

# Herméneutique, apologétique et philosophie

## Recherches sur Augustin

Exposé de soutenance

en vue de l'obtention d'une thèse d'Habilitation

à Diriger des Recherches

Paris IV-Sorbonne, 11 octobre 2002<sup>1</sup>

Le plus ancien portrait d'Augustin, une peinture à fresque du Latran, communément datée du milieu du VI<sup>e</sup> siècle, le représente assis dans une immense cathèdre, un grand codex ouvert devant lui sur un pupitre et un rouleau dans la main gauche : si le rouleau symbolise son œuvre, le codex figure à n'en pas douter l'Écriture qu'Augustin est en train d'expliquer. Dans les études philosophiques consacrées à Augustin, a-t-on pris suffisamment au sérieux ce portrait, qui est sans doute la reproduction d'un tableau fait du vivant d'Augustin ? L'Écriture est pour lui « le Livre » par excellence ; plus précisément, elle est, selon une expression des *Confessions*, le « livre de Dieu<sup>2</sup> ». Elle ne saurait donc être considérée comme une source parmi d'autres de sa pensée : elle en est l'âme.

---

1. Ce texte est l'exposé préliminaire prononcé lors de ma soutenance de l'Habilitation à Diriger des Recherches, le 11 octobre 2002, à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), devant un jury composé de M. le Professeur J.-F. Courtine (Paris IV), Mme le Professeur M. Dulaey (EPHE) et MM. les Professeurs A. D. Fitzgerald (Augustinianum), J.-Cl. Fredouille (Paris IV), R. Imbach (Paris IV), G. Madec (CNRS). Le livre intitulé « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustiniennne* fera l'objet d'une publication prochaine, ainsi que le long article consacré à « Augustin dans la pensée de Paul Ricœur ».

2. Cf. *Conf.* XIII, 15, 16, BA 14, p. 454-455 : *firmamentum libri tui*.

## I. – L'UNITÉ DE MA RECHERCHE

L'étude de l'herméneutique scripturaire est alors une priorité pour entrer dans l'œuvre augustinienne. Cette conviction s'est imposée à moi lorsque j'ai travaillé ma thèse *Saint Augustin et le désir de Dieu* : j'ai en effet constaté combien le langage de l'Écriture informait la compréhension qu'Augustin a de l'homme et avait une incidence sur les concepts clés de sa pensée (je pense, par exemple, à l'évolution d'un terme comme *caro* ou encore à l'emploi très riche du verbe *quaerere*). Cette conviction est devenue le principe de toute ma recherche ultérieure : qu'il s'agisse des Notes complémentaires que j'ai rédigées pour le *De doctrina christiana* ou de l'ouvrage que j'intitule « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*.

Pour Augustin, en effet, la lecture de l'Écriture est à la fois un point d'aboutissement et un point de départ : un point d'aboutissement, car il faut tout un itinéraire pour en reconnaître soi-même ou en faire reconnaître à d'autres la valeur (c'est là précisément une tâche majeure de l'apologétique) ; un point de départ, car elle transforme et convertit celui qui la lit dans la foi. Autrement dit, l'Écriture ne fait pas seulement l'objet d'une interprétation, elle est encore principe d'interprétation, car c'est à sa lumière que le sujet se comprend lui-même et découvre le sens du monde et de l'histoire. Selon Augustin, l'herméneutique scripturaire a donc valeur d'« herméneutique générale ». Il n'est alors pas fortuit que Heidegger ait qualifié le *De doctrina christiana* comme « la première herméneutique de grand style » : précisément parce qu'elle ne se restreint nullement à n'être qu'un « art de la compréhension » des textes, mais parce qu'elle procède d'une quête du sens qui engage toute l'existence humaine<sup>3</sup>.

L'image du « firmament de l'Écriture », que l'on trouve dans les *Confessions* mais aussi dans la prédication et dont j'ai fait choix pour le titre de mon dernier ouvrage, suggère, me semble-t-il, de façon adéquate, ce caractère englobant de l'herméneutique augustinienne. L'image est surprenante au premier abord, mais elle est inspirée de l'Écriture, notamment d'un verset du Psaume 103 : « Il a étendu le ciel comme une peau » (Ps 103, 2) et d'un verset d'Isaïe : « Le ciel sera replié comme un livre » (Is 34, 4). Augustin exploite l'image dans ses commentaires allégoriques du récit de la création. Le firmament qui sépare les eaux d'en haut et les eaux d'en bas symbolise l'autorité des Écritures divines, dont les anges (figurés par les eaux d'en haut) n'ont pas besoin, mais qui sont indispensables aux hommes (figurés par les eaux d'en bas) pour connaître la volonté de Dieu dans le temps et pour progresser vers la vision de Dieu. L'image du « firmament de l'Écriture » exprime donc l'autorité que Dieu a conférée à la Bible sur tous les peuples ; l'association à l'image de la tente

3. Cf. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, t. 63, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1988, p. 12-13.

donne à penser en outre que l'Écriture est une « demeure » provisoire, réservée à notre pérégrination terrestre. La suite du récit de la création évoque l'établissement des luminaires au firmament le quatrième jour : poursuivant son interprétation allégorique, Augustin y voit une figure des croyants qui, par leur méditation de l'Écriture, acquièrent stabilité et fermeté au milieu de ce monde et deviennent lumière pour les nations : ils deviennent ainsi eux-mêmes « firmament » : c'est dire combien la lecture de l'Écriture donne « forme » au sujet croyant. L'image du « firmament de l'Écriture » suggère donc que l'interprétation de l'Écriture engage à la fois l'interprétation du sujet et celle de l'histoire : elle me paraît à ce titre pouvoir symboliser des traits majeurs de l'herméneutique augustinienne.

La spécificité de l'herméneutique augustinienne apparaît avec évidence lorsqu'on la compare à l'herméneutique d'un Paul Ricœur, par exemple. Pour ce dernier, en effet, l'herméneutique biblique est d'abord « une herméneutique régionale dans une herméneutique générale » ; autrement dit, « la Bible est un cas particulier » : un grand poème de l'existence parmi bien d'autres<sup>4</sup>. Pour Augustin, au contraire, l'Écriture contient tout ce que l'on peut trouver de véritablement « utile » dans les autres livres<sup>5</sup> : c'est dire son universalité ! P. Ricœur reconnaît néanmoins le caractère « unique » de l'herméneutique biblique, car tous les discours partiels de la Bible sont référés au Nom de Dieu. Une telle conception permet alors à P. Ricœur de présenter la révélation « non plus comme une prétention inacceptable, mais comme un appel non contraignant<sup>6</sup> » : l'autonomie de la raison philosophique est ainsi sauvegardée. Tout autre est la conception de la philosophie dans l'œuvre augustinienne : la distinction entre philosophie et théologie n'y a en effet aucune pertinence, puisque la raison est immédiatement éclairée par le Maître intérieur qu'est le Christ.

## II.— QUELQUES CONVICTIONS MÉTHODOLOGIQUES

Le cadre de ma recherche est prioritairement l'histoire de la philosophie. Je préciserai ici quelques-uns des aspects majeurs de la méthode que j'ai mise en œuvre pour aborder l'œuvre augustinienne en ayant le souci de mettre en lumière le chemin parcouru.

La première requête de tout travail d'histoire de la philosophie est de faire droit à la cohérence interne de la pensée étudiée. L'axe choisi pour entrer dans

---

4. Cf. « Herméneutique de l'idée de Révélation », *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 42.

5. Cf. *De doctr. christ.* II, 42, 63, BA 11/2, p. 232-233.

6. Cf. « Herméneutique de l'idée de Révélation », *La Révélation*, p. 54.

l'œuvre a, de ce point de vue, un rôle majeur. Il est également impératif de déterminer les concepts clés de l'auteur, ainsi que leurs relations. Mon premier objet de recherche, le désir de Dieu, correspond incontestablement à un point central de la pensée d'Augustin. Il constitue donc une entrée adéquate pour saisir la cohérence de sa doctrine : une cohérence dynamique, comme j'ai cherché à le montrer.

Une entrée plus profonde dans une pensée conduit à prendre la mesure des tensions qui l'habitent et à s'interroger sur sa genèse. Il s'impose alors d'étudier en détail pour elles-mêmes et dans leur intégralité des œuvres particulières, d'en déterminer précisément le contexte historique, les sources, le genre littéraire propre : c'est à cette condition qu'on peut avoir une chance de cerner au mieux le progrès de l'argumentation et l'élaboration des concepts. Le recours à des disciplines complémentaires — l'histoire, l'analyse littéraire, l'exégèse — est alors nécessaire. Ces exigences méthodologiques ont orienté mon travail de recherche sur le *De doctrina christiana*, mais aussi sur bien d'autres traités : le *De uera religione*, le *De utilitate credendi*, la *Lettre 118* à Dioscore, le *De spiritu et littera*, le *De gratia noui testamenti*, sans oublier bien sûr les *Confessions* ou la *Cité de Dieu*. L'étude d'un traité particulier s'avère en outre indissociable de l'examen approfondi des ouvrages qui l'ont précédé ou suivi, si l'on veut saisir des déplacements ou un approfondissement du questionnement : il est ainsi très fécond de comparer le *De doctrina christiana* au *De utilitate credendi* ou aux *Confessions*. Étudier une œuvre dans son intégralité paraît aller de soi... Mais, dans le cas d'un auteur comme Augustin, il n'y a rien de moins évident si l'on entend s'en tenir à une approche strictement « philosophique », au sens actuel de ce terme ! La tentation est grande — et on y a largement cédé dans le passé — de procéder à des sélections telles que l'on finit par occulter la visée première de l'œuvre et, par le fait même, la signification des extraits retenus : ainsi en est-il, par exemple, de plus d'une interprétation de l'analyse du temps dans le livre XI des *Confessions*.

Il serait illusoire de prétendre faire abstraction de toute option philosophique dans un travail d'histoire de la philosophie ! Il importe donc de prendre une conscience explicite des paradigmes en fonction desquels on interroge la pensée d'un auteur. Mon intérêt pour les développements contemporains de la philosophie herméneutique, notamment dans la pensée de Hans-Georg Gadamer ou de Paul Ricœur, a partie liée avec mon choix de travailler l'herméneutique augustiniennne. Cet intérêt commande également la manière dont je l'ai abordée. Une question majeure qu'avait suscitée mon étude du désir de Dieu concernait le rapport de l'expérience et de la doctrine d'Augustin. J'ai trouvé dans la philosophie herméneutique le moyen de dépasser les apories sur lesquelles j'avais initialement buté : si une expérience quelconque ne peut venir au langage sans être déjà interprétée et si toute pensée est toujours orientée par une précompréhension de l'existence, il est nécessairement vain de vouloir isoler ce qui ne peut l'être. L'application d'un tel principe s'avère particulièrement éclairante dans le cas des *Confessions* : elle permet, par exemple, de lever les

objections récurrentes concernant le caractère fictif du récit de la conversion dans le livre VIII. Les développements de la philosophie herméneutique donnent en outre la possibilité de penser à nouveaux frais la pertinence de l'exégèse patristique : c'est à ce titre également qu'il m'a semblé fécond de choisir ce paradigme pour approfondir l'œuvre d'Augustin. Si le choix d'un paradigme s'impose, il est néanmoins nécessaire de s'interroger sur le bien-fondé du paradigme choisi. Mon travail sur la réception de l'œuvre augustinienne dans la pensée de Paul Ricœur a été précisément un moyen de clarifier l'écart entre les deux auteurs et de réfléchir, de façon critique, aux déplacements qu'opère l'interprétation contemporaine d'Augustin.

Faire une lecture complète – et non pas sélective – des ouvrages d'Augustin oblige à prendre en compte la place qu'y tient l'Écriture, y compris dans une approche qui se veut philosophique. Si une telle exigence s'impose à toute étude d'Augustin, elle vaut a fortiori d'une étude de son herméneutique : celle-ci requiert que l'on s'interroge sur la place des citations scripturaires dans les œuvres d'Augustin : sont-elles disséminées dans le traité ou bien interviennent-elles massivement en tel ou tel point ? ; sur leur agencement : les citations appartiennent-elles en majorité à un livre scripturaire donné ou bien sont-elles combinées et selon quel principe ? quel rôle joue par exemple la polémique ou la liturgie dans cet agencement ? ; sur leur fonction : s'agit-il d'un témoignage qui permet de trancher une question en suspens ? d'un principe d'interprétation pour d'autres textes bibliques ? ou encore d'un verset qu'Augustin s'est approprié au point d'en faire son propre langage pour exprimer son expérience ou communiquer sa pensée ? Une telle enquête est nécessaire pour déterminer le statut de l'Écriture et son articulation à la philosophie selon Augustin. La répartition très inégale des citations dans les deux grandes parties de la *Cité de Dieu* suscite par exemple la réflexion : alors que les philosophes païens sont largement cités dans les livres VIII à X, la trame des livres XI à XXII correspond à un parcours biblique depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse ; la philosophie païenne est ici à l'évidence une propédeutique à la lecture de l'Écriture. Toutefois un jeu de correspondances subtiles entre les livres bibliques ainsi convoqués et les trois parties de la philosophie suggère que la « vraie philosophie » est à chercher dans l'Écriture : la physique, la logique et l'éthique s'en trouvent profondément transformés. Autre exemple : on constate, dans les *Confessions* qu'Augustin s'approprie une expression du Psaume 18 : *in conspectu tuo* (« sous ton regard ») au point de la transformer à trois reprises pour traduire non plus la présence à Dieu, mais la présence à soi-même (*in conspectu meo* ou encore *in conspectu cordis mei, in conspectu spiritus mei*)<sup>7</sup>. Un tel constat est un indice du lien entre confession et attitude réflexive. On se plaît souvent à souligner le rôle qu'a joué Augustin dans la naissance de la subjectivité moderne, mais a-t-on suffisamment remarqué l'importance qu'a pu

7. Cf. Ps 18, 15, repris et transformé en *Conf.* VII, 5, 7, BA 13, p. 590-591 ; VIII, 1, 1, BA 14, p. 8-9 ; VIII, 12, 18, p. 64-65.

avoir l'appropriation des Psaumes au principe de la « confession » et en a-t-on suffisamment tiré les conséquences quant à la conception de la subjectivité qui émerge dans la pensée augustinienne : une subjectivité qui est identiquement ouverture à la transcendance divine ?

La place que je donne à l'Écriture dans ma recherche peut susciter une objection : s'agit-il encore d'un travail philosophique ? Oui, si l'on veut bien ne pas projeter sur l'œuvre augustinienne la distinction scolastique entre philosophie et théologie et si l'on prend en compte le sens proprement augustinien du terme *philosophia*. On constate, de fait, que les occurrences peu nombreuses des vocables *theologia* ou *theologus* dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin (67 selon le *Thesaurus Augustinianus*, dont 61 dans le seul *De ciuitate Dei*) se rapportent, en grande majorité, à la théologie tripartite de Varron, c'est-à-dire au discours sur les dieux que tiennent les poètes, les philosophes ou les cités<sup>8</sup>. *Theologia* est donc d'abord un mot païen, même si Augustin l'utilise parfois pour désigner la vraie théologie : Moïse est ainsi dit « notre vrai théologien » dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu*<sup>9</sup>. Quant à la philosophie, elle désigne pour Augustin l'amour de la sagesse ; or la Sagesse est le Christ ; la philosophie est donc l'amour du Christ ! Rien d'étonnant alors à ce qu'Augustin reproche aux philosophes païens d'avoir « philosophé sans le Médiateur<sup>10</sup> ». Ces quelques remarques sur l'emploi augustinien des termes *philosophia* et *theologia*, si brèves soient-elles, suffisent sans doute à faire comprendre combien l'on se condamne à une approche tronquée de la pensée philosophique d'Augustin si l'on se refuse à prendre en compte la place que tient l'Écriture dans son œuvre.

### III.– QUELQUES RÉSULTATS

J'évoquerai enfin quelques-uns des résultats auxquels je suis arrivée en employant ces méthodes de recherche.

Il me semble tout d'abord avoir jeté une lumière nouvelle sur plusieurs ouvrages d'Augustin. Établir, par exemple, qu'Honoratus, le destinataire du *De gratia noui testamenti* est l'ancien ami manichéen auquel Augustin avait déjà envoyé le *De utilitate credendi* oblige désormais à prendre en compte les éléments antimanichéens de ce traité dont on avait jusqu'alors indiqué

---

8. Cf. *De ciu. Dei* VI, 5, 1, BA 34, p. 64-65. Varron distingue la théologie mythique, la théologie naturelle et la théologie civile. Sur le terme *theologia* dans l'œuvre d'Augustin, voir G. MADEC, « Theologia chez Augustin et Jean Scot », *Petites études augustinienes*, Paris, Études Augustiniennes, 1994, p. 261-265.

9. Cf. *De ciu. Dei* XVIII, 37, BA 36, p. 614-615.

10. Cf. *De Trin.* XIII, 19, 24, BA 16, p. 336-337.

seulement le caractère antipélagien. De même, montrer que l'argumentation du *De spiritu et littera* correspond directement à la réfutation de certaines exégèses de Pélagé dans les *Expositiones* permet d'en saisir le progrès, alors qu'on n'en avait guère perçu la logique dans les travaux antérieurs. La comparaison du *De uera religione* avec les *Institutiones divines* de Lactance s'est avérée également pertinente : elle manifeste qu'Augustin a lu Lactance dès 390 et fait saisir la liberté d'Augustin face à ses sources.

L'étude approfondie que j'ai faite du *De doctrina christiana* en renouvelle l'approche sur plus d'un point. La mise en évidence du « cercle herméneutique » permet de rendre raison de la progression globale du traité et de sa pertinence que certains interprètes avaient mise en cause. L'analyse des termes *frui / uti* éclaire la perspective téléologique du livre I ; l'étude de l'élaboration progressive et des emplois ultérieurs de ce couple dans l'œuvre augustinienne relativise certaines formulations du livre I, dont Augustin a perçu lui-même la limite. Les schèmes néoplatoniciens que l'on peut repérer dans le livre I ne doivent pas occulter la portée proprement chrétienne de l'herméneutique augustinienne dont le point focal est la charité à laquelle seul le Christ, « voie » et « patrie », peut nous conduire. L'intérêt du développement sur les signes dans le livre II ne réside pas tant dans ses innovations que dans la manière dont il contribue à clarifier les problèmes que l'herméneutique cherche à résoudre. La citation de Rm 1, 18-25 est une clé pour comprendre la portée de la longue digression consacrée à la culture dans le livre II : Augustin comprend en effet la culture comme un ensemble de signes qui, selon les cas, peuvent mener à Dieu ou être au service de la superstition. La comparaison du livre III avec le *Contra Faustum* en révèle la portée antimanichéenne : elle s'avère parfaitement justifiée dans la mesure où Augustin a déjà connaissance des *Capitula* de Faustus au moment où il rédige le livre III du *De doctrina christiana*. Enfin la présentation du *Liber Regularum* de Tyconius à la fin de ce même livre III manifeste la dette d'Augustin à l'égard de Tyconius, tout autant que la liberté qu'il garde toujours à l'égard de ses sources : il est néanmoins excessif d'affirmer, comme le veulent certains, qu'Augustin fausse complètement le point de vue de Tyconius !

L'approche que j'ai choisie m'a conduite également à proposer une nouvelle compréhension des *Confessions*. La comparaison avec le *De doctrina christiana* s'est révélée très féconde pour éclairer l'unité profonde de l'ouvrage et la corrélation essentielle qui lie l'interprétation scripturaire à la compréhension de soi. L'étude de toutes les allusions à Rm 7, 22-25 dans les premières œuvres d'Augustin permet de montrer l'importance de ces versets dans son expérience et de voir la signification théologique qu'il confère à cette citation dans les livres VII et VIII des *Confessions* : il entend montrer par là que sa conversion correspond au passage du degré *sub lege* au degré *sub gratia* et qu'elle n'a été possible que par la grâce du Médiateur. L'élaboration théologique du récit n'exclut donc nullement sa vérité. L'analyse du livre XIII et sa comparaison avec des Sermons de Pâques dans lesquels on trouve les mêmes groupements scripturaires suggèrent de mettre en relation le livre XIII et la liturgie pascale de

la nuit de Pâques : un tel rapprochement met en lumière la signification baptismale du livre et lève l'énigme que constitue le récit très laconique qu'Augustin fait de son baptême dans le livre IX.

J'ai déjà évoqué précédemment le rôle que joue la division tripartite de la philosophie dans la *Cité de Dieu* : la présence de ce schème est une clé pour comprendre l'organisation des matériaux dans la seconde partie de l'ouvrage. Ce qui n'a rien de surprenant une fois que l'on a montré la place qu'il tient déjà dans l'argumentation du *De uera religione* et dans la *Lettre* 118 à Dioscore. Augustin, après Eusèbe de Césarée et Lactance notamment, a sans aucun doute trouvé dans la division tripartite de la philosophie un cadre approprié pour son apologie de la religion chrétienne : il permet en effet une comparaison systématique des divers systèmes philosophiques à l'avantage du platonisme, mais aussi une confrontation du platonisme et de la religion chrétienne — celle-ci est seule apte à apporter la guérison de la triple convoitise, selon le *De uera religione* ; ce cadre revêt en outre une signification trinitaire dans la *Cité de Dieu*, la physique menant au Créateur, la logique au Christ Maître, l'éthique à l'Esprit qui est source de béatitude. À la charnière des deux grandes parties de la *Cité de Dieu*, Augustin présente le Christ comme « la voie universelle du salut » dont Porphyre affirme qu'elle « n'a pas été portée à sa connaissance par l'histoire<sup>11</sup> ». Cette présentation est une clé pour comprendre la sélection des textes scripturaires cités dans les livres XV à XVIII qui exposent l'histoire biblique. Elle lève l'énigme que constituent la mention très brève de la Loi et le récit laconique de la vie de Jésus : Augustin met en effet l'accent sur les promesses de Dieu destinées aux nations et sur l'accomplissement des prophéties dans le Christ qui est « le désiré des nations ».

L'ensemble de ces analyses montre combien il est fécond d'étudier les citations scripturaires et plus largement le rapport d'Augustin à l'Écriture pour entrer dans l'intelligence de ses œuvres. Il n'y a là rien d'étonnant car la conversion d'Augustin a été une conversion à l'Écriture, tout autant qu'une conversion *par* l'Écriture : l'itinéraire relaté dans les *Confessions* manifeste toutes les réticences qu'Augustin a dû surmonter pour lire l'Écriture en raison de sa formation classique, en raison surtout des critiques des Manichéens. Sa soumission à l'Écriture a rendu possible la transformation de son existence par l'Écriture. Une telle expérience fondatrice a également donné forme à sa pensée. L'herméneutique scripturaire n'est donc pas un aspect parmi d'autres de l'œuvre augustiniennne : elle en est la matrice.

Cette herméneutique peut être caractérisée comme une herméneutique de la grâce : pour Augustin, en effet, toute l'Écriture annonce la grâce, de façon cachée dans l'Ancien Testament, à découvert dans le Nouveau. Logiquement l'interprétation par Augustin de sa propre existence trouve de même sa clé dans

---

11. Cf. *De ciu. Dei* X, 32, 3, BA 34, p. 554-557.



la reconnaissance de la grâce : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu<sup>12</sup> ? » La conception augustinienne du sujet correspond à cette expérience fondamentale. La signification de l'histoire de l'humanité n'apparaît, elle aussi, qu'à la lumière de la grâce. La « loi » qui régit le cours de l'histoire, Augustin la trouve en effet dans le verset de Prov 3, 34, qu'il introduit dès le prologue de la *Cité de Dieu* : « Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles ».

Affirmer que l'herméneutique augustinienne est d'abord une herméneutique scripturaire n'exclut nullement l'importance à donner au platonisme et plus généralement aux autres lectures philosophiques d'Augustin. Mais, dans la mesure où l'Écriture est la clé du discernement à exercer face aux philosophes païens et où elle en détermine le « juste usage », elle n'est pas un ouvrage parmi d'autres. On doit donc affirmer que l'herméneutique scripturaire est une clé pour aborder l'œuvre augustinienne, y compris d'un point de vue philosophique.

« Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » J'aurais bien inutilement fréquenté si longuement Augustin, si je ne savais, comme lui, reconnaître combien l'aboutissement d'un travail est un don. Je suis donc heureuse de pouvoir exprimer toute ma reconnaissance à tous ceux qui, de près ou de loin, ont soutenu ma recherche et à ceux qui me font l'amitié de m'écouter aujourd'hui. Ma reconnaissance va, de façon toute particulière, aux membres de mon jury dont les remarques favoriseront, j'en suis sûre, l'approfondissement de ma recherche.

Isabelle BOCHET  
PARIS, Centre Sèvres

---

12. 1 Co 4, 7. Cf. *De praed. sanct.* 4, 8, BA 24, p. 486-489 ; *Conf.* VII, 21, 27, BA 13, p. 638-639.