christologie conséquente ». Barth entraîne alors avec lui, dans sa réaction contre la théologie libérale, d'autres théologiens, F. Gogarten, E. Brunner, R. Bultmann dont la pensée propre nous est exposée jusqu'au moment de leur rupture avec la théologien bâlois ; rupture due à l'intransigeance de ce dernier en matière de théologie naturelle. Au cours de cette longue histoire, Barth offre de nombreuses variations, sans cesser néanmoins d'être fidèle à lui-même : l'axiome « simul peccator et iustus » assure à sa pensée la continuité de tous ses développements. Cette introduction historique achevée, l'auteur peut aborder dans les deux volumes suivants l'étude et la discussion de la grande *Dogmatique ecclésiastique*. Il néglige délibérément plusieurs des questions sur lesquelles elle a pris parti : l'Ecriture, la constitution de l'Eglise, les sacrements, pour envisager son contenu dans la seule mesure, nous dit-il, où il concerne ce que Barth appelle « la rencontre de la nature et de la grâce, concrètement : la rencontre entre l'homme et la Parole de Dieu » (t. II, p. 12). Ce thème général appelle naturellement deux parties majeures : l'interpellation divine (t. II) et la réponse de l'homme (t. III). Dans la première, il y a d'abord à considérer la réconciliation de l'homme avec Dieu, la mort et la résurrection du Christ ; ce point de départ va commander toute l'architecture de l'œuvre ; son choix peut paraître sur-

1. Henri Bouillard, *Karl Bath. Genèse et évolution de la théologie dialectique*. Coll. Théologie, 38. Paris, Aubier, 1957, 23 × 14 cm., 284 p. — *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*. Coll. Théologie, 39. Paris, Aubier, 1957, deux vols, 23 × 14 cm., 288 et 308 p. Nous citerons : t. I, pour la **première étude, t. II et t. III, pour la seconde.**

prenant, mais il se justifie par la conception barthienne de la Parole : la réconciliation de l'homme avec Dieu (justification, sanctification, vocation) constitue, selon Barth, le centre du message chrétien. La réconciliation a son fondement intérieur dans le dessein éternel d'alliance, dans la prédestination : d'où nouveau chapitre, qui en appelle immédiatement un troisième consacré au fondement extérieur, à la création en général, à celle de l'homme en particulier ; double création qui ouvre le champ approprié à l'histoire de l'alliance. Dans la seconde partie, réponse de l'homme, l'auteur étudie d'abord la pensée de Barth sur la foi et sur la théologie. Vient ensuite l'examen des vues barthiennes sur la connaissance de Dieu en général : problème de la théologie naturelle, preuves de l'existence de Dieu, analogie. Le dernier chapitre a pour objet l'éthique théologique : commandement de Dieu et problème éthique ; détermination des constantes éthiques ; service politique de Dieu.

Tout cet ensemble, traité avec une parfaite maîtrise, compose un très grand livre. Parmi tant d'autres études pénétrantes et profondes, signalons particulièrement dans le tome II les pages sur la justification, plus justes et plus nuancées, selon nous, que celles de H. Küng sur le même sujet [2] et dans le tome II, le témoignage de la Bible sur la connaissance naturelle de Dieu, ainsi qu'une étude très originale sur le caractère à la fois philosophique et théologique de la preuve de saint Anselme.

Selon le P. Bouillard, la grande faiblesse générale de la théologie barthienne, même en ses plus récentes expressions, réside dans le peu de consistance qu'elle reconnaît à l'humain. Cette déficience se trahit déjà dans la théologie barthienne de la justification, infidèle à la pensée de saint Paul, pour qui la « justification par la foi » n'est pas indépendante de l'œuvre de la foi ; l'homme coopère par une foi active à sa justification, et celle-ci est en lui plus qu'une promesse : une réalité intérieure et présente, transformant le pécheur dès maintenant. En christologie, tendance excessive à réduire la part de l'humanité dans la personne et dans l'action du Verbe incarné, inclination vers une sorte de monoénergisme. En anthropologie : Barth ne réussit pas à établir, comme il le voudrait, que l'homme ne peut se connaître qu'en Jésus-Christ ; l'homme peut se révéler lui-même à lui-même en tant que sujet et être-au-monde, et cette connaissance naturelle constitue même, le P. Bouillard le montre bien, le présupposé de l'anthropologie théologique. Déficience semblable dans la théologie barthienne de la prédestination, de la création, de l'éthique. Le Père Bouillard la dénonce également dans la doctrine de la connaissance de Dieu par la foi. C'est ce point précis de sa critique que nous allons reproduire ici.

---

2. Cfr H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957, cfr *N.R.Th.*, t. 80, 1958, p. 312.

Cette critique tient en quelques mots : faute d'admettre le principe d'une théologie naturelle possible, Barth se condamne virtuellement à priver la foi elle-même comme acte (et pas seulement ni même d'abord comme contenu) de sa possibilité. C'est ce qu'une analyse réflexive de l'adhésion de foi fait apparaître. Dans le problème des conditions de possibilité de la foi, de la connaissance chrétienne, il faut distinguer, nous dit le P. Bouillard, deux sortes de conditions : celles qui concernent cette connaissance en tant qu'elle est événement, en tant qu'elle a lieu effectivement, et celles qui la concernent formellement comme connaissance, c'est-à-dire en tant qu'elle offre pour un sujet — pour le sujet humain — sens et vérité. Selon qu'elle est événement de la foi au Dieu révélé, la connaissance chrétienne de Dieu présuppose comme condition absolument nécessaire la révélation à la fois extérieure et intérieure, la libre Parole de Dieu en Jésus-Christ et la libre action du Saint-Esprit : et certes, on ne reprochera pas à Barth d'avoir méconnu cette double nécessité. Mais ce que Barth n'a pas vu, c'est que la foi — qui n'est pas seulement événement, qui est connaissance dont l'homme est le sujet — implique, comme telle (c'est-à-dire comme détermination, pour le sujet, du sens et de la vérité de son contenu), le moment rationnel de la connaissance naturelle de Dieu (t. III, p. 102). En effet, dans la foi, il s'agit, pour nous, de reconnaître la manifestation de Dieu à travers ses œuvres spéciales : l'histoire d'Israël et la réalité humaine de Jésus-Christ, d'y voir une action de Dieu ; mais comment le pourrions-nous « si nous ne portions pas, au cœur même de notre activité spirituelle, le pouvoir de connaître Dieu, si l'Absolu que nous connaissons par le pouvoir naturel de notre esprit n'avait aucun rapport avec le Dieu dont parle la Bible » (*ibid.*). On rendrait bien, croyons-nous, la pensée du P. Bouillard en disant encore : lorsque j'énonce, dans la foi : c'est Dieu qui parle en Jésus-Christ, je rapporte cette Parole à l'Absolu déjà inscrit en moi, à une affirmation naturelle de Dieu déjà vécue en ma subjectivité ; c'est dans ce rapport que la Parole se revêt d'un sens *pour moi* et devient *ma* vérité. Ici, Barth fera une instance et dira : il y a, dans la foi, miracle de la révélation et de la grâce, et c'est ce miracle qui, s'emparant de mon esprit et se le soumettant, lui confère le vrai sens du mot Dieu, sens absolument ignoré jusqu'alors. Le P. Bouillard répond : Cet appel au miracle ne suffit pas ici ; la question rebondit : Comment pouvons-nous savoir que notre foi est l'effet d'un miracle, c'est-à-dire d'une action de *Dieu*, plutôt qu'une décision humaine arbitraire ? « Hors d'une connaissance naturelle de Dieu (si implicite qu'elle demeure), nous n'aurions aucun principe judicatoire permettant de fonder en vérité la reconnaissance d'une révélation divine dans l'histoire ; rien ne nous autoriserait à affirmer que le Dieu de la Bible est bien notre Dieu » (*ibid.*).

De cette connaissance naturelle de Dieu, activité de nature, nécessaire et préconsciente, à priori qui entre en exercice sur les données bibliques, soulignons bien qu'elle est simplement *impliquée* dans la connaissance de foi. On ne prétend pas que la foi en exige ni préalablement ni concurremment une formulation expresse quelconque, une thématisation. Encore moins est-il requis d'avoir accueilli au préalable l'ensemble des thèses possibles de la théologie naturelle; cet ensemble, dans son développement rationnel, n'est accessible qu'à un petit nombre d'esprits (t. III, p. 118). Sans doute, il y a tout profit, pour le penseur chrétien, à opérer ce développement, à expliciter cette affirmation naturelle vécue; les théologiens catholiques n'y ont pas manqué; mais les plus clairvoyants d'entre eux n'ont jamais considéré le fruit de leur effort comme l'infrastructure nécessaire de la théologie révélée; ils y ont vu simplement la prise de conscience réflexe de l'intrastructure rationnelle de la connaissance de Dieu dans la foi. Reste qu'ils l'ont reconnue comme telle; ils ont bien vu qu'elle était nécessairement impliquée à titre de condition rationnelle : lumière naturelle sans laquelle il nous serait impossible de reconnaître comme Dieu le Dieu de la révélation. « Pour que l'homme comprenne que le message chrétien a une relation nécessaire à son existence dans le monde et s'impose à lui comme révélation de Dieu, il faut qu'il saisisse, par un acte de pensée intérieur à cette existence, que sa dépendance à l'égard de Dieu est sa propre vérité » (t. III, p. 129).

Barth opposera-t-il : en soumettant la Parole de Dieu au jugement et à l'instance de la raison naturelle, vous attentez à sa souveraineté absolue? Le P. Bouillard répond : ce pouvoir, immanent à la raison, de connaître Dieu — pouvoir auquel le croyant rapporte sa connaissance de foi — vient à l'homme « de ce que Dieu le crée à son image. L'exercice de ce pouvoir traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par Dieu lui-même » (t. III, p. 103). En d'autres termes, si nous voyons bien, notre intelligence naturelle existe par impression et emprise de l'intelligence divine [3]; elle n'est pas une lumière rayonnant simplement à partir d'elle-même, comme à partir d'un commencement absolu; elle n'est posée qu'en participation toujours actuelle à la pensée divine. Il s'en suit que, lorsque nous rapportons la révélation chrétienne à la lumière naturelle de notre esprit, c'est à la vérité absolue elle-même que nous la rapportons; c'est Dieu lui-même qui, en quelque manière, se mesure et se juge en nous. Par là, on le voit, la théologie catholique tient, elle aussi, que nous ne connaissons Dieu que par Dieu.

3. On pourrait ici renvoyer à saint Thomas, *S. Th.*, I, 88, 3 ad 1 : « ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae ». Cfr aussi *ibid.*, 79, 4, c et ad 1; 84, 5 c; 16, 6 ad 1.

Brunner — pourtant plus proche que Barth de la théologie naturelle — articule la même objection en des termes qui lui sont propres. Si « l'autonomie de la personne humaine est maintenue, aucune foi n'est possible, le cercle du moi reste fermé (à l'audition de la Parole) ». « On ne peut croire à la révélation qu'en consentant à l'abolition de l'autonomie du Cogito; dans la foi, la dernière instance de vérité n'est plus le je, mais le tu divin [4] ». Pour le P. Bouillard, il n'en est rien : la foi ne demande pas un sacrifice d'ailleurs impossible. « Pareille critique du rationalisme, écrit-il, ne dépasse-t-elle pas le but et n'atteint-elle pas le pouvoir même de penser? Certes, le sujet qui accueille la révélation s'ouvre à une vérité qui est grâce et ne vient pas de lui; mais c'est *lui* qui s'ouvre à cette vérité et la reconnaît comme telle. L'autonomie du *Cogito* se convertit (dans la foi) en réceptivité; mais c'est elle qui se convertit, et elle ne s'effondre pas dans l'acte qui émane d'elle. Ce qui est aboli, c'est une certaine détermination du moi empirique qui se fermait à la révélation, mais non l'autonomie du *Cogito,* entendu comme je originaire ou comme sujet transcendantal ». Il faut bien que « la conscience reste juge de toute vérité, même quand elle s'incline devant cette dernière instance qu'est l'autorité de la révélation divine » (t. III, p. 139). Autrement, ce n'est pas nous qui connaîtrions, qui croirions. Cette évidence aurait-elle échappé à Barth? Il est difficile de le penser. Et ne serait-ce pas pour maintenir son refus de l'autonomie de l'esprit qu'il a écrit quelquefois que le croyant ne possède aucune certitude de la révélation? Des interprètes ont été jusqu'à lui faire dire : l'Esprit Saint est le seul sujet qui entend en nous la voix divine. Si telle était sa pensée, si l'Esprit seul écoute la Parole, si le croyant ne la connaît pas, alors, il est vrai, aucune norme de vérité humaine n'impose sa loi dans le processus de la révélation; mais alors aussi, il n'y a plus de foi *humaine* concevable et le concept de révélation lui-même est vidé de tout sens et de tout contenu.

Cette critique du P. Bouillard fait pressentir que dans le conflit qui oppose Barth à Bultmann sur la question de la « précompréhension » (Vorverständniss), il va prendre parti pour ce dernier. « Quels que soient les reproches que l'on puisse faire à Bultmann concernant la philosophie adoptée par lui, il faut reconnaître la vérité du principe fondamental qu'il défend : la foi présuppose une « précompréhension » de ce dont parle la Bible » (t. III, p. 60). Et quant à la théologie, exposé scientifique du savoir inclus dans la foi, son élaboration « implique l'analyse formelle de ce qui constitue cette précompréhension » (*ibid.*), c'est-à-dire implique ce que nous appelions plus haut l'explicitation, la thématisation de la théologie naturelle vécue. « Aucune foi

4. E. Brunner, *Die Christliche Lehre von Gott, Dogmatik,* Zürich, t. I, pp. 131-132, cité par le P. Bouillard, t. III, p. 139.

raisonnable ne serait possible sans l'*a priori* d'une ouverture congénitale à la parole révélatrice ». Pareillement « aucune théologie (aucun exposé scientifique de la révélation) ne pourrait faire valoir un sens cohérent, si elle ne reprenait à son compte une réflexion philosophique, qui soit analyse des conditions formelles de tout sens concret » (= analyse transcendantale des conditions formelles à priori d'un contenu quelconque de pensée; parmi ces conditions, figure l'affirmation naturelle vécue de Dieu). « Rappelons-nous l'excellente expression de Barth : « Comment pourrions-nous comprendre objectivement le texte (de l'Ecriture), sans être de la partie subjectivement, c'est-à-dire avec notre pensée? » Plaçons-la (comme on doit *aussi* le faire) dans la perspective transcendantale de l'universel : alors elle justifie précisément, en ce qu'il a de meilleur, le principe posé par Bultmann » (t. III, p. 60). Barth objectera-t-il que, « pour comprendre l'Ecriture comme elle veut être comprise, l'homme doit se fier au Saint-Esprit plus qu'à lui-même, le laisser transformer son cœur, se mettre humblement à l'école du Maître divin qui parle dans la Bible? Nul chrétien ne le contestera. Mais comme l'indique Bultmann, il faut ici distinguer deux points de vue (ceux que le P. Bouillard appelait plus haut les points de vue de la foi comme événement d'une part, et comme connaissance d'autre part). Ce qu'opère le Saint-Esprit, c'est la décision intelligente de la foi, au sein de laquelle la Bible devient pour moi Parole de Dieu s'adressant personnellement à moi. Mais la compréhension du texte et de la possibilité d'existence qu'il me montre ne peut s'effectuer qu'au sein d'une interprétation méthodique engageant une réflexion profane » (t. III, p. 61).

En bref : l'homme est le *sujet* de sa connaissance et de son activité, même quand celles-ci se rapportent à Dieu et à sa Parole révélatrice. Barth menace cette évidence lorsqu'il dit que « la disposition de Dieu à être connu (disposition inhérente à Dieu seul) est l'unique disposition à envisager quand on traite de la cognoscibilité de la Parole, comme si des dispositions n'étaient pas requises en l'homme lui-même. Il aurait dû voir que, sans le pouvoir naturel de reconnaître comme Dieu celui qu'annonce la Parole, l'homme ne pourrait jamais adhérer à celle-ci. Or admettre la présence, en l'homme, de ce pouvoir naturel, c'eût été reconnaître, on l'a montré, la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, d'une théologie naturelle (t. III, p. 88-91).

On sera reconnaissant au P. Bouillard pour cette défense vigoureuse de l'autonomie de la raison, si heureusement conjointe au respect de la primauté de Dieu et de sa Parole. Elle suggère quelques remarques.

1. Le P. Bouillard a rencontré plus haut l'objection qui disait : en

soumettant la Parole au jugement de la raison et en accordant de la sorte une importance absolue à la « précompréhension » et à la philosophie, l'homme attente à la souveraineté de la révélation et « se pose pour ainsi dire comme un second dieu, disposant en maître de la parole du premier, qui dès lors ne pourrait plus être le vrai Dieu » (t. III, p. 60). La réponse a été celle-ci : « l'homme, étant créé à l'image de Dieu, cède à une nécessité imposée par Dieu lui-même quand il dévoile activement les exigences formelles de la raison » (t. III, 60). En d'autres termes : le Dieu qui s'atteste dans l'Ecriture est celui-là même qui a créé le schématisme de notre pensée naturelle ; par conséquent juger du sens de la Bible à travers notre propre pensée (et comment pourrions-nous en juger autrement), c'est encore juger à la lumière de Dieu. C'est nous qui jugeons, mais, en un sens vrai, c'est Dieu qui juge en nous et par nous. Réponse très suffisante. Mais peut-être pourrait-on la fortifier. On observerait que la lumière naturelle de l'esprit n'est pas si exclusivement naturelle qu'elle ne soit pas engagée, en fait, dans l'ordre surnaturel chrétien. S'il est vrai, comme Barth le souligne lui-même dans sa théologie christocentrique, que la création est rapportée au Christ comme à sa fin (« Toutes choses subsistent en lui », Col 1, 17), cela vaut tout d'abord de l'homme et de l'esprit : Dieu a créé l'homme en vue de se l'approprier dans le Christ : telle est la seule fin dernière assignée en fait à notre histoire individuelle et collective. En conséquence, notre esprit est rapporté au royaume, et notre raison naturelle est assumée dans la téléologie de la foi. Aussi ne faut-il pas dire seulement que c'est Dieu lui-même qui se juge en nous (quand nous jugeons de toutes choses et de la révélation à la lumière de la raison) ; on peut encore ajouter : le Dieu qui se juge ainsi est l'ordonnateur de l'ordre chrétien (et non pas seulement l'auteur de la nature). En d'autres termes, quand nous rapportons la révélation chrétienne à notre esprit pour juger de son sens et de sa vérité, nous ne la rapportons pas à une grandeur qui existerait simplement en dehors d'elle et lui serait étrangère ; nous la jugeons à une lumière qui n'existe qu'en raison d'elle et qu'en elle, qui ne s'exerce et ne rayonne qu'à l'intérieur d'un ordre régi par le dessein divin de salut et de révélation dans le Christ. Par là, la Parole apparaît pleinement comme la vérité souveraine, l'autorité qui n'en reconnaît, en définitive, aucune autre au-dessus de soi.

2. D'un autre côté, la thèse du P. Bouillard a beau s'imposer en toute évidence, elle laisse le lecteur dans une certaine perplexité. On nous dit : la connaissance vécue de Dieu, impliquée dans l'exercice de notre raison naturelle, est la lumière dans laquelle il nous est possible de reconnaître le Dieu de la foi comme Dieu. Mais la proposition inverse n'a-t-elle pas une égale vérité : le Dieu de la révélation n'est-il pas pour nous une lumière grâce à laquelle il nous est possible d'inter-

préter le Dieu de la raison? N'est-ce pas aux clartés du Dieu de la foi sur la création, dans l'amour, que la raison naturelle doit d'avoir pu dégager ses propres certitudes sur le Dieu créateur, sur sa toute-puissance, sur sa sagesse et sa bonté infinie? Aussi le philosophe chrétien doit-il sans cesse assurer en soi une attitude d'universelle disponibilité à l'égard de la Parole : assouplissant sous son action et corrigeant au besoin les catégories et les schèmes dont il use pour exprimer, sur le plan réflexe, l'intelligence de notre existence devant Dieu, intelligence naturelle donnée avec l'existence même. Pour tout dire, il y aurait entre le Dieu de la raison et le Dieu de la révélation relation de priorité et de subordination réciproques.

On pense bien que cette complexité n'a pas échappé au P. Bouillard. La théologie naturelle rationnelle, nous a-t-il dit, est simplement l'explicitation, la thématisation de la connaissance naturelle vécue et engagée dans l'exercice de notre pouvoir de connaître. Or il ajoute : « cette thématisation, telle qu'elle figure chez les auteurs chrétiens, ne s'est effectuée qu'au sein de la sphère atteinte par la révélation biblique ». Ou du moins il reconnaît la vérité générale de cette assertion. « C'est exact, écrit-il, pour une très large part (admettons même, si l'on y tient, que ce le soit entièrement) » (t. III, p. 137). En d'autres termes, selon lui, c'est bien à la lumière de la révélation biblique que la théologie naturelle doit d'avoir pu se constituer avec bonheur et vérité. Il y a donc priorité et réciprocité mutuelles. Au surplus, le P. Bouillard s'explique sur cette circonstance. Il applique ici la distinction qu'il a fait valoir plus haut sur les deux sortes de conditions de nos connaissances. La théologie naturelle peut être considérée ou comme événement ou comme connaissance. C'est comme événement que la théologie révélée nous aide à la susciter : sans la Parole de Dieu, la théologie naturelle n'aurait jamais pu se dégager effectivement (et le P. Bouillard rappelle au reste la doctrine catholique suivant laquelle la révélation de Dieu en Jésus-Christ est moralement nécessaire pour que, dans la condition présente de l'humanité, la connaissance certaine et pure du vrai Dieu soit accessible à tous) (t. III, p. 101). Mais en tant qu'elle est connaissance, c'est-à-dire en tant qu'elle offre, pour nous, sens et vérité, la théologie naturelle ne doit rien à la théologie révélée; cette dernière peut bien nous aider à découvrir la signification du Dieu de la raison; mais ce n'est pas elle qui l'apporte avec soi; cette signification est déjà là, et elle est, en quelque sorte, la raison même.

3. On doit maintenant se demander s'il n'en va pas de même de la « signification » du Dieu de la foi et d'une manière tout à fait générale de tous les objets de foi : leur « signification » ne serait-elle pas, elle aussi, immanente à notre raison naturelle? Et la révélation ne se bornerait-elle pas à susciter les articles de foi comme événements,

sans les constituer en aucune mesure comme « sens et vérité »? Pour surprenante qu'elle paraisse, cette question est cependant naturellement amenée par le texte même du P. Bouillard. Lorsque l'auteur distinguait, plus haut, deux ordres de conditions de possibilité de nos connaissances, il visait très précisément ce qu'il appelait la « connaissance *chrétienne* de Dieu » ou encore « la foi au Dieu révélé » (t. III, p. 101) ; c'est de cette foi qu'il y avait lieu, nous disait-il, de la considérer comme événement (ou comme avènement) d'une part (« en tant que cette connaissance a lieu effectivement »), et comme connaissance d'autre part (« en tant qu'elle offre pour un sujet, sens et vérité »). De la foi en Dieu en tant qu'événement, la condition de possibilité se tient du côté de Dieu : c'est la révélation et la grâce. Mais de la foi en tant que connaissance, il semble que le P. Bouillard se borne à assigner une condition qui se tient toute du côté de l'homme. Voici son texte : « Analysant de façon suggestive les conditions d'*avènement* de la foi au Dieu révélé, Barth nous renseigne-t-il aussi bien en ce qui concerne sa condition *transcendantale*, hors de laquelle nous ne pourrions pas reconnaître sa vérité? Cette condition transcendantale ne résiderait-elle pas, précisément, dans la connaissance naturelle de Dieu? » A partir de là, le lecteur pourrait se croire en droit de conclure : la condition qui donne à la foi en Dieu son sens et sa vérité est déjà tout entière dans le sujet transcendantal; c'est la connaissance naturelle de Dieu, connaissance vécue par l'esprit avant d'être thématisée en théologie naturelle; la « signification » de notre croyance en Dieu est intérieure à notre raison; la grâce de la révélation et la lumière de foi peuvent bien présider au fait de son avènement dans la conscience; elles ne lui apportent rien, quant à son sens.

D'autres textes du P. Bouillard confirmeraient cette interprétation de sa pensée. Nous songeons ici à ses pages sur l'analogie, que l'on s'accorde justement d'ailleurs à considérer comme bien venues entre toutes (t. III, pp. 190-217). Barth soutient que d'eux-mêmes et de par leur seule portée naturelle, nos concepts et nos mots ne peuvent s'appliquer qu'à la créature. Certes, ils peuvent recevoir analogie avec l'Etre divin, mais cette mise en relation à Dieu ne leur est accordée qu'au moment où « Dieu, dans sa révélation, en dispose, se fait leur objet, et leur donne ainsi d'être véridiques » (III, p. 192). « La vérité que nos mots ont en Dieu ne devient vérité pour nous, que lorsque la grâce de la révélation leur prête l'analogie avec Dieu. En se faisant objet pour nous dans la révélation, en disposant lui-même de nos paroles, Dieu leur donne ce qui n'est pas donné en elles : la vérité de l'analogie. Et ce don ne doit jamais être transformé par nous en un donné. Ce qui nous vient par la révélation n'est pas quelque chose que nous pourrions constater en dehors d'elle. Ne faisons pas du devenir un être. L'analogie doit se concevoir de façon dynamique et non

statique. Elle est une œuvre de la grâce, un mode de la révélation divine. Quand le croyant parle de Dieu, il dit ce que Dieu lui donne de dire; et c'est ainsi que son discours est en analogie avec la vérité de Dieu. » (t. III, p. 193). Telle est la seule analogie que Barth veut bien reconnaître, celle qui advient à nos paroles dans l'instant de la révélation divine, dans leur assomption *actuelle* par la Parole de Dieu; c'est l'événement de la Parole qui fait participer nos paroles à l'être de Dieu, c'est lui qui les gonfle d'un sens divin. Le P. Bouillard n'a pas de peine à montrer l'insuffisance de cette conception. Sans doute les concepts et les termes dont est composée la confession de foi ont été choisis par Dieu; c'est le messager de la Parole qui les a rapprochés les uns des autres et les a liés en des ensembles nouveaux, que la raison naturelle n'aurait pas constitués par elle seule (qu'on songe, par exemple, aux concepts dont est faite la profession de foi trinitaire); mais il n'en reste pas moins qu'ils ont été prélevés sur notre savoir naturel; tous leurs éléments sont nôtres, ils sont humains, constructions de l'esprit appliqué à la connaissance de ses objets proportionnés. Barth prétend que, considérés à ce niveau de leur humanité, ils sont dépourvus de toute aptitude à désigner Dieu. Mais il faut lui dire : Comment des concepts, qui seraient, de par nature, équivoques, deviendraient-ils, de par grâce, analogues? On voit bien que la révélation puisse désigner, parmi nos concepts, ceux dont certains nouveaux groupements nous aideront à signifier Dieu d'une manière que nous ignorions jusqu'alors (ce faisant, la révélation suscite la connaissance de foi comme événement), mais on ne voit pas que la grâce puisse changer quoi que ce soit au « sens formel » naturel des concepts, ni accroître leur portée ontologique. Si les concepts de la théologie révélée sont rapportables à Dieu, ce ne peut être que sur la base de leur signification naturelle. Il faut, du reste, ajouter que, dans leur application au Dieu de la révélation, nous avons à les faire passer par les mêmes processus de négation et d'éminence auxquels la théologie naturelle soumet ses propres concepts; car il nous faut corriger par des négations la finitude interne du discours que nous faisons sur Dieu même sur le fondement de la révélation (t. III, p. 189); très justement, dans la tradition chrétienne, la théologie négative, avec l'aveu de l'incompréhensibilité divine, a toujours débordé du champ de la théologie naturelle jusque dans celui de la théologie révélée (t. III, p. 190).

Personne ne contestera, croyons-nous, la justesse de ces remarques. Cependant, elles ne diriment pas toutes les questions. La conception barthienne de l'analogie par grâce est insoutenable, c'est vrai, mais elle a du moins l'intention de faire valoir cette idée : la lumière de foi apporte avec elle un sens, une vérité, que ne perçoit pas l'incroyant. Au contraire, la pensée du P. Bouillard, si nous l'arrêtions ici, ne

rencontrerait en aucune mesure, semble-t-il, la notion d'une foi enrichissante *dans la ligne du sens même*. Or cette notion ne répond-elle pas à une juste exigence du croyant et du théologien? Impossible de ne pas souscrire à ces lignes du P. Chenu : « L'entrée dans la foi, son progrès, sa plénitude, prennent un caractère d'« initiation », de pénétration mystique, qu'un simple endoctrinement ne peut satisfaire [5] ». Et à la question : « Un non-croyant ne pourrait-il pas, une fois posées les données de la révélation, et prises par lui comme matière à analyse, à définition, à déduction, faire de la théologie? », on nous répond justement « matériellement oui, mais dans l'agencement des propositions, dans les moyens termes de cette dialectique, ne coulera pas la lumière intérieure que procure l'intelligence réelle du fait analysé [6] ». Ainsi la lumière de foi apporte avec soi des significations inconnaissables sans elle. La question serait de savoir leur vraie nature. Elles ne consistent pas, nous l'avons dit (avec le P. Bouillard, contre Barth), en d'impensables transmutations proprement conceptuelles, comme si le croyant, en raison de sa croyance, apercevait, dans les concepts qui composent les énoncés de sa foi, des notes, des éléments notionnels inaccessibles comme tels à un incroyant auquel ces énoncés seraient présentés. Reste, dès lors, à exprimer ces significations ou bien, comme le suggère le P. Chenu, en termes de connaissances *réelles*, ou bien en termes de valeurs. Mot que nous inspire ce texte de saint Thomas : La disposition habituelle de la foi (l'habitus fidei) ne meut pas à la manière de l'intelligence, mais à celle de la volonté : elle ne fait pas voir l'objet de la foi, elle ne contraint à l'assentiment, elle agit sur la volonté pour que celle-ci le détermine [7]. Mais, pour être ainsi déterminée par la volonté, il n'en reste pas moins, selon saint Thomas, que l'adhésion de la foi est formellement acte d'intelligence. Or, comment la volonté pourrait-elle agir sur l'intelligence, si elle-même n'avait pas été séduite par quelque attrait? Dire de la lumière de foi qu'elle suscite un assentiment volontaire, c'est dire qu'elle fait apparaître les énonciables de la foi comme bons, comme désirables; dans sa clarté, le sujet perçoit qu'en donnant son adhésion aux énoncés, il s'ordonne à sa fin dernière, il s'accorde au Royaume de Dieu, il prélude, en quelque mesure, à la vision béatifique terminale. C'est cette portée transcendante, cette sorte d'anticipation eschatologique conférée par l'acte de foi que nous convenons d'appeler ici la valeur et c'est elle dont nous disons qu'elle échappe à l'incroyant, même

5. M.-D. Chenu, O.P., *La théologie est-elle une science?*, Paris, 1957, p. 22.
6. *Ibid.*, p. 23.
7. « Hic tamen habitus (fidei) non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre ea quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire » (*Opusculum in Boethii de Trinitate*, q. 3, a. 8). L'habitus fidei est exprimé, quelques lignes plus haut dans le texte cité, en termes de « lumen fidei ».

si par ailleurs il perçoit toute la signification notionnelle de la confession chrétienne [8].

Au reste, nous n'avons pas ici à nous interroger davantage sur la nature du sens conféré par la foi [9]. Il suffit à notre propos qu'un point soit bien établi : de quelque manière qu'on le conçoive, il y a, dans la croyance chrétienne, un apport de signification dû à la révélation. On voit ce qui s'en suit pour le dialogue Barth-Bouillard. Le Père Bouillard nous disait que la condition de possibilité de la connaissance chrétienne de Dieu, si l'on considère cette connaissance en tant qu'elle offre *sens et vérité*, réside dans la connaissance naturelle de Dieu. Cette affirmation doit désormais passer pour incontestable : le P. Bouillard l'a bien établie, contre Barth. Au surplus, dans son intention, elle est assertive et non exclusive. Mais dans la mesure où elle se voudrait exclusive, il ne semble pas que nous pourrions l'accepter : On nous a bien désigné *une* des conditions de possibilité de la foi en tant qu'elle est connaissance, mais cette condition n'est pas la seule. Nous l'avons vu, la croyance chrétienne, en tant que sens et vérité, n'est pas constituée par le seul sens de nos concepts naturels ; elle est grosse d'une signification réelle qui, loin d'être fournie par le simple sujet humain, est l'apport propre d'une lumière surnaturelle. Cela revient à dire qu'une des conditions de possibilité de la foi comme connaissance est la grâce même, et que la révélation et la grâce ne suscitent pas seulement, en nous, la croyance comme événement, mais comme sens et vérité. Ou peut-être mieux encore : il est bien vrai que la révélation fonde la foi comme événement, et qu'en ayant dit cela, on a tout dit : mais cet événement consiste précisément dans le fait qu'un sens nouveau nous est donné. Disons aussi en termes husserliens, suggérés par les termes mêmes du Père Bouillard : en matière de croyance chrétienne, le Cogito n'est pas l'unique donneur de sens ; ou s'il l'est, c'est dans la mesure où il a consenti à se dilater dans la dimension surnaturelle de la lumière de foi.

Regretterons-nous que le Père Bouillard n'en ait pas fait la remarque ? Notons d'abord que s'il a traité des conditions de possibilité de la connaissance chrétienne de Dieu, c'est dans la seule mesure où l'exa-

8. On se souvient du texte du Concile du Vatican : « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo » (Sess. III, c. 4. Denz., 1796). Il s'agit là des conditions de la théologie comme science : pour acquérir une certaine « intelligence » des mystères, la raison les mettra en rapport avec la fin dernière ; mais elle ne peut effectuer cette mise en rapport que « sous la lumière de la foi » (« fide illustrata ») ; c'est seulement dans la foi que nous percevons la connexion des mystères chrétiens avec le Royaume de Dieu.

9. Dans les traités classiques de théologie, c'est au chapitre consacré à l'objet formel de la vertu surnaturelle de la foi qu'on trouvera cette recherche sur le « sens » donné par la foi.

men de cette question lui permettait de fonder, contre Barth, la doctrine catholique de la théologie naturelle. Pour exécuter ce propos précis, il lui suffisait de manifester l'implication, dans la connaissance de foi, du moment rationnel de la connaissance naturelle; point n'était besoin de s'interroger sur la totalité des conditions de possibilité de la foi en tant qu'elle est sens et vérité.

Ensuite, sans doute nous dirait-il qu'il en convient pleinement : la lumière de foi communique à l'esprit du croyant un sens qui ne relève que d'elle seule; néanmoins, c'est le sujet humain qui reconnaît ce sens; cela même que nous avons appelé la portée eschatologique ou la valeur béatifiante du dogme, est rapporté, en définitive, par le croyant, à des critères humains, à la lumière desquels le jugement de valeur est prononcé. Or, ajouterait l'auteur, son dessein majeur dans son dialogue avec Barth a été précisément de montrer que le légitime souci d'assurer la primauté de la Parole ne devait pas fermer les yeux sur le jeu nécessaire des critères de la raison; qu'il ait exécuté ce dessein, personne ne peut le contester : les énoncés de la foi peuvent bien véhiculer dans leur sens notionnel une valeur surnaturelle inaccessible à l'incroyance; même pour la reconnaissance de cette valeur, on l'a montré, s'exerce de quelque manière la judication de la raison.

Plaidoyer très valable. Nous observerons seulement que si la raison juge de la vérité religieuse des énoncés de la foi, ce n'est pas la seule raison naturelle livrée à ses critères simplement humains, c'est l'intelligence de l'homme nouveau, illuminé par la foi; sans doute cette nouveauté de l'homme se situe très certainement sur le prolongement du moi naturel ou mieux elle détermine et qualifie celui-ci, faute de quoi ce n'est plus nous qui jugerions, mais il n'en reste pas moins que le moi ne réussit à juger que parce qu'il accepte d'être intérieurement augmenté; l'homme naturel, répétons-le, n'a pas les yeux qu'il faut pour apercevoir ce que nous avons appelé la valeur de la confession de foi. Remarque qu'il n'est sans doute pas sans intérêt de formuler explicitement [10].

10. Outre les textes déjà allégués, on lira aussi d'autres passages où le P. Bouillard fait état de cette distinction entre l'événement et la signification; nous songeons aux conclusions qui terminent son interprétation de la preuve anselmienne de l'existence de Dieu (et en général des « preuves » anselmiennes des vérités de la foi) (t. III, pp. 154, 155; p. 166). Selon le P. Bouillard, la pensée de saint Anselme est celle-ci : seule la lumière de foi fait admettre *effectivement* la validité de la preuve, seule elle saisit la réalité de Dieu et en pose l'existence réelle, seule elle suscite l'événement de l'affirmation; et ce faisant, elle joue le rôle de condition d'*avènement* de l'*intellectus fidei*. Mais elle ne contribue pas à la saisie de la *structure logique* de la preuve; à cet effet, la raison naturelle suffit; or, ajoute le P. Bouillard, c'est cette structure logique « qui définit, même aux yeux du croyant, le sens de la foi en Dieu » (t. III, p. 166). Cette distinction, qu'il attribue ainsi à Anselme, le P. Bouillard la reprend à son compte et l'applique à l'ensemble des affirmations chrétiennes. La remarque que nous faisons dans notre texte porte précisément sur cette application : il est bien vrai, disons-nous, que c'est la raison, et elle seule, qui saisit la structure concep-

4. Elle aurait peut-être, au surplus, modifié quelques-unes des expressions dans lesquelles l'auteur a énoncé la tâche de la théologie. Le P. Bouillard reproche à Barth de s'être placé « en quelque sorte au point de vue de Dieu (du Dieu qui parle dans la Bible), pour contempler de là son œuvre. Cette tendance au survol, que nous avons souvent notée, ne lui est pas particulière, il est vrai. C'est une tentation qui guette tout théologien, et d'autres y ont succombé plus que lui. Mais, dans la mesure où l'on y cède, le discours théologique, au lieu de réfléchir simplement la Parole de Dieu parmi les hommes, revêt l'apparence d'une gnose tombée du ciel : il ne peut plus montrer en quoi le mystère dont il parle est vérité pour l'homme ». Et il conclut son ouvrage sur ces mots : « Si la théologie veut avoir un *sens*, elle doit renoncer à se faire discours sur l'homme énoncé du point de vue de Dieu; elle doit rester discours de l'homme qui reconnaît la présence de Dieu » (t. III, p. 300).

Ici encore, cette mise en garde se justifie pleinement. Dans la pensée de Barth, la théologie constitue à ce point un discours à partir de Dieu, et la Parole est en nous si dominatrice de notre raison, que celle-ci n'exerce plus, ni dans la foi, ni dans l'œuvre de la théologie, ses critères propres : leur fonction normale n'est plus assurée aux normes humaines de la vérité, normes qui sont « la réflexion philosophique » et « l'analyse historique » (*ibid.*). Le P. Bouillard refuse avec raison cette position ultra-dogmatique en montrant qu'elle ne réussit pas à se faire valoir jusqu'au bout : si c'est *nous* qui croyons et qui faisons œuvre théologique, il faut bien que nous appliquions au donné révélé lui-même nos exigences de vérité. Remarquons aussi que du point de vue précis de son dialogue avec Barth, le P. Bouillard n'avait pas à en dire davantage. Mais, une fois dépassées les limites de la controverse, il peut être profitable d'observer qu'en un sens nullement barthien (et parfaitement légitime, parce qu'il respecte l'usage nécessaire des critères humains), la théologie peut revendiquer le privilège d'être un discours de l'homme énoncé du point de vue de Dieu.

---

tuelle et logique des dogmes chrétiens; mais cette structure logique n'épuise pas tout leur sens; dire de la foi qu'elle fait admettre effectivement la réalité de nos dogmes, c'est dire qu'elle nous ouvre les yeux sur une signification, sur une intelligibilité, qui, pour ne pas être conceptuelle, n'en est pas moins authentique. Autrement dit, l'événement de l'affirmation, déterminé par la foi, est aussi un événement de signification. Au reste, le P. Bouillard en convient lorsqu'il écrit : « L'incroyant... quand il *entend* le fidèle énoncer cette désignation de Dieu : *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, en comprend le sens; *et il ne le comprend pas bien* (nous soulignons) puisqu'il ne saisit pas que l'existence de Dieu y est nécessairement impliquée » (t. III, p. 166); si seule la foi fait bien comprendre, c'est donc que seule elle saisit la pleine intelligibilité. Et le P. Bouillard dit encore justement que la foi confère une plénitude à la structure logique (des affirmations chrétiennes et du discours théologique) et la charge d'expérience concrète; hors de la foi, cette structure reste vide et purement formelle (*ibid.*). Mais qu'est-ce que cette plénitude sinon la signification que nous avons cherché à traduire en termes d'ordination au Royaume?

Tous les théologiens, sans distinction, diront de leur science qu'elle est une œuvre à l'intérieur de la foi ; œuvre de la raison, sans doute, et discours humain mobilisant toutes les ressources de la dialectique et du langage ; mais ce discours est commandé par la foi ; et non pas seulement commandé, mais illuminé par elle, lourd, lui aussi, de ce sens et de cette valeur dont nous disions qu'il est l'apport propre du *lumen fidei* ; on peut dire de la théologie qu'elle est la foi elle-même, qui, insatisfaite de ses clartés simplement naissantes, inquiète de la vision plénière, met à son propre service tous les instruments de la raison pour se donner une intelligence meilleure. *Fides quaerens intellectum.*

S'il en est ainsi, ne faut-il pas exprimer l'œuvre de la théologie en termes de discours humain réglé par la Parole de Dieu ? D'abord pour la raison qu'en tout cas, son contenu n'est pas composé du sens simplement humain et naturel de nos concepts ; en dépendance de la foi, la théologie est chargée, nous venons de le dire, d'un sens que l'homme, abandonné à ses seules lumières, est incapable de fournir, qu'il ne reçoit que de Dieu. Mais en outre, il y a à considérer la foi, le *lumen fidei,* non pas dans son terme, mais dans sa nature même, ou pour mieux dire dans son principe, dans sa source. La lumière de foi, nous dit saint Thomas, est une manière, pour la vérité première, de s'imprimer elle-même en nous [11]. En elle, c'est Dieu qui s'unit à notre esprit et nous fait participer à la vision qu'il a de lui-même [12]. Dieu nous ouvre le cœur [13], il parle et s'atteste lui-même en nous, et c'est sur la base de ce témoignage que le croyant donne sa foi ; acte de foi qui est un hommage, une remise, une sorte de tradition que l'intelligence fait d'elle-même à l'autorité divine, en suite de quoi, désormais, cette autorité devient, par la médiation des énoncés de la foi qu'elle garantit, la règle souveraine de notre pensée. Ainsi la condition du croyant est celle de l'homme qui se confie à l'intelligence divine, qui accepte de connaître en elle et par elle, de soumettre aux vérités couvertes de l'autorité de Dieu, toute l'activité de son esprit.

Sans doute, bien des questions surgissent ici : Dieu serait-il présent dans la lumière de foi à la manière d'une réalité intelligible déjà pleinement possédée ? Non, assurément ; la foi n'est pas la vision dernière ; elle n'en est qu'un commencement, qu'une sorte d'anticipation dynamique : Dieu ne s'unit à l'esprit que sous les espèces d'une fin avidement cherchée et poursuivie ; c'est lui qui parle et rend témoigna-

11. « Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente... » (*Opusculum in Boethii de Trinitate,* q. 3, a. 1).

12. « Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur » (*S.T.,* I, 12, 13 ad 3). Cfr aussi *Opusc. in Boeth. de Trinitate,* q. 2, a. 2 c : « Fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam ».

13. Ac 16, 14.

ge de lui-même, mais il le fait en suscitant un nouvel amour, une inclination surnaturelle; il nous sollicite à adhérer à la révélation extérieure comme au moyen de nous ordonner dans la vie présente, à la pleine clarté de la vie future [14]. Et c'est précisément parce que la lumière de foi revêt, en elle-même, cette forme d'un attrait que, dans son terme, elle nous éclaire sur la valeur dont nous parlions plus haut; étant complaisance infuse pour la vie éternelle et pour tout ce qui la prépare, rien d'étonnant qu'elle nous fasse apparaître les énonciables de la révélation comme bons, comme désirables, comme autant de médiations susceptibles de nous ordonner à la seule fin qu'en chrétiens nous poursuivions efficacement désormais. Une réflexion rigoureuse sur les conditions de possibilité de la foi prendrait sa place ici. Mais en deçà des clartés précises qu'elle nous donnerait, nous en savons assez pour comprendre et ratifier ce mot de saint Augustin : « La lumière se rend donc témoignage à elle-même; elle ouvre les yeux qui sont sains, et elle est à elle-même son propre témoin pour se faire connaître [15] »; mot qui préparait celui de saint Thomas, selon lequel, il y a, dans la foi, participation, assimilation — et nous pourrions dire communion — à la connaissance divine elle-même. Mais dès lors, cela vaut aussi de la théologie : puisque celle-ci, nous l'avons vu, n'accède à son authenticité qu'à condition de se laisser sans cesse illuminer par la foi, nous pouvons dire d'elle qu'elle est un discours de l'homme à partir de Dieu. Et en le disant, nous fondons cette « theologia orans » dont le P. Bouillard a bien montré qu'elle était celle de saint Anselme et de tous les grands maîtres et à laquelle aspirent aujourd'hui bien des esprits.

Eegenhoven-Louvain L. Malevez, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

14. Sur cette inclination imprimée par la lumière de foi, cfr *S.Th.*, II.II, 5, 2 ad 2 : « Fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis ». Et dans *de Veritate*, 14, 2 ad 10, cet « affectus boni » est dit « appetitus boni repromissi », c'est-à-dire amour de la Bonté qui se promet dans la vie éternelle : « Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi ».

15. « Ergo testimonium sibi perhibet lux; aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux » (*Tract. in Ioan.*, 35, 4, *P.L.*, 35, 165). Nous en reproduisons la traduction du P. J. Hamer, O.P., dans *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 42, 1958, p. 447. Le sens de notre dernière remarque sur la théologie, discours à partir de Dieu, recouvre substantiellement, croyons-nous, la remarque générale du P. Hamer, dans cet article cité, si du moins nous ne faisons pas erreur dans son interprétation.