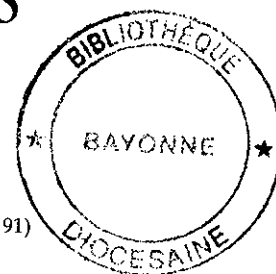


281
—
FUL

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 487

FULGENCE DE RUSPE
LETTRES ASCÉTIQUES
ET MORALES



TEXTE CRITIQUE DE J. FRAIPONT (CCL 91)

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

par

Daniel BACHELET

Agrégé de l'Université

LES ÉDITIONS DU CERF, 29 Bd LATOUR-MAUBOURG, PARIS

2004

*Cet ouvrage a été préparé avec le concours
de l'Institut des « Sources chrétiennes »
(U.M.R. 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique).*

http://www.mon.fr/sources_chretiennes/

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, je tiens à remercier M. Guy Sab-
bah qui m'a orienté vers la patristique, a multiplié les
conseils et a patiemment revu cette traduction, M. Jean-
François Berthet, le Père Dominique Gonnert et le Père
Aimé Solignac qui ont accepté de relire ce travail dans son
premier état. Ma reconnaissance va également à l'Institut
des Sources Chrétiennes de Lyon pour l'accueil bienveillant
que j'y ai toujours trouvé, et en particulier à M. Guillaume
Bady qui a bien voulu corriger les premières épreuves.

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2004

<http://www.editionsducerf.fr>

ISBN : 2-204-07678-3

ISSN : 0750-1978

INTRODUCTION

I. LA VIE DE FULGENCE. DATATION DES SEPT LETTRES

La principale source que nous possédions sur la vie de Fulgence de Ruspe est une *Vita Sancti Fulgentii*¹, très certainement écrite par Ferrand, diacre de Carthage, qui nous renseigne également sur l'histoire de l'Église d'Afrique à l'époque vandale. Ferrand fait œuvre de panégyriste plutôt que d'historien et le biographe est moins soucieux d'établir une chronologie précise que de proposer un modèle et un exemple au successeur de Fulgence à l'épiscopat de Ruspe. Ferrand nous permet cependant de connaître ainsi la vie de Fulgence de Ruspe, dont il semble établi aujourd'hui qu'il ne faut pas le confondre avec un autre Fulgence, poète, grammairien et mythographe².

Claudius Fulgentius naît donc d'une famille noble et riche en Byzacène, à Thélepte, en 467 (ou 462 pour certains critiques³), sous le roi vandale Genséric qui déjà avait exilé son grand-père, le sénateur Gordianus. Sa mère qui était

1. FERRAND, diacre de Carthage, *Vie de Saint Fulgence de Ruspe*. Texte établi et traduit par G.-G. LAPEYRE, Paris 1929.

2. Sur cette question, cf. G.-G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris 1929, p. 323-327.

3. C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, p. 300.

chrétienne lui fait apprendre le grec : sa prodigieuse mémoire lui permet de savoir par cœur tout Homère. Procureur de Byzacène, chargé de recouvrer les impôts, et en même temps lecteur d'Augustin, il va vivre une lente conversion au catholicisme et bientôt revêtir l'habit monastique. Sa vie de moine à cette époque connaît des péripéties douloureuses à la suite des variations de la politique religieuse du nouveau roi vandale Thrasamond : expulsion du monastère de Faustus, puis de celui de Félix, flagellation.

Fulgence songe à se retirer dans un monastère d'Égypte, aborde à Syracuse, lieu de refuge pour ceux qui fuient la persécution vandale, finalement renonce à l'Égypte et fait le pèlerinage à Rome. De retour en Afrique, il se montre très attiré par la vie contemplative mais est élu, malgré lui, évêque de Ruspe.

Situer avec quelque précision la ville de Ruspe n'a pas été une tâche aisée pour les chercheurs ou les voyageurs érudits depuis la fin du XIX^e siècle. Il semble en effet que les hésitations aient été nombreuses : la table de Peutinger situe Ruspae entre Achilla et Usilla et on admet généralement aujourd'hui, avec V. Tissot¹, que l'ancienne Ruspe est bien Henchir Sbia, près du Ras-Kaboudia, Sbia étant même une altération de Ruspae devenu Rasbia puis dépouillé de son premier élément. Mais la question ne semble cependant pas absolument close. Par Ferrand nous savons que « Ruspe était une célèbre place que des habitants très illustres mettaient en pleine lumière » (*erat Ruspae nobile oppidum clarissimis habitatoribus prorsus illustre*). L'archéologie enfin n'a découvert aucun monument figuré ayant conservé le souvenir de Fulgence. Ruspe a possédé un siège épiscopal depuis le IV^e jusqu'au VII^e siècle².

1. V. TISSOT, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, t. 2, Paris, 1885, p. 181.

2. Ruspe figure sous le nom de Sbia dans la liste dressée par H. LECLERCQ, art. « Listes épiscopales », *DACL* 9/1, 1930, col. 1282-1283.

Thrasamond, défenseur ardent de l'arianisme, exile Fulgence en Sardaigne une première fois, puis, désireux de rencontrer un théologien avec lequel discuter du dogme catholique, le rappelle à Carthage pour débattre avec lui de la Trinité : à la suite de cet épisode, Fulgence envoie au roi son traité *Contra Arianos liber unus ad decem objectiones decem responsiones continens* et sa lettre *Ad Thrasamundum regem Vandalorum*. Sous la pression des ariens, Thrasamond l'exile de nouveau en Sardaigne, à Cagliari où il bâtit un nouveau monastère ; c'est de ce second exil que datent les sept lettres ascétiques et morales, composées entre 510 et 523, et plusieurs autres textes¹. En effet dans sa *Vita*, au chapitre 25, Ferrand fait allusion à des lettres familières que Fulgence adresse « à des personnes qui habitaient près de lui, en Sardaigne, qui vivaient en Afrique et à Rome, et en particulier à des sénateurs, à des veuves et des vierges. » Ces lettres sont donc l'œuvre d'un évêque renommé, engagé et sûr de sa doctrine.

À l'avènement, en 523, du roi Hildéric, ami et allié de l'empereur Justinien et bienveillant à l'égard de l'Église catholique, Fulgence revient à Ruspe. Il participe au concile de Junca de 523 qui tente la réorganisation de l'Église d'Afrique. Il meurt le 1^{er} janvier 532 (ou 527). Peu de temps après sa mort les Maures saccagent le territoire de Ruspe.

Le livre de Ferrand célèbre à côté de la pureté de sa doctrine la sainteté de la vie de Fulgence ; il convient d'être

1. J. FRAIPONT propose une chronologie des œuvres de Fulgence dans son introduction (*Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, CCL 91, Turnhout 1968, p. VI-VII) et date de son second exil les ouvrages suivants : *Epistula Carthaginiensibus* (cf. FERRAND, *Vie*, § 25), *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II* (CCL 91 A, Turnhout 1968, p. 645-707), *Ad Monimum libri III* (CCL 91, p. 1-64), *Epistulae familiares* qui sont nos sept lettres, *Ad Probam de ieiunio et oratione libelli II* qui pourraient bien être nos deux lettres à Proba (cf. Lettre II, § 31, l. 433), *Contra Faustum Gallum libri VII*, ouvrage perdu, *Rescriptum episcoporum ad Petrum diaconum et alios qui in causa fidei Romam directi fuerunt* (CCL 91 A, p. 551-562), *Ad Stephaniam epistulae II* dont il est question dans le *Contra sermonem Fastidiosi Ariani* (CCL 91, p. 283-308, l. 455).

circonspect à l'égard d'une biographie qui veut avant tout exalter son héros ; il semble cependant possible de noter deux éléments caractéristiques et constants chez l'évêque de Ruspe. D'abord une attirance prononcée pour la vie monastique : il fonde des monastères (instaurant à Cagliari des principes d'une extrême rigueur), cherche sans cesse à vivre en moine, se livre à une vie austère, aux mortifications ; mais cette attirance est contrariée, car sa science et son renom le conduisent à endosser des charges dont il ne voulait pas, leur préférant la vie contemplative. Rigueur et penchant pour la vie austère apparaissent souvent comme des choix de vie dans les lettres qui nous occupent.

C'est ensuite la qualité de sa parole, écoutée et efficace : *ubicumque sermonem faciebat, omnium animos demulcebat*, dit Ferrand. Cette parole donne naissance à une production littéraire importante : des traités, des sermons, des lettres, mais elle fait aussi de lui un orateur certainement redoutable au concile de Junca où il brille au milieu de ses frères, à Carthage où Thrasamond le rappelle et en nombre d'occasions où il suscite des conversions.

Le nom de saint Fulgence fut introduit dans le martyrologe au début du ix^e siècle.

II. MANUSCRITS ET ÉDITIONS

Les lettres de Fulgence groupées sous le titre *Epistulae asceticae et morales septem* se trouvent toujours réunies dans les manuscrits les plus anciens et en particulier dans celui de la bibliothèque du Vatican, le *Reginensis* 267 (sigle R), de la fin du vi^e s.

Ce manuscrit qui regroupe d'autres textes de Fulgence¹ a probablement été copié quelques dizaines d'années seule-

1. *Ad Monimum libri III* (CCL 91, p. 1-64), *Dicta regis Thrasamundi et contra ea responsionum liber unus* (CCL 91, p. 67-94), *Ad Thrasamundum libri tres* (CCL 91, p. 97-185).

ment après sa mort et peut-être d'après la première édition de ses œuvres. G.-G. Lapeyre résume l'histoire de ce manuscrit : de l'abbaye de Fleury, il est passé ensuite dans la bibliothèque des Bénédictins de Saint-Martial de Limoges, puis a appartenu à Denis Pétau, jésuite français du xvii^e siècle, avant d'entrer dans les collections de la reine de Suède.

J. Fraipont, qui a établi le texte de l'édition du *Corpus Christianorum* en 1968 (volume XCI), indique que ce manuscrit en onciales, non encore utilisé par Migne¹, est le chef de file de la série de témoins suivants :

- Corb. *codex Corbeiensis* (= Paris, BN, lat. 12234, ix^e s.)
- Vict. *codex S. Victoris prope Parisios.*
- Thuan. *codex Thuaneae Bibliothecae.*
- Port. *codex Cartusiae Portarum* (= Grenoble, BM 226 (134), xii^e s.)

La Bibliothèque Nationale de Paris abrite encore trois manuscrits dans le fonds latin : le 17416 (venant de Compiègne), du ix^e s. ; le 1709 (de Saint-Amand-en-Pevèle), du xii^e s. ; le 2180 (de Saint-Martin-de-Tournai), du xii^e s.

Quant aux éditions anciennes, J. Fraipont en recense cinq :

- Col. *editio Coloniae Agrippinae*, 1526.
- Ant. *ed. Christophori Plantini*, Anvers 1573.
- Mog. *ed. Moganti*, 1515.
- Bas. *ed. Basileae*, 1621.
- m. *ed. Paschasii Quesnel et Lucae Mangeant*, Paris, 1684.

Cette dernière édition est l'édition ancienne réputée la meilleure.

1. Le texte de ces sept lettres, reprenant celui de l'édition parisienne de 1684, se trouve dans le tome 65 de la Patrologie Latine de Migne, col. 303 à 360.

Le texte que nous avons traduit ici est celui du *Corpus Christianorum* ; nous n'y avons changé que quelques très rares formes fautives dues, à l'évidence, à des fautes d'impression et signalées à la fin de cette introduction.

III. L'OCCIDENT LATIN ET L'AFRIQUE AU DÉBUT DU VII^e SIÈCLE

Paradoxalement, alors qu'il souhaitait avant tout la retraite, Fulgence a été amené durant sa vie à voyager sous la contrainte des événements, et à rencontrer quelques grands : déplacements en Afrique (Byzacène et Zeugitane), voyage à Rome, exils en Sardaigne. Quelle était la situation de cette partie du monde à l'époque de Fulgence ?

Le monde dans lequel il vécut est pour le moins instable et mouvementé, dans l'ensemble de l'Occident latin mais aussi à l'intérieur même de son Afrique natale.

Les « grandes invasions » des peuples dits « barbares » ou suivant les historiens actuels les « migrations » des peuples non soumis à l'autorité romaine qui coïncident avec la ruine de l'Empire constituent l'ensemble d'événements le plus important au cours du v^e siècle. La poussée des peuples germaniques qui occupent la partie centrale de l'Europe et celle des nomades issus des steppes d'Asie centrale établis à l'est du continent va en effet conduire à la chute de l'empire d'Occident en 476 : cette date, souvent retenue par les historiens comme indiquant le terme de l'histoire de la Rome antique, marque un événement qui s'est produit du vivant de Fulgence. Ce v^e siècle est encore celui des mises à sac de Rome, en 410 par Alaric et en 455 par le vandale Genséric.

Entre 476 donc et le règne de Justinien à partir de 527, c'est-à-dire la période correspondant à la vie de Fulgence, l'Occident est divisé en royaumes dits « barbares » dont deux seront abattus par Justinien, celui des Ostrogoths en Italie et celui des Vandales en Afrique.

Les Vandales étaient arrivés en Afrique en 428 avec le roi Genséric, conquérant de la trempe des bâtisseurs d'empire : c'est lui qui s'empare de la Corse, de la Sardaigne et des Baléares autour des années 456-460 ; Hunéric qui lui succède est l'auteur des persécutions dont Victor de Vita nous fait de longues descriptions : en effet les relations entre les autorités vandales, qui professaient l'arianisme, et les catholiques africains furent le plus souvent mouvementées.

Le règne de Thrasamond de 496 à 523 pendant lequel Fulgence écrit une bonne part de son œuvre dont les *Sept lettres* illustre cette situation : Thrasamond, non dépourvu de mérites personnels, bel esprit sans doute, est aussi un arien convaincu qui ranime la persécution contre les catholiques ; il maintient l'interdiction de remplacer les évêques défunts et, les catholiques ne tenant pas compte de ses ordres, il exile 120 évêques sur 400 dont Fulgence qu'il fait revenir, on l'a vu, pour l'exiler de nouveau. Il faut reconnaître à sa décharge que toutes ces opérations se font sinon avec douceur, du moins sans trop de brutalité, ce qui inspire à C. Courtois l'expression de « fanatisme modéré¹ ».

Durant cette période, en face d'un arianisme vandale rigoureux qui ne reconnaît que le Père comme seul Dieu parfait et déclare que le Fils n'est pas engendré de la substance du Père, mais créé d'une substance extérieure à lui, l'Église d'Afrique est reconnue pour avoir manifesté une vigueur remarquable et une grande résistance à l'adversité dont la rigueur doctrinale de Fulgence se fait l'écho.

Cependant, les conditions de cet exil en Sardaigne ne paraissent pas avoir été d'une rigueur particulière : la Sardaigne avait été occupée vers 455, puis libérée, puis réintégré au royaume vandale vers 482 jusqu'en 534, date de l'expédition envoyée par Justinien au moment de la « reconquista » byzantine : ces événements nous sont connus par l'historien Procope. Ce que l'on a pu appeler l'empire van-

1. C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p. 267.

dale et qui rappelle l'empire carthaginois englobait donc, outre le territoire africain, des îles uniquement, les Baléares, la Corse, la Sicile et la Sardaigne. L'attachement des rois vandales à cette île est indiqué par l'attitude du dernier d'entre eux, Gelimer, qui au moment de la chute en 533 s'emploie à résoudre le problème sarde avant tout autre¹.

Cette terre de Sardaigne, lieu d'exil dès l'époque des Césars², qui connut l'implantation du christianisme au cours du II^e siècle à Cagliari, terre ancienne de lutte contre l'hérésie arienne avec Lucifer de Cagliari, évêque de 354 à 370, accueillit sans trop de rudesse les évêques exilés. Ceux-ci gardèrent le contact avec l'extérieur — comme en témoignent nos lettres, même s'il est difficile de préciser quelles sont les lettres adressées à des Africains —, et purent même y tenir un concile ; Fulgence put fonder à Cagliari un monastère au cours de chacun de ses deux exils.

Les exilés semblent donc avoir été traités avec une mansuétude qu'ils n'auraient pas connue sur la terre d'Afrique.

Il est possible de trouver dans le caractère très troublé des temps traversés par Fulgence un élément d'explication aux innovations restreintes qu'il apporte en matière doctrinale : la réflexion doctrinale en effet ne peut guère progresser aux milieux des tempêtes et le souci premier de Fulgence a pu être de sauvegarder le passé avec une rigueur et une obstination accrues.

1. *Ibidem*, p. 187-190.

2. Cf. TACITE, *Annales* II, 85 : *...factumque patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam ueherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, uile damnum* (« Et un sénatus-consulte ordonna que quatre mille affranchis imbus de cette superstition, en âge de porter les armes, fussent transférés en Sardaigne pour y réprimer le brigandage, en considérant que, s'ils succombaient à l'insalubrité du climat, la perte serait légère »).

IV. LES DESTINATAIRES DES LETTRES DE FULGENCE

Fulgence avait acquis de son vivant un renom assez grand pour que l'on souhaitât connaître son opinion sur des questions de théologie morale, et ceux qui le consultent ne sont pas des gens de peu.

Lettre I : Si le destinataire de la première lettre, **Optat** est sans nul doute un personnage historique, son nom n'est cependant pas assuré : cette lettre est anonyme dans la plupart des manuscrits¹, probablement parce que Fulgence préfère taire par discrétion le nom de celui qui le consulte sur un cas de conscience assez délicat ; cependant il publie la réponse que l'Église donne habituellement. Optat est un nom très commun à l'époque, comme en témoigne la prosopographie d'A. Mandouze qui offre une liste de onze Optat². Le début de la lettre indique encore que cet Optat se trouve outre-mer pour Fulgence qui, de Sardaigne, n'a pu envoyer sa lettre qu'à la fin de la saison des vents, quand les voyages en mer sont de nouveau possibles : on peut donc l'imaginer habitant l'Italie ou même l'Afrique.

Lettre II : Galla, à qui est adressée la deuxième lettre, est une noble dame qui nous est beaucoup mieux connue et que peut-être Fulgence lui-même avait rencontrée lors de son voyage à Rome. Sa lettre nous dit qu'elle appartenait à l'une des plus grandes familles de l'Empire : son aïeul, son père, son beau-père, son mari avaient été consuls³. Sa famille était celle des

1. LAPEYRE, *Saint Fulgence*, p. 229-230.

2. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. 1, Afrique (303-533), Paris 1982, p. 795-806.

3. Cf. Lettre II, § 32 : *Et licet auo, patre, socero, marito consulibus pridem fueris inter saeculares illustris...*

Symmaque : son père Quintus Aurelius Memmius Symmachus avait été consul en 485 sous Odoacre ; quant à son mari, il ne paraît pas possible de l'identifier avec une grande certitude. Mariée jeune, elle est veuve au bout d'un an et se retire dans le monastère des femmes situé près de Saint-Pierre de Rome, où elle reçoit la lettre de Fulgence sur les devoirs des veuves. Elle meurt de nombreuses années plus tard, introduite au ciel par saint Pierre lui-même qui lui était apparu plusieurs fois, selon Grégoire le Grand¹.

**Lettres III et IV :
Proba**

Au paragraphe 31 de cette lettre, Fulgence propose à Galla l'exemple de Proba à qui il s'apprête à écrire quelque chose sur la prière et le jeûne, *aliquid de oratione et jejuniis*. C'est à cette même Proba que sont adressées les lettres III et IV de notre corpus : si la lettre IV peut être considérée comme le traité sur la prière, il faut supposer qu'une troisième a été écrite sur le jeûne qui n'est pas une question abordée dans les deux lettres que nous possédons. De Proba aussi Fulgence dit qu'elle est née d'aïeux et de bisaïeux consuls², et à cause de l'expression dans la Lettre II, § 31, « ta sœur », *sororem tuam*, on a pu faire d'elle la sœur de Galla : ce n'est pas assuré, et il peut ne s'agir que d'une parenté spirituelle. On a également pensé à faire d'elle la nièce de Cassiodore, avec qui Eugippe correspondait et qui appartenait à la grande famille chrétienne des Anicii, grands propriétaires terriens dans l'Afrique romaine.

**Lettre V :
Eugippe**

Le début et la fin de la lettre V à Eugippe permettent d'imaginer une correspondance suivie entre les deux personnages : de cette correspondance, seule cette lettre a survécu. Eugippe descendrait lui aussi d'une illustre famille romaine. La *Proso-*

1. Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. 3, livre 4 (SC 265, p. 55-59).

2. Cf. Lettre II, § 31 : *quae cum sit auis atavisque nata consulibus et deliciis regalibus enutrita...*

pographie chrétienne d'Italie composée sous la direction de C. Pietri réunit de nouveaux éléments de sa biographie¹ : il fait profession dans le monastère fondé à Faviana dans le Noricum Ripense par Séverin, peut-être encore du vivant de cet abbé dont il est considéré comme un disciple et dont il a écrit une vie qui nous a été conservée². En 488, il quitte le Norique avec la communauté qui emporte en Italie le corps du saint ; entre 492 et 495, il s'installe, encore simple moine, au castellum Lucullanum, à Naples, qu'il gouvernera pendant trente ans. Il adresse, à cette époque, un exemplaire de son recueil de 348 *Excerpta* augustiniens à la vierge romaine Proba. En 503, au plus tard, il est revêtu de la prêtrise et succède à Marcianus dans les fonctions d'abbé. A la mort de Fulgence, il correspond avec le diacre Ferrand de Carthage, l'auteur de la vie de Fulgence. Il laisse une règle à ses moines après sa mort, dont la date n'est pas connue.

**Lettre VI :
Théodore**

La lettre VI est écrite au sénateur Théodore, de la famille des Decii, qui était un personnage considérable : il faisait partie des *clarissimi*, appartenant à l'aristocratie de rang sénatorial. Le Sénat avait vu son rôle politique réduit aux limites de la Ville, malgré le prestige dont il pouvait jouir encore. L'exemple de Théodore montre que, malgré la réputation de « dernier bastion du paganisme » qui avait été celle du sénat au IV^e siècle et au début du V^e, une très grande partie de l'assemblée était christianisée. A la fin du troisième paragraphe, Fulgence indique que Théodore a été consul (il l'a été en 505 ; J. R. Martindale³ indique que ses frères Fl. Inportunus, Albinus, Fl. Avienus l'ont été aussi respective-

1. C. et L. PIETRI, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. 2, Italie (313-604), École française de Rome, 1999, p. 2170.

2. EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, SC 374.

3. J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2 (A.D. 395-527), Cambridge 1980, p. 1097.

ment en 509, 493 et 501) : le consulat ordinaire « restait le couronnement de la carrière des sénateurs », et c'était une magistrature d'un prestige exceptionnel que même les empereurs revêtaient : la fonction ne semble pas avoir été très lourde : il s'agissait de financer des jeux et des distributions à la plèbe. Théodore fut enfin préfet du prétoire en 500 : on comptait quatre préfets dans tout l'empire qui, responsables d'un groupe de diocèses, avaient des attributions civiles¹. Désigné par Théodoric, il accompagna avec d'autres hauts personnages le pape Jean I^{er} à Constantinople, en 525, auprès de l'empereur Justin². Il possédait une propriété près de Sabinum où s'élevait une église de saint Laurent.

On trouve encore une fois dans la lettre même de Fulgence, au début, les circonstances de cette correspondance : les deux hommes ne s'étaient jamais vus, mais des religieux reçus par lui avec la plus grande bienveillance avaient parlé à Théodore de la science de l'évêque de Ruspe et il désira entrer en relation épistolaire avec lui, ce qu'il lui fit savoir par l'intermédiaire d'un certain Romulus, ami de Fulgence. Théodore menait dans le siècle une vie toute monacale et Fulgence le félicite de sa conversion.

Lettre VII : Comme Théodore, Galla et Proba, Venantia, destinataire de la dernière de ces sept lettres, était une aristocrate qui vivait probablement à Rome ; comme son nom le suggère, elle était peut-être rattachée aux Decii³. Cette jeune fille voulait

1. Sur ces questions, cf. BERTRAND LANÇON, *Le monde romain tardif*, Paris 1992, p. 87 ; 100-104.

2. Cf. L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, Paris, 1955, t. 1, p. 275-278. Cette mission consistait à intervenir auprès de l'empereur Justin en faveur des ariens qu'il traitait trop sévèrement aux yeux de Théodoric : à leur retour en Italie, les membres de cette mission qui avait échoué furent jetés en prison sur ordre de Théodoric, mécontents des résultats de l'ambassade.

3. Cf. MARTINDALE, *PLRE*, vol. 2, p. 1324, stemma 26.

connaître l'avis de Fulgence sur la pénitence et la rémission des péchés ; c'est un certain Junillius qui, dans une lettre perdue, fut chargé de cette demande ; Fulgence et Venantia ne se connaissent donc pas et même une expression du début de la lettre indique cet éloignement géographique : *cum sis tam procul constituta...*

L'origine élevée et la qualité sociale des correspondants de Fulgence d'une part, leur éloignement géographique et le fait qu'il n'ait jamais rencontré certains d'entre eux d'autre part indiquent assez le degré de renommée qu'avait atteint l'évêque de Ruspe. S'adressant à cette élite lettrée, Fulgence peut utiliser une langue qui ne sera pas celle des sermons destinés au plus grand nombre ; on s'efforcera donc de mesurer le poids du destinataire sur l'éloquence de l'écrivain.

C'est là aussi un témoignage de la volonté que clercs et surtout laïcs aristocrates et lettrés avaient d'approfondir leur foi par la lecture et les conseils. Peut-être est-ce là le signe « de cette crise de conscience d'où va sortir l'organisation des premières écoles chrétiennes¹ », la marque de ce moment de rupture avec la culture classique que les milieux chrétiens cultivés ressentaient comme nécessaire.

Autres personnages mentionnés Ces lettres ascétiques et morales ressemblent par beaucoup d'aspects à de petits traités : nous y reviendrons ; cependant ce sont des lettres qui font vivre tout un monde qui pense et qui communique.

A côté des destinataires qui appartiennent à la plus haute classe de la société apparaissent quelques personnages, dans les débuts de lettres surtout, qui participent à cette activité épistolaire que l'on peut imaginer assez dense ; de ce fait ces sept lettres qui en supposent quelques autres, perdues pour

1. Cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris 1962, p. 119.

nous, donnent une image de ce qu'était la circulation des idées dans l'Occident latin de cette époque.

Ces personnages secondaires peuvent être des correspondants qui ont servi d'intermédiaires auprès de Fulgence dont on peut imaginer qu'il était très sollicité : c'est le cas de Romulus pour la lettre VI au sénateur Théodore et de Junillius, un *uir clarissimus*, pour la lettre VII à Venantia : à une date antérieure à 548, Junillius est aussi le destinataire d'un billet de Ferrand de Carthage qui, le connaissant de réputation, cherche à entrer en relations, au moins épistolaires, avec lui¹. C'est un diacre de Ruspe qui annonce à Fulgence le dessein spirituel de Galla après la mort de son mari et il trouve là l'occasion de la deuxième lettre. Pareillement, il est question au début de la longue lettre à Proba, la lettre III, de l'insistance d'un saint frère auprès de Fulgence, occasion d'ailleurs d'une nouvelle correspondance².

La lettre V à Eugippe est à cet égard d'un intérêt particulier : outre un certain Januarius, peut-être un évêque africain qui avait fondé avec Fulgence un monastère à Cagliari lors de son premier exil en Sardaigne, on y voit Fulgence supplier Eugippe de faire recopier et de lui envoyer des livres dont il a besoin, alors que lui-même lui a relié d'autres ouvrages³. Ainsi nous sont ici livrés des détails pris sur le vif concernant les échanges d'ouvrages qui se trouvaient dans les bibliothèques des monastères.

Lettres ou traités ? Fulgence, comme le pense G.-G. Lapeyre, a dû publier lui-même ce recueil de sept lettres, toujours réunies dans les manuscrits ; sa discrétion sur l'identité du destinataire de la première lettre pourrait le confirmer. Mais surtout il a cer-

1. Cf. MANDOUZE, *PCBE*, t. 1, p. 1206.

2. Cf. Lettre III, § 1 : *sancto fratre nostro, tuto scilicet Dei seruo, scriptis frequentibus insistente...*

3. Cf. Lettre V, § 12 : *Libros, sicut praecepisti, ad Monimum datos, in quaternionibus destinavi... Hi sunt igitur meae paruitatis oblatio... Obsecro ut libros quos opus habemus, serui tui describant de codicibus uestris.*

tainement trouvé là l'occasion de publier sur des sujets divers mais, à l'époque, d'actualité, la doctrine généralement admise par l'Église.

Dès lors se pose la question des lecteurs de Fulgence, au-delà des destinataires désignés plus haut : nous avons vu qu'il s'adressait à des membres de milieux aristocratiques et sa parole, dans le cadre de ces lettres, était également destinée à des lecteurs appartenant à l'élite de la société romaine et africaine capable de lire le latin et de comprendre ses développements parfois subtils. Il semble assuré en tout cas qu'il ne s'agit pas ici de convaincre les masses comme il est question de le faire dans les sermons, il ne s'agit pas d'être compris du peuple mais, avec le support de la rhétorique et des citations bibliques, de proposer à des lecteurs lettrés ce qui, en réalité, ressemble fort à de petits traités.

Quels sont les mots que Fulgence lui-même utilise pour désigner ces écrits ? A côté du modeste *aliquid*¹, on trouve les mots suivants : *epistula* et *sermo* plusieurs fois, *brevis libellus*, *epistularis sermo*². Si *epistula* et *sermo*, réunis en *epistularis sermo*, insistent sur l'échange individuel, le mot *libellus* en revanche confère à l'ensemble le statut de petit traité, d'opuscule. En effet, la longueur de certaines de ces lettres, le travail sur le style, la présence répétée des connecteurs logiques, l'effort accompli pour hausser le cas individuel au niveau de la généralité, l'unité d'inspiration même pour des sujets variés contribuent en réalité à faire de ces sept lettres autant de petits traités, comme peuvent l'être quelquefois les lettres de Jérôme (on pense à la lettre à Eustochium, éloge de la virginité).

1. Lettre II, § 31.

2. Lettre II, § 38 ; III, § 1 et 38 ; V, § 11 ; VI, § 1.

V. LES CITATIONS

La culture de Fulgence

Le texte de Fulgence est enrichi de citations : toutes sont tirées du texte biblique sauf trois. La première de ces exceptions est un vers de Virgile, le vers 429 du chant VI de l'*Énéide* :

Abstulit atra dies et funere mersit acerbo

cité dans la lettre II à Galla au paragraphe 5 pour mettre en garde le lecteur contre une tristesse toute païenne alors que le jour de la mort doit être plein de confiance plus que de tristesse ; pour confondre Virgile, Fulgence cite d'ailleurs immédiatement deux fois l'apôtre Jean, avec la reprise anaphorique de l'expression en cause *atra dies* ; il paraît difficile à partir de cette unique citation de la littérature classique d'évaluer la connaissance que Fulgence pouvait en avoir, d'autant que ce vers semble avoir été souvent repris dans les inscriptions des Catacombes : en réalité son éducation l'avait mis en contact avec cette littérature et ce qui est remarquable est donc davantage l'emploi très restreint qu'il en fait ; il se trouve donc ainsi le témoin d'un temps où la culture se doit d'être uniquement religieuse et où même l'évêque est obligé de renoncer à la culture profane¹ et doit faire disparaître de son œuvre toute trace de paganisme.

Dans le contexte de la domination vandale en Afrique moins hostile aux lettres qu'on pourrait l'imaginer (Thrasamond passe même pour un prince lettré), Fulgence, grâce à sa mère, comme le dit Ferrand, se constitue une solide culture classique. Il connaissait Homère, il connaissait Virgile aussi, livre scolaire par excellence, et ce vers du chant VI remonte à ses souvenirs d'enfance. Est-il possible de trouver d'autres traces de cette culture classique dans ces sept lettres ?

1. Cf. RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 119-139.

La lettre II à Galla s'apparente au genre de la consolation, illustrée par Sénèque et l'on trouve dans la lettre 93 à Lucilius des formules bien proches de celles de la première moitié de la lettre à Galla, aux paragraphes 6 et 7. Fulgence avait-il ces passages sous les yeux au moment de la rédaction ? Sans doute pas, mais là encore on peut mesurer le poids des souvenirs.

Enfin l'emploi des clausules classiques, dont il sera question plus loin, à une époque où, selon Avit de Vienne, « trop peu comprennent la mesure des syllabes¹ » sauf les correspondants de Fulgence, confirme l'idée d'une vaste culture à laquelle il doit cette langue si proche du latin classique, mais dont il ne peut faire étalage.

Un ultime étonnement est de ne pas trouver dans ces lettres un seul mot de grec alors qu'il connaissait, dit Ferrand, Homère par cœur : c'est que la coupure linguistique et culturelle entre l'Afrique vandale et l'empire byzantin s'est approfondie ; très peu après la mort de Fulgence cependant a lieu la reconquête byzantine. Il est tentant de voir dans cette absence du grec une illustration et un témoignage de la capacité de résistance de la latinité.

La deuxième citation non biblique de ces lettres est un extrait du onzième livre des *Confessions* d'Augustin et la troisième est également une citation d'Augustin tirée d'un commentaire sur le psaume 118 ; ces deux citations se côtoient au paragraphe 9 de la lettre V à Eugippe sur la charité. Pour ces uniques citations augustiniennes, dans ce corpus, qui ne surprennent pas, vu les liens qui unissent la pensée de Fulgence à celle de l'évêque d'Hippone, Fulgence donne avec précision ses sources et rend hommage à son maître, *egregius ille doctor, beatus scilicet Augustinus*.

D'une façon générale d'ailleurs, il est notable que Fulgence dit avec une assez grande précision d'où est tiré le

1. Cf. RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 130, note 74.

passage cité et J. Fraipont, dans l'édition du *Corpus Christianorum*, a pu attribuer ainsi toutes ces citations ; à côté de ces quelque deux cent quarante citations, une soixantaine de références ont pu être recensées également. Leur nombre considérable mérite qu'on s'y arrête et que l'on examine leur fonction dans le texte de Fulgence.

La Bible de Fulgence

Ce « spécialiste de l'exil » qu'était Fulgence, selon le mot de R. Martin, possédait vraisemblablement sa propre Bible dans ses bagages : un sondage, dans chacune des lettres, fait apparaître que cette Bible est souvent la traduction de Jérôme, mais avec un nombre notable de variantes. Dans la première lettre à Proba, au paragraphe 7, il se réfère à cette traduction : *Hoc autem a sancto Hieronimo secundum Hebraicam proprietatem libri Geneseos docet expressa translatio, in qua sic habetur...* Mais le besoin de cette précision indique que ce n'est pas toujours Jérôme qu'il cite¹ ; en réalité, la situation est aux yeux des spécialistes plutôt complexe, surtout dans l'Afrique vandale et byzantine où circulaient des textes « mêlés », mélange de Vulgate, de textes italiens et de textes africains². Il semble cependant que

1. Fulgence est cité parmi les auteurs africains qui ont utilisé dans leurs œuvres les anciennes versions latines, bien qu'il ait vécu après Jérôme ; l'étude de ces citations permet de retrouver la teneur de ces versions qui présentent le caractère mouvant d'un texte en évolution, les premières traductions se trouvant remaniées régulièrement jusqu'au triomphe de la Vulgate. Cf. L. MÉCHINEAU, art. « Latines (versions) de la Bible », *DB* 4, 1908, col. 97-123 et B. BOTTE, art. « Latines (versions) antérieures à saint Jérôme », *DBS* 5, 1957, col. 334-347.

2. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, t. 1, Paris 1901, p. 163, 164 : « Depuis saint Augustin jusqu'à la veille de l'invasion arabe, il a circulé en Afrique des versions de presque toutes les familles connues : Vulgate et autres révisions de saint Jérôme, textes 'italiens', textes 'africains' purs et textes 'mêlés', soit 'italo-vulgate', soit 'italo-africains'. L'impression d'ensemble est une extraordinaire confusion... Entre la Bible de Fulgence ou de Primasius et celle d'Augustin, il y a une différence de proportion dans le mélange non de nature... Aucun écrivain de cette période ne paraît avoir même entrevu l'utilité d'un texte latin

l'époque de Fulgence marque les progrès de la traduction de Jérôme.

L'examen de l'index des citations scripturaires permet de mesurer la connaissance que Fulgence avait du texte biblique¹ et d'apprécier l'usage qu'il en fait.

Tout d'abord, il cite aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, avec cependant une préférence pour le Nouveau cité cent-soixante fois contre quatre-vingt citations pour l'Ancien, et à l'intérieur de chacun, de nombreux livres : 13 pour l'Ancien et 18 pour le Nouveau².

Insertion des citations dans le texte

Fulgence ne fait pas mystère de ses sources et d'une façon générale, il indique clairement, assez en tout cas pour ses destinataires lettrés et pour le moins initiés au texte biblique, l'origine du texte qu'il cite.

Paul est cité le plus souvent : dans la lettre I, par exemple, qui concerne les relations conjugales, il indique une fois au début, au paragraphe 4, qu'il cite une *Épître aux Corinthiens* : *Corinthios quoque super matrimonii honestate seruanda Paulus informans...* ; puis, sans plus le nommer, il désigne Paul sous des titres différents : l'apôtre ou le bienheureux apôtre, *beatus apostolus*, l'éminent docteur, *doctor egregius*, le docteur des Gentils, *gentium doctor*, ou encore dans d'autres lettres le « vase d'élection » ; s'il cite un autre texte, il l'indique par un signe : au paragraphe 5 de la lettre I toujours, *alio autem loco idem dicit* montre que

homogène et fixe, équivalent officiel du texte grec... La Bible des communautés africaines du V^e et du VI^e siècle n'a rien de commun avec notre conception d'une Bible immobile aux leçons arrêtées, d'une Bible commune à tous.»

1. ISIDORE DE SÉVILLE loue l'abondante érudition biblique de Fulgence dans son *De uiris illustribus liber*, chap. 27 : *Fulgentius, Afer, ecclesiae Ruspensis episcopus, in confessione fidei clarus, in Scripturis diuinis copiosissime eruditus, in loquendo quoque dulcis, in docendo ac disserendo subtilis, scripsit multa* (PL 83, 1097-1098).

2. Voir l'index des citations scripturaires en fin de volume.

l'on n'est plus dans l'*Épître aux Corinthiens* ; au paragraphe 11 *docens beatus David* indique un psaume, *dicit et Salomon* indique l'*Ecclésiaste* ; il arrive que Fulgence soit plus précis : au paragraphe 10 *scriptum namque est in epistula ad Hebraeos*¹, au paragraphe 11 *in Deuteronomio scriptum est*, au paragraphe 12 *Timotheum sic instruit* renvoie à une *Épître à Timothée*, au paragraphe 17, c'est le nom de deux personnages, Ananias et Saphira, qui fait reconnaître les *Actes des Apôtres*.

Si les citations les plus importantes, celles qui structurent le texte, car c'est le rôle que Fulgence leur fait jouer comme il sera noté plus loin, ne cachent pas leur origine, on pourrait en trouver d'autres, peut-être moins indispensables à la démonstration, pour lesquelles Fulgence fait davantage confiance à la connaissance de son destinataire : la lettre I est adressée à un homme du siècle auquel Fulgence peut penser que ces précisions seront utiles, mais à son compagnon de prêtrise Eugippe, dans la lettre V, il ne situe jamais aussi clairement ses citations dans le texte biblique : les seules citations dont il lui donne très précisément l'origine sont significativement les deux citations d'Augustin. Il est

1. Sur l'attribution de l'*Épître aux Hébreux* cependant, Fulgence montre une certaine prudence : il semble hésiter à l'attribuer de façon certaine à Paul : c'est ce que montre l'examen des formules d'introduction de cette épître dans l'ensemble des lettres : *Ideo clamat apostolicae praedicationis auctoritas...* (Lettre I, § 4) ; *scriptum namque est in epistula ad Hebraeos quia...* (I, 10) ; *nam et apostolica dicit auctoritas...* (II, 9) ; *apostolica sic auctoritas loquitur...* (II, 28) ; *scriptum est enim...* (II, 37) ; *novimus...novimus a Deo, non coniugia, sed fornicationes et adulteria iudicanda* (III, 14) ; *propter quod ad Hebraeos dicitur necdum omnia Christo subiecta ; sic enim ait...* (IV, 11). Les formes passives et le pluriel *novimus* permettent de ne pas indiquer l'auteur de la citation ; l'expression *apostolica auctoritas* désigne-t-elle Paul ? Ce n'est pas assuré car Fulgence, d'ordinaire, est plus précis et emploie des termes sans équivoque (*uas electionis, gentium doctor...*). Cette prudence était partagée déjà par les commentateurs anciens : Tertullien et Cyprien sont peu favorables à l'attribution à Paul de cette épître tandis que Jérôme, qui fait allusion aux hésitations de l'Église latine, Augustin et, d'une façon générale, les auteurs à partir du IV^e siècle le sont davantage (cf. L. PIROR, art. « Hébreux (l'épître aux) », *DBS* 3, Paris 1938, col. 1416-1419).

donc probable que le destinataire exerce ici une certaine influence sur la façon de procéder de Fulgence.

Il reste en effet qu'il est possible de parler d'une méthode de Fulgence et même d'une certaine pédagogie : ce qui lui importe, c'est de faire circuler le message biblique et il en donne à lire de larges et nombreux extraits. Mais les lettres de Fulgence ne sont pas une simple anthologie d'extraits bibliques, toutes ces citations ont une autre fonction dans le déroulement de chacun des exposés proposés.

Fonction des citations bibliques

Fulgence trouvait dans la Bible et singulièrement dans les épîtres de Paul et le Nouveau Testament des réponses assez précises et bien adaptées aux questions que pouvaient lui poser ses correspondants : concernant le mariage et la première lettre à Optat, c'est la *I^{re} épître aux Corinthiens* qui fournit au début de la lettre le fondement du raisonnement. Les quatre premiers versets du chapitre 7 sont intégralement cités d'abord pour établir la loi générale du mariage, puis au paragraphe 12, ce sont les versets 28 et 37 de ce même chapitre qui sont cités pour accorder la préférence à la virginité sur le mariage ; les versets 9 et 10 du chapitre 6 avaient été cités au paragraphe 10 pour exhorter à fuir la débauche. Enfin il est notable que l'on retrouve au tout début et à la toute fin de la lettre cette même citation du premier verset du chapitre 7 de la *I^{re} épître aux Corinthiens* : *Bonum est homini mulierem non tangere*, l'ensemble de la démonstration s'organisant autour de cette parole de l'apôtre qui ouvre et clôt la lettre ; la citation joue donc ici un rôle dans la structure même de la lettre, elle est l'axe de l'argumentation.

Sur la question du veuvage qui est l'objet de la deuxième lettre à Galla, c'est encore la parole de l'apôtre Paul qui ouvre la réflexion au paragraphe 3 avec une longue citation de la *I^{re} épître aux Thessaloniens*, puis les citations du

Nouveau Testament surtout jalonnent le raisonnement et le font progresser : la mort d'un proche ne doit pas être source de tristesse et il convient de distinguer tristesse salutaire et tristesse nuisible (Paul) ; puis il est fait appel à Jean pour réfuter le vers de Virgile ; le *Livre de la Sagesse* est cité ensuite pour évoquer le jour du verdict qui sera terrible pour les méchants (selon *Jean et Matthieu*) ; puis, avec de nouveau le *Livre de la Sagesse*, est développée l'idée que mourir jeune peut être une chance ; la réflexion se poursuit ainsi en serrant de très près les Écritures jusqu'aux exemples des paragraphes 28 à 30, Judith dans l'Ancien et Anne dans le Nouveau Testament.

Mais il arrive rarement que le texte de Fulgence ne soit qu'une redite, qu'une paraphrase du texte cité : au moment où il écrit ces lettres, Fulgence est un évêque expérimenté, maître de sa doctrine et qui a de la Bible une connaissance extrêmement sûre : par conséquent, une fois établi le fil directeur de son raisonnement, il peut choisir dans le texte biblique un extrait qu'il coule dans sa prose au meilleur moment pour utiliser son autorité : et l'on peut voir tel passage éclairci par Fulgence qui, en bon directeur de conscience, cherche à faire résonner la Parole dans l'esprit de ses lecteurs mais tient également à la rendre la plus transparente et évidente possible : au paragraphe 7 de la lettre VI au sénateur Théodore, il cite le *Psaume 49* : « Ceux qui ont confiance en leur vertu et ceux qui se glorifient de l'abondance de leurs richesses », puis il consacre la fin du paragraphe à reprendre, certes, mais aussi à expliciter la formule en indiquant que les deux catégories en cause sont finalement fautives, soit par manque de confiance en Dieu, soit par excès d'orgueil. De la même façon, au paragraphe 4 de la lettre VII à Venantia, cette citation de *Luc* : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin d'un médecin, mais les malades, » est suivie de l'explicitation de la comparaison que, d'ailleurs, il prolonge entre le médecin et Dieu : cette comparaison n'était pas nouvelle, mais Fulgence connaissait

sans doute les vertus pédagogiques de l'insistance et de la répétition qui contribuaient à l'efficacité de sa parole.

Ainsi les citations bibliques apportent tout leur poids à l'argumentation de Fulgence qui les multiplie comme pour en imprégner ses lecteurs ; de la Bible, il tire tous ses arguments et tous ses exemples et ses lettres dites « morales » défendent en permanence au moins deux thèmes moraux prédominants dans la Bible : l'amour du prochain et la vanité des valeurs de ce monde.

VI. DEUX VALEURS MORALES PRÉDOMINANTES

Ces sept lettres ont rapport à la morale. La morale qui se fixe d'établir des règles pour l'action humaine ne peut être pour un chrétien que collective, chaque membre de la communauté étant solidaire de l'autre. Comme dans la Bible encore, la valeur suprême pour Fulgence est l'amour du prochain : cette valeur, la *caritas*, est exposée et défendue à l'occasion de chaque thème développé, mais il est une lettre entière qui a pour thème la *caritas*, c'est la cinquième à Eugippe.

L'amour du prochain : la lettre V La lettre V à Eugippe est en effet un long développement consacré à la charité¹, la première des vertus, qu'on ne peut ni désirer, ni aimer sans la posséder. La charité est le premier don de Dieu qui doit lui-même être objet d'admiration, d'éloge et d'amour : au prix d'une démonstration implacablement logique, Fulgence indique

1. Une difficulté de traduction doit être notée ici : le mot latin utilisé le plus souvent par Fulgence est le mot *caritas* (une fois le dérivé *carisma*), souvent complément du verbe *diligere* dans l'idée qu'il faut aimer l'amour ; et dans la citation d'Augustin se trouve l'expression, reprise par Fulgence, *dilectionem diligere* ; enfin le verbe *amare* se rencontre une fois seulement au § 11, et le nom *amor* au § 9. Nous avons finalement traduit *caritas* par charité dans son emploi savant et *dilectio* par amour.

que cette charité ne peut être aimée que de ceux qui la possèdent déjà puisque aimer l'amour est assurément déjà un acte d'amour.

La charité ensuite est liée à la volonté de faire le bien : la possession de ce premier des dons spirituels ne demeure pas chez qui ne veut la posséder que pour lui, comme un privilégié personnel ; par nature donc sa possession dépend de l'ardeur avec laquelle on la dispense. On voit ici la portée d'une pensée sur la vie sociale et on mesure le caractère social de ces lettres.

Le développement se termine avec l'idée, illustrée par l'aiguillon de Paul que, chez l'être bienveillant, la volonté bonne se mesure à partir de l'intention plus que de la réalisation. Cet hymne à la charité s'achève avec Augustin sur un retour au thème de l'amour à aimer dont Eugippe donne un vivant exemple.

**La vanité
des valeurs
de ce monde :
la lettre VI**

Le renoncement aux biens terrestres n'est pas la moindre des vertus : l'épou- que de Fulgence pouvait déjà compter un nombre respectable d'exemples de convertis qui avaient vendu et distribué

leurs biens aux pauvres, car renoncement et conversion vont de pair : Paulin de Nole, lui aussi sénateur et consul, est un des exemples les plus frappants de ceux qui abandonnent une fortune colossale pour embrasser la vie ascétique.

Sainte Mélanie, dit GÉRONTIOS, l'auteur de sa vie¹, s'est initiée auprès de Paulin : au début du v^e siècle, le couple formé par Pinien et Mélanie offre un autre exemple étonnant de renoncement aux richesses et de rupture avec le monde. Mariés très jeunes, parents de deux enfants morts en bas âge, ils furent de ceux qui « foulèrent aux pieds la fumée et la gloire du monde² ». La liquidation de leur for-

1. Cf. la *Vie de Sainte Mélanie* attribuée à GÉRONTIOS, SC 90.

2. La citation en grec se trouve au début du prologue de la *Vie de Sainte Mélanie* : il est peu surprenant que l'idée de fouler aux pieds le monde

terrestre se trouve également chez Fulgence au début de sa lettre avec le verbe *calcare*.
tune, « sans nul doute le plus gros patrimoine clarissime de Rome », dit Bertrand Lançon¹, prit des années : leur richesse était telle que, pour les ventes et les dons, ils durent faire appel à la caution et la protection impériales, ce qui n'alla pas sans quelques remous dans la noblesse romaine. Il restait à Mélanie, à sa mort le dernier jour de 439, cinquante pièces. D'autres parmi cette noblesse romaine empruntèrent la même voie, contestant ainsi la primauté des biens matériels et suivant le courant ascétique du christianisme romain, prêché par les premiers Pères. Il n'est pas assuré que le sénateur Théodore ait suivi à son tour ces exemples d'une ampleur exceptionnelle, mais c'est à des modèles aussi parfaits que Fulgence songe en lui écrivant.

Augustin, par sa conversion intellectuelle et existentielle, est évidemment aussi présent dans la pensée qui se développe tout au long de cette sixième lettre à un personnage dont le poids dans la vie du siècle a déjà été souligné², le sénateur Théodore. Enfin Fulgence lui-même peut soumettre sa propre expérience au jugement de son lecteur. De même que le thème de la charité est présent dans toutes les lettres, celui du renoncement apparaît également quand il est question de virginité ou de veuvage, mais la lettre VI en fait son thème propre.

C'est par l'image forte et énergique du monde terrestre foulé aux pieds, avec la reprise du verbe *calcare*, que s'ouvre cette réflexion sur la conversion : *et mundum contemnendo, calcas, a quo, cum eum diligeres, calcabar*. L'opposition entre la forme active et la forme passive du verbe semble indiquer que la conversion marque la véritable prise en mains de sa destinée par le converti en contraste avec l'état de soumission aux plaisirs terrestres d'avant la conversion. Puis une série d'antithèses au paragraphe 2 encore achève

terrestre se trouve également chez Fulgence au début de sa lettre avec le verbe *calcare*.

1. Cf. B. LANÇON, *Rome dans l'antiquité tardive*, Paris 1995, p. 102.

2. Cf. *supra*, p. 19-20.

de rendre clairs les enjeux de la conversion : au peuple romain, *populus Romanus*, s'oppose la cohorte des anges, *angelicus coetus*, à l'amour des biens temporels et terrestres, *ab amore temporalium terrenarumque rerum*, les biens célestes et éternels, *ad illa caelestia et aeterna* où le démonstratif prend toute sa valeur méliorative, au diable s'oppose le Christ. Au paragraphe 5, une double structure anaphorique, *in ipso... in eo... in eo... Quis non illius... Quis non illius... Quis non illius...* relance l'opposition entre les deux richesses, les deux paix et les deux gloires. Il est probable que les deux cités de saint Augustin sont à ce moment bien présentes dans la mémoire de son admirateur.

Soucieux d'étendre la foi, Fulgence ne néglige pas le retentissement que peut avoir la conversion d'un puissant et, au terme d'une comparaison un peu emphatique avec les sommets des montagnes que lui inspire une citation biblique, il souligne l'exemplarité de la conversion d'un grand et la vraie gloire qui peut lui en revenir.

Le dernier point développé à ce sujet et qui entraîne une fois de plus le rapprochement avec Augustin concerne le rôle de la grâce qui donne à l'homme de faire le bon choix : Fulgence rappelle donc à Théodore que sa conversion est aussi l'œuvre du Tout-Puissant et qu'il devra donc avant tout s'exercer à la pratique de l'humilité chrétienne.

VII. LES AUTRES THÈMES. L'INFLUENCE D'AUGUSTIN

Les autres thèmes abordés dans cet ensemble de lettres à côté des deux valeurs morales déjà citées et qui sont présentes dans tous les développements concernent le mariage, le veuvage, la virginité, la prière et la pénitence ; les trois premiers sont évidemment liés et occupent les trois premières lettres comme si Fulgence lui-même au moment de la publication ou les premiers copistes avaient voulu ordonner ce corpus.

Nul doute d'ailleurs que ces lettres sont présentées dans un ordre médité : les trois premières abordent donc les thèmes liés du mariage, du veuvage et de la virginité dans un ordre croissant de dignité avec, au milieu du corpus, la figure de Proba, destinataire de deux lettres, dont la plus longue des sept, exemple vivant, hautement loué et qui côtoie les exemples bibliques ; suit la lettre déjà examinée sur la charité, et, en conclusion logique et pleine d'espoir, deux lettres qui traitent de la nécessaire conversion.

Fulgence, on le sait, est un disciple d'Augustin et sa pensée lui doit beaucoup ; certains, comme nous le verrons, soulignent même son manque d'originalité ; mais il est un fait que l'évêque de Ruspe écrit presque à la fin de l'ère patristique, c'est-à-dire à une époque où la doctrine de l'Église se trouve bien établie et lorsque Fulgence répond à ceux qui l'interrogent sur tel point de cette doctrine, force lui est de donner en réponse la position officielle de cette Église ; par conséquent, il est clair que la question de l'originalité est une impasse. L'intérêt de ces lettres n'est pas à rechercher de ce côté mais dans la grande clarté et précision des exposés.

Il ne sera peut-être pas inutile d'accompagner l'étude de chacun de ces thèmes d'un tableau des principaux auteurs qui, avant Fulgence, s'y sont intéressés et ont précisément contribué à l'élaboration de la doctrine dont il se fait l'interprète. Il est bien difficile de mesurer précisément ce que Fulgence doit à tel ou tel : G.-G. Lapeyre a relevé deux passages, l'un tiré du *De remissione peccatorum*¹, l'autre du *De ueritate praedestinationis et gratiae*², qui établis-

1. *Huius arcae mysterium Cyprianus beatissimus martyr scribens in libro de simplicitate praelatorum uel potius secundum uetusta exemplaria, de unitate catholicae Ecclesiae, exponit (PL 65, 544).*

2. *Quis uero neget beatos episcopos... Athanasium Alexandrinum, Eustachium Antiochenum, Gregorium Nazianzenum, Basilium Caesariensem... Constantinopolitanum Iohannem... ceterosque pontifices, qui Ecclesias Dei uigilantissime gubernantes, aut nascentibus, aut iam natis haereticis habitante in se Spiritu sancto restiterunt (PL 65, 649).*

sent que Fulgence connaissait Cyprien et les théologiens grecs qu'il cite (la fin de la lettre à Eugippe fortifie aussi cette image d'un Fulgence lecteur curieux), mais il avait fréquenté sans doute bien d'autres textes et la question la plus délicate serait d'évaluer la part d'inspiration qu'il doit à chacun.

Dans cette perspective, commençons par mesurer ce qui, d'une façon générale, unit Fulgence à celui dont il est le plus proche : Augustin. Il n'a échappé à aucun de ceux qui se sont intéressés à Fulgence que sa doctrine suivait de près celle d'Augustin qui le précède d'un siècle environ. Pour H.-I. Marrou, il maintient « de son mieux la plus sévère tradition augustinienne¹ » ; pour R. Martin, « il ne cesse d'enfoncer le clou de la pensée augustinienne, qui est pour lui l'alpha et l'oméga du christianisme² » ; selon P. Godet enfin, « sa doctrine de la grâce et de la prédestination... n'est dans le fond, nonobstant quelques adoucissements de forme, qu'un écho fidèle du système de saint Augustin³ ». Peut-on même aller jusqu'à penser que cette allégeance à la pensée de l'évêque d'Hippone ait un rôle dans le peu de notoriété qu'a pu gagner Fulgence dans la suite des siècles, comme si l'ombre du maître l'avait maintenu dans l'obscurité ? Voici à grands traits l'essentiel de cette doctrine commune.

Le genre humain porte tout entier le poids du péché originel et la faute du premier homme : tous les hommes ont péché dans Adam et forment une *massa damnata*, un bloc de perdition. L'homme peut cependant être relevé de sa chute, mais son salut n'est possible qu'avec le secours de la grâce divine, secondée par le concours du vouloir humain qui est lui aussi l'œuvre de Dieu. Cette grâce intervient en deux temps : d'abord la grâce prévenante, *gratia praecedens*, qui donne la volonté de faire et même de désirer le

1. H.-I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive*, Paris 1985, p. 213.

2. R. MARTIN, *Approche de la littérature latine tardive et protomédiévale*, Paris 1994, p. 91.

3. P. GODET, art. « Fulgence de Ruspe », *DTC* 6/1, 1915, col. 970.

bien et fait briller la foi à nos yeux ; puis la grâce qui coopère, qui vient ensuite, *gratia subsequens*, qui affermit notre volonté : « A l'une l'initiative, à l'autre l'achèvement du salut¹ ». Le salut de l'homme se trouve donc être du début à la fin l'ouvrage de Dieu².

Enfin tous les hommes ne reçoivent pas cette grâce : Dieu la distribue aux élus, la refuse aux réprouvés. Le nombre des prédestinés au salut est fixé de toute éternité et ne peut être ni diminué ni accru, la volonté divine étant immuable et toute puissante.

L'influence d'Augustin se retrouve dans les autres thèmes abordés par Fulgence, que nous allons examiner à présent.

Le mariage : La jeune épouse d'Optat avait reçu la pénitence par l'imposition des mains : après avoir recouvré la santé, les époux, encore jeunes, doivent-ils garder la continence ? Fulgence interrogé sur ce point expose la théologie morale du mariage d'abord et indique ensuite l'attitude à observer lorsque des vœux ont été faits à Dieu.

Fulgence tient le mariage en haute estime : au paragraphe 14 de la lettre III à Proba, il l'appelle œuvre de Dieu et don de Dieu, *scimus ergo nuptias non esse peccatum, sed Dei opus et Dei donum* comme il le fait au paragraphe 5 de la lettre à Optat, *nuptias operi diuino applicare non ambigit gentium doctor* et au paragraphe 9 de la lettre II à Galla se trouve la même idée : *Non est ergo connubium ex collusionione peccati, sed ex institutione Dei*. Et naturellement

1. *Ibidem*, col. 971.

2. Cette distinction entre *gratia praecedens* et *gratia subsequens* se retrouve dans la lettre IV à Proba, au § 2, avec le mot *misericordia* qui remplace *gratia* : tout le début de cette lettre est une reprise de cette idée que Dieu se trouve à l'origine de la volonté même de l'homme qui n'est pas apte à concevoir d'abord, produire ensuite quoi que ce soit de bon, s'il n'a pas reçu l'aide divine : *nec quisquam hominum, sive ad cogitandum, sive ad operandum quodcumque bonum, potest esse idoneus*. La précision est donc d'importance aux yeux de Fulgence.

la première déclaration de Fulgence, dans sa réponse à Optat, est pour affirmer que les relations conjugales ne sont pas fautives si elles ne sont pas excessives et il rappelle ce que dit Paul : « Que le mariage soit honoré de tous. »

Cependant l'union des époux ne doit pas avoir pour fin de satisfaire un désir charnel, mais d'engendrer une descendance, l'apaisement de la concupiscence n'étant qu'un but secondaire. La débauche est un péché mortel tandis que la fidélité peut effacer la tache contractée par la faiblesse de la chair. Un recours énergique à Paul achève ce développement par une citation de l'épître aux Corinthiens qui refuse le royaume de Dieu aux débauchés de toutes sortes : *neque fornicarii, neque idolis seruiantes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque auari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt.*

Quant aux vœux de continence faits par les époux, la réponse de Fulgence s'articule parfaitement avec son exposé sur le mariage : s'il est généralement grave de se dégager d'un vœu pour une vierge ou une veuve, le cas des époux est particulier : selon la parole de Paul, les personnes mariées n'ont plus la propriété de leur corps, *mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir ; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier* ; par conséquent la promesse de garder la continence n'a de valeur que si cette promesse a été faite par les deux époux.

Enfin la lettre se termine logiquement par des conseils sur la vie familiale et l'éducation des enfants, puisque le souci d'établir une descendance doit l'emporter sur tout autre.

Le veuvage : La lettre à Galla est à la fois une lettre de consolation et un traité sur les devoirs des veuves. Dans la première partie, la plus courte, conformément aux règles du genre, est fait l'éloge du défunt et proclamé que le jour de la mort ne

saurait être pour un chrétien un jour de malheur, mais un jour béni où il est appelé à jouir de la récompense que lui auront valu ses bonnes actions ; ce qui compte, ce n'est pas une vie longue mais une vie juste. Tout ce passage contient une part d'émotion que n'a pas la deuxième partie, plus spéculative.

Le veuvage, dit Fulgence, est une libération : *uiro mortuo soluta fuerit uinculo nuptiali*. Et la veuve se trouve en quelque sorte dégagée des pensées charnelles. De ce fait, le veuvage qui, comme le mariage est un don de Dieu, est même plus digne de louanges que lui, car le mariage n'est qu'un entraînement à un état supérieur de vertu qui est l'état de viduité : la relation conjugale en effet n'est qu'une consolation passagère et l'exemple de Job nous indique où se trouve le vrai bien en face de ce qui nous paraît être un malheur.

Les exemples de Suzanne, une femme mariée, Judith et Anne, deux veuves et Marie situent donc le veuvage entre le mariage et la virginité : si le mariage est bien, le veuvage est mieux : Fulgence établit très clairement une hiérarchie entre ces trois états au paragraphe 19 de la lettre.

Dans le cadre de l'opposition entre le temporel et l'éternel enfin, le veuvage est l'occasion de se détacher du monde et doit donc être considéré comme un bienfait de Dieu qui veut élever la veuve à un haut degré de sainteté à condition qu'elle ne soit préoccupée que des choses éternelles : *Fides autem nostra non temporalibus, sed aeternis esse debet intenta*. Après ces considérations sur l'état de viduité, Fulgence indique quels doivent être les devoirs des veuves et leur attitude pour montrer que le monde n'existe plus pour elles.

Leur mariage avec le Christ doit entraîner une humilité très grande en particulier dans le domaine vestimentaire. Elles doivent également prier et fuir les plaisirs. Suivent les exemples de Judith et Anne, empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament. Puis on revient à l'idée que le veuvage

se situe à un rang inférieur à la virginité qui sera le thème de la lettre III à Proba : celle-ci fournit un exemple vivant dont Fulgence fait le plus bel éloge.

Les vertus suprêmes de la veuve enfin sont la prière, le jeûne et peut-être plus encore l'humilité qui doit tenir à l'écart de la vanité surtout quand il s'agit des œuvres de charité. Le thème de la vanité des richesses d'ici-bas réapparaît à cette occasion, avec l'exemple de Zachée. Le développement s'achève sur l'idée augustinienne que même le vouloir humain est l'œuvre de Dieu et que tout est dans ses desseins.

**La virginité
et l'humilité :
la lettre III**

Au seuil de cette lettre, la plus longue de l'ensemble, adressée à la haute figure de Proba, Fulgence commence par reconnaître les difficultés à traiter un tel sujet car ces deux vertus représentent la perfection : rien dans le corps de meilleur que l'intégrité, rien dans l'âme de plus haut que l'humilité : *nec in corpore est aliquid integritate melius, nec in anima est aliquid fidei humilitate sublimius*.

La virginité est un don de Dieu et celui-ci a voulu que ce don fût si grand qu'il a fait venir le nom même de virginité du nom de vertu : après un exercice d'étymologie bien périlleux, Fulgence va jusqu'à établir que la virginité est un don supérieur à cet autre don qu'est le mariage, car la femme mariée s'inquiète des choses du monde et la vierge des choses du Seigneur : *istam sollicitam quae Dei sunt in sanctificatione corporis et spiritus Deo placere ; illam uero mundanis cogitationibus deditam, placendi uiro studium gestare...*

Suit un long parallèle entre virginité et mariage, avec un mérite supérieur attribué à une sainte virginité : le mariage terrestre en effet, s'il doit viser la fécondité, représente la perte de la virginité et expose, au moment de l'enfantement, à des dangers, des souffrances, des espérances trompées, tandis que le mariage céleste de la vierge célèbre une union sans tache avec le Christ.

Au paragraphe 18, c'est-à-dire environ au milieu de la lettre, ce qui témoigne encore d'un sens remarquable des proportions, l'examen ne porte plus que sur la virginité, ses devoirs et les dangers qui la guettent : sans trop insister sur ce que doit être son apparence extérieure — la vierge ne doit se parer que de vertus, *debet uirtutibus adornari* —, Fulgence, avec une belle connaissance des faiblesses humaines, l'invite à se tenir à l'écart de deux voies qui la détourneraient également du chemin de la vérité. L'une attire, même si l'intégrité de la chair est préservée, par les habits, les onguents, la douceur des bains ou de la nourriture ; l'autre conduit à l'étalage vaniteux de ses propres vertus. Ce sont des pièges à éviter que tend le diable dont les agissements et les ruses attirent vers les plaisirs ou font chuter dans la vanité que l'on peut tirer de la résistance à ces plaisirs.

Les paragraphes 21 et 22 sont consacrés aux problèmes du jeûne et des vêtements : les jeûnes doivent être stricts, mais pas excessifs, afin d'éviter l'état de faiblesse et celui de satiété. Quant au vêtement, *quae testis existat intimae castitatis*, il ne doit pas faire naître la concupiscence.

L'orgueil, à la morsure dangereuse, et qui est le début de tout péché, se trouve ensuite fustigé comme l'arme du diable, ce qui permet de passer à la dernière partie de l'exposé : l'humilité du cœur qui, avec la chasteté, et même plus qu'elle, assure l'intégrité de la virginité consacrée à Dieu : *sicut custoditur integritas corporis, multo amplius custodienda est humilitas cordis*. Il s'agit de se comparer à soi-même et non aux autres et de réclamer dans la prière le secours du Seigneur qui accorde sa grâce aux humbles seulement, étant entendu que, suivant Augustin encore, un homme ne peut être humble que si cette grâce lui a été accordée.

Dans cet ensemble des trois premières lettres qui touchent aux questions liées du mariage, du veuvage et de la

virginité, Fulgence n'innove pas : il reprend les positions qui, jusqu'à lui, ont établi une hiérarchie qui honore, mais place à l'échelon le plus bas, l'état de mariage, puis considère le veuvage comme une chance et enfin célèbre l'état de virginité. Deux passages de Jérôme, dans sa lettre 22 à Eustochium¹, attestent cette prééminence accordée à la virginité : il dit en effet que « la virginité, c'est l'état de nature et que le mariage n'est venu qu'après le péché » (*uirginitatem esse naturae, nuptias post delictum*, § 19) ; et plus loin : « Je loue les noces, je loue le mariage, mais parce qu'ils m'engendrent des vierges » (*laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi uirgines generant*, § 20).

Le remariage des veuves est la question essentielle qui s'était posée à leur sujet : dans le monde païen, les secondes noces ont plutôt connu la défaveur générale et il a fallu sous l'Empire des motifs démographiques pour que des lois, les lois caducaires, abrogées par Constantin, pénalisant les veuves autant que les célibataires, incitent très fortement au mariage et au remariage par un système d'amendes. Dans l'Église primitive, Paul montre une tolérance que les siècles suivants ne manifesteront pas : dans la 1^{re} épître aux Corinthiens, 7, 39-40, il déclare la veuve libre d'épouser qui elle veut mais un chrétien seulement, et dans la 1^{re} épître à Timothée, 5, 14, il exprime sa volonté de voir se remarier les jeunes veuves seulement ; mais les positions des Pères de l'Église vont très vite se durcir pour ne plus voir, comme Tertullien, dans un second mariage qu'un « adultère déguisé » ou une bigamie condamnable². Le « péché de la chair » est devenu sous la plume des Pères de l'Église « l'épouvantail de la chrétienté et la principale manifesta-

1. Traduction de J. LABOURT, *Saint Jérôme. Lettres*, CUF, Paris 1949, t. 1, p. 129-130.

2. TERTULLIEN, *De monogamia* X (SC 343, p. 174). D'autres œuvres de Tertullien traitent de ce sujet sans beaucoup de nuances : il condamne sans appel le remariage dans son *Ad uxorem* (SC 273), et se montre d'un rigorisme intransigeant dans son traité *De exhortatione castitatis* (SC 319).

tion du Malin », selon l'expression de R. Martin, malgré, tout compte fait, un faible fondement scripturaire. La pensée de Fulgence est proche de celle exprimée par Ambroise de Milan dans son traité *De uidiuis* : pour eux, le veuvage est l'occasion de connaître en quelque sorte une nouvelle virginité et de se détacher du monde pour s'élever à un haut degré de sainteté¹.

Chez les Pères grecs, Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nazianze ou Basile, une attitude plus prudente et moins définitive peut être observée, comme chez Augustin qui, finalement, indique sa prédilection pour le mariage unique et loue particulièrement les veuves qui choisissent de se vouer au service de Dieu et de l'Église², car c'est là un point de grand accord que d'exhorter les veuves aux actions caritatives, au jeûne et à la prière.

Il faut sans doute réserver une place un peu particulière à Cyprien parmi ceux qui ont le plus compté dans la formation doctrinale de Fulgence : l'importance de cet évêque de Carthage, en effet, et son autorité sont établies en Afrique où l'on continue longtemps à le lire et à le citer comme en témoignent la citation du *De remissione peccatorum* déjà signalée et un sermon de Fulgence *De S. Cypriano martyre*³. Il est sans doute, après Augustin, un des Pères les plus lus et fait figure d'autorité théologique. Cyprien s'était déjà exprimé sur les dangers de la coquetterie dans un traité *De habitu virginum* qui lui-même trouvait sa source dans deux traités de Tertullien, *De virginibus uelendis* et *De cultu feminarum*⁴. Sur l'attitude qu'il convient d'adopter devant la mort, on trouve dans le *De mortalitate* cette phrase qui pourrait se rencontrer telle quelle dans la lettre à

1. Il est significatif que Fulgence ne cite pas les deux phrases de Paul, bien qu'il connaisse parfaitement ces passages qu'il cite abondamment dans la première lettre à Optat aux § 4, 5, 12, 14 ; c'est une conséquence de ce durcissement doctrinal déjà signalé.

2. Cf. *De bono uidiuitatis* 12, 15.

3. Cf. PL 65, 740.

4. *Le voile des vierges*, SC 424 ; *La toilette des femmes*, SC 173.

Galla : « Nous ne devrions pas pleurer nos frères que l'appel du Seigneur a délivrés de ce monde, puisque nous savons bien qu'ils ne sont pas perdus, mais partis avant nous¹ ». Enfin, proche des thèmes abordés dans ces trois premières lettres, un traité *De opere et eleemosynis* vante l'efficacité des bonnes œuvres pour le salut comme le fait également Fulgence de façon continue.

Si l'on constate d'une façon très générale que l'Orient s'interroge et discute surtout de la nature du Christ, se posant des questions essentiellement théologiques, tandis que l'Occident et les hérésies qui s'y développent, le priscillianisme ou le pélagianisme, agitent surtout la question de la place et du destin de l'homme par rapport au dessein de Dieu, on peut dire également que les auteurs africains dès l'origine indiquent cette différence : la lutte du chrétien ici-bas contre le péché en vue de la patrie céleste s'inscrit bien dans une perspective eschatologique et amène naturellement Tertullien, Cyprien puis Fulgence, singulièrement dans ces sept lettres dites morales, à donner des directions de vie et à réfléchir sur les mœurs chrétiennes.

Les écrivains qui avant Fulgence se sont intéressés à la virginité ne sont pas moins nombreux. Dans le monde gréco-romain la virginité est un phénomène assez exceptionnel, c'est le christianisme qui en fait un modèle de vie supérieur à toute autre forme de vie chrétienne. Paul, dans sa *I^{re} épître aux Corinthiens* encore, au chapitre 7, exprime ce qui sera le fondement de la pensée des siècles suivants, sans qu'il y ait cette fois radicalisation des opinions comme pour le problème du veuvage, seulement une attention beaucoup plus grande apportée à cette question : la supériorité de l'état de vierge sur celui de femme mariée est établie, et il vaut mieux chercher à plaire au Seigneur qu'à son mari. Fulgence ne dira pas autre chose, il l'exprimera certes avec

1. Cité par J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. J. Laporte, t. 2, Paris 1956, p. 423s. Le passage de la lettre à Galla à rapprocher de cette citation est le § 4.

plus d'emphase alors que Paul conservait une certaine modération.

Dès l'apparition d'une littérature chrétienne, les auteurs se sont penchés sur le sort des vierges : Tertullien dans son *De uirginibus uelandis* les exhorte à ne sortir que voilées et Cyprien dans son traité *De habitu uirginum* fait leur éloge : tous deux s'intéressent à leur mise, à leur aspect extérieur et les penseurs suivants ne reviendront pas sur des principes stricts établissant que, dans le mépris des biens terrestres, la vierge doit être toute à son fiancé céleste et que sa tenue doit témoigner de ce mépris.

Au iv^e siècle, Ambroise de Milan encore, « propagandiste infatigable de la virginité », selon R. Martin¹, consacre à ce sujet quatre traités : *De uirginibus*, *De uirginitate*, *De institutione uirginis*, *Exhortatio uirginitatis*. Jérôme, dans sa lettre 22, prononce un éloge de la virginité et donne des conseils de conduite à Eustochium, jeune vierge qui menait la vie religieuse : Eustochium comme Proba vivaient recluses, elles étaient des religieuses qui vivaient en clôture, des moniales qui, à cette époque, au tournant du v^e siècle, tendent à remplacer les vierges isolées. Augustin enfin écrit un traité *De sancta uirginitate* dans lequel, outre une exhortation à l'humilité, deux modèles sont proposés à la vierge : l'Église et Marie.

**La prière
et la componction :
la lettre IV**

Adressée comme la précédente à Proba, cette lettre en est un peu le prolongement ; Fulgence commence par dire sa joie d'avoir trouvé dans la réponse de Proba des signes certains de son humilité.

Puis il annonce le sujet qu'il va traiter : la prière pour adoucir Dieu souvent offensé par nous, et le repentir qui sont tous deux étroitement liés : le repentir permet de

1. R. MARTIN, *Approche de la littérature latine tardive et protomédiévale*, Paris 1994, p. 53.

considérer ses blessures et la prière est une demande de guérison : Fulgence utilise une fois de plus la comparaison filée avec le médecin.

L'idée, toute augustinienne, sur laquelle il insiste le plus ici est que Dieu seul peut donner l'esprit de prière et de componction, personne ne pouvant penser au bien ni le faire sans l'aide de Dieu. La condition mortelle, écrasée sous le poids de sa faiblesse, possède avec l'humilité et la prière des armes contre les ennemis de son salut. Les larmes vont arroser les graines des bonnes œuvres, elles sont donc nécessaires et les larmes viennent d'un cœur déchiré.

Suit un beau développement sur le déchirement propre à notre condition terrestre : une part de nous n'est pas soumise à Dieu mais à la loi du péché, à la tentation, à la concupiscence. Les raisons par conséquent ne manquent pas de prier Dieu afin que, devenus ses sujets, nous connaissions son parfait amour.

**La pénitence :
la lettre VII**

Dans sa lettre à Venantia, Fulgence traite avec sa clarté habituelle le problème de la pénitence exigée pour le pardon des péchés. Il commence par établir, au paragraphe 4, qu'il n'y a pas de péché irrémissible : *si misericors est Deus noster, uniuersa potest peccata dimittere*, à condition toutefois de s'être converti. Mais celui qui s'est ainsi tourné vers le Seigneur doit espérer ce pardon en faisant pénitence, et faire pénitence en espérant ce pardon : *Salubris autem conuersio duplici ratione subsistit ; si nec paenitentia sperantem, nec spes deserat paenitentem* (§ 7). Enfin Fulgence assure qu'il n'y a pas de temps compté pour la rémission des péchés, pas de délai au-delà duquel un péché ne pourrait plus être pardonné.

A partir du paragraphe 10, s'opère un glissement naturel et logique de la question de la pénitence au problème de la conversion déjà abordé dans la lettre précédente : mais alors que la lettre VI s'adressait à un puissant et que le mépris

des richesses y occupait une grande place, la conversion est ici examinée d'un point de vue plus théorique ; des développements analogues s'y rencontrent cependant. Un point nouveau est celui du temps : peu importe le moment de la conversion, qui pour Dieu n'arrive jamais trop tard, car pour lui les fautes passées aussi bien que futures sont considérées comme présentes : *semper pro praesentibus habentur tam praeterita quam futura* (§ 11).

L'opposition entre les maux temporels et le repos éternel promis par une juste conversion, entre les biens passagers et les biens durables, est développée ensuite avec l'exemple de Lazare.

Hâtons-nous donc de nous tourner tout entiers vers Dieu : *principaliter ad Deum conuerti, quantocius festinemus*, dans la crainte d'être surpris par le jour du Jugement : ainsi s'achève, au paragraphe 21, cette lettre qui est un message d'espoir : il n'est jamais trop tard pour se convertir et mériter les joies de la félicité éternelle du ciel.

Le problème de la pénitence impliquait chez les chrétiens des premiers siècles un certain nombre de questions graves : existe-t-il des péchés irrémissibles ? Quels sont les plus graves ? Y a-t-il possibilité de renouveler une pénitence ? Quel degré de sévérité est-il souhaitable d'atteindre ? Et d'autres encore qui, semble-t-il, au fil des siècles, ont reçu des réponses de plus en plus indulgentes, évolution illustrée par Fulgence.

Les passages de l'Écriture sur lesquels ont voulu se fonder les penseurs sont sujets à des interprétations oscillant entre sévérité et indulgence : « Le sévère langage de Saint Paul dans l'Épître aux Hébreux, 6, 4-6¹ doit être mis en

1. « Il est impossible que des hommes qui un jour ont reçu la lumière, ont goûté au don céleste, ont eu part à l'Esprit saint, ont savouré la parole excellente de Dieu et les forces du monde à venir, et qui pourtant sont retombés, il est impossible qu'ils trouvent une seconde fois le nouveau,

harmonie avec l'indulgence dont il fait preuve ailleurs¹ », par exemple dans l'*Épître aux Romains*, 14, 4 : « Toi, qui es-tu pour juger un serviteur d'autrui ? ».

La pénitence, à l'origine, était principalement publique et comprenait un ensemble de démarches auxquelles étaient astreints les pénitents : d'abord une confession du péché, ensuite le temps de pénitence et d'exclusion de la communion, enfin l'absolution et la réintégration, l'ensemble étant appelé *exomologesis*². Tertullien, dans son traité *De paenitentia*, est un témoin précieux de cet idéal rigoriste : en particulier sa doctrine est celle de la pénitence unique, la seconde en réalité car la première est incluse dans le baptême³ : la question de la pénitence est en effet souvent liée à celle du baptême, considéré comme une première purifi-

en remettant sur la croix le Fils de Dieu pour leur conversion et en l'exposant aux injures. »

1. J. KELLY, *Initiation à la doctrine des pères de l'Église*, Paris 1968, p. 446.

2. TERTULLIEN est le premier auteur à nous renseigner sur les modalités concrètes de la pénitence, l'exomologèse, dans son *De paenitentia*, 9, 3-4 (SC 316, p. 180) : *Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conuersationem iniungens misericordiae inlicem, de ipso quoque habitu atque uictu. Mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum maeroribus deicere... ; plerumque uero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris aduolui, aris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationem deprecationis suae iniungere* (« L'exomologèse est donc la discipline qui enjoint à l'homme de se prosterner et de s'humilier, en lui imposant, jusque dans sa manière de se vêtir et de se nourrir, une conduite de nature à attirer sur lui la miséricorde. Elle ordonne de se coucher sur un sac et de la cendre, de laisser son corps se noircir de crasse, d'abîmer son âme dans la tristesse... ; en revanche de nourrir sa prière de jeûnes fréquents, de gémir, pleurer, crier de douleur jour et nuit vers le Seigneur, ton Dieu, de se prosterner aux pieds des prêtres, de s'agenouiller devant les autels de Dieu, de recommander à tous les frères de se faire les ambassadeurs de sa requête en grâce »).

3. *Collocauit in uestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius numquam, quia proxime frustra* (*De paenitentia*, 7, 10, SC 316, p. 174) : « Il (Dieu) a placé dans le vestibule la seconde pénitence, afin d'ouvrir à ceux qui frapperaient, mais une fois seulement, car c'est déjà la seconde fois, et jamais plus par la suite, car la fois précédente a été inutile ».

cation ; Fulgence sur ce point énonce clairement sa doctrine, au paragraphe 7 de la première lettre à Optat : il faut baptiser les enfants dès la naissance. Enfin semblent être considérés comme des péchés irrémissibles à cette époque l'adultère, l'homicide et l'apostasie, mais déjà Cyprien accorde aux adultères la possibilité de faire pénitence et leur donne l'absolution¹.

Aux IV^e et V^e siècles, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze en Orient, Ambroise dans son *De paenitentia* et Pacien de Barcelone, dans plusieurs traités, en Occident combattent le rigorisme des novatianistes qui refusent de remettre les péchés commis après le baptême : les novatianistes avaient adopté une attitude sans indulgence à l'égard des « lapsi » et plus généralement ne laissaient espérer aucun pardon divin pour les fautes graves et jugeaient donc la pénitence inutile ; puis ils admirèrent les pécheurs à la pénitence, sans accorder le pardon, réservé à Dieu : ces débats donnèrent lieu à des échanges extrêmement serrés d'arguments scripturaires². Si Ambroise pense que la pénitence est une discipline qui ne peut être renouvelée³, Augustin partage cette opinion mais précise que celui qui retomberait dans le péché grave doit faire pénitence encore, mais en privé cette fois : la pénitence privée, venue d'Irlande, semble-t-il, est d'ailleurs un usage qui tend à se

1. *Nam et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur, et pax datur* (CYPRIEN, *Lettre 55*, 20, CUF, Paris 1961, t. 2, p. 144) : « Aux adultères aussi nous accordons un temps de pénitence et nous leur donnons la paix ».

2. Aux citations utilisées par les novatians : Mt 10, 33 ; 12, 32 ; He 6, 4-6 ; Ac 8, 20-23 ; 1 Co 5, 6-7 ; 1 Jn 5, 16 répondent des citations relevées par Ambroise : Ez 18, 23 ; Rm 8, 3-4 ; Sg 1, 13.

3. *Sicut unum baptismum, ita una paenitentia, quae tamen publice agitur* (AMBROISE, *De paenitentia*, 2, 95 ; SC 179, p. 192) : « comme il n'y a qu'un seul baptême, il n'y a de même qu'une seule pénitence, du moins celle qui s'accomplit publiquement ». Si Ambroise distingue les fautes légères pour lesquelles on peut obtenir seul le pardon et les fautes graves qui nécessitent un recours à l'Église, il ne parle cependant que de la pénitence publique qui comprend les mêmes étapes que l'exomologèse décrite par Tertullien.

répandre de plus en plus, témoignage d'une indulgence de plus en plus grande avec le temps.

Fulgence n'entre pas dans tous ces détails : il déclare qu'il n'y a pas de péchés irrémissibles : *Si misericors est Deus noster, uniuersa potest peccata dimittere*, déclaration qui lui paraît évidente mais qui est le fruit de l'évolution des doctrines déjà signalée ; cependant il reste sur les autres questions beaucoup plus imprécis que ses prédécesseurs : il ne se prononce pas sur la possibilité de faire plusieurs pénitences, et n'évoque pas le problème de l'établissement d'une liste des péchés graves ni ne reprend le détail de cette exomologèse. Son exposé ne prend pas des allures de traité mais veut stimuler la foi dans l'espoir. Pour un exposé plus dogmatique, ses lecteurs doivent se reporter à son traité *De remissione peccatorum*.

Un programme de vie ascétique

A ses destinataires, Fulgence trace un plan de vie où rien n'est oublié de ce qui peut conduire à la plus haute perfection, avec, au moins pour les trois premiers, une progression qui mène du mariage à l'état supérieur de virginité. Ces lettres méritent-elles pleinement d'être qualifiées d'ascétiques comme l'a fait la tradition ? Incontestablement, si l'on accepte la définition selon laquelle l'ascétisme désigne « tout ce qui dans la vie spirituelle est exercice, effort, lutte contre soi et contre les tentations extérieures, travail positif de perfectionnement de nos activités spirituelles¹ ».

L'ascétisme chrétien naît du désir de suivre le Christ, de porter sa croix ; après l'idéal du martyr, c'est celui de la virginité qui est le plus proche de lui et le plus apte à le remplacer : comme le martyr, il s'agit du don volontaire et total de soi ; vient ensuite la continence dans le mariage : dans tous les cas, la doctrine ascétique prône la lutte contre

1. J. DE GUIBERT, art. « Ascèse », *DSp* 1, 1937, col. 938.

la concupiscence et vise les progrès de l'âme dans la charité. Enfin il est notable qu'avec le monachisme qui s'épanouit au IV^e siècle et qui compte parmi ses vertus caractéristiques le courage, la pénitence, la prière, l'isolement pour mieux affronter les forces du mal, la valeur exemplaire, le refus des mondantités, l'ascétisme se développe, et même si l'on ne peut identifier monachisme et ascétisme, la vie monastique est un lieu privilégié de l'ascèse.

Mais la doctrine ascétique connaît une existence hors du monachisme avec une valeur sociale et des activités telle que la visite des orphelins et généralement tous les exercices de la charité. Cette existence est attestée par nombre de lettres de direction dont font partie les lettres de Fulgence.

VIII. LA DIRECTION SPIRITUELLE AVANT FULGENCE

La direction spirituelle que les évêques chrétiens pratiqueront pour répandre cette doctrine ascétique n'est pas ignorée de l'antiquité païenne : l'activité de Socrate, accoucheur des âmes, peut lui être apparentée de même que la lettre à Ménécée d'Épicure, sur le bonheur ; Sénèque surtout avec ses *Consolations* (on pense à la première partie de la lettre de Fulgence à Galla) et les *Lettres à Lucilius* élève son lecteur aux réflexions les plus hautes : « La direction personnelle est son triomphe : chaque opuscule, chaque traité même est adressé à un « malade » particulier auquel le philosophe propose une médication¹ ». Le propos n'est pas très éloigné de celui de Fulgence, mais c'est dans la littérature chrétienne que l'on pourra trouver le terrain le plus propice à ce genre.

En effet, avec la christianisation, des groupes se mettent à pratiquer l'ascétisme, des gens qui se retirent du monde, des vierges en particulier sur lesquelles veillent les évêques

1. J. BAYET, *Littérature latine*, Paris 1965, p. 323.

qui leur distribuent des conseils sous la forme de lettres de direction ou sous une autre forme, celle du sermon par exemple, car cette direction peut être individuelle mais aussi collective : les lettres de Fulgence peuvent répondre aux questions que se posent d'autres que ses seuls destinataires.

Ainsi, en Occident, les premiers penseurs chrétiens ont-ils écrit, à côté de traités comme l'*Exhortation à la chasteté* ou *Le voile des vierges* de Tertullien¹, des lettres envoyées à des particuliers ou à des groupes : ainsi la volumineuse correspondance de Cyprien, lettres pastorales souvent destinées à la lecture publique dans les églises dont celle *A Démétrien* et celle *A Donat*² dans laquelle, comme le fait Fulgence écrivant au sénateur Théodore, il stimule son ami à fuir les honneurs, les biens matériels et le pouvoir ; les quelque 65 lettres qu'il a écrites traitent de la pénitence, du baptême, des sacrements et de la vie chrétienne. Dans le cas de Cyprien toutefois, il s'agit de direction collective plus qu'individuelle. Ambroise un peu plus tard a écrit des traités dont il a déjà été question mais aussi des lettres dont une lettre de consolation à Faustinus (lettre 39) : les évêques considéraient le fait d'écrire comme partie intégrante de leur mission pastorale et même comme un acte de charité auquel ils ne pouvaient se soustraire³.

Jérôme est aussi l'auteur d'une imposante correspondance qui aborde des sujets communs avec Fulgence : la virginité dans la célèbre lettre 22 à Eustochium qui, comme Proba, menait une vie consacrée à la religion, le mariage dans les lettres 117, 123 ou 71 dans laquelle il s'adresse à des couples qui veulent embrasser ou conserver la continence, le veuvage dans la lettre 75 à Théodora l'Espagnole sur la mort de Lucinius, la pénitence dans les lettres 58

1. SC 319 et 424.

2. SC 467 et 291.

3. Voir le début de la lettre de Fulgence à Théodore : *Quaeso ne impudentiae deputes, neue importunitati opus caritatis assignes.*

et 122, la pauvreté, l'obéissance, l'offrande de soi au Seigneur.

Augustin n'avait guère le temps de s'intéresser à des particuliers, cependant il a écrit un grand nombre de lettres dont certaines destinées à des religieuses, la lettre 211, à des évêques ou à des laïcs, lettres 243 à Laetus, 262 à Ecdicie, 266 à Florentina peuvent être considérées comme des lettres de direction.

D'autres comme Paulin de Nole ont joué un rôle important de conseiller à cause de l'exemplarité de leur renoncement aux biens de ce monde et du modèle qu'ils offraient.

IX. FULGENCE ET LES LUTTES DOCTRINALES DE SON TEMPS

Les sept lettres de notre corpus, par leur dimension, leur composition prennent l'allure de petits traités sur des questions de morale, en réponse à des correspondants qui mettent leur confiance en Fulgence et sont tout acquis à sa doctrine : elles ne constituent donc pas un morceau de littérature de combat ; tout autre certainement est le ton adopté quand il s'agit de lutter contre l'arianisme ou de défendre la pensée d'Augustin. Cependant, entre les lignes, au détour d'une expression ou derrière une formule, se lisent sans ambiguïté des allusions à des doctrines divergentes et combattues.

L'essentiel des combats doctrinaux de Fulgence se résume à la lutte contre l'arianisme : il écrit un traité *Contra Arianos*, il débat de la Trinité avec le roi Thrasamond, sa vie même est marquée des conséquences de ce combat. Ces sept lettres ne s'inscrivent pas dans le cadre de cette lutte qui n'est pas leur objet : mais les appels au Christ, un passage de la lettre II au paragraphe 3 (*si digne Deum proximumque diligimus*), un autre de la lettre III au paragraphe 30 (*Pius est Dominus, qui te sibi fecit ancillam ; speciosus sponsus, qui te castificavit in*

sponsam. Idem tamen, quia uerus est Dominus et sponsus est uerus, utriusque potestatis partes exsequitur), la formule finale de la lettre VI au sénateur Théodore (*Inseparabilis Trinitas protectione uos uirtutis suae custodiat*), ou encore celle-ci du paragraphe 9 de la lettre VI (*Hic autem unus Deus ipsa Trinitas est, id est, Pater et Filius et Spiritus sanctus*), expriment les convictions de Fulgence.

La doctrine pélagienne, cible principale de l'œuvre polémique d'Augustin, affirme le « libre-arbitre » de l'homme, met l'accent sur sa liberté et son autonomie, lui reconnaît la possibilité de choisir entre le bien et le mal ; partant, la grâce divine n'a plus qu'un rôle limité et le baptême des enfants n'a qu'un effet de bénédiction : à la suite de Pélage, Celestius et Julien d'Eclane durciron même ces positions jusqu'à penser que même non baptisés, les enfants ont accès à la vie éternelle, ce que contredit Fulgence au paragraphe 7 de la lettre I quand il conseille aux époux de consacrer leur descendance à Dieu par le baptême, *ut Dei Redemptoris ope homo iam natus reformetur baptismatis sacramento* ; même si le pélagianisme est anathématisé au Concile d'Éphèse en 431¹, il a pu subsister de façon souterraine, comme souvent les hérésies vaincues et Fulgence dans le sillage d'Augustin prend ainsi position contre lui : il le fait très nettement au paragraphe 3 de la lettre IV à Proba où se trouve réfutée l'idée que, sans l'aide de Dieu, la nature humaine seule pourrait faire ou vouloir quoi que ce soit de bien, *ipsius adiutorio desistente sola per seipsam possit humana natura quodcumque bonum uelle seu facere*. Plus longuement et plus nettement encore, tout le paragraphe 36 de la lettre II insiste sur l'idée que le vouloir humain est aussi l'œuvre de Dieu, d'où enfin les développements sur

1. Déjà en 418 le pape Zosime avait condamné définitivement les doctrines pélagiennes et rejeté toute interprétation visant à exempter les petits enfants du péché d'origine (cf. C. MUNIER, art. « Zosime », *DSp* 16, 1994, col. 1652).

l'orgueil de ceux qui attribuent à leurs propres forces le mérite du mépris des richesses¹.

Au contraire, les novatianistes qui refusent d'accorder le pardon des péchés commis après le baptême voient leur rigorisme intransigeant critiqué également par Fulgence à la suite d'Ambroise, comme il en a été question plus haut au sujet du baptême et de la pénitence².

X. FULGENCE ÉCRIVAIN

Parmi toutes les œuvres de Fulgence, l'ensemble des sept lettres et quelques autres ouvrages ont le privilège de figurer dans le manuscrit du Vatican *Reginensis* 267, qui a été copié quelques décennies seulement après la première édition de ses œuvres et qui date d'une époque où les copistes n'avaient pas encore l'habitude de corriger les textes pour les rendre plus conformes à la langue classique : ces deux observations permettent donc de penser que nous possédons avec ces sept lettres des textes écrits dans le latin même que pratiquait Fulgence.

G.-G. Lapeyre a fait un relevé des principales particularités de morphologie et de syntaxe que l'on peut y trouver³ : concernant la morphologie, les sept lettres respectent les règles classiques. La syntaxe, quant à elle, s'écarte en quelques endroits des règles de la langue classique la plus pure : il s'agit de la construction de certains verbes surtout⁴, du

1. *Firmiter tene nullam tibi facultatem inesse posse bonae uoluntatis aut operis, nisi id gratuito munere diuinae miserationis acceperis* (Lettre II, § 36). Sur l'orgueil, voir Lettre III, § 25 et suivants, Lettre IV, § 5, Lettre VI, § 7.

2. Cf. *supra*, p. 46-50.

3. LAPEYRE, *Saint Fulgence*, p. 293-302.

4. Dans la lettre II, § 37, *diffidere* aurait plus normalement un complément au datif qu'à l'ablatif précédé de *de* dans la langue classique. Dans la lettre III, § 4, *flagitare* ne serait pas suivi d'une proposition infinitive mais d'une complétive introduite par *ut*. Comme *flagitare, poscere* serait construit avec *ut* complétif dans la lettre III, § 5.

comparatif exprimé par *magis* ou de l'emploi de certaines prépositions¹ ; ces écarts ne sont pas des innovations de Fulgence, mais, dans la plupart des cas, ce sont des particularités que l'on trouve dès le début de l'époque impériale chez Virgile, puis Tertullien ou Apulée, de sorte que la langue de Fulgence ne présente pas de réelles difficultés. Ce qui paraît remarquable en réalité, c'est le très faible écart qui sépare la langue de Fulgence de celle du latin classique, et l'on pourrait même s'étonner de trouver si peu de différences entre deux états de langue que cinq siècles séparent.

Si, sur le plan doctrinal, Fulgence innove peu dans ces lettres, il a le mérite de donner sur les sujets sur lesquels on l'interroge des réponses claires dans un style qui lui a valu de son vivant une réputation de grand écrivain. Selon G.-G. Lapeyre, « il dépasse de beaucoup les autres écrivains de l'Afrique vandale » et cette opinion est celle des siècles suivants jusqu'à Bossuet qui le déclare « le plus grand théologien de son temps » et Pascal qui traduit ses textes².

Ce style est le résultat d'une exigence de clarté que s'impose un évêque soucieux d'éclairer le plus précisément possible ceux qui le consultent et de l'influence de la rhétorique dont Fulgence connaît les procédés et dont il use pour exhorter à la vertu et par goût pour l'ornementation stylistique.

Clarté et précision En réponse aux questions de spiritualité qui lui sont posées, l'évêque de Ruspe développe une exégèse pastorale : il cite la Parole et se fixe pour mission de prodiguer ses enseigne-

1. Voir nos observations sur la langue de Fulgence dans les notes, notamment p. 80, 93, 95, 101, 111, 138, 145, 156, 241, 251, 271 et 281.

2. Le manuscrit français 12449 de la Bibliothèque Nationale contient quelques fragments de ces traductions de Fulgence dues à Pascal : ces fragments faisaient partie d'une lettre destinée à Mme de Sablé. Les passages traduits sont extraits du *De veritate Praedestinationis et Gratiae*, du traité *Ad Monimum*, de la lettre IV *Ad Probam* et de la lettre VI *Ad Theodorum*. Si la doctrine d'Augustin n'est pas étrangère aux idées jansénistes de Pascal, on comprend l'intérêt de celui-ci pour Fulgence, qui reprend sans cesse la pensée augustinienne.

ments comme un guide. Le père B. de Margerie le dit dans son chapitre sur Fulgence : « Les sermons et la correspondance de Fulgence nous mettent en présence d'un éducateur biblique, lui-même éduqué par les Écritures et soucieux à son tour d'acheminer par elles vers la vie éternelle¹ ». Ce rôle est souligné par les nombreux verbes, souvent à l'impératif, qui annoncent une citation et incitent à conserver la Parole en mémoire ou par les occurrences du verbe *docere*².

Il s'agit donc à la fois d'éduquer et de convaincre : donner à lire le texte de l'Évangile et expliquer que ses leçons conduisent au salut de l'âme. Dans ces domaines, clarté, précision et rigueur logique sont les meilleures des armes et Fulgence sait les utiliser.

Ce qui frappe, à cet égard, le lecteur de Fulgence, c'est peut-être bien en premier lieu l'abondance des connecteurs logiques : leur relevé exhaustif n'est pas utile, il suffit de dire qu'ils apparaissent au début de presque tous les paragraphes ; voici ceux que l'on rencontre le plus souvent : *ergo*, *itaque*, *igitur*, *proinde*, *quocirca*, *enim*, *autem*, *nam*, *uero*, *tamen*. De tous ceux-là, les cinq premiers sont significativement les plus nombreux : ils indiquent un lien de conséquence et jouent un rôle prépondérant dans la structure argumentative de l'ensemble ; ils sont le moyen le plus visible de l'écrivain pour conduire le lecteur à la conclusion souhaitée en même temps qu'ils servent de repères au fil de l'argumentation.

L'effort de clarté est sensible également dans la composition d'ensemble de chacune des lettres : Fulgence est attentif à donner par avance à ses lecteurs le plan qu'il va suivre

1. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 4, *L'Occident latin*, Paris 1990, p. 126.

2. Lettre II, § 3 : *Primo igitur de mariti morte per apostolum Paulum quid debeas fideliter tenere cognosce* ; § 8 : *Proinde apostolici te oportet indesinenter meminisse sermonis* ; § 24 : *Attende quid beatus Petrus... mandet* ; § 27 : *Audi magistrum gentium* ; § 3 : *Propter quod Paulus docet* ; § 7 : *His nempe uerbis sancta scriptura nos docet*.

et à indiquer en cours de démonstration un changement de développement, au moins dans les lettres les plus longues : dans la première lettre à Optat, c'est le paragraphe 3 qui joue ce rôle avec le balancement *non solum... sed etiam...* : *Tenor ergo interrogationis tuae duo quaedam me compellit non segniter consideranda pensare, scilicet non solum quid in se coniugalis admixtionis qualitas habeat, sed etiam quid in unaquaque re pollicitatio uouentis exposcat.* La transition se fait au paragraphe 11 : *Igitur quia de qualitate coniugii... diximus, illud est consequenter tota sollicitudine pertractandum, quidnam uestrae uoluntatis praefixerit deuotio.*

Dès le début de sa longue lettre à Proba, Fulgence indique, au paragraphe 3, les deux sujets qu'il va traiter, la virginité et l'humilité : *Est enim talis utriusque uirtutis copula de qua mihi est aliquid disputandum, ut..., quia nec in corpore est aliquid integritate melius, nec in anima est aliquid fidei humilitate sublimius* et la transition se fait au paragraphe 24 avec l'évocation du diable.

Si le plan n'est pas annoncé, les changements de direction restent clairement visibles : c'est une formule qui reprend le développement précédent pour le résumer et introduit le développement nouveau comme dans la lettre à Galla au paragraphe 8 : *Non ergo sis tristis, quod te ille praecesserit diebus paucis, sed esto sollicita, et sic uiam mortalis huius uitae perage, ut ad aeternam uitam ualeas peruenire.*

Ou bien c'est la reprise d'un terme qui fait passer d'une idée à une autre, comme dans la deuxième lettre à Proba au paragraphe 10 où la sueur et l'épuisement servent de transition entre les larmes qui viennent de la componction du cœur et la lutte contre la concupiscence charnelle : *...nisi fuerimus sudore uultus et fatigatione confecti. 10. Fatigamur enim sudoribus...*

Ou bien encore c'est une interrogation oratoire qui joue ce rôle : après avoir traité de l'exemplarité de la conversion du sénateur Théodore, Fulgence veut montrer, au para-

phe 4 de la lettre qui lui est destinée, que cette conversion était un dessein du Seigneur : *Quis enim in te hoc operari potuit nisi ille qui ordinem mutabilium rerum secundum incommutabile nouit regere ac dispensare consilium ?*

Les procédés du discours parénétique

S'il veut donner au lecteur les moyens de s'orienter dans la succession des idées, Fulgence sait aussi user de tous les moyens propres à le persuader et à frapper son esprit. Les procédés d'insistance en font partie et doivent être considérés comme participant à cet effort de persuasion et d'exhortation à la vertu plutôt que comme de simples effets rhétoriques.

L'anaphore fait partie de ses procédés favoris : dans la lettre IV, l'évêque veut faire comprendre que l'homme est soumis à Dieu, mais pour une part hors de sa sujétion : le paragraphe 11 est presque entièrement construit autour de la quadruple répétition alternée des formules : *Subiecti sumus Deo... necdum autem sumus subiecti...* Pour convaincre Galla que le bonheur est plus grand d'être sans mari, le paragraphe 10 de la lettre II enchaîne un double *beata quae..., sed beatior quae...*, qui est repris en écho au paragraphe 16 à propos de Job et rend inévitable le rapprochement : *Beatus fuit Job cum..., sed beatior cum...* De même très souvent des interrogations ou des exclamations se succèdent qui commencent par les mêmes mots¹.

Il arrive que ces reprises s'inscrivent dans un rythme ternaire qui berce et rassure : *O qualis caritas multum miranda, multum laudanda, multumque diligenda*² ! Dans la lettre à Théodore, au paragraphe 9, le rythme ternaire est significativement employé après l'évocation du

1. Lettre VI § 5 : *Quis non illius uitae desiderio... ? Quis non illius abundantiae delectamento... ? Quis non illius regni dilectione... ?* Lettre II § 17 : *Quam inanis..., quam pauper..., quam nudus..., quam infirmus..., quam famelicus..., quam miser..., quam desolatus..., quam deiectus... !*

2. Lettre V, § 2.

Dieu unique « qui est la Trinité elle-même », sous la triple répétition du mot *gratia* : *ut ergo quaedam in deteriora non recidant, gratia eius gubernat ; et ut quaedam ad meliora conscendant, gratia ipsius eleuat ; et ut in aeternum permaneant ipsa gratia uiuificat et conseruat.*

L'accumulation est aussi un auxiliaire de la parénèse : le paragraphe 20 de la lettre à Optat est une longue suite de conseils sur la vie familiale et sociale donnés au subjonctif d'ordre : *arguat, moneat, terreat, increpet, consoletur, oblectet* est l'une seulement de ces nombreuses exhortations¹ ; dans l'une des phrases de ce même passage, ce sont les adjectifs qui s'accumulent : *non sit ebriosus, non inuidus, non contentiosus, non fictus, non malignus, non litigiosus, non superbus, non rapax, non auarus.* Dans la première lettre à Proba, au paragraphe 18, c'est l'énumération des dangers des vices charnels qui doit effrayer la vierge, comme si les mots étaient capables d'éloigner une réalité mauvaise : *quidquid pertinet ad delicias ciborum, nitorem uestium, fomenta balnearum, stramentorum mollitiem, unguentorum lenitatem, iocorum hilaritatem...* Et le paragraphe suivant reprend ces mêmes idées, mais cette fois sous la forme de subordinées avec le retour des mêmes mots : *si teneatur in cibis abstinentia, uestis non sit nitida sed despecta, buxum pallorem rubore sublato corpori ieiunia generent, candorem carnis lauandi contemptus obfuscet, lasso corpori somnus stratis durioribus detur, cutis lenitas despectis asperetur unguentis, contractior uultus risui semper obsistat et ioco...*

L'alliance de mots contradictoires ou oxymore vise au même effet : au paragraphe 17 de la lettre à Galla, une série d'adjectifs s'opposent à une série de noms pour mettre en valeur de façon apparemment paradoxale les vrais dons de Dieu : *Attende quoque Lazarum in paupertate diuitem, in miseria beatum, in infelicitate felicem, in uulneribus*

sanum, equidem sine domo, sed non sine Domino. Le premier paragraphe de la première lettre à Proba offre le même jeu sur les notions de servitude et de liberté : *...liberos a peccati seruitio liberare, nisi ut nos doceret inuicem libera caritate seruire.* Au paragraphe 9 de cette même lettre, ce sont les mots *uirginitas* et *fecunditas* qui s'entrechoquent avec deux raffinements supplémentaires, le chiasme et le changement de cas : *Huius sponsae nec fecunditate uirginitas corrumpitur, nec uirginitate fecunditas impeditur.* Enfin au début de la lettre à Eugippe, Fulgence exprime son impuissance à répondre par cette formule : *Quae est inops opulencia uel opulencia inopia...*

On ne saurait omettre les images : citons-en trois qui, par leur développement, peuvent éclairer la pensée de l'auteur. Elles ne sont pas nouvelles et c'est peut-être là leur vertu, car Fulgence peut les utiliser comme point d'ancrage de la foi de ses lecteurs : la première apparaît à la fin du paragraphe 2 de la première lettre à Optat ; Fulgence vient d'évoquer Dieu comme le créateur et le régulateur des temps : *quia creator ac moderator temporum temperiem dignatus est donare uentorum.* Et il compare Optat à un marin inquiet : *uelut nauta locorum ignarus et fluctibus uentisque iactatus, dum periculorum incerta praecaues, nostra tibi responsione demonstrari flagitas portum ubi possis animae uitare naufragium.* Cette comparaison permet à Fulgence d'établir d'entrée la faiblesse de l'homme ignorant au milieu de la tempête de ce monde en même temps que la toute puissance de Dieu ; il donne une idée au passage de la conception qu'il a de son rôle d'évêque, directeur d'âmes au sens étymologique, pilote.

La deuxième image est celle qui compare Dieu à un médecin et qui est récurrente dans ces lettres ; elle apparaît pour la première fois dans les premières lignes de la première lettre encore : *...nisi uerus animarum corporumque medicus, qui sanat omnes languores nostros et redimet de interitu uitam nostram, ad remouendum tantae infirmita-*

1. Voir aussi Lettre II, § 32, le même emploi de l'impératif.

tis flagellum, dignaretur medicinae suae largiri subsidium. Après la toute puissance de Dieu sur les éléments, c'est sa toute puissance sur l'homme qui est montrée ici et Fulgence s'y soumet le premier avec la vertu d'humilité qu'il va bientôt célébrer. Aux paragraphes 2 et 3 de la deuxième lettre à Proba, ce Dieu médecin est sollicité de nouveau : *Quomodo ergo infirma sine iuuamine medici sospitatem suam reparare potuit, quae dum sana esset sospitatem suam custodire nequiuuit?* Enfin dans la dernière lettre à Venantia, cette comparaison est filée dans tout le paragraphe 4 pour montrer que Dieu peut guérir toutes les maladies et remettre tous les péchés : *Si peritus est medicus noster, omnes potest infirmitates sanare ; si misericors est Deus noster, uniuersa potest peccata dimittere.*

La troisième image est liée aux apparitions du diable dans la première lettre à Proba : on le trouve, confondu avec l'orgueil, sous la forme du serpent, au paragraphe 28 : *illa superbiae pestilentia uenensius serpit, illa periculosius irrepit...*, ou sur un quadrigé, au paragraphe 29 : *In his itaque quatuor superbiae generibus, quibus diabolus uelut quadrigis uehitur, et ad gehennam miserorum quibus insidet mortifero casu raptatur..* Mais la plus significative est peut-être sa personnification du paragraphe 25 qui en fait un redoutable chef de guerre et combattant pendant tout un long passage : *Diabolus... tanquam diuersis machinis, sic innumeris utitur argumentis ; et cum certamini manifesto cedit, ad hoc se uictum demonstrat ut uincat ; ad hoc fugam simulat, ut persequentem missis post tergum sagittis occidat ;* la métaphore du combat se poursuit avec les mots *armis... captiuare... pugnare... auaritiaie gladio... insidias...* C'est l'orgueil qui est visé ici, début de tout péché, et c'est le plus dangereux des adversaires qui, dans l'imagerie de Fulgence, est chargé de l'instiller dans le cœur des hommes comme pour montrer que l'humilité est la plus grande des vertus.

Au nombre des procédés employés pour frapper les mémoires afin d'édifier ses lecteurs, il faut compter encore les parallélismes, balancements, effets de symétrie, reprises de mots, jeux sur les sons qui sont autant de modes de soulignement. Ainsi les derniers mots de la deuxième lettre à Proba glorifient l'amour de Dieu par cette formule : *Tunc laudabimus et habebimus, tunc habebimus et amabimus, tunc satiabimur cum delectatione et delectabimur cum satietate.* Sur la *caritas*, objet de la lettre à Eugippe, Fulgence multiplie les occurrences du verbe *diligere* : *seipsa igitur dilectio diligitur, quia tunc diligitur cum habetur, nec diligitur nisi habetur ;* et plus loin : *caritas tamen nec habetur si non diligatur, nec diligitur si non habeatur.* De même le prix de la virginité est souligné à la fin du premier paragraphe de la lettre III par la reprise du verbe *custodire* : *sanctam uirginitatem, Deo custodiente, custodis...*

La recherche de ces effets relève d'une stratégie de la persuasion, mais il peut arriver que l'abondance de ces procédés dépasse la simple volonté parénétiq ue et confine à la recherche d'une écriture qui se laisse trop volontiers aller au raffinement : on a trop dit que la littérature africaine, à la suite d'Apulée, abusait de ces raffinements pour ne pas essayer de voir si l'écriture de Fulgence n'en conserve pas quelque trace.

Une expression recherchée

Fulgence ne recule pas devant les jeux de mots : à Eugippe, au paragraphe 5, au sujet des dons de Dieu autres que la charité, il dit : *possunt haec haberi sine uoluntate bona, ad hoc scilicet ut habentem onerent, non honorent.* Dans la première lettre à Proba, au début du paragraphe 5, un nouveau jeu sur des paronymes est une simple ornementation : *In hoc debito quod exigitis a nobis et redditis nobis, adiuuari me non dubito.*

Il utilise des mots rares comme *temperiem* (I, 1), *stramentorum mollitiem* (III, 18), ne craint pas les effets redon-

dants : *mortis exitium* (II, 3) ou les métaphores hardies : *tantae infirmitatis flagellum* (I, 1).

Mais c'est dans les sonorités que Fulgence raffine sans recherche autre que celle de l'harmonie ; il joue avec les allitérations : *speciosus sponsus qui te castificauit in sponsam* (III, 30), *et in futuro retributionis aeternae felicitas, ut ipsi sint sine fine felices qui nunc sine fictione sunt humiles* (IV, 6).

Enfin les clausules métriques classiques et le phénomène plus récent du *cursus* ajoutent à l'harmonie du style de Fulgence et sont appréciés de ses lecteurs avertis. Le premier paragraphe de la première lettre à Proba offre quelques exemples de clausules : un crétique suivi d'un trochée (... *si pari modo cogitationem locutio posset aequare*), une clausule cicéronienne formée d'un crétique et d'un dichorée (... *subleuauit dono liberalis atque optimae seruitutis*), un dichorée et un crétique (... *qui humilis perseverat in Deo*).

Quant au *cursus*, il se trouve sous les quatre formes ordinaires à cette époque : le *planus*, le *tardus*, le *uelox* et le *dispondaïque* ; G.-G. Lapeyre étudie le premier paragraphe de la seconde lettre à Proba et relève des exemples de chacune de ces formes¹.

L'écriture de Fulgence cherche donc à séduire un public cultivé qui sait reconnaître les effets de la rhétorique : en cela il est de son époque et de son pays. Ce qui est

1. Cf. LAPEYRE, *Saint Fulgence*, p. 314 :

Cursus <i>planus</i> :	— <i>gratulatione suscépi humilitate laudémus</i>
Cursus <i>tardus</i> :	— <i>esse desiderat amoris ascenditur</i>
Cursus <i>uelox</i> :	— <i>ueraciter accusémus infirmitas exacérbat</i>
Cursus <i>dispondaïque</i> :	— <i>nobis imputémus.</i>

Sur le *cursus* et son histoire, voir L. LAURAND, *Manuel des études grecques et latines*, t. 2, Paris, 1960¹³, p. 557-560.

sans doute plus remarquable est que cette rhétorique et son pouvoir de séduction sont toujours au service de la pensée, que Fulgence veut rendre la plus claire possible : pas de digressions, mais une argumentation serrée et des procédés rhétoriques qui servent à soutenir et frapper la mémoire.

XI. CONCLUSION

La figure de l'évêque de Ruspe, à la réputation de théologien intransigeant et rigoriste à la suite d'Augustin, gagne en humanité à la lecture de ces lettres. On le voit d'abord adoucir quelque peu la sévérité de la règle morale à l'intention d'Optat au cas où celui-ci serait soumis « un tant soit peu » au désir de la chair ; on l'entend qui console Galla avant de lui indiquer les devoirs des veuves ; on le surprend enfin au milieu d'un cercle de proches, d'Eugippe à Monime, en train d'échanger lettres et livres.

Ces lettres qui arrivent à Cagliari de tous côtés montrent la renommée qu'il avait acquise de son vivant : c'est un théologien savant, lecteur assidu des Écritures qu'il cite abondamment, qui répond avec pénétration et clarté et donne sur ces questions morales qui ont préoccupé presque tous les penseurs chrétiens avant lui les réponses orthodoxes de l'Église de son temps. Il n'a pas soumis à l'examen la question des rapports de la raison et de la foi, il lit les Saintes Écritures, y puise toute sa foi et en recommande la lecture assidue.

La vie de Fulgence par Ferrand, à côté de quelques lieux communs, passages obligés d'un texte de panégyriste, insistait sur le goût de Fulgence pour la vie monastique et la qualité de sa parole : ce dernier point est confirmé par ces sept lettres, Fulgence connaît le métier d'écrivain ; quant aux regrets qu'il pouvait avoir de la vie monastique, ils semblent également bien probables : c'est dans la solitude

du cloître que certainement il avait lu les Écritures, et le bonheur qu'il promet à qui veut se retirer du monde devait briller dans toute sa pureté aux yeux de celui qui fut le chef de l'épiscopat africain.

ABRÉVIATIONS

- CCL* : *Corpus Christianorum, series Latina*, Turnhout.
- CSEL* : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- CUF* : *Collection des Universités de France*, Paris.
- DACL* : *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris (col.).
- DB* : *Dictionnaire de la Bible*, Paris (col.).
- DBS* : *Dictionnaire de la Bible, supplément*, Paris (col.).
- DSp* : *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris (col.).
- DTC* : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris (col.).
- HistChr* : *Histoire du christianisme*, t. 3 : *Les Églises d'Orient et d'Occident (452-610)*, Paris 1998.
- PL* : *Patrologia Latina (J. P. Migne)*, Paris.
- PLRE* : *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge.
- SC* : *Sources Chrétiennes*, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

Il sera utile de consulter la bibliographie générale établie par J. Fraipont au début de son édition de 1968 des textes de Fulgence, dans le volume 91 du *Corpus Christianorum* (introduction, p. XII à XV).

BERSTEIN S. – MILZA P., *De l'Empire romain à l'Europe*, Paris 1994.

BOGAERT P. M. – JACOB E. – DELCOR M. – LIPINSKI E. – MARTIN-ACHARD R. – PONTHOT J., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 1987.

BOTTE B., « Latines (versions) antérieures à saint Jérôme », *DBS* 5, 1957, col. 334-347.

CABROL F., « Imposition des mains », *DACL* 7/1, 1926, col. 391-413.

COURTOIS C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.

FERRAND, diacre de Carthage, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, texte établi et traduit par le P. G.-G. Lapeyre, Paris 1929 (= FERRAND, *Vie*).

FONTAINE J., *La littérature latine chrétienne*, Paris 1970.

GODET P., « Fulgence de Ruspe », *DTC* 6/1, 1915, col. 968-972.

GUIBERT, J. DE, « Ascèse », *DSp* 1, 1937, col. 936-938.

JULIEN C.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord, des origines à 1830*, Paris 1994.

KELLY J.N.D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968.

LABRIOLLE P. de, « L'Église et les barbares », dans A. FLICHE – V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 4, chap. 5, § 5, Paris 1948, p. 378-385.

- , *Histoire de la littérature latine chrétienne* (2 volumes), Paris 1947.
- LANGON B., *Le monde romain tardif, III^e-VII^e siècle ap. J.-C.*, Paris 1992.
- , *Rome dans l'antiquité tardive*, Paris 1995.
- LAPEYRE G.-G., *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris 1929 (= LAPEYRE, *Saint Fulgence*).
- LECLERCQ H., « Listes épiscopales », *DACL* 9/1, 1930, col. 1282-1283.
- MANDOUZE A., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. 1, Afrique (303-533), Paris 1982 (= MANDOUZE, *Prosopographie*).
- MARGERIE, B. DE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 4, L'Occident latin, Paris 1990.
- MARROU H.-I., *L'Église de l'Antiquité tardive, 303-604*, Paris 1985.
- , *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e-VI^e siècle*, Paris 1977.
- MARTIN R., *Approche de la littérature latine tardive et protomédiévale, de Tertullien à Raban Maur*, Paris 1994.
- MARTINDALE J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2 (A.D. 395-527), Cambridge 1980 (= MARTINDALE, *PLRE*).
- MÉCHINEAU L., « Latines (versions) de la Bible », *DB* 4, 1908, col. 97-123.
- MODÉLAN Y., « L'Afrique et la persécution vandale », dans MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., VENARD M. (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 3, 2^e partie, chap. 2, Paris 1998, p. 247-277.
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1901.
- MUNIER C., « Zosime », *DSp* 16, 1994, col. 1651-1658.
- PIETRI C. et L., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. 2, Italie (313-604), École française de Rome, 1999-2000 (= PIETRI, *Prosopographie*).

- PIROT L., « Hébreux (l'Épître aux) », *DBS* 3, 1938, col. 1416-1419.
- QUASTEN J., *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris 1956.
- RICHÉ P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris 1962 (= RICHÉ, *Éducation et culture*).
- RICHÉ P. - LE MAÎTRE P., *Les invasions barbares*, Paris 1996.
- SCHANZ M., *Geschichte der römischen Literatur, bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, München 1890-1905.
- SIMONETTI M., *La produzione letteraria latina fra Romani e Barbari (sec. V-VIII)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1986.
- SOLIGNAC A., « Homme intérieur », *DSp* 7/1, 1969, col. 650-658.
- TISSOT V., *Fastes de la province romaine d'Afrique*, Paris 1885.

CORRECTIONS

L'édition du *Corpus Christianorum*, établie par J. Fraipont, présente quelques formes fautives qui nécessitent une correction (les numéros des lignes sont ceux du CCL).

Lettre I :

§ 11, l. 140 : *rerum* doit être corrigé en *reum*.

Lettre II :

§ 4, l. 49 : *firmatum* doit être corrigé en *firmatam* (accord avec *iuventutem*).

§ 5, l. 57 : *oculus* doit être corrigé en *oculos*.

l. 60 : *magnis* en *magnas*.

l. 65 : *recurrectionem* en *resurrectionem*.

§ 29, l. 395-6 : au lieu de *in numero*, il semble préférable de lire l'adjectif *innumero* qui s'accorde avec *exercitu* et le *et* devant *exercitu* ne se justifie plus.

Lettre III :

§ 32, l. 598 : *subnecit* doit être corrigé en *subnectit*.

Lettre IV :

§ 1, l. 13-14 : *accenditur* semble préférable à *ascenditur* (voir note)

§ 2, l. 31-32 : il faut supprimer un *a* devant *nobis*.

§ 4, l. 49 : *pietati* doit être corrigé en *pietatis* (complément au génitif de *munere*).

l. 52 : *acquirit* doit être corrigé en *acquiri*.

§ 7, l. 109 : *ad aeternum* doit être corrigé en *ad aeternam* qui s'accorde au féminin avec *securitatem*, sinon les deux accusatifs *securitatem laetitiaque* trouvent difficilement une traduction.

Lettre VI :

§ 3, l. 38 : *succeduntur* doit être corrigé en *succeduntur* (proximité de *ardorem* et de *igne*).

§ 3, l. 44 : une virgule doit être substituée au point virgule après *peccatorum*.

§ 8, l. 116 : *conditionis* (la fondation) doit être corrigé en *condicionis* (la condition, le sort).

§ 10, l. 152 : *miserenti* doit être corrigé en *miserentis* (comme *uolentis* et *currentis*).

Lettre VII :

§ 9, l. 142 : *conditio* doit encore être corrigé en *condicio*.

§ 10, l. 162 : *suas* doit être corrigé en *quas*.

§ 12, l. 184 : *superogaret* doit être corrigé en *supererogaret*.

TEXTE ET TRADUCTION

EPISTVLA I

AD OPTATVM

<Domino et merito uenerabili filio, Fulgentius, seruorum Christi famulus, in Domino salutem.>

I. Epistolam tuam, sanctae sollicitudinis indicem, ante aliquot menses accipiens, cum persoluere cuperem sine dilatione responsum, sic sum repentina corporis aegritudine correptus, ut februm uiolenta nimietas commeatum mihi uitae praesentis
5 auferret, nisi uerus animarum corporumque medicus, qui sanat omnes languores nostros et redimet de interitu uitam nostram^a, ad remouendum tantae infirmitatis flagellum, dignaretur medicinae suae largiri subsidium. Recepta quoque sospitate, non defuit quidem rescribendi uoluntas, sed ad dirigendum
10 obstitit hiemalis asperitas. Nunc itaque, quia creator ac moderator temporum temperiem dignatus est donare uento-

I. a. cf. Ps 102, 3-4

1. A la différence des autres lettres, celle-ci commence dans tous les manuscrits connus sans en-tête, de façon anonyme par souci de discrétion selon G.-G. Lapeyre (cf. LAPEYRE, *Saint Fulgence*, p. 229-230), Fulgence n'ayant pas voulu divulguer le nom d'un homme dévoilant sa faiblesse. Il peut s'agir aussi d'un accident de la transmission si l'on en croit l'apparat critique de l'édition de J. FRAIPONT, *CCL* 91, p. 189 : c'est parce que la plus grande partie du folio 181 de R a été coupée que le folio 182^r commence sans aucun en-tête ; mais cet en-tête apparaît dans la table, au début du

LETTRE I

A OPTAT¹

<Au Seigneur Optat, fils à bon droit vénérable, Fulgence, ministre des serviteurs du Christ, salut dans le Seigneur²>.

I. J'ai reçu ta lettre, témoin de ta sainte sollicitude, il y a quelques mois ; je voulais m'acquitter sans retard de ma réponse, mais j'ai été saisi d'une maladie corporelle si subite que l'excès violent des fièvres m'aurait arraché au cours de la vie d'ici-bas, si le vrai médecin des âmes et des corps qui guérit toutes nos maladies et délivrera notre vie de la mort^a, pour écarter le fouet d'une si grande faiblesse, n'avait daigné me dispenser largement le secours de sa médecine. Après ma guérison encore, la volonté de te faire réponse ne m'a certes pas manqué, mais c'est la rigueur de l'hiver qui m'a empêché de te l'adresser. C'est pourquoi aujourd'hui, puisque le créateur et le régulateur des temps a daigné

manuscrit, au folio 1^v sous ce titre : *Ad Optatum de consultis eius liber I*. L'édition d'Anvers (Ant) de C. Plantin en 1573 donne le titre suivant : *De coniugali debito et uoto continentiae a coniugibus emisso*, ainsi que l'édition de Quesnel et Mangeant (m) en 1684.

2. L'expression *seruorum Christi famulus*, que l'on trouve au début de toutes les lettres, ne peut être rendue par la notion d'« esclave » impropre à évoquer la relation entre Dieu et les fidèles comme le serait la notion de « sujet ». La traduction par « servant des serviteurs » a l'inconvénient d'un redoublement de racine que n'a pas le texte latin. *Famulus*, en latin classique déjà (chez CICÉRON se trouve l'expression *Ideaе matris famuli*, les servants de la déesse du mont Ida, *Leg.* 2, 22), peut comme *sacerdos* signifier prêtre, ministre d'un culte, traduction finalement adoptée.

rum, consultationi tuae, quod miseratione atque inspiratione superni largitoris accepi, redhibere non destiti.

2. Dicis itaque filiam nostram coniugem tuam paene usque ad extremum nuper aegrotasse periculum, et sicut plerumque contingit, accepta manus impositione, paenitentiam secundum morem quem habet Christiana religio peregrisse. Verum quia
5 postmodum, diuinae bonitatis munere, plenam accepit corporis sospitatem, fragilitatem carnis allegans, aetatis insuper iuuenilis incontinentiam confiteris; et in hac ambiguitate cogitationis, qua carnem consideras, maiestatemque formidas, uelut nauta locorum ignarus et fluctibus uentisque iactatus,
10 dum periculorum incerta praecaues, nostra tibi responsione demonstrari flagitas portum ubi possis animae uitare naufragium.

3. Tenor ergo interrogationis tuae duo quaedam me compellit non segniter consideranda pensare, scilicet non solum quid in se coniugalis admixtionis qualitas habeat, sed etiam quid in unaquaque re pollicitatio uouentis exposcat.

1. Le geste de l'imposition des mains, fréquent dans l'Ancien Testament lors de sacrifices (Lv 1, 4-44), comme geste de consécration (Nb 8, 10; 27, 18-23) ou de bénédiction (Gn 48, 14) est aussi dans le Nouveau Testament un geste par lequel Jésus réalise un certain nombre de guérisons (Mt 9, 18; Lc 4, 40) et qui est par la suite repris par les apôtres (Ac 28, 8) et les disciples comme Jésus lui-même l'avait annoncé dans Mc 16,18 : « Ceux qui auront cru... imposeront les mains à des malades, et ceux-ci seront guéris. » L'imposition des mains était également utilisée pour le baptême, la confirmation, la réconciliation des hérétiques (F. CABROL, art. « Imposition des mains », *DACL* 7/1, 1926, col. 391-413).

2. Les conséquences de cette pénitence pour le conjoint était l'interdiction de se livrer aux relations conjugales; la pénitence ne pouvant se renouveler, celui qui rechutait, le relaps, mettait donc en péril son salut. Quelques adoucissements pouvaient être apportés à ces règles sévères, en particulier pour les jeunes gens plus exposés à rechuter ou pour les sujets mariés : le 2^{ème} concile d'Arles de 443 indique que la pénitence ne peut être accordée à un sujet marié que moyennant le consentement de l'autre partie : *Paenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam* (HEFELÉ — LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 2, 1^{ère} partie, Paris 1908, canon 22,

accorder la relâche des vents, je n'ai pas manqué de rendre à ta question la réponse que la compassion et l'inspiration du bienfaiteur d'en haut m'ont donnée.

Question d'Optat sur les relations conjugales

2. Ainsi tu dis que notre fille ton épouse est récemment tombée malade presque jusqu'au péril extrême, et que, comme il arrive généralement, après avoir reçu l'imposition des mains¹, selon la coutume que connaît la religion chrétienne, elle a fait pénitence². Mais parce que, peu après, par un bienfait de la bonté divine, elle a recouvré la pleine santé, alléguant la faiblesse de la chair, tu avoues l'intempérance de ton âge, juvénile qui plus est; et ta pensée se trouve embarrassée : tu considères la chair et tu redoutes la majesté divine; comme un marin qui ne connaît pas les lieux et qui est ballotté par les flots et les vents, en te prémunissant contre les incertitudes des dangers, tu demandes que ma réponse t'indique le port où tu pourrais éviter le naufrage de l'âme.

3. Le contenu de ton interrogation me porte donc à penser que deux points sont à considérer avec la plus grande attention : d'abord bien sûr les éléments composant la nature de l'union conjugale, et puis ce qu'exige, en chaque chose, la promesse de qui fait un vœu³.

p. 472). C'est ici le cas d'Optat qui se juge trop faible pour supporter une vie de continence et qui consulte donc l'évêque de Ruspe.

3. Fulgence s'efforce de répondre avec la plus grande clarté et ce court paragraphe est l'annonce du plan : son exposé examinera l'usage du mariage jusqu'au § 10, puis la question des vœux jusqu'au § 18, avant des considérations d'ordre plus général; on peut mesurer ainsi l'attachement de Fulgence à l'équilibre rhétorique des parties.

4. Igitur, si per seipsam quis fidelium coniugum commixtionem duce ratione consideret, culpabilis usus non in coniugali concubitu, sed in concumbentium reperietur excessu, neque ex commixtione maris et feminae, sed ex immoderatione libidinis culpam trahit coitus coniugalis. In coniugibus ergo excessus iure reprehenditur, nuptialis tamen dignitas collati sibi diuinitus honoris munere non priuatur. Ideo clamat apostolicae praedicationis auctoritas : « *Honorabile connubium in omnibus et torus immaculatus^a.* » Corinthios quoque super matrimonii honestate seruanda Paulus informans, cum praemississet : « *Bonum est homini mulierem non tangere^b* », quorundam infirmitatem uidens atque apostolica satagens caritate, tamquam parieti inclinato et maceriae impulsae^c, non neglexit doctor egregius consolationis destinam, Christo in se loquente, supponere. Denique subsequenter adiungit : « *Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum uirum habeat. Vxori uir debitum reddat, similiter autem et uxor uiro^d.* »

5. Apostolicae itaque lectionis tenor ostendit, uxorem uiro et uirum uxori quadam debiti communione misceri. Quod procul dubio non appellaret apostolus debitum, nisi legitime sciret esse reddendum ; nec iuberet reddi mutuae consensionis officio, si esset iniqua repositis exactio. Vsque adeo namque nuptias operi diuino applicare non ambigit gentium doctor, ut et mulieris in corpore uiri, et in uxoris corpore uiri potestatem

4. a. He 13, 14 b. 1 Co 7, 1 c. Ps 61, 4 d. 1 Co 7, 2-3

1. *Super* remplace ici *de* dans le sens de « au sujet de », mais cet emploi est classique et présent déjà chez CICÉRON (*super aliqua re scribere*, *Att.* 16, 6, 1).

2. Cette citation sera reprise à la fin de cette lettre, au début du § 20. Sur le rôle de la citation dans l'économie générale de la lettre, voir l'introduction, p. 27.

**Devoir
de modération
et communauté
de devoir**

4. Donc, si l'on considère en elle-même selon la raison l'union d'époux fidèles, on ne trouvera pas de faute dans la relation conjugale, mais on en trouvera si leurs relations sont excessives ; et ce n'est pas l'union du mari et de la femme, mais l'excès du désir qui entraîne la faute dans l'accouplement des époux. Chez des époux, c'est donc l'excès qui est critiqué à juste titre, cependant la dignité du mariage n'est pas privée du devoir que lui a conféré la divinité. C'est pourquoi la prédication de l'Apôtre proclame : « *Que le mariage soit honoré de tous et le lit conjugal exempt de souillures^a.* » Et Paul encore instruisant les Corinthiens sur¹ la préservation de l'honnêteté du mariage a annoncé d'emblée : « *Il est bon pour l'homme de ne point toucher de femme^{b2}* », mais à la vue de la faiblesse de certains et pressé par la charité apostolique, comme pour un mur qui penche ou une barrière défoncée^c, l'éminent docteur n'a pas négligé de les fortifier, le Christ parlant en lui, par le soutien³ de la consolation. Enfin il ajoute immédiatement : « *Toutefois, pour éviter la débauche, que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari. Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et que la femme agisse de même avec son mari^d.* »

5. Ainsi le contenu du texte de l'Apôtre montre que la femme s'unit à son mari et le mari à sa femme par une sorte de communauté de devoir. Sans doute l'Apôtre ne l'appellerait pas devoir s'il ne savait qu'il doit être rendu de façon légitime ; et il n'ordonnerait pas qu'il fût rendu par l'office d'un accord mutuel, si celui qui le réclame faisait une demande injuste. En effet, le Docteur des Gentils n'hésite pas à rapprocher le mariage d'une œuvre divine, au point d'affirmer le pouvoir de la femme sur le corps de son mari

3. *Destina* est un mot rare et tardivement employé par Vitruve, Arnobe, Augustin, Bède : VITRUIVE l'emploie au sens propre dans son *De architectura* 5, 12, 3, mais ici Fulgence joue, avec la citation du *Psaume* 61, sur le sens propre et le sens figuré des mots support, soutien.

aequali prorsus iure confirmet, dicens : « *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed uir ; similiter autem et uir sui corporis potestatem non habet, sed mulier^a.* » Alio autem loco idem dicit quia « *non est potestas nisi a Deo^b* ».

6. Huius igitur potestatis inculpabilis est usus, officio gignendi diuinitus attributus, si iustitiae terminum transgredi libidinosus non permittatur excessus. Iustitia uero utendi coniugii haec est, ut non explendae libidinis, sed substituendae proli obtentu, sibi coniuges congruo tempore misceantur. In illis namque bonis quae fecit Deus inuenitur casta copulatio uxoris et uiri, in quibus Dei operibus libido non potest inueniri ; nec aliquando iustitiae congruit, quae non hominibus ex dono conditionis, sed peccatoribus ex uitio primae praeuaricationis accessit. Sed quia sine illa *in corpore mortis huius^a*, proles humana non seritur, non eam affectant coniugia casta, sed tolerant, eique imponit nuptialis honestas modum sine qua non potest in carne peccati naturalis explere fecunditatis officium.

7. Sic ergo quaeri debet ex nuptiis fructus, ut cohibendus sit lubricae uoluptatis excessus. Quocirca, si coniugalis usus quatenus temperetur, ut non aestuanti libidini animus seruiat, sed

5. a. 1 Co 7, 4 b. Rm 13, 1

6. a. cf. Rm 6, 12 ; 7, 24

1. *In corpore mortis huius* : l'expression vient de Rm 6, 12 : « Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel, *in vestro mortali corpore*, ce serait obéir à ses convoitises. » Paul considère que le chrétien est

et celui du mari sur le corps de sa femme à égalité parfaite de droit, quand il dit : « *La femme n'a pas le pouvoir sur son propre corps, mais son mari. De même le mari n'a pas le pouvoir sur son propre corps, mais sa femme^a.* » Ailleurs il dit encore : « *Il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu^b* ».

Le devoir de procréer

6. Donc l'exercice de ce pouvoir ne constitue pas une faute, quand il est consacré, selon la loi divine, au devoir de procréer, à condition que l'on ne permette pas à un désir excessif de franchir les limites de ce qui est juste. Et voici quel est le juste exercice du mariage : que les époux s'unissent au temps qui convient non pour combler leur désir, mais pour engendrer une descendance. Car au nombre des bienfaits que Dieu a accordés, on trouve une chaste union de l'épouse et du mari, bienfaits de Dieu au nombre desquels on ne peut trouver le désir ; et jamais ce désir n'est conforme à la justice, lui qui n'est pas venu aux hommes à partir du don de la création mais aux pécheurs à cause de la première faute. Mais puisque sans ce désir *dans le corps de cette mort^{a1}* la descendance de l'homme n'est point semée, les mariages chastes ne le recherchent pas mais le tolèrent, et l'honnêteté conjugale lui impose la modération, lui sans qui elle ne peut remplir dans la chair du péché le devoir de la fécondité naturelle.

7. Il faut donc que le mariage conduise à avoir des enfants, de sorte que l'excès d'un plaisir lubrique soit réprimé. En conséquence, si la relation conjugale se limite à

incorporé au Christ ; le corps du chrétien est mort au péché en même temps que Jésus-Christ a été crucifié : « Assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa Résurrection » (Rm 6, 5). Le chrétien vraiment mort au monde offre son corps à Dieu : « Comme des vivants revenus d'entre les morts..., mettez-vous au service de Dieu » (Rm 6, 13).

prouentum nascituræ prolis attendat, et cum nata fuerit
 5 diluendam celerius spiritali generatione non neglegat, non
 deputatur fidelibus coniugibus ad peccatum carnis indulta
 commixtio, quia et coniugalis seruat confoederatio castitatem,
 et uerecundia custodit modesta temperiem, et Deo dicendam
 coniugalis exhibet fecundatis prolem, ut Dei Redemptoris ope
 10 homo iam natus reformetur baptismatis sacramento, cuius
 opere prius formatur in utero, et illum habeat humana natura,
 beneficio secundæ natiuitatis patrem, quem in prima natiui-
 tate suæ conditionis agnoscit auctorem.

8. Coniugatus ergo si fornicetur, damnabiliter peccat ; si
 uero tori fidem non deserat, sed in uxore sua, naturali dum-
 taxat usu, aliquantulum intemperatus excedat, non solum scili-
 cet generationem quaerens, sed aliquando libidini carnis oboe-
 5 diens, hoc equidem sine culpa non facit ; talis autem culpa
 citius bene operanti atque oranti remittitur, quia ipsi coniugi
 seruat maritalis caritas fidem, in qua non potest maritalis infir-
 mitas custodire temperiem ; et si nuptialis in uxore modestia
 non tenetur, a nuptiali tamen fide nulla immoderatione discedi-
 10 tur.

1. La doctrine de Fulgence sur le baptême, issue de celle d'Augustin, condamne aux peines éternelles les enfants morts sans baptême ; cf. le *De Fide ad Petrum* 70, CCL 91A, p. 753 : *Firmissime tene et nullatenus dubites, non solum homines iam ratione utentes, uerum etiam paruulos, qui siue in uteris matrum uiuere incipiunt, et ibi moriuntur, siue iam de matribus nati sine Sacramento sancti Baptismatis quod datur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni sempiterno supplicio puniendos* (« Tiens ceci pour très fermement établi et absolument indubitable : non seulement les hommes déjà doués de raison, mais aussi ceux qui sont encore tout-petits, soit qu'ils meurent dans le ventre de leur mère où ils avaient commencé à vivre, soit que, déjà sortis de la matrice, ils quittent ce monde sans le sacrement du baptême qui est donné au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, doivent être punis du supplice perpétuel du feu éternel »).

2. Rappelons que *ipse et idem* tendent à se confondre dans le latin tardif (cf. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954).

faire que l'âme ne soit pas l'esclave d'un désir bouillant, mais vise à la naissance d'une descendance, et qu'elle n'oublie pas que cette descendance, après sa naissance, doit être purifiée au plus vite par une régénération spirituelle, l'union accordée aux époux fidèles n'est pas regardée comme un péché de chair : l'union conjugale s'engage à observer la chasteté, à garder dans un respect plein de retenue la modération, et la fécondité conjugale donne naissance à une descendance qu'il faut consacrer à Dieu pour que l'être humain à sa naissance soit racheté par le sacrement du baptême sous l'action de Dieu rédempteur (par son œuvre il est conçu d'abord dans le ventre maternel), et pour que la nature humaine reçoive le Seigneur comme son Père à la faveur d'une seconde naissance, lui qu'elle reconnaît comme l'auteur de sa création dans la première naissance¹.

8. Si donc le marié venait à s'adonner à la débauche, il commet un péché mortel ; si par ailleurs il n'en venait pas à trahir la foi du mariage, mais à dépasser un tant soit peu la mesure dans sa relation naturelle, et exclusive, avec sa femme, non seulement dans l'intention sans doute d'avoir des enfants, mais quelquefois en obéissant au désir de la chair, il ne le fait certes pas sans être coupable ; mais une telle faute est plus facilement pardonnée à qui agit bien et prie, parce que l'amour marital observe la fidélité à cette même femme² sur la personne de laquelle la faiblesse maritale ne peut assurer la modération ; et si la modération conjugale n'est pas observée dans la personne de l'épouse, nul défaut de modération ne fait s'éloigner cependant de la foi conjugale³.

3. Ce paragraphe constitue avec toutes ses nuances, ses adoucissements *dumtaxat*, *scilicet*, la double négation *sine culpa non facit* et le diminutif *aliquantulum* une entorse mesurée et maîtrisée à la réputation de rigoriste sévère de Fulgence. Cette relative indulgence n'était possible que dans des textes destinés à des lecteurs cultivés et avertis : nul doute que les paroles destinées au plus grand nombre ne permettaient aucun écart de ce type, même, comme ici, avec toutes les précautions possibles.

9. Retenta ergo tori fides maculam diluit quam contrahit infirmitas carnis, si mulieri non misceatur alteri, quisquis non pro sola generatione, sed etiam propter fragilitatem carnis suae miscetur uxori. Quia etsi praefixum concumbendi modum transit, tamen coniugalem terminum non excedit; et licet contrahat carnalis infirmitas culpam, impetrat tamen nuptialis integritas ueniam. Accipit ergo talis indulgentiam, non pro eo quod ab una debitum coniugale plus quam oportet exigit, sed quia una legitime accepta contentus, alteram non requirit. Si tamen non desunt misericordiae opera, quae tantum ualent in religione Christiana ut non solum qui coniugiis utuntur aut qui continentis sunt, sed etiam uirgines ad praemium uirginitatis peruenire non possint, si opera misericordiae caritatisque neglexerint, si uero quis intentus operibus bonis tantam seruauerit in uxore temperiem, ut filiorum procreandorum causa tantummodo misceatur uxori, multa laude talis est procul dubio dignus, si quis hoc nostris potest implere temporibus.

10. Fornicatio tamen numquam potest esse sine graui crimine, in qua licet non dubitemus damnabiliter peccare hominem ab uxore disiunctum, damnabilius tamen fornicari existimo coniugatum. Vtrumque autem scriptura sancta iudicandum, et a regno Dei pronuntiat alienum. Scriptum namque est in epistula ad Hebraeos quia « *fornicatores et adulteros iudicabit Deus*^a ». Et in epistula quam ad Corinthios scripsit apostolus, dicitur : « *Nolite errare ; neque fornicarii, neque idolis seruientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque auari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei posside-*

Condition de l'indulgence

9. Si l'on respecte la foi du mariage, la tache que contracte la faiblesse de la chair est effacée, à condition de ne pas s'unir à une autre femme, même si ce n'est pas seulement pour procréer, mais aussi à cause de la faiblesse de la chair que l'on s'unit à sa propre épouse. Car même si l'on dépasse la mesure fixée dans l'union, cependant on ne sort pas du cadre du mariage ; la faiblesse de la chair a beau contracter une faute, cependant l'intégrité du mariage obtient le pardon. Un tel mari donc reçoit l'indulgence non parce qu'il exige d'une seule femme le devoir conjugal plus qu'il ne convient, mais parce qu'il se contente d'une seule épouse légitime et n'en recherche pas une autre. A condition cependant qu'il ne manque pas aux œuvres de miséricorde, qui ont tant d'importance dans la religion chrétienne que non seulement ceux qui ont des relations conjugales ou qui sont continents, mais aussi les personnes vierges ne peuvent obtenir la récompense de la virginité si elles ont négligé les œuvres de miséricorde et de charité. Mais si quelqu'un, attentif aux bonnes œuvres, a observé une telle modération sur la personne de son épouse qu'il ne s'unit à son épouse que pour engendrer des fils, un tel homme assurément est digne de grandes louanges, s'il est possible à quelqu'un d'accomplir cela de nos jours.

10. Cependant on ne peut jamais se livrer, sans être lourdement accusé, à la débauche dans laquelle, indubitablement, le célibataire commet un péché condamnable et plus condamnable encore cependant, à mon avis, l'homme marié qui se livre à la débauche. Et la sainte Écriture déclare que les deux doivent être jugés et sont étrangers au royaume de Dieu. En effet, il est écrit dans l'Épître aux Hébreux que « *Dieu jugera les débauchés et les adultères*^a ». Et dans l'épître que l'Apôtre écrit aux Corinthiens, il est dit : « *Ne vous y trompez pas : ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les sodomites, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les outrageux, ni*

10. a. He 13, 4

bunt^b ». Rursus inter opera carnis idem beatus apostolus fornicationem, immunditiam luxuriamque dinumerat, in quorum conclusione dicit : « *Quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequuntur*^c ». Praemonet etiam ne « *lugeat multos ex his qui ante peccauerunt, et non egerunt paenitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia, quam gesserunt*^d ».

11. Igitur quia de qualitate coniugii, quod Dominus donauit diximus, illud est consequenter tota sollicitudine pertractandum, quidnam uestrae uoluntatis praefixerit (si qua tunc potuit esse) deuotio. Neque enim quia in rebus a Deo concessis usus hominibus non interdicitur, ideo debet homo quod uouerit Dei non reddere, cum scriptum sit : « *Reddam tibi uota mea quae distinxerunt labia mea*^a ». Et ne quisquam sibi uellet excusationem tribulationis ad frustrandae licentiam promissionis assumere, nec se putaret uoti reum, si se dixisset ad aliquid uouendum non uoluntate sed tribulatione compulsus, docens beatus Dauid omnia esse Deo reddenda, quae fuerint legitime dumtaxat etiam in tribulatione promissa, cum dixisset Deo : « *Reddam tibi uota mea quae distinxerunt labia mea*^a », continuo subdidit : « *Et locutum est os meum in tribulatione mea*^b ». Sed et in Deuteronomio scriptum est : « *Si autem uoueris uotum Domino Deo tuo, non tardabis reddere*

10. b. 1 Co 6, 9-10 c. Ga 5, 21 d. 2 Co 12, 21

11. a. Ps 65, 13-14 b. Ps 65, 13-14

1. Fulgence montre une belle virtuosité dans les citations qu'il fait des épîtres de saint Paul : ce paragraphe en contient quatre, tirées de quatre épîtres différentes et il ne nomme pas les deux dernières (*Épître aux Galates* et *2^e épître aux Corinthiens*). Ces deux dernières citations constituent bien chacune dans son contexte une conclusion, cependant la *2^e épître aux Corinthiens* ne s'achève pas sur un développement concernant comme ici la faiblesse coupable de la chair, mais la loyauté de Paul envers l'Église de Corinthe et ses inquiétudes : c'est un exemple de formule un peu dégagée de son contexte et utilisée au service de l'argumentation en cours qui prouve combien Fulgence connaissait le texte biblique.

les pillards, n'obtiendront le royaume de Dieu^b ». En outre le bienheureux Apôtre compte au nombre des actes de chair la débauche, l'impureté et la luxure, dont il dit en conclusion « *que ceux qui commettent de telles choses n'obtiendront point le royaume de Dieu*^c ». Il craint même d'« *avoir à pleurer sur beaucoup de ceux qui ont péché précédemment et qui ne se sont pas repentis de l'impureté, de la débauche et des dérèglements auxquels ils se sont livrés*^{d1} ».

Accomplir les vœux faits à Dieu

11. Donc puisque nous avons fini de parler du mariage qui est un don du Seigneur, il faut à la suite examiner de toute son attention quelle part de votre volonté vous avez attachée aux vœux que vous avez prononcés (si alors un vœu a pu être prononcé). Car ce n'est pas parce que, parmi les choses accordées par Dieu, les relations intimes ne sont pas interdites aux hommes que l'homme ne doit pas accomplir les vœux qu'il a faits à Dieu, puisqu'il a été écrit : « *J'accomplirai pour toi les vœux que mes lèvres ont formés*^a ». Et pour que personne n'eût l'envie d'alléguer l'excuse de la tribulation pour se permettre de ne pas tenir une promesse et ne s'estimât pas lié par un vœu, en se disant poussé à faire un vœu non par sa volonté mais par la tribulation, le bienheureux David enseigne qu'il faut tenir à Dieu toutes les promesses faites selon la loi tout au moins, même dans la tribulation, en disant à Dieu : « *J'accomplirai pour toi les vœux que mes lèvres ont formés*^a ». Tout de suite après il ajoute : « *Et c'est ma bouche qui a parlé dans ma tribulation*^{b2} ». Mais dans le *Deutéronome* aussi il est écrit : « *Si tu fais un vœu au Seigneur, ton Dieu, tu ne*

2. Fulgence cite deux fois le *Psaume* 65 en début et en fin de développement : la deuxième fois même, il la détache de sa suite immédiate dans le texte biblique, comme pour mieux encore la mettre en valeur ; le directeur de conscience connaît l'efficacité de la formule répétée. Il préfère cette répétition à une citation différente que pouvait lui donner le verset 12 du *Psaume* 75.

illud, quia exquirens exquiret Dominus Deus a te, et erit in te peccatum. Si autem nolueris uouere, non erit in te peccatum. Quae exeunt per labia tua custodies, et facies quemadmodum uoueris Deo tuo uotum quod locutus es ore tuo^c. » Dicit et Salomon : « *Statim ut uoueris uotum Domino, non tardabis reddere illud. Tu itaque quae uoueris redde. Bonum est non uouere quam uouisse et non soluere^d.* »

12. Proinde licitarum rerum usus licite cum temperantia geritur, donec rei licitae renuntiatio non uouetur, et quamdiu non tenetur ex utriusque, id est ex mariti uxorisque consensu, perpetua continentiae promissio, non est illicita coniugalis admixtio. Scriptum est enim : « *Si duxeris uxorem, non peccasti ; et si nupserit uirgo, non peccauit^a.* » Verumtamen cum non peccet uirgo quae nubit, inuenitur aliqua uirgo peccare si nupserit ; non enim peccat uirgo nubens, si uirginitatem Deo priusquam nuberet in corde non uouit. Ceterum « *si* (quemadmodum dixit apostolus) *statuit in corde suo firmus non habens necessitatem, potestatem autem habens suae uoluntatis, et hoc iudicauit in corde suo seruare uirginitatem suam^b* », grauius postmodum peccat, si post dicatam uirginitatem Deo, uoluerit humano seruire connubio. Nam et uiduas 15 quasdam beatus Paulus uinculo pronuntiat damnationis obstrictas, quia scilicet post continentiae professionem nubendi receptam non abiciunt uoluntatem. De quibus euitandis Timotheum sic instruit : « *Adolescentiores autem uiduas deuota ; cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere uolunt, haben-*

tarderas point à l'accomplir, car le Seigneur, ton Dieu, t'en demandera compte instamment, et le péché sera en toi. Mais si tu t'abstiens de faire un vœu, il n'y aura pas de péché en toi. Ce qui sort de tes lèvres tu l'observeras, et tu feras suivant le vœu que tu as fait à ton Dieu, formulé de ta propre bouche^c. » Salomon dit aussi : « *Lorsque tu as fait un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir. Accomplis donc le vœu que tu as fait. Mieux vaut pour toi ne point faire de vœux que d'en faire un et de ne pas l'accomplir^d.* »

12. Ainsi donc l'usage des choses licites se fait licitement avec modération, tant que le renoncement à une action licite ne fait pas l'objet d'un vœu, et aussi longtemps que n'est pas faite d'un commun accord des deux, le mari et l'épouse, la promesse éternelle de continence, l'union conjugale n'est pas illicite. Car il est écrit : « *Si tu t'es marié, tu n'as point péché ; et si la vierge s'est mariée, elle n'a point péché^a.* » Mais si la vierge qui se marie ne pèche pas, on trouve qu'une vierge consacrée pèche si elle se marie ; car la vierge qui se marie ne pèche pas, si dans son cœur elle n'a pas voué à Dieu sa virginité avant de se marier. D'ailleurs « *quiconque (comme le dit l'Apôtre) a pris une ferme résolution, sans contrainte et en pleine possession de sa volonté et a décidé en son cœur de respecter sa fiancée^b* », commet un grave péché ensuite, si après avoir voué sa fiancée à Dieu, il a voulu la soumettre à un mariage humain. En effet, le bienheureux Paul condamne aussi certaines veuves aux chaînes de la damnation parce que, manifestement, après avoir fait profession de continence, elles ne rejettent pas la volonté retrouvée de se marier. Sur l'obligation de les éviter, il instruit ainsi Timothée : « *Mais évite les jeunes veuves ; car lorsque, étant dans le Christ¹, elles se sont livrées à la*

1. On attendrait de *Christo* à la place de *in Christo* comme le suggère la Traduction œcuménique de la Bible (« lorsque leurs désirs les détournent du Christ ») ; c'est cependant le texte de la Vulgate que Fulgence cite ici avec la préposition *in* suivie de l'ablatif qui figure dans la plupart des Vieilles latines, remplacée une fois par la préposition *aduersus* suivie de l'accusatif.

11. c. Dt 23, 21-23 d. Qo 5, 3-4

12. a. 1 Co 7, 28 b. 1 Co 7, 37

20 *tes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt*^c. » Admit igitur concumbendi licentiam continentiae promissio, nec sola talibus fornicatio interdicitur, sed etiam maritalis admixtio prohibetur, et praeuaricatricem uoluntatem tenet culpabilis
 25 enim frustra scriptum est quia « *concupiscentia cum conceperit, parit peccatum*^d ».

13. Quocirca non solum a uirginibus integritas, uerum etiam a uiduis atque coniugibus debet Deo dicata continentia cum timore et tremore seruari. Quia priusquam sit aliquis uoti reus, non condemnatur, siue uirgo licite nubat, siue maritus et uxor
 5 coniugale sibi debitum reddant. Postquam uero quisque, meliora consectans, professione seipsum continentiae siue integritatis obstrinxerit, grauissime delinquit, si sibi deinceps licere putat quod ante licitum fuerat. In talibus quippe rebus quod uouens Deo sibi adimit uoluntas, nulla deinceps impune
 10 permittit usurpare necessitas ; nec temerator uoti excusationem iustam suae praeuaricationis inueniet, quem nemo compulit ut uoueret.

14. Est plane aliquid discernendum inter uotum uirginis aut uiduae et inter uotum eorum qui tenentur uinculo coniugali. Nec enim tanta est uouendi licentia uel libertas uiro siue mulieri potestatem sui corporis non habenti, quanta est uiduae
 5 cuilibet aut uirgini. Coniugato enim, uel coniugatae, corporalis continentiae uouendae facultas plena non suppetit, cuius cor-

12. c. 1 Tm 5, 11-12 d. Jc 1, 15

1. Dans ce paragraphe, Fulgence cite la 1^{re} épître aux Corinthiens et la 1^{re} épître à Timothée dans lesquelles Paul paraît un peu moins sévère que lui : en effet, Paul dans la suite de son propos n'envisage pas les graves conséquences du non respect d'un vœu, il conclut simplement : « Celui qui épouse sa fiancée fait bien et celui qui ne l'épouse pas fera encore mieux. » De même il accepte le remariage des jeunes veuves. Le découpage des citations opéré par Fulgence témoigne du durcissement des positions de l'Église en la matière à la fin de l'ère patristique.

débauche, elles veulent se marier et se rendent coupables en ce qu'elles violent leur premier engagement^c. » La promesse de continence ôte donc la liberté de coucher ensemble, et il n'y a pas que la fornication qui est interdite à de telles personnes, mais aussi l'union avec un mari, et un lien coupable retient la volonté hors de la loi, même si nul effet ne s'ensuit en acte. Car ce n'est pas pour rien qu'il est écrit que « *lorsque la convoitise a conçu, elle enfante le péché*^{d 1} ».

13. C'est pourquoi non seulement les vierges doivent garder leur pureté, mais aussi les veuves comme les époux doivent observer dans la crainte et l'effroi la continence qu'ils ont vouée à Dieu. Car avant d'être lié par un vœu, on n'est pas condamné : une vierge peut se marier, un mari et une femme peuvent s'acquitter du devoir conjugal². Mais après que, en quête du mieux, on s'est engagé par une profession de continence ou de pureté, il est très grave de se dégager, si l'on pense permis dorénavant ce qui avait été permis avant. Assurément, dans ces domaines, ce que la volonté s'interdit en l'offrant à Dieu, il n'est aucune nécessité qui ensuite en autorise impunément la jouissance ; et qui viole un vœu ne trouvera pas de juste excuse à son délit : personne ne l'a forcé à faire un vœu.

La promesse de continence entre époux

14. Il est clair qu'il faut établir une distinction entre le vœu d'une vierge ou d'une veuve et le vœu de ceux qui sont liés par la chaîne du mariage. Car la possibilité ou la liberté de faire un vœu n'est pas aussi grande pour le mari ou pour l'épouse qui ne disposent pas de leur corps que pour une veuve ou une vierge. Car l'époux ou l'épouse n'ont pas une pleine faculté de faire vœu de conti-

2. *Siue... siue...* en latin classique serait suivi de l'indicatif, le subjonctif n'apparaît qu'à l'époque impériale (cf. A. ERNOUT-F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris 1953, p. 386).

pus non in sua, sed in coniugis potestate consistit, secundum illud apostoli dictum, quod supra posuimus : « *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed uir ; similiter autem et uir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*^a. » Non itaque sinitur absque coniugis uoluntate continentiam assumere, cuius corpus non est in propria potestate ; hoc enim quisque recta et firma deuotione solus promittit, quo sui tantum iuris esse cognouerit. Tale est autem ut uelit quisque corporis sui, quod est in coniugis potestate, continentiam profiteri, quale si quis de alterius substantia aut eleemosynam facere aut sacrificium conetur offerre ; Deus autem noster (sicut ipse testatur) diligit iustitiam et odio habet rapinam in holocausto^b.

15. Illa itaque inter coniuges est continentiae certa promissio, quae fuerit utriusque consensione firmata ; quam cum uir et mulier sibi consentientes concordii uoluntate, tamquam sacrificium in odorem suauitatis^a, super altare fidei, Deo uero ac summo in templo sui cordis obtulerint, nec mulier ulterius in uiri, nec uir in mulieris corpore, ad reposedum debitum coniugale potest habere legitimam potestatem. Sicut enim priusquam Deo simul uouerent reprehensibilis fuit unius oblatio, quia legitimi consortis deerat assensus, ita cum pari obtulerit uterque consensu, quod est inseparabiliter utriusque commune, non erit impunitus, si quis munus Deo uoluntaria deuotione oblatum, illicito crediderit opere temerandum.

16. Quod si forte quis non toto animo uouisse causetur, eo magis damnabilis erit, quod non simplex ad Deum, sed fictus accessit. Scriptum est enim quia « *Spiritus sanctus disciplinae*

14. a. 1 Co 7, 4 b. cf. Is 61, 8

15. a. cf. Ep 5, 2

nence corporelle : c'est le conjoint et non eux qui dispose de leur corps, selon la parole de l'Apôtre que j'ai rapportée plus haut : « *Ce n'est pas la femme qui dispose de son corps, c'est son mari ; de même, ce n'est pas le mari qui dispose de son corps, c'est sa femme*^a. » C'est pourquoi il n'est pas permis sans la volonté du conjoint d'assumer la continence : on ne dispose pas en propre de son corps ; en effet, dans un vœu résolu et ferme, on est seul à promettre ce que l'on sait être de son propre ressort seulement. Il revient au même de vouloir proclamer la continence de son corps qui appartient au conjoint et de se disposer à faire une aumône ou offrir un sacrifice avec le bien d'autrui ; notre Dieu (comme il en témoigne lui-même) aime la justice et il a le vol en haine dans le sacrifice^b.

15. C'est pourquoi une promesse réelle de continence entre époux est celle qui aura été confirmée par un consentement mutuel ; et lorsque l'homme et la femme réunis par une volonté commune l'auront offerte en sacrifice dans un parfum de douceur^a sur l'autel de la foi, au vrai Dieu très haut dans le temple de leur cœur, plus tard ni la femme ne peut légitimement disposer du corps de son mari, ni le mari du corps de sa femme pour exiger le devoir conjugal. Car de même que, avant d'avoir fait ensemble un vœu à Dieu, le sacrifice d'un seul était répréhensible, parce que manquait l'accord du conjoint légitime, de même lorsque les deux, d'un accord égal, auront offert ce qui est inséparablement commun aux deux, il ne restera pas impuni celui qui aura cru devoir outrager par un acte illicite un présent offert à Dieu par un vœu volontaire.

16. Et si d'aventure quelqu'un allègue qu'il a fait un vœu, mais pas de toute son âme, il sera d'autant plus condamnable qu'il s'est approché de Dieu non pas avec franchise mais déguisé. Il est écrit en effet que¹ « *l'Esprit saint qui*

1. *Quia* introduisant une complétive est un trait courant de la langue tardive et une des rares entorses de Fulgence aux règles de la langue classique.

effugiet fictum, et auferet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu^a. » Alio quoque loco fictos sancta scriptura sic increpat : « *Vae duplici corde, et labiis sceleratis et manibus malefacientibus, et peccatori ingredienti terram duabus viis^b.* »

17. Quam sit autem malum, quamque sollicite fugiendum, si quis de hoc quod Deo uouerit aut retinere aut repetere aliquid mortifera praeuaricatione pertentet, exemplo sunt Ananias et Saphira, quos de pretio agri quamdam partem infideliter subtrahentes, non solum uox apostolica, tamquam diuini iuris peruasores, increpuit, sed etiam seueritas iustitiae caelestis occidit. Beatus denique Petrus, non solum fraudis uitio memoratum Ananiam dixit obnoxium, quin etiam cor eius a Satana pronuntiauit impletum, dicens : « *Anania, cur impleuit satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto, ut fraudares de pretio agri ? Nonne manens tibi manebat, et uenundatum in tua erat potestate ? Quid utique fecisti hoc ? Non hominibus mentitus es, sed Deo^a.* » Si quis igitur rem Domino iam deuotam carnali uictus illecebra crediderit denuo repossendam, non est legitimus rei suae possessor, sed diuini iuris pronuntiat inuasor. Nec immerito continentiae iam deuotae uiolator immunus audit, quod auarus pecuniae fraudator audiuit.

18. Proinde cuncta quae superius disputata sunt, conscientia uobis testimonium perhibente perpendite. Et si quidem continentiam pari uouistis assensu, tenorem uestrae dilectionis cum

16. a. Sg 1, 5 b. Si 2, 12

17. a. Ac 5, 3-4

instruit fuira le mensonge et s'écartera des pensées qui sont privées de sens^a. » Ailleurs encore, l'Écriture sainte blâme les menteurs : « *Malheur au cœur fourbe, aux lèvres impies, aux mains malfaisantes et au pécheur qui avance sur terre par deux chemins^b.* »

Exemple d'Ananias et Saphira

17. Combien il est mauvais et combien il faut fuir avec soin la tentation de retirer ou de reprendre par une préuarication mortelle une part d'un vœu fait à Dieu, Ananias et Saphira en offrent l'exemple : ils retranchèrent contre la loyauté une partie du prix d'un champ ; non seulement la parole de l'Apôtre les blâma comme usurpateurs du droit divin, mais la sévérité de la justice céleste les anéantit. Enfin le bienheureux Pierre non seulement affirma que ledit Ananias était coupable de fraude, mais en outre il déclara que Satan emplissait son cœur, disant : « *Ananias, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur au point que tu mentes au Saint-Esprit, et que tu aies retenu une partie du prix du champ ? S'il n'avait pas été vendu, ne te restait-il pas ? Et après qu'il fut vendu, le prix n'était-il pas à ta disposition ? Comment as-tu pu mettre en ton cœur un pareil dessein ? Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu^a.* » Si donc l'on a cru qu'une chose déjà consacrée à Dieu devait être réclamée de nouveau, vaincu par l'attrait de la chair, on n'en est pas le possesseur légitime comme d'une chose à soi, mais on est déclaré usurpateur du droit divin. Et ce n'est pas sans raison que le violeur immonde du vœu de continence a la même réputation qu'a eue le cupide voleur d'argent.

Réponse à la question d'Optat

18. Par conséquent, examinez avec le témoignage de votre conscience tout ce qui a été discuté plus haut. Et si vous avez d'un commun accord fait vœu de continence, tenez bon dans votre choix dans la crainte de

Dei timore seruare, et si quando carnis infirmitas mentem pul-
 5 sat, animus ad auxilium diuinae miserationis accurrat, nec
 cedat libidini, sed Deum tota humilitate fidelis exoret, et car-
 nali desiderio militanti aduersus animam non consentiat, sed
 repugnet. Si uero continentiam unus uestrum sine alterius
 10 uouit assensu, temerarie se uouisse cognoscat, et debitum
 coniugi casta sinceritate redhibeat.

19. Verumtamen, ut omnia uestra honeste fiant, in reddi-
 tione coniugalis debiti, sic infirmitatem carnis usus excipiat
 coniugalis, ut non caro libidini seruiat, sed animi uirtus adiuta
 diuinitus carnalis concupiscentiae frena restringat. Negotium
 5 namque substituendae prolis ita debet a coniugibus peragi, ut
 subseruiente uerecundia dum se ad opus fecunditatis animus
 fidelis inclinatur, modestiam simul naturalis honestatis, Deo
 adiuuante, custodiat. Praecipue autem obseruandum est fide-
 libus coniugibus ut illa fugiant opera quae diuina seueritas et
 10 facienda prohibet et facta condemnat. Haec enim nec aposto-
 lica doctrina fidelibus insinuare cessauit, ut ad custodiendam
 uitae bonae regulam prudenter instrueret salubriterque terre-
 ret.

20. Magnum itaque bonum est mulierem non tangere^a, quod
 debet omnis fidelis principaliter obseruare. Propter fornicatio-
 nes tamen, quisquis, siue coniugatus, siue a coniugio liber, si
 continentiam Deo non uouit et seipsum ad implendam conti-
 5 nentiam cernit inualidum (quamuis ubi plena fuerit continendi
 uoluntas, et ab oratione atque operibus bonis non destitit
 uera cordis humilitas, ille qui dixit : « *Petite et dabitur uobis ;
 quaerite et inuenietis ; pulsate et aperiatur uobis*^b » ; quia
 ueritas est et mentiri non potest ; et bene petenti det, et quae-

20. a. cf. 1 Co 7, 1 b. Mt 7, 7

Dieu ; et s'il arrive que la faiblesse de la chair tourmente
 votre esprit, que votre âme accoure vers le secours de la
 miséricorde divine, qu'elle ne cède pas au désir, mais que,
 fidèle, elle supplie Dieu en toute humilité, n'obéisse pas au
 désir charnel en guerre contre l'âme, mais le repousse. Mais
 si un seul d'entre vous a fait vœu de continence sans
 l'accord de l'autre, qu'il sache qu'il l'a fait inconsidérément,
 et qu'il rende son dû à son conjoint dans une chaste pureté.

19. Cependant, pour que tout ce qui vous touche soit
 honorable, en rendant le devoir conjugal, que la relation
 conjugale tienne compte de la faiblesse de la chair, en fai-
 sant en sorte que la chair ne soit pas esclave du désir, mais
 que la vaillance de l'âme avec l'aide de Dieu bride la concu-
 piscence de la chair. Car le souci d'assurer la descendance
 doit être réalisé par des époux dans des conditions telles
 que, la pudeur aidant, quand l'âme du fidèle se tourne vers
 l'œuvre de reproduction, elle observe en même temps, avec
 l'aide de Dieu, la limite de l'honnêteté naturelle. Mais sur-
 tout les époux fidèles doivent veiller à fuir ces actes que la
 sévérité divine interdit de faire et condamne quand ils sont
 faits. Car ces actes, la doctrine des apôtres n'a pas non plus
 cessé de les faire connaître aux fidèles, pour les former sage-
 ment à observer la règle d'une vie juste et leur inspirer une
 terreur salutaire.

Quelques règles de vie

20. C'est pourquoi c'est un grand bien
 de ne pas toucher à une femme^a, ce que
 doit observer principalement tout fidèle. A
 cause des péchés cependant, quiconque, marié ou libre du
 mariage, s'il n'a pas fait vœu de continence à Dieu et se juge
 incapable d'assumer cette continence (encore que, lorsque
 la volonté d'observer la continence a été pleine et entière, et
 que la vraie humilité du cœur n'a pas renoncé à la prière et
 aux bonnes actions, celui qui a dit : « *Demandez et il vous
 sera donné ; cherchez et vous trouverez ; frappez et il vous
 sera ouvert*^b », parce qu'il est la vérité et qu'il ne peut

10 renti ad inuentiones suas praeparet, et bene pulsanti ipse aperiat, ut ad penetralia uitae melioris introeat) ; tamen, si quis adhuc plus est de sua infirmitate sollicitus quam de Domini uirtute securus, si continentiam non nouit carnis, contineat ab iniquitate, et sicut decet utatur uxore. Malitiam atque auaritia
 15 tiam fugiat, et non condemnabitur, si coniugi debitum reddat. Non sit ebriosus, non inuidus, non contentiosus, non fictus, non malignus, non litigiosus, non superbus, non rapax, non auarus. Quantum ad ipsum attinet, pacem habere cum omnibus quaerat ; perniciem non teneat ; nulli detrahat ; cum amicis fidem teneat ; inimicis numquam perfidus aut periurus existat ; aliena non rapiat ; aequitati pecuniam non praeponat ; sit in negotiis iustus, in operibus pius, mitis ad tolerandas, tardus ad retribuendas iniurias ; in fide stabilis, amator castitatis et pacis. Attendat Saluatoris nostri dictum, quo nobis et
 25 quid faciamus praecipit et quid accipiamus ostendit ; ait enim : « *Dimittite, et dimittetur uobis ; date, et dabitur uobis* ». Si ergo quantum potest in eleemosynis largus et hilaris, et ad dimittendum peccantibus facilis ac suavis, nec tamen putet ita peccantibus tribuendam ueniam, ut disciplinam suae domus existimet neglegendam, sed uigoris retinens clementiaeque temperiem, seruet in correptione modestiam et in remissione censuram. Arguat, moneat, terreat, increpet, consoletur, oblectet ; nec tantum faciat in subditis peccantibus quantum impetus furoris impellit, sed quantum modus consultationis exposcit ; et si uerberandus est pro peccato famulus, non ulciscendi

20. c. Lc 6, 37-38

1. La phrase reprend après cette longue parenthèse avec une rupture de construction, la proposition principale répondant finalement à la première comme à la deuxième conditionnelle.

mentir ; à qui demande justement, il donne ; à qui cherche, il propose ses découvertes ; à qui frappe justement, il ouvre lui-même afin qu'il pénètre au plus profond d'une vie meilleure) ; cependant¹, que celui qui continue à être plus inquiet² de sa propre faiblesse que sûr de la puissance de Dieu, s'il ne connaît pas la continence de la chair, qu'il se garde de l'injustice et qu'il ait des relations avec sa femme dans la limite convenable. Qu'il fuie la méchanceté et l'avarice, et il ne sera pas condamné s'il rend son devoir à son épouse. Qu'il ne s'enivre pas, qu'il ne soit pas jaloux, chicanier, menteur, méchant, querelleur, orgueilleux, cupide, avide. Que pour tout ce qui le touche, il recherche la paix avec tous ; qu'il se garde d'une action nuisible, qu'il ne calomnie personne ; qu'il soit fidèle en amitié ; qu'il ne se montre jamais perfide ou parjure avec ses ennemis ; qu'il ne prenne pas le bien d'autrui ; qu'il ne préfère pas l'argent à l'équité ; qu'il soit juste en affaires, pieux dans ses actes, indulgent pour essuyer les injures, lent à les rendre ; solide dans sa foi, aimant la chasteté et la paix. Qu'il soit attentif à la parole de notre Sauveur par laquelle il nous prescrit ce que nous devons faire et nous montre ce que nous devons croire ; il dit en effet : « *Pardonnez et il vous sera pardonné. Donnez et il vous sera donné* ». Si donc, autant qu'il le peut, il est généreux et plein de joie quand il fait l'aumône, complaisant et doux à pardonner à ceux qui ont péché, qu'il ne pense cependant pas non plus qu'il faille pardonner aux pécheurs au point de penser devoir négliger l'ordre de sa maison ; mais qu'il se tienne au juste milieu entre la rigueur et la clémence et qu'il conserve la mesure dans le blâme et la sévérité dans le pardon. Qu'il blâme, qu'il admoneste, qu'il effraie, qu'il invective, qu'il reconforte, qu'il fasse plaisir. Qu'il ne fasse pas contre des inférieurs qui pèchent tout ce que lui inspire un accès de fureur, mais seulement ce qu'exige la juste mesure de la question ; et si un serviteur

2. Le comparatif est exprimé par *plus*, alors que le comparatif classique serait *sollicitior*.

libido praeualeat, sed aequitas Christiana potius illi clementer consulat quem flagellat ; ac sic et quando iustitia persequitur culpam, non desit misericordia, quae modeste nouit tenuare uindictam.

21. Nutriantur filii, secundum apostoli praeceptum, « *in disciplina et correptione Domini*^a » ; nec permittantur impudice aut luxuriose uiuere, cum non lasciuiae, sed castitati ac temperantiae proles debeat Christiana seruire. Neque enim et de
5 malis operibus filiorum non erit in illa terribili examinatione parentum negligentia iudicanda, cum et in hoc saeculo propterea Heli sacerdos ad Domino reprobatus fuerit et abiectus, non quia filiis in iniquitate consensit, sed quia peccantes mansueto quamuis sermone monuerit, prohibere tamen competenti seueritate cessauit^b. Magis autem parentes qui uere diligunt filios,
10 bene operando eis consulant, quam diuitias colligendo ; ne dum filiis tenaciter substantia colligitur, opportunitas boni operis omittatur.

22. Prae omnibus autem fideles meminerint coniugati semper orationibus atque eleemosynis insistendum ; nec uelint iugiter in ipsa carnis infirmitate iacere, sed festinent gradum uitae potioris ascendere. Et ut ad uirtutem continentiae perueniat animus, magis magisque carnalis concupiscentiae comprimat
5 excessus, ut dum, Deo adiuuante, illum superauerint gradum, in quo coniugalitatis infirmitas ueniam postulat, celsiorem possint laudabiliter obtinere, in quo continentiae uirtus palmam uitae melioris exspectat.

21. a. Ep 6, 4 b. cf. 1 R 2, 3

doit être battu pour une faute, que le désir de vengeance ne l'emporte pas, mais que l'équité chrétienne veille plutôt avec clémence sur celui qu'il flagelle ; et ainsi même quand la justice poursuit une faute, que la miséricorde ne manque pas, elle qui sait avec mesure atténuer la vengeance.

L'éducation des enfants

21. Il faut élever ses fils, selon le précepte de l'Apôtre, « *en les éduquant et en les corrigeant selon le Seigneur*^a » ; qu'il ne leur soit pas permis de vivre dans l'impudeur ou le dérèglement, puisque les enfants des chrétiens doivent être soumis non à la licence mais à la chasteté et la tempérance. Car il n'est pas vrai que les mauvaises actions des fils ne serviront pas à juger, à l'heure terrible de la pesée, la négligence des pères : le prêtre Eli, dans ce siècle aussi, a été condamné et rejeté par le Seigneur non parce qu'il a été d'accord avec ses fils dans l'iniquité, mais parce que, bien qu'il les ait avertis, quand ils péchaient, avec de douces paroles, il a cependant renoncé à les réprimer avec la sévérité qui convenait^b. Que les pères qui aiment vraiment leurs fils veillent sur eux en œuvrant bien, plutôt qu'en amassant des richesses ; de peur que, en amassant opiniâtrement des biens pour ses fils, on ne laisse passer l'occasion d'une bonne œuvre.

Conclusion

22. Par dessus tout, que les époux fidèles se souviennent toujours qu'il faut participer aux prières et aux aumônes ; qu'ils n'acceptent pas de se tenir sans cesse à terre dans la seule faiblesse de la chair, mais qu'ils se hâtent de gravir les degrés d'une vie meilleure. Et pour que l'âme parvienne à la vertu de continence, que soit réduit de plus en plus l'excès de la concupiscentie charnelle, afin que, une fois franchi avec l'aide de Dieu ce degré où la faiblesse conjugale demande le pardon, ils puissent atteindre dans les louanges le degré suivant où la vertu de continence attend la palme d'une vie meilleure.

EPISTVLA II

AD GALLAM VIDVAM

Dominae uere illustri et in Christi timore uenerabili filiae Gallae, Fulgentius, seruorum Christi famulus, in Domino salutem.

1. Ante menses aliquot diaconi mei ex urbe remeantis certa narratione comperi, non solum tui coniugis obitum, uerum etiam sanctum propositi tui tramitem, in quo iam ambulas, illo deducente qui est *uia, ueritas et uita*^a, qui fidelibus suis nouit
5 per momentaneam tristitiam donum sempiternae largiri laetitiae, et quos uult salubriter de terrenis ad caelestia, paternae benignitatis dispensatione, transferre.

2. Neque enim frustra Dominus, cuius incomprehensibilia iudicia et inuestigabiles uias^a apostolus praedicat Paulus, coniugem tuum religione sincera fidelem, corde humilem, moribus mitem, operibus misericordem, conuersatione penitus innocentem, aetate iuuenem, de peregrinatione huius uitae
5 ad aeternam caelestis patriae celeriter transtulit mansionem, nisi ut, et illi gaudia aeterna conferret, et tibi facultatem melius uiuendi concederet. Illi donauit ut corpore dissolutus sit cum Christo sine fine uicturus ; tibi donauit ut quae sunt Domini

LETTRE II

A GALLA, VEUVE

A Dame illustre en vérité, Galla ma fille vénérable en la crainte du Christ, Fulgence, ministre des serviteurs du Christ, salut dans le Seigneur.

1. Il y a quelques mois, j'ai appris par un rapport certain de mon diacre de retour de Rome non seulement la mort de ton époux, mais aussi la sainte voie que tu as choisie, sur laquelle tu avances déjà, sous la conduite de celui qui est *le chemin, la vérité et la vie*^a : il sait dans les moments de deuil prodiguer à ses fidèles le don de la joie éternelle et transporter pour leur salut ceux qu'il choisit des règnes terrestres aux règnes célestes, dans l'exercice de sa bonté paternelle.

**Espérance chrétienne
et tristesse du deuil** 2. Car ce n'est pas sans raison que le Seigneur, dont l'apôtre Paul proclame les jugements insondables et les voies impénétrables^a, a rapidement transporté ton époux, fidèle en sa pure religion, humble de cœur, doux de caractère, miséricordieux dans ses œuvres, profondément innocent dans son commerce, en son jeune âge, de la pérégrination d'ici-bas à la demeure éternelle de la patrie céleste : s'il l'a fait, c'est à la fois pour apporter à lui les joies éternelles, et offrir à toi la possibilité d'une vie meilleure. A lui, il a donné de vivre sans fin, dégagé de son corps, avec le Christ ; à toi, il a donné de méditer à ce qui appartient au

1. a. Jn 14, 6

2. a. cf. Rm 11, 33

10 cogites et secundum apostoli Pauli sermonem, sis « *sancta et corpore et spiritu^b* ». Proinde sine dubitatione crede quod diuinitus dicitur et cum dilectione spera quod promittitur, ut possis bene facere quod iubetur.

3. Primo igitur de mariti morte per apostolum Paulum quid debeas fideliter tenere cognosce ; ait enim : « *Nolumus autem uos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent. Si enim credimus quod*
 5 *Iesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Iesum adducet cum eo^a.* » Si ergo uerae fidei tenaces sumus, si de sermonibus Dei nihil ambigimus, si ad futuram uitam spe certissima tendimus, si digne Deum proximunque diligimus, si non ab hominibus inanem, sed a Deo ueram gloriam Christiani nominis exspectamus, non debemus utique de fidelibus mortuis, et ut proprie dicam, de dormientibus nostris, aliquam, sicut infideles, habere tristitiam. Salubris etenim noxiaeque tristitiae debet in nostro corde manere discretio qua fit ut nec de amissione solatii temporalis concidat animus aeternis rebus deditus, et de his salubrem tristitiam sumat, in quibus se aut minus aliquid aut secus quam oportuit fecisse considerat. Propter quod Paulus utramque tristitiam non minus opere docet quam retributione discretam. Denique in una salutis prouentum, in altera mortis positum demonstrat exitium
 10 dicens : « *Quae enim secundum Deum est tristitia paenitentiam in salutem stabilem operatur ; saeculi autem tristitia mortem operatur^b.* »

2. b. 1 Co 7, 34

3. a. 1 Th 4, 13-14 b. 2 Co 7, 10

1. Ici commence la première partie de la lettre qui est une consolation et qui s'achèvera au § 8 avec une formule de reprise : *non ergo sis tristis, quod te ille praecesserit diebus paucis*. On voit que Fulgence a souci d'organiser son propos par des liaisons fortes, *primum, ergo*, dans un but évident de clarté.

Seigneur et d'être selon la parole de l'apôtre Paul « *sainte de corps et d'esprit^b* ». Donc, sans hésiter, aie confiance en la parole divine et avec amour attends ce qui t'est promis pour pouvoir bien exécuter ce qui t'est commandé.

3. D'abord¹ donc sur la mort de ton mari, apprends par l'apôtre Paul ce qu'il te faut fidèlement retenir ; il dit en effet : « *Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui se sont endormis, afin que vous ne vous affligiez pas comme les autres qui n'ont point d'espérance. Car, si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même Dieu ramènera par Jésus et avec lui ceux qui se sont endormis^a.* » Si donc nous sommes tenants de la vraie foi, si nous ne discutons rien des paroles de Dieu, si un espoir sans aucune faiblesse tourne nos efforts vers la vie future, si nous aimons dignement Dieu et le prochain, si nous n'attendons pas des hommes une gloire vaine, mais de Dieu la vraie gloire du nom de chrétien, nous ne devons en aucun cas éprouver, comme les infidèles, de la tristesse pour les fidèles qui sont morts et, pour user du terme propre, les nôtres qui se sont endormis. Et vraiment nous devons faire en notre cœur le départ entre une tristesse salutaire et une tristesse nuisible : par cette distinction², l'âme vouée aux choses éternelles ne s'effondre pas par suite de la perte d'une consolation passagère et conçoit une tristesse salutaire de ces pensées qui lui font considérer qu'elle a fait quelque chose de moins ou autrement qu'il n'aurait fallu. C'est pourquoi Paul enseigne que les actes pas moins que leurs récompenses distinguent ces deux tristesses. Enfin, il montre que dans l'une se trouve le bénéfice du salut, dans l'autre la ruine de la mort, quand il dit : « *En effet, la tristesse qui est selon Dieu produit un repentir qui amène à un ferme salut, tandis que la tristesse du siècle produit la mort^b.* »

2. Cette *discretio* est une des grandes vertus morales, elle permet de discerner ce qui est juste de ce qui ne l'est pas : Fulgence met cette vertu au service du grand nombre pour l'aider dans sa foi.

4. Ne igitur ultra fidei Christianae modum, indiscretam teneas de mariti morte tristitiam, nec amissum existimes, sed praemissum, nec ipsius iuuentutem putes immature praecisam, quam interminabili uides aeternitate firmatam. Fideli
5 quippe animae dicitur : « *Renouabitur sicut aquilae iuuentus tua*^a. »

5. Absit autem ut infidelium consentientes erroribus, aestimemus aut dicamus quia illum iuuenem Christianum

Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.

Illos namque atra dies aufert qui, secundum Ioannis apostoli
5 dictum, « *in tenebris sunt et in tenebris ambulant, et nesciunt ubi ambulant, quia tenebrae obcaecauerunt oculos eorum*^a ». Illos abstulit atra dies quod ipsa lux uera uehementer obiurgans : « *Hoc est autem, inquit, iudicium, quia lux uenit in mundum et dilexerunt homines magnas tenebras quam*
10 *lucem ; erant enim eorum mala opera*^b. » Tales sunt qui sic uiuunt, ut cum audierint uocem Filii Dei, non ad uitam, sed ad iudicium suscitentur, dicente Domino : « *Quia ueniet hora, quando omnes qui in monumentis sunt audient uocem eius ; et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem uitae, qui*
15 *uero mala egerunt, in resurrectionem iudicii*^c. » Et quia his nec breuis uita potest prodesse nec longa, consequenter de talibus in libro Sapientiae dicitur : « *Et si quidem longae uitae erunt, in nihilum computabuntur et sine honore erit nouissima*

4. Ne va donc pas au-delà de ce qui convient à la foi chrétienne et ne tire pas de la mort de ton mari une tristesse sans discernement, ne considère pas qu'il est perdu mais qu'il est parti devant, et ne crois pas que sa jeunesse a été coupée trop tôt, quand tu la vois assurée d'une éternité sans fin. Car à une âme fidèle il est dit : « *Ta jeunesse reviendra comme celle de l'aigle*^a ».

**Le jour
du Jugement**

5. Loin de nous de penser ou de dire, en accord avec les erreurs des infidèles, que ce jeune chrétien

*un jour sombre l'a emporté et précipité avant la saison
[dans la tombe]¹.*

Car ceux qu'un jour sombre emporte, ce sont ceux qui, selon la parole de l'apôtre Jean, « *sont dans les ténèbres, marchent dans les ténèbres et ne savent où ils marchent parce que les ténèbres ont aveuglé leurs yeux*^a ». Ceux qu'un jour sombre a emportés, ce sont ceux que la vraie lumière elle-même prend violemment à partie : « *Et ce jugement, dit-il, c'est que la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont préféré les grandes ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises*^b. » Tels sont ceux que la vie, quand ils ont entendu la voix du Fils de Dieu, conduit non à vivre mais à être jugés, le Seigneur disant : « *Car l'heure viendra où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix ; ceux qui ont fait le bien s'avanceront pour la résurrection qui mène à la vie, mais ceux qui ont fait le mal pour la résurrection qui mène au jugement*^c. » Et puisque ne peut leur être utile ni une vie brève ni une vie longue, avec raison il est dit à leur sujet dans le Livre de la Sagesse : « *Même s'ils vivent longtemps, ils seront comptés pour rien et, jusqu'à la fin, leur vieillesse*

4. a. Ps 102, 5

5. a. 1 Jn 2, 11 b. Jn 3, 19 c. Jn 5, 28-29

1. Citation de Virgile, *Énéide* VI, 429.

senectus illorum. Et si celerius defuncti fuerint, non habebunt spem, nec in die magnitudinis allocutionem^d. »

6. Quae est autem dies magnitudinis, nisi dies in qua non iudicandus, sed iudicaturus ueniet Dominus ? Nunc enim cum uenit, ut pro nobis iudicaretur, non fuit dies magnitudinis, sed minorationis, in qua minoratus est paulo minus ab angelis^a ;
 5 tunc autem erit dies magnitudinis, quando, secundum beati Iohannis attestationem, omnes mali abscondi cupient in cauernis montium, dicentes montibus et petris : « *Cadite super nos, et abscondite nos a conspectu Patris sedentis super thronum, et ab ira Agni, quoniam uenit dies magnus irae illorum, et quis poterit stare^b ?* » In hac die magnitudinis mali non habebunt allocutionem sed increpationem ; non enim audient : « *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum quod uobis paratum est a constitutione mundi^c* », sed dicetur eis : « *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius^d.* »
 15 Tales igitur, quantumlibet longaeui moriantur, acerbo funere demerguntur, et quamuis aetas eorum matura uideatur in corpore, mortifera tamen mundi dilectio immaturae mentis acerbiter retentat in corde.

7. Christianus autem qui in timore Dei uixerit, quacumque fuerit defunctus aetate corporis, non acerbo funere mergitur,

5. d. Sg 3, 17-18

6. a. He 2, 7 b. Ap 6, 16-17 c. Mt 25, 34 d. Mt 25, 41

1. Dans le *Livre de la Sagesse* ceux dont il est question sont les enfants des adultères seulement : Fulgence semble désigner « ceux qui ont fait le mal » et ainsi il élargit singulièrement la portée de la citation du *Livre de la Sagesse* tout en la détournant, car ceux-ci agissent tandis que les enfants des adultères subissent leur « destinée » (Sg 3, 19).

sera méprisée. Et s'ils meurent tôt, ils n'auront ni espoir, ni consolation au jour de la grandeur^{d1}. »

6. Or ce jour de la grandeur, quel est-il sinon le jour où le Seigneur viendra non pour être jugé, mais pour juger ? Car le jour où il est venu sur cette terre afin d'être jugé devant nous ne fut pas le jour de la grandeur, mais celui de l'humiliation, au cours de laquelle il fut humilié *juste un peu au-dessous des anges^{a2}* ; mais le jour de la grandeur sera celui où, comme l'assure le bienheureux Jean, tous les méchants voudront se cacher dans les cavernes des montagnes, en disant aux montagnes et aux rochers : « *Tombez sur nous et cachez-nous loin de la face du Père qui siège sur le trône, et loin de la colère de l'agneau, car il est venu le grand jour de leur colère, et qui pourra tenir debout^b ?* » En ce jour de la grandeur, les méchants n'auront nulle consolation, mais connaîtront le châtement ; en effet, ils n'entendront pas : « *Venez, les bénis de mon Père, recevez en partage le royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde^c* ». Mais on leur dira : « *Allez vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges^d.* » Ces gens-là donc peuvent bien mourir aussi vieux qu'on voudra, ils sombrent dans une mort prématurée, et même si leur âge semble mûr s'agissant du corps, néanmoins l'amour mortel du monde retient dans leur cœur l'âpreté d'un esprit qui n'a pas mûri.

**Préférer
une vie juste
à une longue existence**

7. Mais un chrétien qui aura vécu dans la crainte de Dieu, quel que soit son âge au moment de sa mort, ne sombre pas dans une mort prématurée, mais il est transporté en

2. *In qua minoratus est paulo minus ab angelis* : tournure non classique de *ab* à la place de *quam* après comparatif. Cf. He 2, 7 : *minuisti eum paulo minus ab angelis*, « vous l'avez abaissé un peu au-dessous des anges » (cf. BLAISE, *Dictionnaire*, p. 33).

sed placita Deo subnixus maturitate transfertur. Legimus namque in eodem Sapientiae libro quia « *senectus honorabilis est non diuturna, neque numero annorum computata : cani sunt autem sensus hominis, et aetas senectutis, uita immaculata ; quae placita Deo facta, dilecta est^a* ». Denique in subsequenti-
 5 bene uiuentem quemdam Deoque placitum ab hoc raptum celeriter dicit, ut nullam mutationem perferret malitiae
 10 saecularis, nec anima eius aliqua fouisset fictione decepta. Sic ergo dicitur : « *Raptus est ne malitia mutaret illius intellectum, aut ne fictio deciperet animam illius. Fascinatio autem nugacitatis obscurat bona, et instantia concupiscentiae transuertit sensum sine malitia ; consummatus autem in breui*
 15 *repleuit tempora longa. Placita enim erat Deo anima illius ; propter hoc properauit de media iniquitate illum educere^b*. » His nempe uerbis sancta scriptura nos docet in hoc saeculo Christianis fidelibus non uitam longam prodesse, sed bonam ; et ad cognoscendum, quantum possibile est, cuiuslibet
 20 defuncti meritum, non quantum uixerit, sed qualiter quisque uixerit intuendum. Sicut enim uita mala, quanto magis fuerit temporaliter prolongata, tanto magis delinquentibus multiplicat poenam ; sic uita bona, quamuis hic breui tempore terminata, magnam sempiternamque conquirat bene uiuentibus gloriam. Vita igitur mala immaturos acerbosque senes demergit
 25

7. a. Sg 4, 8-10 b. Sg 4, 11-14

1. Dans cette fin de phrase, le verbe *transfero* évoque le passage du monde d'ici-bas au monde céleste, *maturitate* s'oppose à *acerbo* dans le membre de phrase précédent comme *subnixus* à la violence de *mergitur*, et *placita Deo* montre la toute puissance divine : Fulgence offre ici un exemple de la force que le procédé de l'opposition, soulignée par le balancement *non... sed...*, donne à son propos.

prenant appui sur une maturité qui a plu à Dieu¹. Nous lisons en effet dans le même livre de la Sagesse que « *la vieillesse estimée n'est pas celle du grand âge, et qu'elle ne se mesure pas au nombre des années : les cheveux blancs sont la sagesse de l'homme, l'âge de la vieillesse est une vie sans tache. Devenue agréable à Dieu, elle a été aimée de lui^a* ». Enfin dans les lignes qui suivent, il dit que celui qui vit selon le bien et qui est cher à Dieu est enlevé rapidement de peur qu'il ne soit victime d'un changement dû à la malignité du siècle et que son âme n'en favorise certains aspects, trompée par une fiction². Ainsi donc il est dit : « *Il a été enlevé de peur que le mal n'altère son jugement, ou que la ruse ne séduise son âme. Car la fascination de la frivolité obscurcit les vertus et la violence du désir ébranle un esprit sans malice. Parvenu à la perfection en peu de temps, il a atteint la plénitude d'une longue vie. Son âme a plu à Dieu et c'est pourquoi il s'est hâté de le faire sortir du milieu de l'iniquité^b*. » Par ces paroles, à l'évidence, l'Écriture sainte nous enseigne qu'ici-bas ce n'est pas une vie longue qui est utile aux chrétiens fidèles, mais une vie juste ; et pour connaître, autant qu'il est possible, le mérite d'un défunt, il faut examiner non pas combien mais comment il a vécu. Car, plus une vie mauvaise aura été prolongée dans le temps, plus elle multiplie le châtement pour les pécheurs ; de la même façon, même si une vie juste se termine rapidement ici-bas, les justes y gagnent une grande et éternelle gloire. Donc une vie mauvaise plonge prématurément dans le Tartare³ des vieillards qui ne sont pas

2. On trouve dans la lettre 75 de JÉRÔME à l'Espagnole Théodora, devenue veuve, la même référence au Livre de la Sagesse 4, 11 : *Quia raptus est ne malitia mutaret mentem eius ; placita enim erat Deo anima illius et in breui spatio tempora multa compleuit*, et la même idée que l'important est une vie juste plus qu'une vie longue.

3. Le mot *Tartarus* qui renvoie à l'imagerie des Enfers dans les représentations païennes ne doit pas surprendre sous la plume de Fulgence (voir aussi la lettre III, § 18), car le mot est banal dans la littérature chrétienne : dans son *Dictionnaire*, A. BLAISE indique des occurrences en 2 P 2, 4, Augustin, Césaire (avec la citation : *demergi in Tartarum*), Hilaire, Jérôme, Fortunat.

in tartarum, uita uero bona defunctos iuuenes maturos perducit ad regnum.

8. Non ergo sis tristis, quod te ille praecesserit diebus paucis, sed esto sollicita, et sic uiam mortalis huius uitae perage, ut ad aeternam uitam ualeas peruenire. Proinde apostolici te oportet indesinenter meminisser sermonis, quo ait : « *Mulier innupta et uirgo sollicita est quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu*^a. » Innuptam hic uiduam dicit, non quia omnino non nupserit, sed quia uiro mortuo soluta fuerit uinculo nuptiali. De qua alio dicit : « *Si autem mortuus fuerit uir eius, soluta est a lege uiri*^b. » Hanc ergo sanctam iubet esse et corpore et spiritu. Quid autem aliud est corpore et spiritu sanctam esse, nisi quod sanctum est et in opere et in cogitatione seruire ? Etenim quae mundi sunt illa cogitare permittitur, quae corporali iuncta connubio detinetur, eodem apostolo dicente : « *Quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uiro*^c. » Illic est ergo mundanae cogitationis subeunda necessitas, ubi mortalis caro morituro carnaliter nubuit. Et quia illos ipsa carnis necessitas durioribus uinculis tenet innexos, propter hoc de illis apostolus dicit : « *Tribulationem autem carnis habebunt huiusmodi*^d. » Mulier ergo innupta, id est uidua, cui praecipitur ut sit sancta et corpore et spiritu, sicut corpore desistit marito seruire, sic non debet corde carnalia cogitare.

8. a. 1 Co 7, 34 b. Rm 7, 2 c. 1 Co 7, 34 d. 1 Co 7, 28

1. Des idées très proches se trouvent dans la lettre 22 de JÉRÔME à Eustochium, au § 16 : *fuge quas uiduas necessitas fecit non quo mortem optare debuerint maritorum, sed quo datam occasionem pudicitiae libenter arripere* : « Fuis celles qui ne sont veuves que par contrainte. Bien sûr, elles n'avaient pas à souhaiter la mort de leur mari, mais elles auraient dû saisir avec joie l'occasion qui leur était offerte d'observer la continence » (traduction de J. LABOURT, *Saint Jérôme. Lettres*, CUF, Paris 1949, t. 1, p. 125).

prêts, tandis qu'une vie bonne fait que ceux qui sont morts jeunes sont mûrs pour être conduits au royaume des cieux.

Sainteté du veuvage

8. Donc ne sois pas triste s'il t'a précédée de quelques jours, mais en parcourant le chemin de cette vie mortelle, inquite-toi de pouvoir arriver à la vie éternelle. Par conséquent, il faut que tu aies sans cesse à l'esprit les paroles de l'Apôtre qui disent : « *La femme sans mari et la jeune fille ont souci des affaires du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit*^a. » Il dit la veuve sans mari, non pas qu'elle n'ait pas été mariée du tout, mais parce que la mort de son mari l'a libérée de la chaîne du mariage. A ce sujet il dit ailleurs : « *Si son mari vient à mourir, elle est libérée de la loi conjugale*^b. » Il ordonne donc qu'elle soit sainte de corps et d'esprit. Or qu'est-ce qu'être saint de corps et d'esprit, sinon observer ce qui est saint dans ses actes et ses pensées ? Et vraiment, celle qui est retenue liée par le mariage du corps, libre à elle d'avoir souci des affaires du monde, puisque le même Apôtre dit : « *Mais la femme mariée a souci des affaires du monde : elle cherche comment plaire à son mari*^c. » Il faut donc affronter la nécessité des pensées du monde là où une chair mortelle épouse charnellement un être destiné à mourir. Et puisque la nécessité même de la chair les tient assez durement enchaînés, à leur sujet l'Apôtre dit : « *Ces personnes connaîtront la tribulation de la chair*^d. » Donc une femme sans mari, c'est-à-dire une veuve, à qui l'on recommande d'être sainte de corps et d'esprit, de même qu'elle cesse de soumettre son corps à un mari, ne doit pas non plus avoir en son cœur de pensées charnelles¹.

9. Sancta quidem sunt Christianorum coniugia ; quia et coniugalis ibi castitas custoditur in corpore et puritas fidei seruatur in corde. Nam et apostolica dicit auctoritas : « *Honorable connubium in omnibus et torus immaculatus*^a. » Non est ergo connubium ex colluione peccati, sed ex institutione Dei ; et in eo quod sibi coniuges inuicem carnis debitum reddunt, in quantum id modeste faciunt, Christi praecepta custodiunt, quia nullatenus a coniugali caritate et castitate discedunt. Exsecratur autem adulterinos concubitus castitas coniugalis, et honestatis ac uerecundiae tenax, ab una unus, et ab uno una expetit, quod uterque se uni tantum legitime debere cognoscit. Illic equidem carnis debitum redditur uiro ; coniugalis autem castitas magis debetur Christo quam uiro, quia et corpus tunc uere castum est, quod fornicatione carnali non polluitur, quando spiritalis integritas Christi timore ac dilectione seruatur.

10. Attamen a muliere nupta mulier innupta et uirgo non parua gradus dignitate discernitur. Quandoquidem nupta cogitationibus mundanis tenetur obstricta, mulier autem innupta et uirgo carnalibus tribulationibus non subicitur, quia carnalis matrimonii uinculo non tenetur. Ibi certior est corporalis atque spiritalis continentiae libertas, quia nulla est ex coniugali seruitute necessitas. Vtrumque igitur donum Dei est et coniugalis pudicitia et continentia uidualis : *Vnusquisque enim proprium habet donum a Deo*^a, et illud quidem, quantum in se est, laudabile, quia bonum ; hoc autem laudabilius, quia melius. Coniugali namque seruitute turpitudine uincitur fornicationis ; uiduali uero libertate crescit dignitas castitatis. Illic fides

9. a. He 13, 4

10. a. 1 Co 7, 7

9. Certes, les mariages des chrétiens sont sacrés : on y observe la chasteté conjugale dans les corps et l'on y sauvegarde la pureté de la foi dans les cœurs. En effet, l'autorité de l'Apôtre dit : « *Que le mariage soit honoré de tous, et le lit conjugal exempt de souillure*^a. » Le mariage n'est donc pas issu de la souillure du péché mais d'une institution de Dieu ; et lorsque les époux se rendent mutuellement le devoir de chair, s'ils le font avec modération, ils respectent les préceptes du Christ, parce qu'ils ne dérogent nullement au principe de charité et de chasteté conjugales. La chasteté conjugale maudit en revanche les unions adultères et, attaché à l'honneur et à la retenue, un mari ne recherche que d'une seule femme et une femme que d'un seul mari ce que chacun sait ne devoir légitimement qu'à un seul. Dans ce cas, le devoir de chair est rendu à un époux ; mais la chasteté conjugale est due au Christ plus qu'à un époux, parce que le corps alors est aussi véritablement chaste, car non souillé par un rapport charnel, puisque l'intégrité spirituelle est sauvegardée par crainte et amour du Christ.

**Le veuvage
préférable
au mariage**

10. Cependant, entre la femme mariée et la femme non mariée ou la vierge, on note une différence non négligeable de dignité. La femme mariée n'est-elle pas prisonnière des pensées du monde, quand la femme non mariée et la vierge ne sont pas soumises aux tribulations de la chair, car elles ne sont pas prisonnières des chaînes d'un mariage charnel ? Là on est plus sûr de pouvoir observer la continence du corps et de l'esprit, parce que nulle obligation ne naît de la servitude conjugale. Mariage chaste et veuvage continent sont donc tous deux le don de Dieu : *chacun*, en effet, *tient de Dieu un don particulier*^a, et si celui-là, autant qu'il est possible, est louable, parce que bon, celui-ci est plus louable parce que meilleur. En effet, la servitude conjugale vient à bout de la turpitude de la fornication ; mais la chasteté gagne en dignité avec la liberté du veuvage.

consulit infirmitati, ne cadat in uitium ; hic se fidelis animus ad uirtutis extendit augmentum. De coniugatis enim dicitur :
 15 « *Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum uirum habeat*^b. » De uidua uero dicitur : « *Beatior autem erit si sic permanserit*^c. » Beata ergo quae illicitum concubitus, turpitudinis horrore, non appetit ; sed beatior quae licitum, maiore puritatis amore, contemnit.
 20 Beata quae alligata uiro sic uiuit, ut soli uiro carnis suae debitum reddat ; sed beatior quae soluta sic permanet inuupta, ne debeat.

II. Proinde in eo quod ex coniugata facta es uidua, donum Dei auctum tibi magis existima, non ablatum. Neque enim te deseruit, qui tibi sequendam uiam uitae melioris ostendit. Gradibus te uoluit Dominus ad meliora conscendere, ut primitus
 5 coniugata cum uno uiro fideliter uiueres, quo postmodum sine difficultate absque uiro uidua permaneres. Ad hoc igitur animum tuum diuina gratia coniugali castitate nutriuit, ut quae didiceras illo uno uiuente alterum non quaerere, disceres ab omni uiro uidua continere. Noli ergo neglegere gratiam quae in
 10 te est et tu enim nosti quanto melius sit iugiter a concubitu continere, quam uel pro coniugali necessitate concumbere. Maritus qui tibi datus fuerat ad tempus, discessit in tempore ; datus enim tibi fuerat, non ad patriae beatitudinem, sed ad itineris consolationem.

10. b. 1 Co 7, 2 c. 1 Co 7, 40

Là, la fidélité veille sur la faiblesse, pour qu'elle ne tombe pas dans le vice ; ici, l'âme du fidèle se déploie pour accroître sa vertu. Des époux, en effet, il est dit : « *Toutefois, pour éviter la débauche, que chacun ait sa femme et que chacune ait son mari*^b. » Mais de la veuve il est dit : « *Elle sera plus heureuse, néanmoins, si elle demeure comme elle est*^c. » Heureuse donc celle qui, par horreur de la turpitude, ne recherche pas une union illicite ; mais plus heureuse encore celle qui, dans un amour plus grand de la pureté, méprise les unions licites. Heureuse celle qui vit attachée à un mari et ne rend qu'à lui seul le devoir de sa chair ; mais plus heureuse celle qui, délivrée, demeure ainsi sans mari, exempte de ce devoir.

II. Par conséquent, dans ton passage de l'état de femme mariée à celui de veuve, estime plutôt que le don de Dieu a été grandi pour toi, non qu'il t'a été arraché. Car il ne t'a pas abandonnée celui qui te montre la route à suivre pour une vie meilleure. Le Seigneur a voulu t'élever par degrés vers un état meilleur, faisant en sorte que, unie d'abord à un seul homme, tu mènes une vie de fidélité avec lui pour que par la suite, sans difficulté, tu puisses rester sans homme dans le veuvage. Si donc la grâce divine a nourri ton âme par la chasteté conjugale, c'est pour que, toi qui avais appris à ne pas rechercher un autre homme du vivant de cet époux unique, tu apprennes à te tenir à distance de tout homme une fois devenue veuve. Ne sois donc pas indifférente à la grâce qui est en toi, car tu sais toi aussi combien il est préférable de s'abstenir, constamment, de l'union des corps, plutôt que d'y succomber même par obligation conjugale. Le mari qui t'avait été donné au moment voulu est parti au bon moment ; car il t'avait été donné non pour le bonheur de la patrie céleste, mais pour la consolation de ton passage sur terre.

12. Alia quippe sunt Dei dona, quae Deus ita suis largitur fidelibus in praesenti tempore, ut eorum usus in hac tantum uita necessarius habeatur, quo futurae uitae meritum comparetur ; sicut est credulitas rectam fidem tenens et operatio iustitiam misericordiamque custodiens, ut fides recta non deseratur caritatis auxilio, quae in operatione cognoscitur ; propter quod apostolus eam fidem probat « *quae per dilectionem operatur^a* ».

13. Recta igitur fides et misericors operatio post hanc uitam desinent, cum per speciem uidebitur, quod nunc cum creditur non uidetur^a ; nec inter beatos erit aliquis miser, cui misericordia praerogetur. Haec autem duo, id est fides et operatio, ita post huius uitae finem non sunt necessaria, ut ante finem non sint ullatenus deserenda. Quisquis enim ante finem uitae praesentis a fide recta siue bona operatione discesserit, etiamsi in his antea strenue uigilanterque cucurrerit, pro eo quod ab itinere recto desistit, perdit meritum totius itineris quod cucurrit.

14. Item sunt alia quae sic hominibus in hoc tempore pietas diuina largitur, ut non solum in hac uita cum hominibus debeant manere continua, uerum etiam crescant in retributione diuina ; sicut est peccatorum mundatio, ueritatis agnitio, Dei proximique dilectio. Haec enim si quis in hoc tempore perseueranter in se custodierit et diuino munere proficiendo augere curauerit inchoata, in futuro habebit aeterna secum perfectione mansura. Tunc enim perfecta mundatio perfectam cognitionem ueritatis accipiet et perfecta cognitio nihil in nobis perfectae caritatis deesse permittet.

12. a. Ga 5, 6

13. a. cf. 2 Co 5, 7

**Autres dons
de Dieu
pour la vie ici-bas**

12. Certes, Dieu accorde d'autres dons qu'il prodigue à ses fidèles dans le temps présent de sorte que leur usage paraît nécessaire en cette vie seulement pour acquérir le mérite de la vie future. Telle est la croyance qui maintient une foi droite, et les actions de bienfaisance qui veillent à la justice et à la miséricorde afin que la foi droite ne soit pas privée du secours de la charité, qui se reconnaît aux actions de bienfaisance ; et pour cela l'Apôtre approuve cette foi « *qui agit par l'amour^a* ».

13. Donc la foi droite et la bienfaisance miséricordieuse cesseront avec la vie terrestre, quand apparaîtra à la vue ce qui n'est aujourd'hui que croyance et que l'on ne voit pas^a ; et entre bienheureux, il n'y aura pas un pauvre à qui accorder miséricorde. Toutes deux, foi et miséricorde, ne sont pas nécessaires après la fin de la vie terrestre, à la condition absolue de ne devoir pas être négligées avant la fin. En effet, quiconque aura délaissé avant la fin de sa vie terrestre une foi droite ou une juste bienfaisance, même s'il a parcouru sa vie d'avant en les pratiquant activement et attentivement, du fait qu'il s'est écarté du droit chemin, perd le gain de tout le chemin qu'il a parcouru.

14. Et d'autres dons encore sont accordés aux hommes par la piété divine pour leur vie sur terre, dons qui non seulement doivent accompagner sans cesse les hommes durant cette vie, mais encore s'accroissent dans la récompense divine ; telle est la purification des péchés, la connaissance de la vérité, l'amour de Dieu et du prochain. Car quiconque, durant cette vie, aura avec persévérance conservé en soi ces vertus et, en faisant fructifier le présent divin, aura eu soin de les développer quand elles n'étaient qu'en germe, les possédera dans la vie future et elles resteront avec lui dans la perfection éternelle. Car alors la parfaite purification recevra la parfaite connaissance de la vérité et cette parfaite connaissance ne permettra pas le moindre manque en nous d'une charité parfaite.

15. Alia uero sunt quae sic a Deo temporaliter donantur, ut temporaliter auferantur, sicut est copulatio coniugum, procreatio filiorum, abundantia diuitiarum, incolumitas corporum et si qua similia, quae per se nec miseros homines possunt facere, nec beatos. Ideo haec et bonis et malis a Domino dantur et nonnumquam bonis malisque diuinitus auferuntur.

16. Beatus fuit Iob cum in diuitiis iuste uiueret, sed beatior cum in paupertate iustior exstisset. Beatus fuit cum decem circumdaretur filiis, sed beatior cum una cunctorum simul orbitate percussus, in Dei dilectione permansit immobilis. Beatus etiam fuit in corporis sospitate, sed beatior est factus in uulnere. Beatior etiam in aceruo squaloribus pleno, quam in palatio marmoribus adornato.

17. Attende etiam duos, unum in diuitiis et sanitate miserum, alterum in egestate et uulnere multum beatum. Diues ille qui induabatur purpura et bysso, et epulabatur cotidie splendide^a, quam inanis fuit in illis epulis, quam pauper in multitudine diuitiarum, quam nudus in pulchritudine uestium, quam infirmus in sanitate corporis, quam famelicus in saturitate uentris, quam miser in gaudiis, quam desolatus inter amicorum colloquia, quam deiectus inter obsequia seruulorum ! Attende quoque Lazarum in paupertate diuitem, in miseria beatum, in

17. a. Lc 16, 19

15. Et Dieu fait pour un temps d'autres dons qu'il nous retire un temps après, comme l'union des époux, la procréation des enfants, l'abondance des richesses, la santé des corps et autres avantages qui en eux-mêmes ne peuvent rendre les hommes ni malheureux ni heureux. C'est pourquoi ils sont donnés par le Seigneur aux bons comme aux mauvais et sont quelquefois retirés aux bons comme aux mauvais par la volonté divine.

**Exemple
de Job**

16. Job¹ était heureux quand il menait une vie juste au milieu des richesses, mais plus heureux quand, dans la pauvreté, il s'était montré plus juste. Il fut heureux quand il était entouré de ses dix fils, mais plus heureux quand, d'un seul coup, il les perdit tous et qu'il demeura inébranlable dans l'amour de Dieu. Il fut heureux encore quand son corps était sain, mais devint plus heureux quand il reçut sa blessure. Et plus heureux encore sur un amas d'immondices que dans un palais décoré de marbres.

**Le riche
et Lazare**

17. Regarde encore ces deux hommes, l'un riche, en bonne santé mais malheureux, l'autre pauvre, blessé mais très heureux. Ce riche qui était vêtu de pourpre et de lin fin, et festoyait somptueusement chaque jour^a, quelle vanité dans ces festins, quelle pauvreté au milieu des richesses, quelle nudité dans les plus beaux habits, quelle infirmité dans la bonne santé, quelle famine dans un ventre rassasié, quelle misère au milieu des réjouissances, quel isolement au milieu d'amis en dialogue, quel abaissement au milieu d'esclaves obéissants ! Regarde aussi Lazare riche dans la pauvreté, bienheureux dans la misère, heureux dans le malheur, sain dans

1. La référence à Job, soumis à une souffrance imméritée, puis recevant le pardon de Dieu, permet à Fulgence une série d'antithèses (*beatior... in paupertate, beatior... una cunctorum simul orbitate, beatior... in uulnere, beatior... in aceruo squaloribus pleno*), mais surtout il peut montrer la toute-puissance de Dieu et sa souveraine liberté dans la distribution des dons ou des peines.

10 infelicitate felicem, in uulneribus sanum, equidem sine domo,
sed non sine Domino ; sine ueste, sed non sine fide ; sine bona
ualetudine corporis, sed non sine robore caritatis ; sine cibo,
sed non sine Christo ; canibus expositum, sed socium angelo-
rum ; qui non accipiebat de micis quae cadebant de mensa
15 diuitis, sed caelestem panem uisceribus ructabat internis.

18. Haec sunt igitur quae nonnumquam bene habentur non-
numquam male ; nonnumquam bene contemnuntur, nonnum-
quam male. Bene quippe habentur, cum in eorum usu timor
Dei seruatur ; bene autem contemnuntur, cum in eorum
5 contemptu a summo Deo gloria, non ab hominibus, quaeritur.

19. Tales sunt etiam nuptiae, quae et bene suscipi possunt,
et bene contemni. Quam bene nuptiarum opus in castitate
coniugali Susanna seruauit ! Quam melius in continentia
uiduali Iudith atque Anna contempsit ! Quam optime in inte-
5 gritate uirginali Maria nesciuit !

20. Non est igitur inter praecipua Dei dona coniugium aesti-
mandum, licet non negetur donum esse diuinum ; nec est
dicendum beatitudinis munus, quod cum bono possit propo-
sito teneri, potest etiam proposito meliore contemni. Nam si
5 hoc inter praecipua Dei dona aestimari oporteret, non ore
Saluatoris nostri laudarentur, « *qui se ipsos castrauerunt prop-
ter regnum caelorum^a* », nec pro se patrem, matrem, fratres,
sorores, uxorem, filios, agros, relinqui Saluator ipse cum centu-
pla retributionis et uitae aeternae promissione iussisset,
10 dicens : « *Omnis qui reliquerit domum, uel fratres, aut sorores,*

20. a. Mt 19, 12

1. Fulgence reviendra sur les exemples de Judith et Anne aux § 29 et 30,
pas sur celui de Suzanne qui est un exemple de femme fidèle, non de veuve.

ses blessures, certes sans toit mais non sans Seigneur ; sans
habit mais non sans foi ; sans bonne santé du corps mais
non sans force de charité ; sans nourriture mais non sans le
Christ ; livré aux chiens mais compagnon des anges ; il ne
recevait rien des miettes qui tombaient de la table du riche,
mais était gavé du pain céleste au fond de ses entrailles.

18. Voilà donc les dons qui, quelquefois, sont justement
estimés, quelquefois injustement ; quelquefois justement
méprisés, quelquefois injustement. Ils sont à coup sûr juste-
ment estimés, lorsque dans leur emploi la crainte de Dieu
est entière ; et ils sont justement méprisés, lorsque, en les
méprisant, on demande au Dieu très haut et non aux hom-
mes la gloire.

Supériorité 19. Il en est ainsi des mariages
du veuvage abstiné qui peuvent être justement
contractés et justement méprisés.

Comme Susanne a bien observé l'œuvre du mariage dans la
chasteté conjugale ! Comme Judith et Anne¹ l'ont mieux
méprisé dans l'abstinence de leur veuvage ! Comme Marie
l'a parfaitement ignoré dans sa virginité sans tache !

20. Ne pensons donc pas que le mariage fait partie des
dons les plus importants de Dieu, sans nier toutefois qu'il
s'agit d'un don divin ; et n'appelons pas présent de béati-
tude ce qui, pouvant être observé en vertu d'un bon des-
sein, peut aussi être méprisé en vertu d'un dessein meilleur.
En effet s'il fallait le compter parmi les dons les plus impor-
tants de Dieu, la bouche de notre Sauveur ne louerait pas
« *ceux qui se sont rendus eux-mêmes eunuques à cause du
royaume des cieux^a* », et le Sauveur lui-même n'aurait pas
ordonné que, pour lui, on abandonne son père, sa mère, ses
frères, ses sœurs, sa femme, ses enfants, ses terres avec la
centuple promesse de récompense et de vie éternelle, en
disant : « *Quiconque aura quitté ses frères, ou ses sœurs, ou*

aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et uitam aeternam possidebit^b. » Hoc autem dicens Christus non diuertium fieri iussit, sed iusta discretionem, quamuis Dei munera, tamen temporalia aeternis, caduca permanentibus, parua magnis, a suis fidelibus postponenda monstrauit. Non damnat bona, sed meliora plus laudat ; illa non odit, sed ista plus diligit. Illorum enim siue adeptio, siue amissio, non est retributio fidei, sed probatio.

21. Fides autem nostra non temporalibus, sed aeternis esse debet intenta. Propter quod Vas electionis, ad tolerantiam nos praesentis tribulationis exhortans, praecipit ut a contemplatione temporalium rerum cordis nostri penitus auertamus obtutum, dicens : « *Id enim quod in praesenti est momentaneum et leue tribulationis nostrae supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quae uidentur, sed quae non uidentur. Quae enim uidentur temporalia sunt, quae autem non uidentur, aeternae sunt*^a. »

22. Ambula igitur, sicut scriptum, est « *de uirtute in uirtute*^a », et animus tuus ab intentione temporalium ad contemplationem transeat aeternorum, transiensque a uirtute coniugalis pudicitiae ad potiore uirtutem continentiae uidualis, non minore continentia cordis praedita debes esse quam corporis, et post obitum temporalis mariti omnes in corde tuo reliquiae debent mundanae cogitationis exstingui.

23. Cur enim uidua Christiana gerat animum uinculo cuiusquam mundanae cogitationis innexum, quae, mortuo uiro,

20. b. Mt 19, 29

21. a. 2 Co 4, 17-18

22. a. cf. Ps 83, 8

son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres à cause de mon nom recevra le centuple et héritera la vie éternelle^b. » Et disant cela, le Christ n'a pas ordonné le divorce, mais il a montré qu'un choix juste devait conduire ses fidèles à placer, bien que tous présents de Dieu, les temporaires après les éternels, les passagers après les durables, les petits après les grands. Il ne condamne pas ce qui est bien, mais il loue davantage ce qui est mieux ; il ne déteste pas les premiers, mais il aime mieux les seconds. Car leur obtention, ou leur perte, n'est pas la récompense mais l'épreuve de la foi.

21. Notre foi doit être tournée non vers le temporel mais vers l'éternel. C'est pourquoi le Vase d'élection¹, tout en nous exhortant à supporter notre tribulation présente, commande que nous détournions complètement le regard de notre cœur de la contemplation des choses temporelles, avec ces paroles : « *Car nos légères afflictions du temps présent produisent pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire en haut des cieux, parce que nous regardons, non point les choses visibles, mais celles qui sont invisibles ; car les choses visibles sont passagères, et les invisibles sont éternelles*^a. »

22. Avance donc, comme il est écrit, « *de vertu en vertu*^a », et que ton âme passe de l'attention aux choses temporelles à la contemplation des choses éternelles ; et passant de la vertu de pureté conjugale à une vertu supérieure, l'abstinence d'une veuve, tu ne dois pas être pourvue d'une moins grande abstinence de cœur que de corps, et, après la mort de ton mari donné pour un temps, tout ce qui reste dans ton cœur de pensée du monde doit s'éteindre.

Les devoirs des veuves :
abandonner
la pensée du monde

23. Pour quelle raison en effet une veuve chrétienne traînerait-elle une âme attachée à la chaîne d'une pensée du monde, elle qui, son mari mort, doit estimer que le

1. *Vas electionis* : il s'agit de saint Paul (cf. Ac 9, 15).

mundum debet aestimare commortuum ? Causa igitur mundanae cogitationis desistente, debet ipsa quoque cogitatio mundana cessare ; et sicut antea corporaliter ornabaris uiro, qui delectaretur specie corporis, ita nunc spiritualiter ornanda es Christo, qui solam in te quaerit pulchritudinem mentis.

24. Attende quid beatus Petrus etiam coniugatis mulieribus mandet, quibus exterioris habitus interdicit ornatum, haec loquens : « *Mulieres subditae sint uiris suis, ut si qui non credunt uerbo Dei, per uxorum suarum conuersationem, sine uerbo lucrificentur, considerantes uestram in timore castam conuersationem ; qua insit non extrinsecus capillorum implicatio, aut auri circumpositio, aut in habitu uestimentorum ornatus, sed ille absconditus cordis homo in incorruptibilitate quieti et modesti spiritus, qui est ante Deum locuples^a.* » Hoc praeceptum beatus apostolus sanctarum mulierum firmavit exemplo, dicens : « *Sic enim et aliquando mulieres sanctae, quae sperabant in Deum, ornabant se, subiectae uiris suis^b.* »

25. Si ergo sanctae mulieres, etiam coniugatae, non sunt monilibus commodandae, sed moribus, et eo magis humilitate debent ornari quam ueste, qualis debet esse uiduae habitus et incessus, quae non homini uiro cupit placere, sed Christo ? quae necessitate corporalis absoluta connubii, spiritalia tantum debet ornamenta sectari ? Habitus ergo tuus talis sit, qui non ad lasciuiam excitet, sed ad continentiam prouocet ; qui non illicitat ad libidinem, sed comprimat ad timorem ; qui non accendat carnis concupiscentiam, sed exstinguat ; qui non illicitat ad concubitum, sed excitet ad profectum ; ex quo cordis compunctio, non carnis libido nascatur ; unde filio Dei placeas,

24. a. 1 P 3, 1-4 b. 1 P 3, 5

monde est mort avec lui ? La raison de penser au monde disparaissant, la pensée du monde aussi doit cesser ; et de même qu'avant tu étais corporellement honorée par ton mari que la beauté de ton corps ravissait, ainsi maintenant il faut que tu sois spirituellement honorée par le Christ, qui en toi ne recherche que la beauté de l'âme.

**Renoncer
aux parures
extérieures**

24. Écoute ce que le bienheureux Pierre commande même aux femmes mariées à qui il interdit d'embellir leur aspect physique, par ces paroles : « *Que les femmes soient soumises à leur mari, afin que, si quelques-uns n'obéissent point à la parole de Dieu, ils soient gagnés sans parole par la conduite de leur femme, en voyant votre chaste conduite dans la crainte. Qu'elle ait non cette parure extérieure qui consiste dans les cheveux tressés, les ornements d'or, ou les habits qu'on revêt, mais cet être intérieur caché dans la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible, qui est d'un grand prix devant Dieu^a.* » Ce précepte, le bienheureux Apôtre l'a renforcé par l'exemple des saintes femmes, en disant : « *Ainsi se paraient autrefois les saintes femmes qui espéraient en Dieu, soumises à leur mari^b.* »

25. Si donc les saintes femmes, même mariées, ne doivent pas s'accommoder de bijoux, mais de bonnes mœurs, et doivent pour cela s'orner davantage d'humilité que de vêtement, quelles doivent être la mise et l'allure d'une veuve qui désire plaire non à son mari humain, mais au Christ ? Elle qui, dégagée des obligations du mariage corporel, ne doit rechercher que les ornements spirituels ? Ta mise donc doit être telle qu'elle n'incite pas à la débauche, mais qu'elle invite à la continence ; qu'elle n'entraîne pas au désir, mais la réprime pour la crainte ; qu'elle n'allume pas la concupiscentie de la chair, mais l'éteigne ; qu'elle n'engage pas à l'union charnelle, mais incite à s'en détourner ; qu'elle fasse naître la componction du cœur, non le désir de la chair ;

unde te uere castam obtutui sponsi caelestis ostendas. Ille enim sponsus carnem tuam maceratam uult uidere, non nitidam animae connubio utitur, nec carnis, sed animae pulchritudine
 15 delectatur. Quocirca castigatione corporis acquire pulchritudinem cordis ; uilibus caro tegatur operimentis et pretiosis anima uestibus induatur ; nec quaeras ut placeas oculis hominum, sed ut Christi non offendas aspectum. Ille in te quod diligit uideat, quod dedit inueniat, quo delectatur agnoscat. *Concupiuit enim*
 20 *rex speciem tuam ; sed omnis gloria filiae regis intrinsecus^a.*

26. Transit tempus amplectendi, nunc tempus est longe fieri ab amplexu. Adhaereant uiris quae coniugali uinculo tenentur astrictae ; tibi dicendum est cum propheta : « *Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Deo spem meam^a.* » Vnde
 5 et apostolus ait : « *Quae autem uere uidua est et desolata, sperabit in Domino, et instat obsecrationibus et orationibus nocte et die^b.* » Oratio ergo tibi sit in postulatione crebra, in sancta uero cogitatione atque operatione continua. Sic enim poteris implere quod apostolus iubet, ut sine intermissione
 10 oremus^c. Oratio namque est in conspectu Dei omne opus bonum, quo delectatur nihil indigens Deus. Et ut agnoscamus bona opera locum orationis apud Deum habere, scriptura nos sancta sic admonet : « *Absconde eleemosynam in corde pauperis et ipsa exorabit pro te^d.* »

25. a. Ps 44, 12-14

26. a. Ps 72, 28 b. 1 Tm 5, 5 c. cf. 1 Th 5, 17 d. Si 29, 15

1. Grégoire le Grand, au sujet de cette même Galla devenue veuve, raconte qu'elle ne redouta pas une singulière disgrâce extérieure : *Huic autem cum ualde ignea conspersio corporis inesset, coeperunt medici dicere quia, nisi ad amplexus uiriles rediret, calore nimio contra barbas esset habitura ; quod ita quoque post factum est. Sed sancta mulier nil exterius deformitatis timuit, quae interioris sponsi speciem amauit, nec uerita est si hoc in illa foederatur, quod a caelesti sponso in ea non amaretur.* « Comme elle était de complexion [*conspersio* veut dire la pâte, synonyme ici de *complexio*] ardente, les médecins lui dirent que, sans un remariage, il lui pousserait de la barbe, contre la nature, à cause de son

qu'elle fasse que tu plaises au Fils de Dieu, que tu te montres vraiment chaste au regard de ton fiancé céleste. Car ce fiancé veut voir ta chair consumée, non pas resplendissante, c'est avec ton âme qu'il fait mariage, et ce n'est pas la beauté de ta chair mais celle de ton âme qui le ravit. En conséquence, par le châtement du corps, acquiers la beauté du cœur ; que ta chair soit couverte de haillons sans valeur et que ton âme soit revêtue de vêtements précieux ; ne cherche pas à plaire aux regards des hommes, mais à ne pas offenser la vue du Christ. Qu'il voie en toi ce qu'il aime, qu'il trouve ce qu'il a donné, qu'il reconnaisse ce qui fait sa joie. Car *le roi a désiré ta beauté ; mais toute la gloire de la fille du roi est à l'intérieur^a*.

26. Le temps de s'étreindre est passé, c'est
 Prier maintenant le temps de se tenir loin des étreintes. Qu'elles se tiennent au côté de leur mari celles que la chaîne conjugale tient attachées ; tu dois dire avec le prophète : « *Pour moi, le bien est d'être au côté de Dieu, de placer mon espoir en Dieu^a.* » D'où encore la parole de l'Apôtre : « *Celle qui est véritablement veuve et qui est demeurée seule mettra son espoir dans le Seigneur, et elle persévère nuit et jour dans les supplications et les prières^b.* » Que la prière donc soit pour toi une demande fréquente, mais que la pensée sainte et l'action soient continuelles. Car ainsi tu pourras accomplir ce que commande l'Apôtre, que nous priions sans relâche^c. Car la prière est au regard de Dieu toute action bonne, dont se réjouit Dieu qui ne connaît pas le besoin. Et pour que nous reconnaissons que les bonnes actions font auprès de Dieu office de prière, l'Écriture sainte nous lance cet avertissement : « *Cache l'aumône dans le cœur du pauvre et elle-même priera pour toi^d.* »

sang trop chaud. Ce qui arriva. Mais la sainte femme ne redouta pas cette disgrâce extérieure, puisqu'elle aimait la beauté de son époux intérieur ; elle n'eut point honte d'être enlaidie dans une partie d'elle-même qui n'était point celle qu'aimait son époux céleste » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, tome III, SC 265, p. 57).

27. Caue ne carnis curam in desiderijs facias, ne semper gulae quod poscit indulgeas. Refectione tua non uoluptas, expleatur, sed sustentetur infirmitas. Tales autem conuiuui debes habere participes, quae non carnis solent delicias laudare, sed cordis ; quae angelorum panem interioris hominis auiditate perquirunt ; quae post sponsum tuum in odore unguentorum eius currunt ; quae suauitate Deum gustu interiore percipiunt ; quae puro affectu esuriunt sitiuntque iustitiam ; quae operantur cibum, non qui perit, sed qui permanet in uitam aeternam. Cum talibus et colloquia tibi conserenda sunt et frequentanda conuiuia, ut cum eas cibus corporalibus pascis, ad meritum tibi sanctae operationis accedat ; et cum earum uerbis spiritalibus pasceris, profectus tibi sanctae conuersationis accrescat, nec uelis talibus nunc mensam tuam replere delicijs, qualibus eam replebas, quando carnali conuivio seruiebas. Audi magistrum gentium, qui de uidua dicat : « *Quae in delicijs est, inquit, uiuens mortua est*^a. »

28. Habes et in ueteri et in nouo testamento sanctarum uiduarum quibus aedificeris exempla. In ueteri testamento, Iudith ; Anna consideretur in nouo, quarum si, Domino adiuuante, imitatrix fueris et delicias carnis et iactantiam saecularem uera cordis humilitate calcabis, ut illius in te sponsi semper uiuat affectus, qui semper est uiuus ; sicut, eodem

27. a. 1 Tm 5, 6

1. « L'homme intérieur » (opposé à « l'homme extérieur ») est une expression qui appartient au vocabulaire chrétien depuis saint Paul qui l'utilise trois fois : en Rm 7, 22, en Ep 3, 16, et en 2 Co 4, 16. Chez lui, l'homme intérieur est le lieu du salut et de la régénération, tandis que « l'homme extérieur va vers sa ruine ». Plus tard cette expression a été souvent utilisée par Origène qui établit un parallèle entre vie charnelle et homme extérieur et vie spirituelle et homme intérieur ; pour Jean Cassien, l'homme intérieur est celui qui se livre au travail tout intérieur de la lutte contre les mauvaises pensées du cœur. Chez Augustin enfin, et l'on trouvera certainement là le sens que lui donne Fulgence, l'homme intérieur est

Rechercher les nourritures spirituelles

27. Prends garde à ne pas faire cas de la chair dans tes désirs, à ne pas toujours accorder au gosier ce qu'il réclame. Nourris-toi non pour satisfaire un plaisir, mais pour soutenir ta faiblesse. Et tu dois choisir pour partager ton repas des femmes qui ont l'habitude de louer non les délices de la chair, mais celles du cœur ; qui recherchent le pain des anges avec l'avidité de l'homme intérieur¹ ; qui courent derrière ton fiancé dans l'odeur de ses parfums ; qui savourent Dieu dans sa douceur avec le goût intérieur ; qui ont faim de pure affection et soif de justice ; qui produisent une nourriture qui ne se perde pas mais qui perdure dans la vie éternelle. C'est avec de telles femmes que tu dois organiser des entrevues et participer à des repas, pour que, lorsque tu les nourris de nourritures corporelles, cela s'ajoute pour toi au mérite d'une œuvre sainte ; et que, lorsque tu te nourris de leurs paroles spirituelles, tu bénéficies du profit d'une sainte conversation, et que tu refuses aujourd'hui de couvrir ta table des mets délicieux dont tu la couvrais, lorsque tu étais l'esclave d'un mariage charnel. Écoute le Docteur des Gentils, qui proclame de la veuve : « *Celle qui vit dans les plaisirs, dit-il, est morte quoique vivante*^a. »

Exemple de Judith

28. Tu as à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament pour ton édification des exemples de veuves saintes. Dans l'Ancien Testament, considère Judith, Anne dans le Nouveau : si, avec l'aide du Seigneur, tu te mets à les imiter, tu fouleras aux pieds les délices de la chair et la jactance du siècle avec une vraie humilité du cœur, pour que l'affection de ce fiancé vive toujours en toi, elle qui est toujours vivante ; ainsi, à sa

comparé à l'homme rénové, en opposition avec le vieil homme, et à l'homme céleste à l'image du Christ, opposé à l'homme terrestre. L'homme intérieur, fait à l'image de Dieu, est donc l'homme authentique dans ce qu'il a de plus profond, illuminé par la vérité et animé par l'amour (A. SOLIGNAC, art. « Homme intérieur », *DSp* 7/1, 1969, col. 650-658).

resurgente, uocis angelicae attestazione firmatur, cum mulieribus dicitur : « *Quid quaeritis uiuentem cum mortuis^a ?* » De quo etiam apostolica sic auctoritas loquitur : « *Viuus est enim sermo Dei et efficax^b.* » Viuus est ergo ille qui est Verbum Patris ; et ideo ipse est fidelium uita. Hunc sanctae uiduae cordis contritione et corporis castigatione quaesierunt, huic cordis et corporis plena continentia deuotissime seruiuerunt.

29. De Iudith enim sic scriptum est : « *Et erat Iudith in domo sua uidua annis tribus et mensibus quatuor ; et fecit sibi tabernaculum super solarium domus suae, et imposuit super lumbos suos cilicium, et erant super eam uestimenta uiduitatis suae, et ieiunabat Iudith omnibus diebus uiduitatis suae^a.* » Ac, ne quis illam sanctam uiduam non deuotione cordis, sed necessitate paupertatis existimet ieiunasse, audi quid de ea in subsequentibus dicitur : « *Et erat Iudith bona aspectu, et formosa facie ualde, et prudens corde, et bona intellectu, et erat honesta ualde. Quia reliquerat ei Manasses uir eius, filius Achitob, filii Melchis, filii Heliab, filii Nathahel, filii Surisoda, filii Simeon, filii Israel, aurum et argentum, seruos et ancillas et pecora et praedia^b.* » Ecce uidua praeclara natalibus, facultatibus diues, aetate iuuenis, specie mirabilis, diuitias contempsit, delicias respuit, carnis incentiua calcauit, et induta uirtute ex alto, non quaesiuit secundo famulari connubio. Propterea testimonio tam praeclari operis apparuit, quantum Deo dilecta sit continentia uidualis. Denique cum Holofernes innumero Bethuliam obsedisset exercitu et omnis Israelitarum

28. a. Lc 24, 5 b. He 4, 12
29. a. Jdt 8, 4-5 b. Jdt 8, 7-8

résurrection, le confirme le témoignage de la voix d'un ange, lorsqu'il est dit aux femmes : « *Pourquoi cherchez-vous celui qui est vivant parmi les morts^a ?* » Là-dessus encore l'autorité de l'Apôtre parle ainsi : « *Car la parole de Dieu est vivante et efficace^b.* » Il est donc vivant celui qui est le Verbe du Père ; et pour cela il est lui-même la vie des fidèles. C'est lui que les saintes veuves ont recherché dans la contrition du cœur et le châtement du corps, lui qu'elles ont servi avec la plus grande dévotion dans une pleine continence du cœur et du corps.

29. Sur Judith, en effet, voici ce qui est écrit : « *Et il y avait Judith dans sa maison, veuve depuis trois ans et quatre mois ; et elle se fit faire une tente sur la terrasse de sa maison, et couvrit ses reins d'un cilice, elle portait les vêtements de son veuvage, et Judith jeûnait tous les jours de son veuvage^a.* » Et, afin que personne n'imagine que cette sainte veuve jeûnait non par dévotion du cœur mais par la nécessité de la pauvreté, écoute ce qui est dit d'elle dans les lignes qui suivent : « *Et Judith était belle à voir, d'une figure très charmante, avisée de cœur, d'une belle intelligence et très honorable¹. Parce que Manassé, son mari, fils d'Achitob, fils de Melchis, fils de Heliab, fils de Nathahel, fils de Surisoda, fils de Siméon, fils d'Israel lui avait laissé de l'or et de l'argent, des esclaves et des servantes, des troupeaux et des propriétés^b.* » Voici que cette veuve illustre par sa naissance, riche de biens, jeune d'âge, admirable de beauté méprisa les richesses, rejeta les plaisirs, foula aux pieds les aiguillons de la chair, et, revêtue de la vertu d'en haut, ne chercha pas à s'asservir dans un deuxième mariage. Ainsi, avec le témoignage d'une action si remarquable, il apparut combien Dieu a estimé la continence d'une veuve. Enfin, alors que Holoferne avait assiégé Béthulie avec une armée innombrable et que tout le

1. *Honesta* est pris au sens social, tardif où les *honesti*, *honestiores* représentent les classes sociales des riches, des possédants, par opposition aux *humiles*.

20 uirtus perturbata languesceret, egreditur castitas oppugnatura
 lasciuam, et ad interitum superbiae humilitas sancta procedit.
 Ille pugnabat armis, ista ieiuniis ; ille ebrietate, ista oratione.
 Igitur quod omnis Israelitarum populus facere non potuit,
 sancta uidua castitatis uirtute perfecit. Obtruncauit una mulier
 25 tanti agminis ducem et insperatam Dei populo reddidit liberta-
 tem.

30. Videamus et in nouo testamento qualiter nobis sanctae
 Annae conuersatio demonstratur. De qua sanctus Lucas sic
 refert : « *Et erat Anna prophetissa filia Phanuel de tribu
 Aser ; et haec processerat in diebus multis, et uixerat cum uiro*
 5 *suo annis septem a uirginitate sua. Et haec uidua usque ad*
annos octuaginta quatuor, quae non discedebat de templo,
ieiuniis et obsecrationibus seruiens nocte et die^a. » Istaes duae
 uiduae, licet tempore fuerint diuerso, unius tamen fidei serui-
 erunt ambae mysterio ; quia Christum, quem Anna cognouit in
 10 carne natum, ipsum Iudith nouerat nasciturum. Quam uero
 multum Deus in utraque uidua continentiam sibi placitam
 demonstrauit ! Nam et Iudith spiritalibus armis accincta,
 caput lasciuiae praedonis abscidit ; Anna uero ipsum caput
 Ecclesiae Spiritu sancto repleta cognouit. Datus est Iudith
 15 Holofernis interitus ; Annae reuelatus est Saluatoris aduentus.
 Illi Deus dedit a populo repellere pestilentiam ; huic tribuit
 humani generis agnoscere medicinam. Et quia sanctimoniam
 uirginalem uidualis continentia gradu inferiore subsequitur,

30. a. Lc 2, 36-37

1. La figure féminine de Judith tire ici sa valeur non des fonctions d'épouse ou de mère, mais de la vie solitaire, pleine de foi et de courage, d'une veuve qui meurt à 105 ans sans s'être remariée : cet exemple est d'autant plus précieux à la démonstration de Fulgence. AMBROISE DE MILAN, dans son traité *De uidiuis*, utilise déjà cet exemple de Judith, des § 37 à 42, mais un peu différemment : il raconte l'histoire de Judith plus longuement, avec plus de détails et même d'emphase que ne le

courage perturbé des Israélites déclinait, la chasteté sort pour combattre la débauche, et la sainte humilité s'avance pour mettre à mort l'orgueil. Lui, il combattait par les armes, elle par les jeûnes ; lui par l'ivresse, elle par la prière. Donc ce que tout le peuple des Israélites ne put faire, une sainte veuve le fit jusqu'au bout par la vertu de la chasteté. Une seule femme décapita le chef d'une si grande armée et rendit une liberté inespérée au peuple de Dieu¹.

Exemple d'Anne

30. Voyons aussi dans le Nouveau Testament comment nous est rapportée la conduite de sainte Anne. Voici ce que saint Luc rapporte à son sujet : « *Il y avait aussi une prophétesse, Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser ; elle était fort avancée en âge, et elle avait vécu avec son mari sept ans depuis sa virginité. Et veuve jusqu'à quatre-vingt-quatre ans, elle ne quittait pas le temple, servant Dieu nuit et jour dans les jeûnes et les prières^a.* » Ces deux veuves, bien qu'elles aient vécu à des époques différentes, n'en furent pas moins toutes deux au service du mystère d'une seule et même foi ; car le Christ qu'Anne connut incarné sur terre, Judith avait connu sa naissance future. Mais à quel point Dieu a indiqué chez chacune de ces deux veuves la continence qu'il a aimée ! En effet Judith, munie des armes spirituelles, trancha la tête du pillard lascif ; quant à Anne, emplie de l'Esprit saint, elle connut le chef en personne de l'Église. A Judith fut donnée la mort d'Holoferne ; à Anne fut révélée la venue du Sauveur. A celle-là, Dieu donna d'écarter du peuple la peste ; à celle-ci, il accorda de reconnaître le guérisseur du genre humain. Et parce que la continence d'une veuve se trouve au rang inférieur derrière la sainteté d'une vierge, pour cela,

fait Fulgence et s'il insiste davantage sur l'acte de courage, la victoire de Judith trouve son origine chez les deux auteurs dans le mépris des richesses et la piété religieuse, qui sont le lot de la veuve, soulignés chez Fulgence par une heureuse suite de mots en opposition : *castitas* et *lasciuam*, *superbiae* et *humilitas*, *armis* et *ieiuniis*, *ebrietate* et *oratione*, *una mulier* et *tanti agminis ducem*.

idcirco postquam de uirgine natus est Filius Dei, uidualis linguæ dignatus est officio prædicari. Nec tamen de illo locuta est uidua deliciis dedita, quæ *uiuens mortua est*^b, sed quæ *non discedebat de templo, ieiuniis et obsecrationibus seruiens nocte ac die*^c.

31. De quibus ieiuniis et obsecrationibus non est nunc latius disserendi locus. Disponimus enim (si Dominus uoluerit et si uixerimus) ad sororem tuam sanctam Christi uirginem Probam, quam Dominus hoc tempore præcipuum in urbe Roma dare dignatus est uirginitatis et humilitatis exemplar, de oratione et ieiunio aliquid scribere, sicut in epistula quam ad eam nuper dedi mea pollicitatio continetur, cuius tibi præcipue sancta conuersatio est in omnibus imitanda ; quæ cum sit auis atausque nata consulibus et deliciis regalibus enutrita, tanta illi est humilitas dono gratiæ caelestis infusa, ut amore subiectionis et usu seruiendi, dominam se aliquando fuisse iam nesciat, cum omnes dominas habere, delectatione sanctæ seruitutis, affectat. Scit enim a Domino, cui uirginitatem uouit et cordis et corporis, pro liberatione nostra humilitatem formæ seruilis acceptam ; et ob hoc delectatur sponso in huius seruitutis humilitate placere, ut consortio quinque sapientum uirginum deputata, cum sponso possit in aeterna claritate regnare. Delicias uero corporis quanta uirtute contempserit et quomodo suam famem satiandis faciat deseruire pauperibus, nec ob aliud ipsa uilibus tegatur indumentis, nisi ut et humilitatis

30. b. 1 Tm 5, 6 c. Lc 2, 36-37

1. L'infinif *scribere*, complément de *disponimus*, est une construction peu classique et qui impose pour *disponere* un sens un peu différent du sens classique de « mettre en ordre, arranger » : « décider de, se disposer à, se proposer de » (cf. BLAISE, *Dictionnaire*, p. 284).

2. Judith était un exemple tiré de l'Ancien Testament, Anne du Nouveau Testament et Proba, celle-là même à qui sont adressées les lettres III

après que le Fils de Dieu fut né d'une vierge, il jugea digne d'être annoncé par l'office de la langue d'une veuve. Et cette parole ne venait pas pourtant d'une veuve vouée aux plaisirs qui *bien que vivante était morte*^b, mais d'une veuve qui *ne quittait pas le temple, servant Dieu dans les jeûnes et les prières nuit et jour*^c.

Éloge de Proba

31. Sur ces jeûnes et ces prières, ce n'est pas maintenant le lieu de s'étendre plus longuement. Nous nous apprêtons en effet (si le Seigneur le veut et si nous vivons) à écrire¹ à ta sœur Proba², vierge sacrée du Christ, que le Seigneur a jugé digne de donner aujourd'hui dans la ville de Rome comme exemple supérieur de virginité et d'humilité, un mot sur la prière et le jeûne, selon ma promesse contenue dans la lettre que je lui ai récemment envoyée, elle dont tu dois en particulier imiter en tout la sainte conduite ; alors qu'elle est née d'aïeux et de bisaïeux consuls, élevée au milieu de délices royales, par un don de la grâce céleste elle est pénétrée d'une si grande humilité que, par l'amour de la soumission et l'exercice de la servitude, elle ne sait plus qu'autrefois elle était maîtresse, quand elle vise, pour le plaisir d'une sainte servitude, à avoir toutes les femmes pour maîtresses. Elle sait en effet que le Seigneur à qui elle a voué sa virginité de cœur et de corps a reçu l'humble figure d'un esclave pour notre délivrance ; et, pour cette raison, elle se réjouit de plaire à son fiancé dans l'humilité de cette servitude, afin de pouvoir, jointe à la communauté de cinq vierges sages, régner avec son fiancé dans la clarté éternelle. Quant aux plaisirs du corps, avec quelle vertu elle les a méprisés et comment elle met sa faim au service des pauvres à rassasier et ne se couvre elle-même de haillons que pour satisfaire

et IV de notre corpus, est un exemple vivant : Fulgence ordonne ses exemples de façon à bien faire comprendre qu'il n'évoque pas des figures idéales, des modèles inaccessibles, mais que cet idéal de vertu est incarné et existe bel et bien au moment où il écrit.

propositum impleat et uestiendis pauperibus iugem curam sanctae pietatis impendat, plenius ipsa uidento cognoscis, quam ut a me uelis audire, quod minus possum sermonibus explicare.

32. Hanc ergo tibi tamquam speculum pone et ex ipsius consideratione, quid tibi iam insit, uel quid adhuc desit, sanctorum studiorum operumque cognosce ; et licet illa egregio praecellat uirginitatis munere, comitem te debet in ceteris
5 habere uirtutibus.

Disce igitur tu quoque nihil tibi de nobilitate generis assignare. Et licet auo, patre, socero, marito consulibus pridem fueris inter saeculares illustris, nunc in eo te illustrem fieri cognosce, in quo tibi uirtus humilitatis accrescit. Disce a
10 Domino quia « *mitis est et humilis corde*^a », et inuenies « *requiem*^a » animae tuae. Nobilitatem carnis, quae superbiae fomes est, abice, et nobilitatem spiritus perfecta cordis humilitate sectare. Orationibus operam da, ieiuniis insta et quidquid
15 tuis apparatibus subtrahis, esurientibus tribue ; et quidquid tibi diducis, egenis expende ; uoluntarium ieiunium tuum esuriam subleuet ieiunantium, ut in fructu misericordiae tuorum possit ieiuniorum fecunditas apparere. Prosit etiam tibi uilitas uestium et pauperum per te nuditas uestiatur ; tunc enim utiliter fugies noxium pretiosae uestis ornatum, si nudos uestias ;
20 ut uere consortem te pauperum Christi, non inanitate uerborum, nec ostentatione fallaci, sed testimonio sanctae operationis edoceas.

33. Nec te illis quos pascis aut uestis superiorem credas, aut, pro eo quod tu tribuis et illi accipiunt, merita tua Christi pau-

32. a. Mt 11,29

l'humilité qu'elle s'est fixée et consacrer à vêtir les pauvres le soin inépuisable d'une sainte piété, en le voyant tu le sais toi-même trop bien pour vouloir entendre de moi ce que je ne pourrais guère développer par des paroles.

32. Place-la donc devant toi comme un miroir et, à la considérer, découvre ce que tu possèdes déjà de sentiments et d'œuvres saintes ou bien ce qui te manque encore ; et bien que celle-ci l'emporte par le don supérieur de la virginité, elle doit t'avoir pour compagne dans les autres vertus.

**La vraie noblesse :
humilité, prière,
jeûnes, partage**

Apprends donc toi aussi à ne rien t'attribuer du fait de la noblesse de ta naissance. Et même si ton aïeul, ton père, ton beau-père, ton mari
consuls t'ont naguère rendue illustre parmi les hommes du siècle, aujourd'hui sache que tu deviens illustre en ce que la vertu d'humilité va grandissant en toi. Apprends du Seigneur qu'il est « *doux et humble de cœur*^a », et tu trouveras « *le repos de ton âme*^a ». La noblesse de la chair, qui est l'aliment de l'orgueil, rejette-la, et la noblesse de l'esprit, recherche-la dans une parfaite humilité de cœur. Applique-toi aux prières, adonne-toi aux jeûnes et tous les apprêts dont tu te privas, accorde-les aux affamés ; et tout ce dont tu te sépares, dépense-le pour les indigents ; que ton jeûne volontaire soulage la faim de ceux qui jeûnent, pour que la fécondité de tes jeûnes puisse apparaître dans le fruit de la miséricorde. Que soit aussi un profit pour toi l'humilité de tes vêtements et que la nudité des pauvres soit par toi vêtue ; alors en effet tu fuiras pour ton avantage la parure nuisible d'un vêtement de prix, si tu vêts ceux qui sont nus, afin de montrer que véritablement tu partages le lot des pauvres du Christ, non par de vaines paroles, ni par un étalage trompeur, mais par le témoignage d'une sainte action.

33. Et ne te crois pas supérieure à ceux que tu nourris ou que tu habilles, ou bien, en considération de ce que toi tu

peribus anteponas, tamquam tu ideo potior sis, quod plura contempseris. Frustra enim contemnis facultates tuas, si noxias
 5 iactantiae teneas in corde diuitias ; non enim illi soli peccant qui, pro diuitiis quas habent, aliquam gestant in corde iactantiam ; immo grauius delinquent qui uolunt iactantiam cordis de diuitiis habere contemptis, aut qui se propterea uolunt pauperibus praepondere, eo quod plura uideantur pauperibus erogare. Non autem idem ordo est apud Deum, qui non quantitatem contemptae facultatis, sed qualitatem uoluntatis attendit. Plures diuitias pauperibus pro Christo dicitur expendisse Zachaeus^a, pro quo uilissima piscatoriae artis instrumenta Petrus reliquit apostolus^b ; et tamen a Christo non Zachaeus
 15 diues pauperi Petro, sed pauper Petrus diuiti Zachaeo praeponeitur, ut diuitibus Christi nulla de contemptis diuitiis iactantia nasceretur.

34. Absit autem ut aliquid tibi thesaurizes in terra, in qua non es carnis filios relictura, cum etiam illi qui ex carne filios habent non sine peccato thesaurizare sibi delectentur in saeculo. Cunctos enim fideles uno Saluator noster dignatur admonere sermone, dicens : « *Nolite thesaurizare uobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea exterminat, et ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem uobis in caelo, ubi neque aerugo neque tinea exterminat et ubi fures non effodiunt nec furantur*^a. » Multum metuenda est illa increpatio Domini, quam
 10 stultus diues illico moriturus audiuit : « *Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te, quae autem parasti cuius erunt*^b ? » Omnes ergo diuitias tuas ad Christum praemitte ; in caelo tibi thesaurum reconde, quem perdere non possis, et in aeternum ualeas possidere.

33. a. cf. Lc 19, 8 b. cf. Mt 4, 20
 34. a. Mt 6, 19-20 b. Lc 12, 20

distribues et de ce que eux reçoivent, ne place pas tes mérites au-dessus des pauvres du Christ, dans la pensée que tu vaudrais mieux qu'eux pour avoir méprisé plus de biens. Car c'est en vain que tu méprises tes richesses, si tu conserves dans ton cœur les richesses nuisibles de la jactance ; car ils ne sont pas les seuls à pécher ceux qui portent en leur cœur quelque vanité des richesses qu'ils possèdent ; bien plus grave est la faute de ceux qui veulent tirer vanité en leur cœur des richesses qu'ils ont méprisées, ou de ceux qui veulent prendre le pas sur les pauvres sous prétexte qu'ils semblent dépenser plus pour les pauvres. Non, l'ordre n'est pas le même chez Dieu qui est attentif non à la quantité de biens méprisés mais à la qualité de la volonté. Zachée, dit-on, dépensa plus de richesses pour les pauvres devant le Christ^a, pour qui l'apôtre Pierre ne renonça qu'à de bien vils outils de pêche^b ; et cependant le Christ ne préfère pas Zachée au pauvre Pierre, mais le pauvre Pierre au riche Zachée, afin que, chez les riches du Christ, ne naisse aucune jactance venant du mépris des richesses.

34. Abstiens-toi de te constituer quelque trésor sur terre, sur laquelle tu ne laisseras pas de fils de ta chair, alors que même ceux qui ont des fils issus de leur chair ne laissent pas d'être en faute dans le plaisir qu'ils éprouvent à amasser des trésors dans le siècle. Notre Sauveur en effet daigne avertir tous les fidèles en un seul sermon par ces paroles : « *Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où la rouille et la teigne détruisent, et où les voleurs percent et volent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où la rouille et la teigne ne détruisent pas et où les voleurs ne percent ni ne volent*^a. » Il faut grandement redouter cette mise en garde du Seigneur qui vint aux oreilles d'un riche insensé sur le point de mourir : « *Insensé, cette nuit même on va te reprendre ton âme, et pour qui sera ce que tu as préparé*^b ? » Donc, toutes tes richesses, envoie-les à l'avance au Christ ; place au ciel ton trésor, pour que tu ne puisses pas le perdre, et que tu en aies pleine possession pour l'éternité.

35. In omnibus autem operibus bonis, caue ne laudis humanae desiderio uentileris. Laudari quidem in bonis operibus debes, sed in eo quod operaris, hominum laudes exspectare non debes. Laudet te quidem humana lingua, sed tu laudem a solo Deo desidera. Atque ita fiet ut, dum tu laudem ab hominibus non quaesieris, Deus laudetur in operibus tuis. Memento qualiter nobis Dominus interdicat ne iustitiam nostram laudis humanae faciamus obtentu, dicens : « *Attendite ne faciatis iustitiam uestram coram hominibus, ut uideamini ab eis.* » Alioquin mercedem non habebitis apud Patrem uestrum qui in caelis est^a. » Verumtamen ipse rursus ait : « *Luceat lux uestra coram hominibus, ut uidentes uestra bona opera, glorificent Patrem uestrum qui in caelis est*^b. » Cum ergo dicit ut attendamus ne faciamus iustitiam nostram coram hominibus, ut uideamur ab eis, et iterum iubet ut luceat lux nostra coram hominibus, numquid contraria praecipit ? Absit ; sed sic iubet opera bona fieri, ut non nos ipsos, sed Deum uelimus in nostra operatione laudari. Nam et apostolus in suis operibus gloriam humanam uitabat, sed diuinam gloriam quaerebat. Propter quod dicit, Thessalonicensibus scribens : « *Neque enim aliquando fuimus in sermone adulationis, sicut scitis ; neque in occasione auaritiae, Deus testis est ; nec quaerentes ab hominibus gloriam, neque a uobis, neque ab aliis*^c. » Et tamen idem, in suae conuersationis auditu, Deum ab Ecclesiis glorificatum, cum exultatione sic memorat : « *Eram aliquando*

35. a. Mt 6, 1 b. Mt 5, 16 c. 1 Th 2, 5-6

1. La conjonction *cum* pour marquer l'opposition aurait été préférée en latin classique à *dum*, mais *dum* et *cum* sont interchangeables dans le latin tardif.

**Fuir
la louange humaine**

35. Dans toutes tes bonnes œuvres, prends garde à ne pas te laisser agiter par le désir de la louange humaine. Certes, tu dois être louée dans tes bonnes œuvres, mais en les faisant, tu ne dois pas attendre les louanges des hommes. Certes, que la langue des hommes te loue, mais toi, ne désire être louée que par Dieu. Et il adviendra que, tandis que¹ toi tu ne demandes pas de louange aux hommes, Dieu soit loué dans tes actions. Rappelle-toi comment Dieu nous interdit de pratiquer notre justice comme prétexte pour la louange des hommes, quand il dit : « *Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes, pour en être vus ; autrement, vous n'aurez point de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux*^a. » Mais pourtant il dit encore à l'inverse : « *Que votre lumière luise devant les hommes, afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux*^b. » Quand donc il nous dit de nous garder de pratiquer notre justice devant les hommes, pour en être vus, et que la seconde fois il ordonne que notre lumière luise devant les hommes, ne donne-t-il pas des ordres contraires ? Que non pas ; mais il nous ordonne de faire des bonnes œuvres avec la volonté que ce ne soit pas nous, mais Dieu qui soit loué dans notre action. En effet, l'Apôtre aussi dans ses œuvres fuyait la gloire humaine, mais recherchait la gloire divine. C'est pourquoi il dit, quand il écrit aux Thessaloniciens : « *Jamais, en effet, nous n'avons usé de paroles flatteuses, comme vous le savez ; jamais nous n'avons eu la cupidité pour mobile, Dieu en est témoin ; nous n'avons point cherché la gloire qui vient des hommes, ni de vous, ni des autres*^c. » Et cependant le même Apôtre rappelle ainsi, avec un transport de joie que, à l'écoute de sa conduite, les Églises glorifiaient Dieu : « *J'étais inconnu de visage aux*

ignotus facie Ecclesiis Iudaeae, quae erant in Christo, tantum autem auditum habebant, quia qui persequebatur nos aliquando, nunc euangelizat fidem quam aliquando expugnabat ; et in me glorificabant Deum^d. » Proinde manus quidem
30 ab opere bono non desinat, nec tamen animus ita operetur, ut merces boni operis, humanae laudis intentione cassetur. Apostolus enim, sicut ipse testatur, uult ut simus « *sinceri et sine offensa in diem Christi, repleti fructum iustitiae, per Christum Iesum, in gloriam et laudem Dei^e* ».

36. In studio ergo honorum operum et laudis humanae contemptu, caue ne bonum quod facis, non gratiae Dei, sed tuae uelis assignare uirtuti ; immo firmiter tene nullam tibi facultatem inesse posse bonae uoluntatis aut operis, nisi id
5 gratuito munere diuinae miserationis acceperis. Scito ergo Deum in te operari et uelle et perficere, pro bona uoluntate^a. Proinde cum timore et tremore tuam salutem operare^b. Humiliare in conspectu Domini, ut exaltet te^c. Ab illo posce bonae uoluntatis exordium, ab ipso postula bonae operationis effectum, ab ipso perseuerantiae donum pete ; nec aliquando te
10 putes illius adiutorio desistente aliquid posse boni uelle seu facere. Illum roga ut auertat oculos tuos, ne uideant uanitatem^d ; ipsum postula ut demonstret tibi uiam in qua ambules^e ; ipsum obsecra ut gressus tuos dirigat secundum uerbum suum, et non dominetur tibi omnis iniquitas^f ; illum ora ut
15 opera manuum tuarum dirigat super te^g. *Viriliter ergo age, et confortetur cor tuum^h. Iacta in Deum cogitationem tuam et ipse te enutrietⁱ.*

35. d. Ga 1, 22-24 e. Ph 1, 10-11

36. a. cf. Ph 2, 13 b. cf. Ph 2, 12 c. cf. Jc 4, 10 d. cf. Ps 118, 37
e. cf. Ps 142, 8 f. cf. Ps 118, 133 g. cf. Ps 89, 17 h. Ps 26, 14 i. Ps 54, 23

Églises de Judée qui étaient dans le Christ, et elles avaient seulement entendu dire : celui qui autrefois nous persécutait, annonce aujourd'hui la foi qu'autrefois il combattait ; et en moi elles glorifiaient Dieu^d. » Par conséquent, que ta main ne cesse certes pas de faire le bien, et cependant que ton âme n'agisse pas de sorte que la récompense d'une bonne œuvre soit rendue vaine par une ambition de louange humaine. L'Apôtre en effet, comme il en témoigne lui-même, veut que nous soyons « *purs et sans reproche pour le jour du Christ, remplis du fruit de justice, par Jésus-Christ, à la gloire et à la louange de Dieu^e* ».

Attribuer à Dieu le bien qu'on fait

36. Donc dans ton zèle pour les bonnes œuvres et ton mépris pour la louange des hommes, prends garde de ne pas attribuer le bien que tu fais non à la grâce de Dieu mais à ton propre mérite ; bien plus, soutiens fermement qu'il ne peut exister en toi aucune possibilité de volonté bonne ou d'action bonne si tu ne l'as reçue d'un présent gratuit de la pitié divine. Sache donc que Dieu opère et veut et accomplit en toi, selon sa volonté bonne^a. Par conséquent, dans la crainte et le tremblement opère ton salut^b. Humilie-toi sous les yeux du Seigneur, afin qu'il t'élève^c. A lui réclame l'initiative de la volonté bonne, à lui aussi demande l'accomplissement d'une bonne action, de lui aussi sollicite le don de la persévérance ; et ne t'imagines jamais que, s'il cesse de t'aider, tu peux vouloir ou faire quelque chose de bon. Demande-lui de détourner tes yeux pour qu'ils ne voient pas la vanité^d ; de lui aussi sollicite qu'il te montre le chemin où marcher^e ; lui aussi supplie-le de diriger tes pas selon sa parole, et que toute iniquité ne domine pas sur toi^f ; prie-le de diriger les actions de tes mains au-dessus de toi^g. *Agis donc virilement, et que ton cœur s'affermisse^h. Remets en Dieu ton esprit et lui-même te nourriraⁱ.*

1. L'ensemble de ce paragraphe développe une idée chère à Augustin, celle que le vouloir humain est aussi l'œuvre de Dieu : voir l'introduction, p. 34-37 et le retour de ce thème dans la Lettre VI, § 4 et 10.

37. Nec quia dixi, nihil te debere propriae assignare uirtuti, ideo tibi est de diuina uirtute ac pietate in aliquo diffidendum *Fidelis est enim Deus in uerbis suis et sanctus in omnibus operibus suis*^a; nec tibi auxilium denegabit in hoc saeculo, nec
5 praemium subtrahet in futuro. Qui tibi demonstraui rectam uiam et ipse tibi est deductor ad patriam. *Spera ergo in Domino et fac bonitatem*^b; nec te putes posse deficere, si te ille dignatus fuerit custodire. Scriptum est enim: « *Quis sperauit in Domino et confusus est? Aut quis permansit in mandatis eius et derelictus est? Aut quis inuocauit, et despexit illum*^c? » Ne igitur amittas confidentiam tuam, quae magnam habet remunerationem^d. Esto stabilis et immobilis sciens quod labor tuus non erit inanis in Domino^e. Potiora semper appete et animum tuum ad incrementa uirtutis extende. Num-
15 quam cesses a diuinis eloquiis, et totam delectationem cordis tui scripturis sanctis indulge. Non tenearis nexibus mundanae dilectionis et de diabolo prospere triumphabis.

38. Et ut sanctae scripturae testimonio atque admonitione praesens tibi terminetur epistula, cunctis quae superius dicta sunt hoc quoque subnectam: « *In mansuetudine opera tua perfice et super omnium gloriam diligere. Quanto magna es, humilia te in omnibus, et coram Deo inuenies gratiam*^a. »
5 Dominus te in uia iustitiae suae dirigat^b, et ad regni caelestis promissa perducatur, domina illustris filia.

37. a. Ps 144, 13 b. Ps 36, 3 c. Si 2, 11-12 d. He 10, 35 e. cf. 1 Co 15, 58

38. a. Si 3, 19-20 b. cf. Si 36, 19

37. Et ce n'est pas parce que j'ai dit que tu ne devais rien attribuer à ton propre mérite que tu dois nourrir quelque défiance sur la puissance et la piété de Dieu. Car *Dieu est fidèle dans ses paroles et saint dans tous ses actes*^a; il ne te refusera pas son aide dans ce siècle et ne te privera pas de la récompense dans le futur. C'est lui qui t'a montré le droit chemin et il est lui-même ton guide vers sa patrie. *Espère donc dans le Seigneur et pratique la bonté*^b; et ne pense pas que tu puisses défaillir s'il a daigné te garder. Car il est écrit: « *Qui a espéré dans le Seigneur et a été trompé? Qui est resté fidèle à ses commandements et a été abandonné? Qui l'a appelé et a rencontré le mépris*^c? » Donc ne perds pas ta confiance à laquelle est attachée une grande rémunération^d. Sois ferme et inébranlable sachant que ton effort ne sera pas vain dans le Seigneur^e. Recherche toujours le mieux et que ton âme tende à grandir ton mérite. Ne cesse jamais d'entendre les paroles divines et prodigue aux saintes Écritures tout le plaisir de ton cœur. Ne te laisse pas enchaîner par l'amour du monde et sur le diable, tu remporteras un heureux trophée.

38. Et pour qu'un témoignage et une admonition de l'Écriture sainte terminent pour toi cette présente lettre, à tout ce qui a été dit plus haut, j'ajouterai encore ceci: « *Accomplis tes œuvres dans la bonté et tu seras chérie, au-dessus de la gloire de tous. Si grande que tu sois, humilie-toi devant tous et devant Dieu tu trouveras grâce*^a. » Que le Seigneur te dirige sur la voie de sa justice^b et te conduise aux promesses du royaume céleste, Dame illustre, ma fille.

EPISTVLA III

AD PROBAM

1. Spiritali desiderio atque instituto tuo, sancta famula Dei Proba, quantum congratuler atque congaudeam, uellem competenter uerbis exprimere, si pari modo cogitationem locutio posset aequare. Neque enim parui propositi debet indicium
5 aestimari, quod, cum te constet, illo in te operante a quo est *omne datum optimum et omne donum perfectum*^a, spiritualibus uirtutibus praeditam, arbitraris te tamquam expertem, de uirtutibus admonendam. Hoc itaque studium, quo me, sancto fratre nostro, tuto scilicet Dei seruo, scriptis frequentibus insis-
10 tente, uehementer instigas ut tibi exhibeam sermonem de uirginitate atque humilitate aliquid continentem, in Deo, in quo laudanda est anima tua, multum laudo, sed quantum laudare debeo, laudare non ualeo ; et quantum me huic desiderio digne laudando impari cerno, tanto magis in te Deum, seu dura
15 negatione, siue diuturna dilatione offendere timeo. Quippe Christus offenditur, si quando debita seruitus membrum ipsius denegatur ; cum non ob aliud ipse uoluerit male quondam liberos a peccati seruitio liberare, nisi ut nos doceret inuicem libera caritate seruire ; quos enim compressos inuenit iugo
20 seruilis ac pessimae libertatis, subleuauit dono liberalis atque

1. a. Jc 1, 17

LETTRE III

A PROBA

1. Ton désir et ton dessein spirituels, sainte servante de Dieu, Proba, combien je t'en félicite et m'en réjouis avec toi, c'est ce que je voudrais exprimer avec les mots qui conviennent, si ma parole pouvait se mettre à la mesure et à la hauteur de ma pensée. Car il ne faut pas considérer comme l'indice d'un mince projet le fait que, alors que, à l'évidence, celui par qui *tout ce qui est donné est excellent et tout don est parfait*^a agissant en toi, tu es dotée des vertus spirituelles, tu juges que tu dois, comme si tu en étais dépourvue, recevoir un enseignement sur ces vertus. C'est pourquoi cette ardeur avec laquelle, sans compter l'insistance de notre saint frère, assurément fidèle serviteur de Dieu, dans ses lettres répétées, tu me pousses vivement à te présenter un discours contenant un développement sur la virginité et l'humilité, je la loue fort en Dieu en qui ton âme doit être louée, mais je ne peux la louer autant que je dois la louer ; et moins je me sens à la hauteur de louer dignement ce désir, plus je crains d'offenser Dieu en toi, que je refuse sèchement ou que je remette à plus tard. Assurément le Christ est offensé, s'il arrive que le service dû à ses membres soit refusé ; puisque lui-même n'a voulu libérer de l'esclavage du péché ceux qui autrefois jouissaient d'une liberté mauvaise que pour nous apprendre à servir les uns les autres selon une libre charité ; en effet, ceux qu'il a trouvés écrasés sous le joug d'une liberté servile et exécrationnelle, il les a

optimae seruitutis. Illius denique noxiae libertatis, in qua magis libet peccato seruire quam Deo, apostolico nobis intimatam tenemus sermone laetitiam ; dicit namque : « *Cum enim serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiae.* » Et adiciens ait :
 25 « *Quem ergo fructum habuistis tunc in quibus nunc erubescitis ? Nam finis illorum mors est*^b. » Illam quoque seruitutem, quam liberati accepimus, ut liberatori Deo liberaliter seruiremus, in subsequentibus eiusdem doctrinae sermonibus inuenimus, cum dicit : « *Nunc autem liberati a peccato, serui autem*
 30 *facti Deo, habetis fructum uestrum in sanctificatione, finem uero uitam aeternam*^c. » Ecce quo ducit ac perducit haec sancta seruitus, in qua uerae libertatis est munus ; ad uitam scilicet aeternam, in qua semper uiuitur semperque regnatur, in qua nemo tamen hominum uiuet, nisi qui mortificatur huic
 35 mundo ; in qua nemo regnabit, nisi qui humilis perseuerat in Deo. Illa namque uita huic mortificationi promittitur, et illa celsitudo huic humilitati seruaturs ipsi humilitati, quam scilicet efficaciter alacriterque sectaris et in qua sanctam uirginitatem, Deo custodiante, custodis, me quoque deuote libenterque
 40 seruire compellis.

2. Et ego quidem, sancta filia, in quantum me *caritas Dei*, quae *diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*^a, tam delectabiliter quam liberaliter seruire Christi membris instigat, uolo quod iniunxisti competenter
 5 implere ; sciens illum uere Christo seruire, qui per illam carita-

1. b. Rm 6, 20-21 c. Rm 6, 22
 2. a. Rm 5, 5

1. Le datif *huic mundo* est significatif : il s'agit de mourir à ce monde, de s'offrir mort à ce monde.

soulagés par le don d'une servitude digne d'un être libre et excellente. Enfin de cette liberté coupable, dans laquelle il plaît de servir le péché plus que Dieu, nous savons la joie, que nous fait connaître le discours de l'Apôtre ; il dit en effet : « *Comme vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice.* » Et il ajoute : « *Quel fruit donc portiez-vous alors qui vous fait rougir aujourd'hui ? Car la fin de ces choses-là, c'est la mort*^b. » Nous trouvons aussi cette servitude que nous avons reçue une fois libérés, qui consiste à servir librement notre Dieu libérateur, dans les discours de même doctrine qui suivent, quand il dit : « *Mais aujourd'hui, libérés du péché et devenus serviteurs de Dieu, vous trouvez votre fruit dans la sanctification, et votre fin dans la vie éternelle*^c. » Voilà où mène et amène cette sainte servitude, dans laquelle se trouve le présent de la vraie liberté ; à la vie éternelle assurément, dans laquelle toujours l'on vit et toujours l'on règne, dans laquelle cependant personne parmi les hommes ne vivra, sinon celui qui est mort à ce monde¹ ; dans laquelle personne ne régnera, sinon celui qui avec humilité persévère en Dieu. Cette vie, en effet, est promise à notre mort ici-bas, et cette élévation est réservée à cette humilité, à cette même humilité qu'assurément tu recherches avec efficacité et ardeur et dans laquelle tu gardes, sous la protection de Dieu, une sainte virginité, et me pousse moi aussi à être à son service avec dévotion et de bon cœur.

2. Quant à moi, sainte fille, dans la mesure où *la charité de Dieu, qui est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné*^a me pousse à servir les membres du Christ avec autant de plaisir que de bienveillance, je veux accomplir comme il convient la tâche que tu me demandes, sachant qu'il sert vraiment le Christ celui qui sert les membres du Christ avec cette charité par laquelle, pour qu'il devînt membre du même Christ, le Christ lui-

tem Christi membris seruit, per quam, ut eiusdem Christi membrum fieret, prior pro eo Christus ipse seruiuit. Propter quod apostolus, ut ad libertatem perueniamus aeternam, seruitutem liberam inuicem Christi membris imperat exhibendam, 10
dicens : « Vos enim in libertatem uocati estis, fratres ; tantum, ne libertatem in occasionem carnis detis, sed per caritatem seruite inuicem^b. »

3. Quanto magis igitur reddere quod exigis huius seruitutis praecepto compellor, tanto magis uirium mearum consideratione deterreor. Est enim talis utriusque uirtutis copula, de qua mihi est aliquid, in quantum Deus donauerit, disputandum, ut 5
in praesenti uita ipsa sit omnium perfectio culmenque uirtutum, quia nec in corpore est aliquid integritate melius, nec in anima est aliquid fideli humilitate sublimius. Est mihi tamen confidentia diuinae opitulationis, in eo quod adiuuor orationibus uestris. Ob hoc enim Deus sancti desiderii feruore filiis 10
filiabusque suis inspirat, ut cum a conseruis suis spiritale debitum flagitant, ipsi quoque pro eis orare Dominum non quiescant, atque ita mutuae caritatis officio sic debitum, quod sibi debetur, exigant, ut debitoribus quod exigunt reddant.

4. Nemo est enim fidelium qui sic sibi caritatem flagitet reddi, ut ipse non illam suo debeat reddere debitori. Quae licet in diuersis donationibus, secundum gratiam quae data est nobis, differentibus diuerso reddi uideatur effectu, in adiutorio 5
tamen mutuae orationis omnes facit unius debiti participes, in qua facit singulos omnibus debitores. Vide qualiter ille qui se debitorem sapientibus et insipientibus profitetur, debitum orationis et cunctis reddat et ab omnibus exigit. Romanis ait,

2. b. Ca 5, 13

même le premier s'est mis à son service. C'est pourquoi l'Apôtre, pour que nous parvenions à la liberté éternelle, commande aux membres du Christ de se montrer mutuellement leur libre servitude, disant : « Car vous avez été appelés à la liberté, frères ; seulement, ne faites pas de cette liberté un prétexte pour vivre selon la chair, mais rendez vous par la charité serviteurs les uns des autres^b. »

**Virginité
et humilité,
vertus suprêmes**

3. Plus donc je suis poussé par le commandement de cette servitude à accorder ce que tu exigis, plus j'en suis détourné par la considération de mes forces. Car l'union de ces deux vertus, à laquelle je dois consacrer un bref exposé, autant que Dieu me l'accordera, est telle que, dans cette vie d'ici-bas même, elle représente la perfection et le sommet de toutes les vertus, parce qu'il n'y a rien dans le corps de meilleur que l'intégrité, et rien dans l'âme de plus haut qu'une humilité fidèle. Je compte cependant sur le secours divin, en ce que je suis aidé par vos prières. C'est pour cela en effet que Dieu, avec la ferueur d'un saint désir, inspire à ses fils et à ses filles, lorsqu'ils réclament leur dû spirituel à leur compagnons de servitude, de ne pas cesser eux-mêmes aussi de prier pour eux le Seigneur, et ainsi par l'obligation d'une charité mutuelle d'exiger le dû qu'on leur doit de manière à rendre à leurs débiteurs ce qu'ils exigent.

4. Car il n'est personne parmi les fidèles pour réclamer qu'on lui rende la charité, sans que lui-même ne doive la rendre à son débiteur. Et bien que celle-ci paraisse être rendue en donations diverses, selon la grâce qui nous a été donnée, à des gens différents avec un effet divers, cependant elle fait que tous ont leur part de ce dû unique dans le secours de la prière mutuelle dans laquelle elle fait de chacun le débiteur de tous. Vois comment celui qui se déclare débiteur tant pour les sages que pour les sots rend à tous ce qu'il leur doit de prière et l'exige de tous. Il dit aux

reddens hoc debitum : « *Testis enim mihi est Deus, cui serui-*
 10 *o in spiritu meo, in euangelio Filii eius, quod sine intermissione*
memoriam uestri facio semper in orationibus meis^a. » Sed
 huius debiti, cuius est deuotus redditor, uide quam sit auarus
 exactor. Isdem denuo ait : « *Obsecro igitur uos, fratres, per*
Dominum nostrum Iesum Christum et per caritatem Spiritus,
 15 *ut adiuuetis me in orationibus pro me ad Deum*^b. »

5. In hoc debito quod exigitis a nobis et redditis nobis,
 adiuuari me non dubito, ut Deus, qui operatur in suis et uelle
 et perficere pro bona uoluntate^a, ipse donet quod digne cogi-
 tem, digne dicam. In bonis enim cogitationibus *non sumus*
 5 *idonei cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficien-*
tia nostra ex Deo est^b. Et ob hoc non deficimus indigentia,
 quia gratuito munere ab illo sufficientia nostra est^c, in quo
 indigentia ulla non est ; qui sicut honorum nostrorum non
 eget, sic semper abundat ut donet, nec donando fit indigus, qui
 10 hoc donat quo semper est plenus ; nec est quod illi a nobis
 offeratur cogitationis, sermonis aut operis placitum munus,
 quod non ipse fuerit gratuita benignitate largitus. Idcirco
 autem gratuita semper est Dei sancta largitio, quia humano-
 rum meritorum nulla umquam praecedit exactio, quia etsi
 15 quod est bonum cuiuslibet hominis meritum, ab ipso est uti-
 que a quo est *omne datum optimum et omne donum perfec-*
tum^d ; quod nec habere potest homo, nisi ab ipso fuerit datum,

4. a. Rm 1, 9-10

b. Rm 15, 30

5. a. cf. Ph 2, 13

b. 2 Co 3, 5

c. cf. Ps 15, 2

d. Jc 1, 17

1. Fulgence, au début de la lettre IV, comme Paul au tout début de
 l'Épître aux Romains, insiste sur le devoir de prière dont l'importance est
 soulignée par la citation suivante tirée de la fin de cette même Épître aux
 Romains.

2. La confusion de *dubitare* construit avec un infinitif (« hésiter à ») et
 de *dubitare quin/quominus* est courante dans le latin tardif.

Romains, rendant ce qu'il doit : « *Car Dieu, que je sers en*
mon esprit, dans l'Évangile de son Fils, m'est témoin que
sans cesse je fais mention de vous toujours dans mes priè-
res^{a1}. » Mais ce dû, lui qui le rend avec dévouement, vois
 comme il l'exige sans merci ! Aux mêmes Romains il dit de
 nouveau : « *Je vous supplie donc, mes frères, par notre Sei-*
gneur Jésus-Christ et par l'amour de l'Esprit, de m'assister
dans vos prières en ma faveur auprès de Dieu^b. »

Appel à l'assistance divine

5. Pour ce dû que vous exigez de
 nous et que vous nous rendez, je
 ne doute pas d'être assisté² en
 ce que Dieu, qui produit chez les siens le vouloir et le faire
 selon la volonté droite^a, lui-même m'accorde d'exprimer
 dignement de dignes pensées. Car s'agissant des pensées
 bonnes *nous ne sommes pas capables de concevoir par nous-*
mêmes une pensée comme si elle pouvait venir de nous,
mais notre suffisance vient de Dieu^b. Et si nous ne
 défaillassons pas par indigence, c'est que, par un présent désin-
 téressé, nous tenons notre suffisance³ de lui, en qui l'indi-
 gence n'existe pas ; et s'il n'a pas besoin de nos bienfaits^c,
 en revanche il en possède en abondance pour les distribuer,
 et en les distribuant il ne tombe pas dans le besoin, lui qui
 distribue ce dont il est à jamais pourvu ; et il n'est pas de
 présent agréable, qu'il soit de pensée, de discours ou
 d'action, que nous lui offrions qu'il n'ait pas lui-même
 accordé avec une bienveillance désintéressée. Si la sainte
 largesse de Dieu est toujours gratuite, c'est parce que jamais
 ne la précède aucune réclamation des mérites humains,
 parce que, même s'il existe quelque honnête mérite chez tel
 ou tel, de toute façon il vient de lui par qui *tout ce qui est*
donné est excellent et tout don est parfait^d ; et l'homme

3. *Sufficientia* est une notion délicate à traduire, à rapprocher de celle
 contenue dans *idoneus*, dans la citation de Paul, « apte à, capable de », et à
 opposer à celle d'*indigentia*, « indigence, pauvreté ». D'où la traduction
 par « capacité » ou « suffisance » qui a été adoptée.

nec perseueranter habere, nisi fuerit ipso custode seruatum. Ab ipso igitur posco reddi huius debiti facultatem, a quo red-
 20 dendi uoluntatem accepi. Neque enim uel reddere aliquatenus uellem, nisi misericors ipse donaret ut uellem. Si quid itaque in hoc opere dixero quod placeat et sufficiat opere uel, si non
 25 sufficiat, saltem placeat sancto desiderio tuo, non est meae indigentiae, sed diuinae sufficientiae. Si quid uero ita forsitan dixero, ut nec sufficere tuo sancto possit desiderio, nec placere,
 non est sufficientiae diuinae, sed indigentiae meae. Proinde Christiana caritas utrobique operis sui partes exhibeat, ut et sufficientiam Dei humiliter agnoscat et indigentiae seruili patienter ignoscat.

6. Virginem sacram te sibi munere gratuito fecit, qui *omnia quaecumque uoluit fecit*^a a quo ideo gratia nullis praecedentibus meritis datur, ut illi semper gratiarum actio pura cordis humilitate reddatur. Hic est autem unigenitus Dei Filius, uni-
 5 genitus etiam Virginis filius, unus omnium sacrarum uirginum sponsus, sanctae uirginitatis fructus, decus et munus ; quem corporaliter sancta uirginitas peperit ; cui spiritaliter sancta uirginitas nubit ; a quo sancta uirginitas fecundatur, ut perseueret intacta ; a quo decoratur, ut permaneat pulchra ; a quo
 10 coronatur, ut regnet perenniter gloriosa.

6. a. Ps 113, 11 (3)

1. Le développement de Fulgence sur la virginité commence véritablement ici à grand renfort de rhétorique : place du mot *uirginem* en tête du paragraphe ; reprises de mots : *unigenitus, sancta uirginitas* ; anaphore : *a quo* ; rythme ternaire : *fructus, decus et munus, a quo... a quo... a quo...* ; effets sonores dans les trois dernières propositions avec les finales des passifs en *-tur* et en fin de groupes les finales féminines en *-a*.

ne peut posséder cela, s'il ne le lui a pas donné, ni continuer à le posséder, si cela ne lui est pas conservé sous sa garde. Je lui demande donc de me donner la faculté de rendre ce dû, lui dont j'ai reçu la volonté de le rendre. Car jusqu'à un certain point je ne voudrais pas le rendre, si dans sa miséricorde lui-même ne m'en accordait la volonté. C'est pourquoi si, dans cet ouvrage, je dis quelque chose qui plaise et qui suffise aux bonnes œuvres ou bien, si c'est insuffisant, qui au moins plaise à ton saint désir, ce ne sera pas dû à mon indigence, mais à la suffisance divine. Mais s'il m'arrive de tenir des propos qui ne puissent ni suffire à ton saint désir, ni lui plaire, ce n'est pas dû à la suffisance divine, mais à mon indigence. Par conséquent, que la charité chrétienne montre des deux côtés le rôle de son action : qu'elle reconnaisse humblement la suffisance de Dieu et qu'elle pardonne patiemment à l'indigence de son serviteur.

**La virginité,
 vertu par étymologie**

6. Une vierge consacrée, c'est ce que, par un présent gratuit, il a fait de toi, lui qui *a fait tout ce qu'il a voulu*^a, par qui la grâce n'est donnée sans aucun mérite qui la précède, pour que toujours l'action de grâces lui soit rendue dans une pure humilité de cœur. Il est le Fils unique de Dieu, le fils unique de la Vierge aussi, le seul fiancé de toutes les vierges consacrées, le fruit, l'honneur et le présent de la sainte virginité ; c'est lui que la sainte virginité a enfanté corporellement ; c'est à lui que la sainte virginité s'unit spirituellement ; c'est par lui que la sainte virginité est fécondée, afin de continuer à être sans tache ; c'est par lui qu'elle est honorée, afin de demeurer belle ; c'est par lui qu'elle est couronnée, afin de régner à jamais glorieuse¹.

7. Quapropter *bonum depositum custodi*^a, et meritum tanti boni, quod ut haberes Deus dedit et ut Deo uoueres ipse fecit, ex nominis ipsius significatione perpende; tam magnum quippe Deus uoluit esse bonum uirginitatis, ut illud non aliunde, sed ex uocabulo dignaretur nominare uirtutis. Virginis itaque si quis uelit diligenter considerare uocabulum, ex uirtutis inueniet nomine deriuatum; uirgo enim dicitur, quasi uirago; uirginem uero scriptura sancta non ob aliud uocatam dicit, nisi quia de uiro sumpta est. Hoc autem a sancto Hieronimo secundum Hebraicam proprietatem libri Geneseos docet expressa translatio, in qua sic habetur: « *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam; cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et repleuit carnem pro ea, et aedificauit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem, et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: « Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Haec uocabitur uirago, quoniam de uiro sumpta est*^b. »

8. Itaque cum uiraginis nomen ex nomine uiri descenderit, quis dubitet quod uir a uirtute uocatus sit? Et quia, sicut Paulus docet, « *illa omnia in figura facta sunt nostri*^a », profecto in illa uirgine quae ex uiri fiebat costa, futura iam tunc praefigurabatur Ecclesia, quae uere de uiro sumpta, et de quo

7. a. 1 Tm 6, 20 b. Gn 2, 21-23

8. a. 1 Co 10, 6

1. A partir de cette phrase, Fulgence se livre à un exercice d'étymologie difficilement traduisible : il réunit, avec raison, autour de la racine *uir* les noms *uirago* et *uirtus*, traduits ici respectivement par les noms « homme », « femme » (même si *uirago* existe en français), « vertu ». Mais il fait deux erreurs : il fait venir *uir* de *uirtus*, alors que c'est *uirtus* qui a été formé à partir de *uir* ; il fait dériver *uirgo* de *uir*, ce que n'indique pas le *Dictionnaire étymologique* de A. ERNOUT - A. MEILLET, Paris 1959, p. 738-739 : au contraire de *uir*, *uirgo* ne semble pas avoir d'ancêtre indo-européen. Dans la traduction, des parenthèses indiqueront les mots latins du texte de Fulgence quand le français ne peut rendre compte de ces rapports étymologiques.

7. Ainsi garde le bien qui a été déposé en toi^a, et ce que t'apporte le mérite d'un si grand bien que Dieu t'a donné pour que tu le possèdes et qu'il a lui-même créé pour que tu le voues à Dieu, évalue-le attentivement à partir de la signification de ce nom même ; de fait Dieu a voulu que ce bien de virginité soit si grand qu'il a jugé bon de lui donner un nom qui ne vienne pas d'ailleurs que du mot vertu¹. C'est pourquoi si l'on veut examiner avec soin le mot vierge, on découvrira qu'il est dérivé du nom vertu ; car l'on dit vierge (*uirgo*) comme l'on dit femme (*uirago*) ; mais l'Écriture sainte dit qu'elle n'est pas appelée vierge (*uirgo*) pour d'autres raisons que parce qu'elle a été tirée de l'homme (*uir*). Et la traduction du livre de la Genèse établie par saint Jérôme d'après l'original hébreu nous l'apprend², voici ce qu'on y trouve : « *Le Seigneur Dieu plongea Adam dans un profond sommeil ; et quand il fut endormi, il prit une de ses côtes, et referma la chair à sa place, et le Seigneur Dieu, de la côte qu'il avait prise à Adam, forma une femme, et il l'amena vers Adam. Et Adam dit : Voici maintenant celle qui est os de mes os, et chair de ma chair. On l'appellera femme (uirago) parce qu'elle a été tirée de l'homme (uir)*^b ».

8. C'est pourquoi comme le nom de la femme (*uirago*) descend du nom de l'homme (*uir*), qui peut douter que le mot homme (*uir*) vienne de vertu (*uirtus*) ? Et parce que, comme l'enseigne Paul, « *tout cela est arrivé pour nous servir d'images*^{a3} », sans nul doute dans cette vierge qui était faite de la côte de l'homme, l'Église future alors était déjà préfigurée, elle qui véritablement issue de l'homme et, issue

2. Sur la traduction de Jérôme et la Bible de Fulgence, voir l'introduction, p. 26-27.

3. Dans le texte de Paul, *figura* signifie clairement « exemple » : c'est l'exemple d'Israël au désert qu'il ne faut pas suivre. Il semble que Fulgence détourne un peu le sens de la citation et du mot *figura* : comme l'indiquerait le verbe *praefigurabatur* deux lignes plus bas, il s'agirait plutôt avec *figura nostri* d'une figure de notre être, d'une représentation de l'essence de l'homme.

sumpta illi coniuncta, inde habet in ueritate uirtutem, unde habet uerum uiraginis nomen. Propter quod hanc uiraginem, id est uirginem, quae de uiro sumpta est, non solum uirginis, sed etiam uiri nomine Paulus non dubitat appellare ; dicit enim
 10 fidelibus : « *Despondi enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo*^b. » Christus est quippe uir de quo haec uirgo sumpta est. Ipsis denuo fidelibus idem apostolus dicit : « *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis*
 15 *Christi*^c. » Per sanctum quoque Dauid, tam uiris quam mulieribus in commune spiritalis huiuscemodi promulgatur hortatio : « *Viriliter agite et confortetur cor uestrum, omnes qui speratis in Domino*^d. »

9. Typice itaque a uiro ducitur uirginis uocabulum, quia nomen a Christo ducitur Christianum. Christus enim Dei uirtus est et Dei sapientia^a, ex quo est Ecclesia, quae uirgo in fide et caritate persistens et sapientiam possidet et uirtutem ; ideo
 5 nec seductione decipitur, nec uiolentia uincitur, quia internae uirginitatis integritate fulcitur. Huic uirgini Isaias dicit : « *Quoniam complacuit Domino in te, et terra tua inhabitabitur. Habitabit enim iuuenis cum uirgine et habitabunt in te filii tui*^b. » Et ut ostenderet non alium esse iuuenem quam sponsum, nec aliam esse uirginem quam sponsam, sponsum autem et sponsam Christum et Ecclesiam, secutus adiunxit : « *Et gaudebit sponsus super sponsam ; gaudebit super te Deus tuus*^c. » Haec uirgo mater est cui dicitur : « *Habitabunt in te filii tui*^d » ; et haec mater uirgo est de qua dicitur : « *Habitabit*
 15 *enim iuuenis cum uirgine*^e. » Haec uirgo sponsa est de qua

8. b. 2 Co 11, 2 c. Ep 4, 13 d. Ps 30, 25

9. a. cf. 1 Co 1, 24 b. Is 62, 4-5 c. Is 62, 5 d. Is 62, 5 e. Is 62, 5

de lui, lui est liée, possède ainsi véritablement la vertu d'où elle tire son vrai nom de femme. Ainsi donc cette femme, c'est-à-dire cette vierge, qui a été prise de l'homme, Paul n'hésite pas à l'appeler du nom de vierge mais aussi du nom d'homme ; en effet, il dit aux fidèles : « *Car je vous ai fiancées à un seul homme, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure*^b. » Le Christ est certes l'homme d'où cette vierge a été prise. Le même Apôtre dit encore aux mêmes fidèles : « *Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la plénitude de l'âge du Christ*^c. » Par le saint David aussi est proclamée aux hommes comme aux femmes, en commun, l'exhortation spirituelle suivante : « *Agissez en hommes et affermissez votre cœur, vous tous qui espérez en le Seigneur*^d. »

L'Église, image de la virginité

9. Symboliquement donc, le mot de vierge (*virgo*) est tiré du mot homme (*vir*), parce que le nom de chrétien est tiré du nom Christ. Le Christ en effet est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu^a, d'où naît l'Église, vierge qui se maintient dans la foi et la charité et possède la sagesse et la vertu ; elle n'est donc pas abusée par la séduction ni vaincue par la violence, parce qu'elle est soutenue par l'intégrité de sa virginité intérieure. Isaië dit à cette vierge : « *Parce que le Seigneur a mis son affection en toi, ta terre sera habitée. En effet, un jeune homme habitera avec une vierge et tes fils habiteront en toi*^b. » Et pour montrer que le jeune homme n'est autre que son fiancé et que la vierge n'est autre que sa fiancée, que le fiancé et la fiancée sont le Christ et l'Église, il a ajouté à la suite : « *Et la fiancée fera la joie de son fiancé ; tu feras la joie de ton Dieu*^c. » Cette vierge est la mère à qui il est dit : « *Tes fils habiteront en toi*^d. » Et cette mère est la vierge dont il est dit : « *Un jeune homme habitera avec une vierge*^e. » Cette vierge est la fiancée dont il est dit : « *Et la fiancée fera la*

dicitur : « *Et gaudebit sponsus super sponsam^f.* » Haec igitur Ecclesia una et uera catholica sponsa est, quia inhaeret Christo ; mater est, quia fecundatur a Christo ; uirgo est, quia incorrupta perseuerat in Christo. Huius sponsae nec fecunditate uirginitas corrumpitur, nec uirginitate fecunditas impeditur. Tale namque istius est uiri uirginisque connubium, ut idcirco ab hoc uiro fecundetur haec uirgo, quia in hoc connubio nulla umquam potest esse corruptio et tanta in hac matre uirginitatis perseuerat integritas, ut nisi uirgo semper esset, mater esse non posset. Istius matris ac uirginis nouum nomen ita praenuntiat Isaias : « *Et uocabitur tibi nomen nouum, quod os Domini nominauit^g.* » Ergo quia Christus uirtus est, sicut Ecclesia uocabulum uirginis a uirtute sumpsit, sic a Christo Christianum nomen accepit.

10. Quae cum in diuersis membris suis habeat donationes, secundum gratiam quae data est ei, differentes^a, maiorem tamen gratiam donationis in illis membris accepit, in quibus ita spiritaliter uirgo dicitur, ut etiam corporeae uirginitatis integritate potiat. Nam in ceteris fidelibus membris, quae in Deum secundum fidei catholicae regulam recte credunt et pudicitiam coniugalem uidualemue custodiunt ; quae scilicet nec actualis sunt fornicationis colluione respersa et ab omni stupro manent infidelitatis immunia, spiritali tantum uirginitate potitur Ecclesia ; in his uero membris, in quibus sic fidem

9. f. Is 62, 5 g. Is 62, 2

10. a. cf. Rm 12, 6

1. Dans tout ce paragraphe, qui s'organise autour des citations d'Isaïe 62, Fulgence donne aux paroles du prophète une portée plus générale et mieux adaptée à son propos : les paroles d'Isaïe en effet sont adressées à Jérusalem dans le contexte historique précis de la communauté de Jérusalem après le retour des exilés ; Fulgence adresse ces mêmes paroles à l'Église, modèle de virginité.

joie de son fiancé^f. » Donc cette Église une et vraiment catholique est sa fiancée, parce qu'elle est attachée au Christ ; elle est mère, parce qu'elle est fécondée par le Christ ; elle est vierge, parce que, sans tache, elle persévère dans le Christ. La virginité n'est pas tachée par la fécondité de cette fiancée, et sa fécondité n'est pas empêchée par sa virginité. En effet, l'union entre cet homme et cette vierge est telle que cette vierge est fécondée par cet homme, pour la raison que dans cette union il ne peut jamais se produire aucune tache et que l'intégrité de la virginité en cette mère reste si grande que, si elle n'était vierge à jamais, elle ne pourrait être mère. Isaïe prédit en ces termes le nouveau nom de cette mère et de cette vierge : « *Et l'on t'appellera d'un nom nouveau, que la bouche du Seigneur a nommé^g.* » Donc parce que le Christ est vertu, comme l'Église a tiré le nom de vierge de « vertu », ainsi elle a reçu le nom « chrétien » de « Christ »¹.

**La virginité,
une grâce supérieure
pour l'Église**

10. Et bien qu'elle compte dans ses divers membres des dons différents selon la grâce qui lui a été donnée^a, cependant elle a reçu la grâce d'un don plus grand dans les membres en lesquels elle est dite spirituellement vierge tout en possédant aussi l'intégrité de la virginité corporelle. En effet, chez les autres membres fidèles, qui ont une droite croyance en Dieu selon la règle de la foi catholique et observent la chasteté dans le mariage et le veuvage, que naturellement la fange d'un acte de fornication n'éclabousse pas et qui se tiennent à l'abri de tout déshonneur d'infidélité, l'Église ne possède que la virginité spirituelle ; mais dans les membres

custodit rectam, ut etiam carnem ab omni concubitu reseruet intactam, quanto plenior habet uirginitatem, tanto plenius et perfectius eiusdem uirginitatis possidet nomen; in illa quippe, nihil habet minus ad uitam; in hac autem, aliquid
 15 amplius acquirit ad gloriam, quia sicut Paulus ait: « *Alia est gloria solis, et alia gloria lunae, et alia gloria stellarum; stella enim a stella differt in gloria; sic et resurrectio mortuorum^b.* » Denique sub spadonum nomine (quos etiam in euangelio propter regnum caelorum se ipsos castrasse Saluator affirmat^c) meliorem locum in domo sua et in muro suo Dominus
 20 per Isaiam uirginibus repromittit. Sic enim scriptum est: « *Haec dicit Dominus spadonibus: Quicumque custodierint praecepta mea et elegerint quae ego uolo et amplectentur testamentum meum, dabo illis in domo mea et in muro meo locum*
 25 *nominatum meliorem filiorum et filiarum; nomen electum dabo illis et non deficiet^d.* » In Apocalypsi quoque beati Iohannis, illi sunt qui « *sequuntur agnum quocumque ierit^e* », qui uirgines permanserunt.

II. Claret itaque inter ceteras Ecclesiae donationes, illic praecipuum munus spiritualis esse carismatis, ubi uirtus ipsa integritatis perfecto meretur uocabulo censi uirtutis. Quamuis enim sit *prophetia secundum rationem fidei, siue ministerium in ministrando, siue qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando, qui tribuit in simplicitate, qui praeest in sollicitudine, <qui miseretur in hilaritate^a>*, haec dona diuersa propriis inueniuntur appellari nominibus. Integritas autem carnis Deo fideliter consecrata et in cordis uirginitate,

10. b. 1 Co 15, 41-42 c. cf. Mt 19, 12 d. Is 56, 4-5 e. Ap 14, 4
 11. a. Rm 12, 6-8

1. *Censi nomine aliquo* se trouve avec le sens de « être désigné par un nom » chez VALÈRE MAXIME 8, 7, 2.

chez lesquels elle maintient une foi droite, tout en conservant même la chair intacte de toute union, plus la virginité qu'elle a est entière, plus elle possède pleinement et parfaitement le nom de cette même virginité; car dans la première, elle n'a rien en moins pour la vie; et dans la seconde, elle acquiert quelque chose de plus pour la gloire, car comme le dit Paul: « *Autre est la gloire du soleil, et autre la gloire de la lune, et autre la gloire des étoiles; car une étoile diffère en gloire d'une autre étoile; ainsi en est-il de la résurrection des morts^b.* » Ainsi sous le nom d'eunuques (dont, dans l'Évangile même, le Sauveur affirme qu'ils se sont castrés eux-mêmes pour gagner le royaume des cieux^c) le Seigneur promet aux vierges une meilleure place dans sa maison et dans son enceinte par la bouche d'Isaïe. Voici en effet ce qui est écrit: « *Ainsi parle le Seigneur aux eunuques: A tous ceux qui auront observé mes préceptes et auront choisi ce que je veux et qui s'attacheront à mon alliance, je donnerai dans ma maison et dans mon enceinte une place et un nom préférables à ceux de fils et de filles; je leur donnerai un nom de choix qui ne périra pas^d.* » Dans l'Apocalypse du bienheureux Jean encore, ceux qui « *suiuent l'Agneau là où il va^e* » sont ceux qui sont demeurés vierges.

II. C'est pourquoi, à l'évidence, parmi les autres dons de l'Église, le don supérieur de la grâce spirituelle se trouve là où la vertu même d'intégrité mérite d'être désignée¹ du nom parfait de vertu. Car même si *la prophétie s'exerce selon la foi, ou le ministère dans le service du ministère, ou si celui qui enseigne s'attache à son enseignement, celui qui exhorte à l'exhortation, celui qui distribue le fait avec droiture, celui qui préside avec zèle, <celui qui pratique la miséricorde dans la joie^a>*, ces dons divers se trouvent être appelés de noms qui leur sont propres. Mais l'intégrité de la chair consacrée fidèlement à Dieu et conservée dans la virgi-

10 Deo adiuuante ac protegente, seruata, idcirco proprie uirginitas dicitur, ut ibi perfectio uerae uirtutis inesse monstretur.

12. Melior est igitur ceteris actualibus donis intemerata sanctitas uirginalis, quae diuini gratia muneris a uirtute uidentur originem uocabuli trahere, ut ex ipso nomine semper se admoneri cognoscat, ea quae uirtutis sunt debere seruare.

5 Vnde non immerito Vas electionis caelibem coniugalemque uitam tali definitione discernit, ut istam sollicitam quae Dei sunt in sanctificatione corporis et spiritus Deo placere ; illum uero mundanis cogitationibus deditam, placendi uiro studium gestare confirmet. « *Qui sine uxore est, inquiens, sollicitus est quae Dei sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori et diuisus est. Et mulier innupta et uirgo cogitat quae sunt Domini, ut sit sancta corpore et spiritu ; quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uiro^a.* »

13. Verumtamen hoc apostolus dicens, non sic ascripsit uirginibus sanctitatem corporis et spiritus, ut illum uel coniugatis demeret, uel uiduis abnegaret ; praecipue qui superiori loco eiusdem epistolae fidelium corpora membra Christi et templum appellet Spiritus sancti ; dicit enim : « *Nescitis quia corpora uestra membra Christi sunt^a ?* » Et paulo post : « *An nescitis quia membra uestra templum est Spiritus sancti, qui in*

12. a. 1 Co 7, 32-34

13. a. 1 Co 6, 15

1. Il faut sans doute entendre par *actualibus donis* les dons de Dieu qui interviennent dans l'action des hommes et leurs relations, comme c'est le cas pour la prophétie, le ministère, l'enseignement, l'exhortation ou la miséricorde dont il vient d'être question.

nité du cœur, avec l'aide et la protection de Dieu, est proprement dite virginité, afin de montrer que c'est là que se trouve la perfection d'une vraie vertu.

12. Meilleure que les autres dons pratiques¹ est donc la sainteté pure d'une vierge, qui par la grâce d'un présent divin semble tirer l'origine de son nom de « vertu », afin que, de ce nom même, elle se voie toujours rappeler qu'elle a le devoir de préserver ce qui relève de la vertu. De là, non sans raison, le Vase d'élection distingue la vie de célibat et la vie conjugale par la définition suivante : il affirme que l'une préoccupée de ce qui appartient à Dieu plaît à Dieu dans la sanctification du corps et de l'esprit, tandis que l'autre, adonnée aux pensées du monde, porte le désir de plaire à un mari. « *Celui qui est sans épouse, dit-il, est préoccupé de ce qui appartient à Dieu, des moyens de plaire à Dieu. Mais celui qui a pris épouse est préoccupé des choses du monde, des moyens de plaire à son épouse et il est partagé. Et la femme non mariée et la vierge s'inquiètent des choses du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit ; mais celle qui est mariée s'inquiète des choses du monde, des moyens de plaire à son mari^a.* »

Le mariage, lieu de sainteté et don divin

13. Cependant, en disant cela, l'Apôtre n'a pas assigné aux vierges la sainteté de corps et d'esprit en l'ôtant aux gens mariés ou en la refusant aux veuves ; lui surtout qui, un peu plus haut dans cette même épître, appelle membres du Christ et temple de l'Esprit saint les corps des fidèles ; il dit en effet : « *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ^a ?* » Et peu après : « *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit saint, qui est en vous, que vous tenez de Dieu, et*

uobis est, quem habetis a Deo, et non estis uestri ? Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore uestro^b. » Et ut se coniugatis quoque scribere demonstraret, continuo subiunxit : « De quibus autem scripsistis : « Bonum est homini mulierem non tangere ; propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum uirum habeat^c. » In epistula quoque ad Ephesios coniugatis utique loquebatur, quibus dicebat : « Viri, diligite uxores uestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam^d. » Et paulo post : « Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit ; sed nutrit et fouet eam, sicut et Christus Ecclesiam, quia membra sumus corporis eius de carne eius et de ossibus eius^e. » Petrus quoque apostolus coniugatas fideles, sanctas non ambigit appellare, dicens : « Sic enim aliquando mulieres sanctae, sperantes in Deo, ornabant se, subiectae uiris suis, sicut Sara obsequabatur Abrahae, Dominum eum uocans^f. » Non ergo apostolus Paulus a sanctificatione corporis et spiritus fideles coniugatas separat, sed hoc eas cogitare dicit, ubi earum cogitationem amplius teneri cognoscit. Quis enim nesciat sanctarum uirginum cogitationem magis ad spiritalia recurrere, et sanctarum coniugatarum cogitationem magis coniugali necessitati seruire ?

14. Scimus ergo nuptias non esse peccatum, sed Dei opus et Dei donum ; quas ipse Dominus connexuit fidei uinculo, gratificauit benedictionis dono, multiplicauit propagationis augmento. Nouimus honorabile connubium in omnibus, et torum immaculatum^a ; nouimus a Deo, non coniugia, sed fornicatio-

13. b. 1 Co 6, 19-20 c. 1 Co 7, 1-2 d. Ep 5, 25 e. Ep 5, 28-30 f. 1 P 3, 5-6

14. a. He 13, 4

que vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes ? Car vous avez été rachetés à un grand prix. Glorifiez et portez Dieu dans votre corps^b. » Et afin de montrer qu'il écrit aussi pour ceux qui sont mariés, il ajoute à la suite : « Quant à l'objet de votre lettre : je pense qu'il est bon pour l'homme de ne pas toucher de femme ; mais pour éviter les fornications, que chacun ait son épouse, et que chaque femme ait son mari^c. » Dans l'Épître aux Éphésiens également, c'est en tout cas aux hommes mariés qu'il s'adressait en leur disant : « Époux, aimez vos épouses, comme le Christ a aimé l'Église^d. » Et peu après : « Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Car jamais personne n'a eu en haine sa propre chair ; mais il la nourrit et en prend soin, comme le Christ le fait pour l'Église, parce que nous sommes membres de son corps issus de sa chair et de ses os^e. » L'apôtre Pierre encore n'hésite pas à appeler saintes les fidèles mariées, quand il dit : « Ainsi en effet se paraient autrefois les femmes saintes, qui espéraient en Dieu, soumises à leur mari, comme Sara obéissait à Abraham, l'appelant son maître^f. » Donc l'apôtre Paul n'écarte pas de la sanctification du corps et de l'esprit les fidèles mariées, mais il dit qu'elles ont pour pensées un monde où il constate que leur pensée est davantage occupée¹. Qui en effet pourrait ignorer que la pensée des saintes vierges revient plus aux choses spirituelles, et que la pensée des saintes femmes mariées obéit plus à la nécessité conjugale ?

14. Nous savons donc que le mariage n'est pas un péché, mais l'œuvre de Dieu et un don de Dieu ; le Seigneur lui-même l'a noué par le lien de la fidélité, l'a gratifié par le don de la bénédiction, l'a multiplié en augmentant son extension. Nous avons appris que le mariage soit honoré de tous et le lit conjugal exempt de souillure^a ; nous avons appris

1. Hoc est développé par la proposition introduite par ubi ; l'idée est que les femmes mariées peuvent être saintes de corps et d'esprit, mais leur pensées ne sont pas toutes tournées vers Dieu. Le mot « monde » peut rendre compte de cette opposition. Paul et Fulgence montrent ici une certaine tolérance.

nes et adulteria iudicanda : *Fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus*^b. Fatemur enim a Deo esse nuptiarum fidem, coniugum caritatem, naturae fecunditatem ; sed quia unusquisque proprium habet donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic^c, nos quoque sic utriusque doni gradum discernimus, ut utrumque donum a Deo tribui fidelibus non negemus. Non igitur inferius donum Dei deuocamus in culpam, cum potioris doni praeferimus gratiam ; nec cum primum pudicitiae donum praeponimus, secundum tertiumue damnamus ; nec in eo quod integritatis uirginalis agnoscimus culmen, pudicitiae coniugalis asserimus crimen ; neque sic uirginitatem frumentis ascribimus, ut coniugium inter zizaniam deputemus. Non est coniugium nocturni seminis fructus, quia hoc in agro dominico non sator inuidus superseuit^d, sed Dominus bonus instituit.

15. Verumtamen utriusque rei congrua discretionem momenta pensantes, tantum dicimus a sanctis nuptiis, ubi nubunt qui se continere non possunt, sanctam uirginitatem merito potiore distare, quantum distant a bonis meliora, ab humilibus celsa, a terrenis caelestia, a beatis beatiora, a sanctis sanctora, a mundis mundiora, a mortali connubio immortale connubium, a carne spiritus, ab infirmitate uirtus, a fetu transiturae prolis permansuri germinis fructus, a tribulatione securitas, a pertur-

14. b. He 13, 4 c. 1 Co 7, 7 d. cf. Mt 13, 25

1. Ici s'achève le développement sur le mariage que Fulgence tenait à désigner comme don de Dieu ; beaucoup de citations de Paul, tirées de la 1^{re} épître aux Corinthiens, avaient déjà été utilisées dans les deux lettres à Optat et Galla, sur le mariage et le veuvage : cela montre les liens thématiques entre ces lettres et leur unité d'inspiration.

2. La *discretio*, c'est-à-dire la capacité à discerner (*discernere*) le bien du mal, était considérée comme une vertu majeure : cf. la lettre II, § 3.

que ce n'est pas le mariage, mais la fornication et l'adultère que Dieu doit juger : *Dieu jugera les fornicateurs et les adultères*^b. Nous proclamons en effet que la fidélité du mariage, l'amour des époux, la fécondité de la nature viennent de Dieu ; mais parce que *chacun tient de Dieu un don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre*^c, nous aussi nous distinguons un degré entre les deux dons sans nier que Dieu ait attribué l'un et l'autre don aux fidèles. Donc nous ne rabaissons pas au niveau d'une faute un don de Dieu moins élevé, quand nous préférons la grâce d'un don supérieur ; et ce n'est pas parce que nous plaçons en premier le don de chasteté que nous condamnons le deuxième ou le troisième ; et en installant au sommet l'intégrité d'une vierge, nous ne faisons pas un crime de la chasteté conjugale ; et nous n'assignons pas la virginité aux grains de blé en comptant le mariage parmi l'ivraie. Le mariage n'est pas le fruit de semences nocturnes, parce que ce n'est pas un semeur jaloux qui l'a semé en plus dans le champ du Seigneur^d, mais c'est le Seigneur plein de bonté qui l'a institué¹.

Supériorité de la virginité

15. Cependant, en évaluant le poids de chacun des deux états avec le discernement² qui convient, nous disons que d'un saint mariage, qui voit se marier ceux qui ne peuvent être continents, la sainte virginité diffère par un mérite supérieur, tout autant que diffère de ce qui est bon ce qui est meilleur, de ce qui est humble ce qui est élevé, de ce qui est terrestre ce qui est céleste, de ce qui est heureux ce qui est plus heureux, de ce qui est saint ce qui est plus saint, de ce qui est pur ce qui est plus pur, du mariage mortel le mariage immortel, de la chair l'esprit, de la faiblesse le courage, de la génération d'une descendance appelée à passer le fruit d'une progéniture appelée à survivre, de la tribu-

batione tranquillitas, a bono quod est cum angustia momentaneum melius quod est cum laetitia sempiternum.

16. Nec dubitamus dicere, tantum a sancta uirginitate carnis et spiritus fidelium coniugatorum (licet a Deo concessum) infirmae mortalisque carnis huius distare concubitum, quantum similitudo pecorum ab imitatione discernitur angelorum.

5 In uno quippe, ad terram spiritus terrena carnis uoluptate deprimitur ; in altero autem, terrena caro caelesti delectatione spiritus ad caelestia subleuatur. Ad placendum quippe carnali coniugio, saepe mundana mentem cura sollicitat ; ad placendum uero spiritali connubio, mens, dulcedini caelestis cogitationis intenta, corpus suum spiritali pinguescens delectatione castigat.

17. In opere corporalium nuptiarum uirginitas carnis amittitur, ut ad carnis fecunditatem ueniatur. Vbi tamen nonnumquam sic incertae spei fructu fraudatur humana delectatio, ut quae uirgo esse destitit, mater esse non possit, et sterilitatis

5 obstaculo, coercita, nec in corpore queat reparare quod perdidit, nec ex corpore ualeat habere quod cupit. Plerumque (quod est grauius) grauiore dolore fetus carnis perdit, quos graui dolore suscepit ; et ad hoc pariens pericula gemitusque tolerat, ut amittens quos cum gemitu pepererat, deterius gemat. In

10 copula uero matrimonii spiritalis, cum sponso Christo sic coniugatur anima, ut etiam caro seruetur intacta. Quanto magis uirginalis integritas uiget, tanto magis immortalis fecun-

lation la tranquillité, du trouble la sérénité, du bien qui est avec la gêne dans l'instant le mieux qui est avec la joie dans l'éternité.

16. Et nous disons sans hésiter que de la sainte virginité de chair et d'esprit diffère l'union de cette chair faible et mortelle des fidèles mariés (bien que Dieu le permette) autant que ressembler aux troupeaux se distingue de l'imitation des anges. De fait, dans l'un, l'esprit est rabaissé vers la terre par le plaisir terrestre de la chair ; mais dans l'autre, la chair terrestre est élevée par la délectation céleste de l'esprit vers les cieux. De fait, pour plaire dans l'union charnelle, souvent le souci du monde trouble l'âme ; mais pour plaire dans le mariage spirituel, l'âme, attentive à la douceur de la pensée céleste, amende son corps en se nourrissant de la délectation de l'esprit¹.

17. Dans l'acte du mariage corporel, la virginité de la chair est perdue pour parvenir à la fécondité de la chair. Là cependant, il arrive que le plaisir humain soit trompé par le fruit d'une espérance incertaine de sorte que celle qui a renoncé à être vierge, ne pouvant pas être mère et empêchée par l'obstacle de la stérilité, ne peut ni recouvrer en son corps ce qu'elle a perdu, ni tirer de son corps ce qu'elle désire. Souvent (ce qui est plus grave), elle perd avec une plus grande douleur les petits de sa chair, qu'elle a portés avec une grande douleur ; et en accouchant, elle supporte dangers et gémissements, pour en arriver à gémir plus douloureusement quand elle perd ceux qu'elle avait mis au monde en gémissant. Mais dans l'union du mariage spirituel, le Christ est le fiancé à qui l'âme se lie de sorte que même la chair est conservée sans tache. Plus grande est la force de l'intégrité virginale, plus grande est la puissance de

1. Dans les § 15 et 16, la comparaison entre le mariage et la virginité passe par une accumulation d'oppositions renforcées par des anaphores (*ad placendum*), des jeux sonores sur les désinences qui se répètent, des reprises de mots ou de construction, mais une certaine *uariatio* n'est pas absente avec des chiasmes (*ad terram spiritus terrena carnis uoluptate deprimitur... terrena caro caelesti delectatione spiritus ad caelestia subleuatur*) et des membres de phrases qui vont s'allongeant (*a bonis meliora, a bono quod est cum angustia momentaneum melius quod est cum laetitia sempiternum*).

ditas pollet. Sic enim ibi non est mortalis fructus ex corpore, ut immortalis fetus non desit ex corde, ibi maritalis accessus non uitiat corpus, quia Christi spiritalia amplexus et animam seruat et corpus. In tali connubio nullus effectus aestuanti cupiditati conceditur, quia sanctae caritatis feruor refrigerio spiritali nutritur. O angelicae imitationis non humana in hominibus uirtus ! O ineffabile superni sempiternique muneris decus ! quod qui accipiunt, hoc meditantur in carne mortali, quod sunt in immortalitate sumpturi. Eligunt enim bonam partem, quae non auferetur ab eis^a, sed perficietur in eis. Quod enim ab eis nunc inuiolatum seruatur in opere, hoc eis gloria immortalitatis cumulatam reddetur in munere.

18. Quocirca, quae non est saeculi uirgo, sed Christi, sicut non debet monilibus, ita debet uirtutibus adornari. Ornatus autem uirginis est, uirginitatis bonum non minus mente quam carne seruare, ut scilicet semetipsam tanto muneri condignam semper exhibeat, et sic ueritatis teneat uiam, ut non diuertat ad dexteram uel sinistram. Sinistram quippe obsidet carnalium turba uitiorum, dexteram tenet spiritalium iactatio superba uirtutum. Illa carnem publicis delectamentis oblectare contendit, haec menti laudem propriae uirtutis immurmurare non desinit. Illa namque blandiens uirgini persuadere conatur ut, tantum carnis integritate seruata, quidquid pertinet ad delicias

17. a. cf. Lc 10, 42

la fécondité immortelle. Car ici il n'est pas de fruit mortel qui vienne du corps mais une descendance immortelle qui vient du cœur ne manque pas, ici l'approche d'un mari ne corrompt pas le corps, parce que l'étreinte spirituelle du Christ préserve l'âme et le corps. Dans un tel mariage, nul accomplissement n'est concédé à un désir brûlant, parce que l'ardeur de la sainte charité se nourrit de la fraîcheur spirituelle. Ô vertu non humaine chez les hommes de l'imitation des anges ! Ô ineffable honneur d'un présent supérieur et éternel ! Ceux qui le reçoivent pensent dans leur chair mortelle à celui qu'ils vont acquérir dans l'immortalité. Car ils choisissent la bonne part qui ne leur sera pas ôtée^a, mais sera amenée à la perfection en eux. Car ce qui maintenant est préservé inviolé par eux en acte, cela leur sera rendu, multiplié par la gloire de l'immortalité, en présent.

**Le danger
des plaisirs
et des éloges**

18. C'est pourquoi une vierge, qui n'appartient pas au siècle mais au Christ, si elle ne doit pas se parer de bijoux, doit en revanche se parer de vertus. Et la parure d'une vierge, c'est de préserver ce bien de la virginité par l'esprit non moins que par la chair, afin naturellement de se montrer elle-même toujours parfaitement digne d'un si grand présent, et de tenir le chemin de la vérité sans obliquer vers la droite ou vers la gauche. De fait, la foule des vices charnels occupe la gauche, l'étalage vaniteux des vertus spirituelles tient la droite. Celle-là tend à amuser la chair par les divertissements communs, celui-ci ne cesse de murmurer à l'âme la louange de sa propre vertu. Celle-là en effet, par des caresses, essaye de persuader la vierge que, après avoir préservé l'intégrité seule de la chair, une vierge peut aimer, rechercher, posséder tout ce qui touche aux

ciborum, nitorem uestium, fomenta balnearum, stramentorum mollitiem, unguentorum lenitatem, iocorum hilaritatem, sub specie uitandae infirmitatis et custodiendae corporeae sospitatis, uirgo diligit, appetat, teneat; et quasi molliori cliuo deuexum latioris uiae monstrat gradienti descensum, qua non conscendat ad caelum, sed deoluatur in tartarum; insinuat uitandum itineris angusti laborem, ne perueniatur ad requiem.

19. Ast alia quanto occultius, tanto periculosius parat uirgini praecipitium, dum callide collaudat ascensum. Etenim si teneatur in cibis abstinentia, uestis non sit nitida sed despecta, buxeum pallorem rubore sublato corpori ieiunia generent, candorem carnis lauandi contemptus obfuscet, lasso corpori somnus stratis durioribus detur, cutis lenitas despectis asperetur unguentis, contractior uultus risui semper obsistat et ioco, haec omnia, non diuino adiutorio deputat, sed uiribus humanae possibilitatis assignat.

20. Proinde ad exteriorem uirginitatem interioremque seruandam sollicita debet uirgo semper excubare cautela. Delicias carnis et oblectamenta corporis, quae sibi non tam necessitas exigit quam uoluptas, omnino sacra uirgo refugiat. Spiritalis enim uirginum sponsus non quaerit in uirgine carnem deliciis accuratam, sed ieiuniis castigatam. Hoc Doctor gentium cum se facere dicit, nobis quoque insinuat faciendum: « *Castigo*, inquit, *corpus meum et seruituti subicio*^a. » Et rursus: « *In uigiliis multis, in fame et siti, in ieiuniis mul-*

20. a. 1 Co 9, 27

délices de la nourriture, à l'éclat des vêtements, aux bienfaits des bains, au moelleux des lits, à la douceur des onguents, à la gaieté des plaisanteries, sous prétexte d'éviter l'état de faiblesse et de sauvegarder la santé corporelle; et elle indique à qui avance un chemin en descente en le présentant comme plus large et d'une pente plus douce, non pas pour le faire monter au ciel, mais pour le précipiter dans le Tartare¹; elle insinue qu'il faut éviter la peine d'un chemin étroit, pour empêcher de parvenir au repos.

19. Mais l'autre voie prépare pour une vierge une chute d'autant plus dangereuse qu'elle est plus dissimulée, en louant habilement son ascension. Car si l'abstinence est observée pour la nourriture, si son vêtement n'attire pas le regard mais le mépris, si les jeûnes donnent à son corps la pâleur du buis une fois supprimé le rose de son teint, si le mépris de la toilette assombrit la blancheur de sa chair, si le sommeil est accordé à son corps las sur des couches bien dures, si la douceur de sa peau est rendue sèche par le mépris des onguents, si son visage fort contracté résiste toujours au rire et à la plaisanterie, elle n'impute pas tout cela à une aide divine, mais elle l'attribue aux forces des possibilités humaines.

Les jeûnes 20. Ainsi donc une vierge doit toujours monter la garde pour sauvegarder sa virginité extérieure et intérieure avec une prudence inquiète. Les délices de la chair et les jouissances du corps que réclame pour elle non pas tant la nécessité que la volupté, qu'une vierge sacrée s'en écarte absolument. En effet, le fiancé spirituel des vierges ne recherche pas chez une vierge une chair apprêtée par les délices, mais amendée par les jeûnes. Le Docteur des Gentils, lorsqu'il dit que lui-même fait cela, insinue que nous devons le faire aussi, en disant: « *Je châtie mon corps et je le sou mets à la servitude*^a. » Et encore: « *Dans de nombreuses veilles, dans la faim et la soif, dans*

1. Cf. lettre II, § 7.

10 *tis*^b. » De uidua uero dicit : « *Quae autem in deliciis est, uiuens mortua est*^c. » Non ergo quaerat Christi uirgo carnis delicias, quas nec uiduae uidet esse concessas. In saturitate cibi uiuens Sodoma cibus ignis effici meruit^d ; et Niniuiticus populus diuinum furorem, cunctorum iam ceruicibus imminentem, ieiunio lacrimisque submouit^e. Igitur si uisibilis cupiditas uincatur in corpore, inimica inuisibilis potestas non dominatur in corde. Illam feliciter uincimus, si fortiter cum ista certemus et de illa triumphus acquiritur cum ista calcatur.

21. Porro ieiuniis sic est adhibenda temperies, ut corpus nostrum nec saturitas excitet, nec inedia immoderata debilitet. Talis igitur tantaque uirginis ieiunium refectio subsequatur, ut nec suauitate corpus illiciat, nec saturitate succendat. Suauitate quippe minuitur eleemosyna pauperum, saturitate corpus efficitur bellicosum. Illic fratribus debitum inuaditur, hic hosti auxilium subrogatur. Volentibus enim nobis concupiscentiam gulae diuersis oblectare pigmentis, quod egenus accipere debuit, uoluptas insumit. Proinde ieiunium nec debilitas praeripiat, nec saturitas tollat. Vtraque enim nostris aduersariis militat, quia una utilitatem ieiunii praecedentis adimit, altera facultati ieiunii subsequenter obsistit. Saturitas facit ut inaniter ieiunemus, debilitas facit ne ieiunare possimus.

20. b. 2 Co 11, 27 c. 1 Tm 5, 6 d. cf. Gn 19, 24-28 e. cf. Jon 3, 6

1. Fulgence consacre au jeûne deux développements : la loi du jeûne découle de l'exemple de Jésus (cf. Mt 4, 1-4 : la tentation de Jésus dans le désert) et elle est inspirée par le devoir du chrétien de réduire son corps en servitude, comme le dit Paul, au paragraphe précédent. Dans l'Église primitive, la discipline du jeûne était d'une grande sévérité puisqu'elle n'admettait même pas l'eau, au dire de TERTULLIEN (cf. *De ieiunio*, PL 2, 960-961) ; Fulgence, sans être d'une indulgence extrême, attire l'attention sur les conséquences d'un jeûne excessif et montre un certain sens des réalités et de l'action efficace. JÉRÔME, dans sa lettre 22, au § 17, redoute également les conséquences d'un jeûne excessif : *Sint tibi cotidiana ieiunia et refectio satietatem fugiens. Nihil prodest biduo triduoque trans-*

de nombreux jeûnes^b. » Et sur la veuve il dit : « *Celle qui vit dans les plaisirs, quoique vivante est morte*^c. » Donc que la vierge du Christ ne recherche pas les délices de la chair qu'elle ne voit pas même accordées à la veuve. En vivant dans l'abondance de nourriture, Sodome a mérité d'être réduite à être la nourriture du feu^d ; et le peuple de Ninive détourna la fureur divine, qui menaçait la nuque de tous, par le jeûne et les larmes^e. Donc à condition que la passion visible soit vaincue dans le corps, le pouvoir ennemi invisible ne domine pas dans le cœur. Nous avons le bonheur de la vaincre, si nous luttons courageusement contre lui et le triomphe sur elle est acquis quand celui-ci est piétiné.

21. Allons plus loin, il faut trouver un tel équilibre dans les jeûnes que ni la satiété ne stimule notre corps, ni une disette excessive ne l'affaiblisse. Que la restauration donc suive le jeûne de la vierge dans des conditions telles que le bon goût des aliments ne tente pas son corps et que la satiété ne l'enflamme pas. Car l'aumône due aux pauvres est réduite par cette douceur et le corps est rendu agressif par la satiété. Dans le premier cas, ce que l'on doit à ses frères est attaqué, dans le deuxième, on fournit de l'aide à l'ennemi. Car lorsque nous voulons charmer par la diversité des sucs la concupiscence de la bouche, ce que le pauvre aurait dû recevoir, c'est le plaisir qui le prend pour lui. En conséquence, que la faiblesse ne nous prive pas du jeûne, et que la satiété non plus ne nous l'enlève pas. Car l'un et l'autre s'arment pour nos adversaires, parce que l'une supprime le profit du jeûne qui précède, l'autre empêche la possibilité du jeûne à venir. La satiété fait que nous jeûnons pour rien, la faiblesse fait que nous ne pouvons pas jeûner¹.

misso uacuum portare uentrem, si pariter obruitur, si compensatur saturitate ieiunium. Ilico mens repleta torpescit (« Jeûnes quotidiens, repas qui évitera la plénitude. Inutile d'avoir l'estomac vide, après une abstinence de deux ou trois jours, s'il est d'un seul coup surchargé, si la satiété compense le jeûne. Aussitôt l'esprit est engourdi par cette plénitude » ; trad. J. Labourt).

22. Vestis quoque talis sit sacrae uirginis, quae testis existat intimae castitatis. Nihil nitoris in habitu exterioris hominis quaeratur, ne interioris hominis habitus sordidetur. Virgo quae ornatum corporeae uestis affectat, animam suam uirtutum splendore despoliat ; nec habet castitatem ueram, quae intuentibus parat illecebram ; nec fidem seruat Christo, quae populo quaerit magis placere quam sponso. Consequenter autem necesse est ut quae humano conspectui concupiscentiam seminat, in diuino conspectu iracundiam metat. *Qui enim seminat in carne sua, de carne metet corruptionem. Qui autem seminat in spiritu, de spiritu metet uitam aeternam^a.*

23. Verum de his atque horum similibus quae ad curam pertinent carnis et animam faciunt sub uirginitatis nomine in concupiscentiis dormitare, illae potius admonendae sunt uirgines quae deliciosae, quae uagae, quae iocis sunt deditae. Nobis autem nunc ad spiritalem uirginem loquentibus, de illis est laqueis euitandis aliquid memorandum, quos (ut ita dicam) non in terrenis rebus, sed in ipsis caelestibus aduersarius tendit ; nec a uia manifesto seducit errore, sed (sicut ait propheta : « *In uia hac qua ambulabam absconderunt laqueos mihi^a* ») ubi bene ambulantes perspicit in operibus bonis, ibi uehementius et periculosius, sub colore simulatae pacis, occultis repugnat insidiis ; et non ualens uirginitatem carnis in carne perdere, uirginitatem spiritus conatur auferre.

22 a. Ga 6, 8

23 a. Ps 141, 4

Les vêtements 22. Que le vêtement aussi de la vierge sacrée soit tel qu'il se montre le témoin de sa chasteté intérieure. Qu'aucun éclat ne soit recherché dans la tenue de l'être extérieur de peur de souiller la tenue de l'être intérieur¹. La vierge qui recherche la parure d'un vêtement corporel, dépouille son âme de la splendeur des vertus ; elle ne possède pas la vraie chasteté, elle qui prépare la séduction pour ceux qui la regardent ; elle ne garde pas sa fidélité au Christ, elle qui cherche à plaire aux gens plus qu'à son fiancé. Et par conséquent nécessairement, en semant la concupiscence dans le regard des hommes, elle récolte la colère dans le regard de Dieu. *Car celui qui sème dans sa chair, récoltera ce que produit la chair : la corruption. Mais celui qui sème dans l'esprit, récoltera ce que produit l'esprit : la vie éternelle^a.*

23. Mais sur ces sujets et ceux qui leur ressemblent qui touchent au soin de la chair et font que l'âme sous le nom de virginité sommeille dans les concupiscences, ce sont plutôt les vierges qui, livrées au plaisir et inconstantes, sont adonnées aux jeux qu'il faut avertir. Mais nous qui nous adressons maintenant à une vierge spirituelle, nous devons faire un rappel des pièges à éviter que, pour ainsi dire, l'ennemi leur tend non pas dans la vie terrestre, mais dans les cieux mêmes ; il ne les détourne pas du chemin par une tromperie flagrante, mais (comme dit le prophète : « *Sur la route où je marchais, ils m'ont caché des pièges^a* ») là où il les voit marcher droit dans les bonnes œuvres, là avec plus de violence et de danger, sous couleur d'une paix feinte, il se dresse contre elles par des embûches secrètes ; et ne pouvant faire périr dans la chair la virginité de la chair, il tente de leur arracher la virginité de l'esprit.

1. Sur l'importance de cette notion d'homme intérieur, voir la lettre II, § 27 et la note.

24. Propter quod non est Christi uirginibus neglegentius intuendum quantum cordis uirginitas carnis uirginitati praeponderet. Haec enim si a fidelibus coniugatis ac uiduis in fide, quae per dilectionem operatur^a, etiam sine uirginitate corporea, in hac uita fuerit custodita, in futuro nec carnis uirginitate priuabitur et regni caelestis beatitudine perfructur ; corporis uero uirginitas, etiam Deo dicata, si uirginitatem non seruauerit cordis, nihil proderit in corpore custodita, si spiritalis castitas fuerit in mente corrupta.

25. Vtramque diabolus persequitur, utramque callidis consiliis insectatur. Sed uirginitatem carnis per hominem nititur praeripere, cordis uero uirginitatem per seipsum conatur auferre. Nam plerumque ad hoc carnis uirginitatem, quae inferior est, non impugnat, ut illius quae potior est fundamenta subfodiat ; et tamquam diuersis machinis, sic innumeris utitur argumentis ; et cum certamini manifesto cedit, ad hoc se uictum demonstrat, ut uincat ; ad hoc fugam simulat, ut persequentem missis post tergum sagittis occidat. Euidentiibus quippe uitiiis prouocat, dum uirginitatem corporis impugnat in quibus si palam superetur, illico superbiam perniciosissime iaculatur ; et uitiorum auctor in eo quod uincere non potest uitiiis suis, uinci uirtutibus alienis, armis quibus eliditur surgit et uirtute qua deicitur deicit. Laudat qua se perspicit superari uirtutem, ut uictus possit captiuare uincentem ; inicit enim cordi iactantiam, ut grauiori lapsu de alto possit deicere, si quos in humilibus uidet gradu firmiore pugnare. Nam (uerbi gratia) cum gulae delectamenta porrigit, si suscipiatur, fomi-

24. a. cf. Ga 5, 6

La virginité du cœur

24. C'est pourquoi les vierges du Christ ne doivent pas considérer avec trop de négligence combien la virginité du cœur a plus d'importance que la virginité de la chair. Si, en effet, celle-là a été observée durant cette vie par des époux fideles et des veuves dans la foi *qui agit par amour*^a, même sans la virginité corporelle, elle ne sera pas à l'avenir privée non plus de la virginité de la chair et jouira entièrement du bonheur du royaume céleste ; mais la virginité corporelle, même consacrée à Dieu, si elle n'a pas gardé la virginité du cœur, ne servira à rien conservée dans le corps, si la chasteté spirituelle a été corrompue dans l'âme.

25. Le diable poursuit les deux, pourchasse les deux de ses desseins pleins de ruse. Mais il s'efforce d'arracher la virginité de la chair en utilisant l'homme, tandis qu'il tente d'ôter par lui-même la virginité du cœur. En effet, la plupart du temps, il ne s'attaque pas à la virginité de la chair, qui est inférieure, pour pouvoir saper les fondements de celle-là qui est préférable ; et il use d'innombrables arguments, comme de diverses machines de guerre ; et lorsqu'il se retire d'un combat à découvert, il s'avoue vaincu avec l'intention de vaincre ; il simule la fuite avec l'intention de tuer son poursuivant en lui envoyant des flèches par derrière. En effet, il provoque au moyen de vices évidents, en luttant contre la virginité du corps, et s'il est publiquement battu sur ce terrain-là, aussitôt il lance le trait de l'orgueil de la façon la plus pernicieuse ; et l'auteur des vices, ne pouvant vaincre par ses propres vices, mais pouvant être vaincu par les vertus d'autrui, se redresse en s'appuyant sur les armes qui l'écrasent et abat par la vertu qui l'abat. Il loue la vertu par laquelle il se voit battu, afin de pouvoir, même vaincu, capturer son vainqueur ; en effet, il insinue la vanité dans le cœur afin de pouvoir faire tomber de haut dans une chute plus lourde ceux qu'il voit en bas se battre d'un pied plus ferme. En effet, par exemple, lorsqu'il tend les plaisirs de la bouche, s'il est bien accueilli, il allume la

tem libidinis subministrat ; si respuatur, iactantiam de absti-
 20 nentia seminat. Insinuat dilectionem pecuniae, si tenuerit
 assensum, auaritiae gladio animam confodit incautam ; si
 autem fuerit repulsus, insidias quas per tenacitatem tendere
 non potuit, per liberalitatem nequissimus tendit ; et in opere
 25 misericordiae facit cordis superbiam pullulare, ut eo quod
 haec facit et maxime sic impugnare spiritalis Dei famulos et
 famulas assuevit ; ut si quis rebus noxiis mortiferisque non
 uincitur, uitalibus remediis occidatur. Bonis operatur mala,
 salubribus noxia, iustis iniusta, et commodis praestat incom-
 30 moda. Hoc in seipso primum operatus est, qui non ex condi-
 tione habuit originem criminis, sed ex elatione uirtutis uerita-
 tem in iniustitia detinere uoluit et, per iniustitiam lapsus, in
 ueritate non stetit. Quomodo enim stare potuit, cui pro super-
 bia restitit ille qui numquam cadit ? *Initium enim omnis pec-*
 35 *cati superbia*^a. *Propter quod Deus superbis resistit, humilibus*
autem dat gratiam^b.

26. Haec autem superbia ideo initium omnis peccati dicitur,
 ut omne peccatum de ipsa tamquam de radice pullulare mons-
 tretur ; quae multiplici modo miseris inferens mortem, publico
 certamine carnales deicit ; spiritalis uero, si quos inuenerit,
 5 occultiore conflictu prosternit. Quis incautos enim nesciat for-

25. a. Si 10, 15 b. Jc 4, 6

1. Sur l'orgueil, JÉRÔME a écrit cette formule qui exprime la même idée :
Sed ne hoc ipsum tibi iactantiam generet quod saeculi iactantiam
contempsisti (« Mais il ne faudrait pas que ce devînt pour toi un sujet
 de jactance d'avoir méprisé la jactance du siècle » : *Lettre 22, 27*, trad.
 J. Labourt).

paille du désir ; mais s'il est repoussé, il sème la vanité que
 l'on retire de l'abstinence¹. Il insinue l'amour de l'argent,
 trouve-t-il l'adhésion ? Il transperce l'âme imprudente du
 glaive de la cupidité ; est-il rejeté ? Les pièges qu'il n'a pu
 tendre en usant de l'avarice, c'est en usant de la générosité
 qu'avec la pire des malignités il les tend ; et dans l'œuvre de
 miséricorde, il fait pulluler l'orgueil du cœur, pour que, en
 ce qu'il fait largesse à l'indigent, il croie en tirer de grands
 mérites pour lui. S'il fait cela en de nombreuses occasions,
 c'est surtout les servants et les servantes spirituels de
 Dieu qu'il a pris l'habitude d'attaquer ainsi, afin que tous
 ceux qui ne sont pas vaincus par ces maux nuisibles et
 mortels soient tués par les remèdes qui donnent la vie. Avec
 le bien il fait le mal, avec l'utile le nuisible, avec le juste
 l'injuste, et il transforme les avantages en désavantages. Il a
 d'abord opéré cela en lui-même, lui qui n'a pas tiré l'origine
 de son crime de sa création, mais qui, par orgueil de puis-
 sance, a voulu détenir la vérité dans l'injustice et qui, tombé
 du fait de l'injustice, ne s'est pas tenu dans la vérité. Com-
 ment en effet aurait-il pu s'y tenir, lui à qui, en considéra-
 tion de son orgueil, a résisté celui qui ne tombe jamais ? Car
le début de tout péché est l'orgueil^a. *C'est pourquoi Dieu*
résiste aux orgueilleux, mais il fait grâce aux humbles^b.

**L'orgueil,
 début
 de tout péché**

26. Et cet orgueil, dit-on, est le début
 de tout péché pour la raison que tout
 péché pullule à partir de lui comme
 d'une racine, c'est ce que l'on montre ; et
 apportant la mort aux malheureux de multiples façons, il
 abat dans un combat public les gens de chair ; mais les
 spirituels, s'il en trouve, il les terrasse dans une lutte plus
 secrète. Qui en effet pourrait ignorer que les débauchés, les

nicarios, idolis seruiantes, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, auaros, ebriosos, maledicos, rapaces^a, superbas aduersus Deum ceruices erigere et nequissimis operibus magis diabolo militare ? Sunt alii quos in conspectu hominum 10 superbia tamquam suos demonstrat hostes et intrinsecus habet nequissimos milites. Ab his iniquitas callide geritur, ut humanis obtutibus iustitia fallaciter ostendatur. Hos Dominus noster sic increpat : « Vos estis qui iustificatis uos coram hominibus ; Deus autem nouit corda uestra^b. » Quos ut superbos 15 euidenter ostenderet, secutus adiunxit : « Quia quod hominibus altum est, abominatio est ante Dominum^b. »

27. Ad eos etiam qui sub Christiana professione uiuunt et Christi praecepta manifeste peccando contemnunt, sic ipse Christus loquitur : « Quid autem uocatis me, Domine, Domine, et non facitis quae dico^a ? » Tales gentium quoque 5 Doctor hic uerbis obiurgat : « Confitentur se nosse Deum, facitis autem negant ; cum sint abominati, et incredibiles, et ad omne opus bonum reprob^b. » Nam et beatus Iacobus dicit : « Quid proderit fratres mei si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat ? Numquid potest fides saluare eum^c ? » 10 Humilitas ergo, quam docuit Christus dicens : « Discite a me quia mitis sum et humilis corde^d », non in sola consistit fide, sed in fide simul et opere. Nam scriptum est quia : « Et daemones credunt et contremiscunt^e » ; qui tamen ideo humiles non

26. a. cf. 1 Co 6, 9-10 b. Lc 16, 15

27. a. Lc 6, 46 b. Tt 1, 16 c. Jc 2, 14 d. Mt 11, 29 e. Jc 2, 19

1. Cette énumération, sous la forme d'une citation de saint Paul, se trouve déjà telle quelle dans la lettre I à Optat, au § 10. Les mots du texte biblique que Fulgence connaît parfaitement se coulent comme spontanément dans sa prose.

idolâtres, les adultères, les efféminés, les sodomites, les voleurs, les cupides, les ivrognes, les outrageux, les pillards^{a1} dressent leur tête orgueilleuse contre Dieu et, par les actions les plus viles, militent davantage pour le diable ? Mais il y en a d'autres que l'orgueil signale aux yeux des hommes comme ses ennemis et qu'à l'intérieur il possède comme les soldats les plus vils. Par eux l'iniquité est pratiquée habilement pour donner d'une manière trompeuse aux regards des hommes une apparence de justice. Voici comment notre Seigneur blâme ces gens-là : « Vous, vous vous justifiez devant les hommes ; mais Dieu connaît vos cœurs^b. » Et afin de montrer à l'évidence leur orgueil, il a ajouté ensuite : « Car ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu^b. »

27. A ceux encore qui vivent en professant qu'ils sont chrétiens et en péchant méprisent à l'évidence les préceptes du Christ, voici ce que le Christ lui-même dit : « Pourquoi m'appellez-vous Seigneur, Seigneur, et ne faites-vous pas ce que je dis^a ? » Tels sont les gens aussi que le Docteur des Gentils blâme par ces paroles : « Ils proclament connaître Dieu, mais par leurs œuvres ils le renient, étant abominables, incroyants, et incapables d'aucune bonne action^b. » En effet, le bienheureux Jacques dit encore : « Quelle sera l'utilité, mes frères, pour quelqu'un de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres ? Cette foi peut-elle le sauver en quelque chose^c ? » L'humilité donc qu'a enseignée le Christ en disant : « Apprenez de moi car je suis doux et humble de cœur^d », ne consiste pas dans la seule foi, mais dans la foi en même temps que dans les œuvres. En effet, il est écrit : « Les démons croient aussi et ils tremblent^e. » Et pourtant ils ne sont pas humbles pour autant. C'est pourquoi l'apôtre

sunt. Vnde etiam apostolus Paulus asserit : « *Quia sapientia carnis inimica est Deo ; legi enim Dei non subicitur ; nec enim potest^f* » ; quae sapientia secundum Iacobi sententiam, « *non est desursum descendens sed terrena, animalis, diabolica^g* ».

28. Manifesta igitur superbia deprehenditur, cum manifeste peccatur. Attamen cum fuce iustitiae iniquitas tegitur, illa superbiae pestilentia uenenosius serpit, illa periculosius irripit, cum ab his qui iustitiae studium gerunt, uel aliorum uita tamquam indigna despicitur, uel in operibus bonis aliquid humanis uiribus assignatur.

Illa denique superbia, qua ceteri ab his qui sibi iusti uidentur uelut peccatores despiciuntur, in Pharisaeo condemnatur, sicut etiam sanctus euangelista testatur, dicens : « *Dixit autem et ad quosdam qui in se confidebant tamquam iusti et aspernabantur ceteros, parabolam istam. Duo homines ascenderunt in templum ut orarent, unus Pharisaeus et alter publicanus. Pharisaeus stans, haec apud se orabat : Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri homines : raptores, iniusti, adulteri, sicut etiam hic publicanus : ieiuno bis in sabbato, decimas do omnium quae possideo. Publicanus autem a longe stans, nolebat oculos ad caelum leuare, sed percutiebat pectus suum, dicens : Deus, propitius esto mihi peccatori. Dico uobis : descendit hic iustificatus in domum suam ab illo, quia omnis qui se exultat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur^a.* » In conspectu iudicis misericordis et iusti non est accepta superba iactatio bonorum operum, sed humilis confessio peccatorum. Illi etiam qui uirtutem bonae uoluntatis aut bonae operationis suis nituntur superbe uiribus assignare, ab apos-

27. f. Rm 8, 7 g. Jc 3, 15

28. a. Lc 18, 9-14 b. Rm 10, 3

Paul encore ajoute : « *Car la sagesse de la chair est ennemie de Dieu ; car elle ne se soumet pas à la loi de Dieu ; et de fait elle en est incapable^f* » ; et cette sagesse selon la phrase de Jacques « *n'est pas celle qui vient d'en haut, mais elle est terrestre, animale, diabolique^g* ».

28. On est donc pris en flagrant délit d'orgueil lorsque le péché est flagrant. Cependant, lorsque l'iniquité se couvre du fard de la justice, cette peste de l'orgueil rampe, la dent encore plus venimeuse, elle s'insinue, la morsure encore plus dangereuse, lorsque ceux qui pratiquent le goût de la justice méprisent comme injuste la vie des autres, ou dans les bonnes œuvres attribuent une part aux forces humaines.

Parabole du pharisien et du publicain

Cet orgueil pour tout dire qui fait regarder les autres comme des pécheurs par ceux qui se considèrent, eux, comme justes, est condamné chez le pharisien, comme le saint évangeliste encore en témoigne, disant : « *Il dit encore cette parabole à l'endroit de certaines personnes qui se persuadaient qu'elles étaient justes et qui ne faisaient aucun cas des autres. Deux hommes montèrent au temple pour prier, l'un était pharisien et l'autre publicain. Le pharisien debout priait ainsi en lui-même : Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme les autres hommes, pillards, injustes, adultères, ou même comme ce publicain : je jeûne deux fois par semaine, je donne la dîme de tout ce que je possède. Le publicain, se tenant à distance, n'osait pas lever les yeux au ciel, mais il se frappait la poitrine en disant : Dieu, sois bienveillant envers le pécheur que je suis. Je vous le dis : celui-ci descendit dans sa maison justifié plutôt que l'autre, parce que quiconque s'élève sera abaissé et quiconque s'abaisse sera élevé^a.* » Aux yeux du juge miséricordieux et juste, l'orgueilleux étalage des bonnes œuvres n'a pas été accepté, mais l'humble confession des péchés. Ceux encore qui s'efforcent d'attribuer orgueilleusement à leurs propres for-

25 tolo taliter denotantur quia « *ignorantes Dei iustitiam et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti*^b ». In sua igitur iniustitia profecto deficit, qui iustitiae Dei superba colla non subicit.

29. In his itaque quatuor superbiae generibus, quibus diabolus uelut quadrigis uehitur, et ad gehennam miserorum quibus insidet mortifero casu raptatur duobus animas opprimit, quas in carne iacentes perspicit, aliis duobus animas deicit, quas de
5 carne uolare cognoscit. Ista captiuat delectatione uitiorum, illas circumuenit elatione uirtutum ; illarum sic uirginitatem praeripit, ut se fornicari non dubitent ; istas sic constuprat et maculat, ut se conculcari non aestiment.

30. Proinde, ut integra permaneat Deo dicata uirginitas, sicut custoditur integritas corporis, multo amplius custodienda est humilitas cordis. Si qua enim uere uirgo est Christi, non potest Christo nisi cordis humilitate coniungi. Filii Dei thalamus elatas non recipit et humilis sponsus a connubio suo
5 superbas expellit. Sit igitur studium tuum, sicut decet uirginem sacram, sectari iustitiam, pietatem, fidem, caritatem, patientiam, mansuetudinem ; non tamen ut consideratione tui quaslibet Christianas, etiam in inferiori positas professione,
10 despicias, aut te in bonis operibus, praesumptione propriae

28. b. Rm 10, 3

1. C'est-à-dire : 1/ lorsque le péché est flagrant, 2/ lorsqu'il se cache derrière un voile de justice, 3/ lorsque l'on se croit juste soi-même ou 4/ lorsque l'on s'attribue le mérite de ses bonnes actions (voir le début du § 28).

ces la vertu d'une volonté bonne ou d'une action bonne sont ainsi condamnés par l'Apôtre parce que « *ne connaissant pas la justice de Dieu et cherchant à établir leur propre justice, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu*^b ». Il est donc pris en défaut à coup sûr dans sa propre injustice celui qui ne soumet pas sa tête orgueilleuse à la justice de Dieu.

29. C'est pourquoi de ces quatre sortes d'orgueil¹ sur lesquelles le diable est transporté comme sur un quadriga et entraîné dans une chute fatale vers l'enfer des malheureux sur lesquels il trône, deux lui servent à opprimer les âmes qu'il voit vautreées dans la chair, les deux autres à abattre les âmes qu'il voit prendre leur essor loin de la chair. Il attrape celles-là par la séduction des vices, il circonviert celles-ci par l'arrogance des vertus ; il ravit la virginité des premières de telle sorte qu'elle ne se doutent pas qu'elles fornicquent ; il déshonore et il souille les secondes de telle sorte qu'elles ne se jugent pas bafouées.

L'humilité du cœur 30. Par conséquent, pour que demeure intègre la virginité consacrée à Dieu, comme l'on surveille l'intégrité du corps, il faut surveiller beaucoup plus l'humilité du cœur. Si, en effet, une vierge appartient vraiment au Christ, elle ne peut s'unir au Christ que par l'humilité du cœur. La chambre du Fils de Dieu ne reçoit pas les arrogantes et l'humble fiancé exclut de son union les orgueilleuses. Porte donc ton ardeur, comme il convient à une vierge sacrée, à suivre la justice, la piété, la foi, la charité, la patience, la douceur ; pas au point cependant de mépriser, en considération de toi, des chrétiennes, même placées en dessous par une profession inférieure, ou de t'exalter dans tes bonnes œuvres par présomp-

uirtutis extollas. Quidquid enim spiritalium donorum plus habueris quam habent aliae, non parua est iactura uirtutis, si in ipsa principali uirtute, quae est humilitas, non alias antecellis, cum non nescias scriptum : « *Quanto magnus es, humilia te in omnibus et coram Deo inuenies gratiam*^a. » Attende igitur in te sponsi tui amorem considera Domini pietatem. Pius est Dominus, qui te sibi fecit ancillam ; speciosus sponsus, qui te castificauit in sponsam. Idem tamen, quia uerus est Dominus et sponsus est uerus, utriusque potestatis partes exsequitur.

20 Exigit ab ancilla humilem seruitutem, in sponsa quaerit integram castitatem. Serui ergo Domino cum timore et exultatione sponso cum tremore. Nam quia Dominus est, territat ; et quia sponsus est, zelat. Timens igitur custodi Domini terrentis imperium et tremens dilige sponsi zelantis affectum. In *ancilla Domini*^b nihil suum praedio reperiat, in sponsa Christi nihil suum adulter agnoscat. Sicut in corpore uirginis non dominatur libido, sic in corde uirginis nulla dominetur elatio. Cum timore et tremore tuam salutem operare. *Deus est enim qui operatur in te et uelle et perficere, pro bona uoluntate*^c.

31. Quotiens cogitas de perfectione uirtutum, noli considerare quid aliae minus habeant quam tu habes sed quid tu minus habeas quam habere iam debes ; nec ideo te putes uirtutibus perfectam, si quamlibet aliam uideas criminibus deditam ; nec propterea tibi aliquid uelocitatis assignes, si quamlibet, aut retro redeuntes, aut segniter uideas ambulantes.

30. a. Si 3, 20 b. Lc 1,38 c. cf. Ph 2, 12-13

1. Cette même citation du *Siracide* achevait la lettre précédente à Calla comme si veuves et vierges étaient unies dans leur destinée.

2. *Zelat* : ce mot rare en latin (cf. BLAISE, *Dictionnaire*), est emprunté au grec (Paul l'emploie en 1 Co 13, 4).

tion de ta propre vertu. Car quels que soient les dons spirituels que tu possèdes plus que les autres, le dommage subi par la vertu n'est pas mince, si, dans cette vertu fondamentale qui est l'humilité, tu ne t'élèves pas au-dessus des autres, car tu n'ignores pas ce qui est écrit : « *Si grand que tu sois, humilie-toi devant tous et devant Dieu tu trouveras grâce*^{a1}. » Sois donc attentive à l'amour de ton fiancé envers toi, considère la piété du Seigneur. Pieux est le Seigneur qui a fait de toi sa servante ; beau le fiancé qui a fait de toi une chaste fiancée. Cependant, c'est le même, parce qu'il est le vrai Seigneur et le vrai fiancé, qui exerce jusqu'au bout le double rôle de sa puissance. Il exige de la servante une humble soumission, il recherche chez la fiancée une chasteté intacte. Sois donc soumise au Seigneur dans la crainte et fière de ton fiancé dans le tremblement. Car parce qu'il est ton Seigneur, il effraie ; et parce qu'il est ton fiancé, il est jaloux². Dans la crainte donc observe l'autorité du Seigneur qui t'effraie et dans le tremblement honore l'affection de ton fiancé jaloux. Chez la *servante du Seigneur*^b, que le voleur ne trouve rien qui lui appartienne, chez la fiancée du Christ, que l'adultère ne reconnaisse rien qui lui appartienne. De même que le désir n'est pas le maître dans le corps de la vierge, de même dans le cœur de la vierge qu'aucune arrogance ne soit la maîtresse. Dans la crainte et le tremblement travaille à ton salut. *Car c'est Dieu qui produit en toi le vouloir et le faire, selon sa volonté bonne*^c.

31. Toutes les fois que tu penses à la perfection des vertus, ne regarde pas ce que les autres ont en moins par rapport à ce que toi tu as, mais ce que toi tu as en moins par rapport à ce que tu devrais déjà avoir ; et n' imagine pas que tu es parfaite en vertus, si tu en voyais une autre vouée aux crimes ; et ne va pas t'attribuer quelque mérite de rapidité, si tu en voyais qui vont à reculons ou qui marchent pares-

Neque enim idcirco sanos oculos habere pronuntiandus est lippus, quia uidetur caecus a lumine penitus alienus nec ideo sanus dicendus est, qui graui iacet uulnere semiuuius, si alius
 10 grauiore uulnere reperiatur occisus ; nec sibi debet tamquam uictor uindicare gloriam, quisquis, licet ab hoste non sit occisus, tenetur tamen ab hoste captiuus.

32. Noli ergo aliis te comparare, sed tibi. Audi apostolum hoc facientem, et ut hoc faciamus salubriter admonentem. Ad Corinthios quippe scribens, dicit : « *Non enim audemus inse-*
 5 *rerere aut comparare nos quibusdam qui seipsos commendant, sed ipsi in nobis nosmetipsos metientes et comparantes nosmetipsos nobis*^a. » Sibi ergo semetipsam comparet uirgo Christi et ut ad perfectam perueniat sanitatem, non debet de aliorum sibi periculo grauiore blandiri, sed de sua curet infirmitate tristari ; de qua ille tristabatur iugiter qui dicebat : « *Tota die contrista-*
 10 *tus ingrediebar, quoniam anima mea impleta est illusionibus et non est sanitas in carne mea*^b. » Et ut ostenderet huic tristitiae humilitatem debere coniungi, statim secutus adiunxit : « *Incuruatus sum et humiliatus sum nimis*^c. » Et ut desiderio sanitatis hoc a se fieri perdoceret, adiunxit : « *Rugiebam*
 15 *a gemitu cordis mei*^d, et : « *Ante te est omne desiderium meum et gemitus meus a te non est absconditus*^e. » Iste autem, qui hoc dicebat, fatetur se aliquando tamquam de uirtute sanitatis elatum et in eo se periculum grauiissimae infirmitatis expertum ; dicit enim in alio psalmo : « *Ego dixi in abundantia*
 20 *mea : « non mouebor in aeternum*^f. » Et quia hoc dicens adiutorio diuinæ gratiæ fuerat desertus et in sua defecerat

32. a. 2 Co 10, 12 b. Ps 37, 7-8 c. Ps 37, 9 d. Ps 37, 9 e. Ps 37, 9-10 f. Ps 29, 7

seusement. Car il ne faut pas proclamer qu'un homme aux yeux chassieux a des yeux en bonne santé, parce qu'on voit un aveugle entièrement privé de lumière, et il ne faut pas dire qu'il est en bonne santé celui qui, gravement blessé, est étendu à moitié mort, si l'on en trouve un autre mis à mort par une blessure encore plus grave ; et il ne doit pas réclamer pour lui la gloire comme s'il était vainqueur celui qui, bien qu'il n'ait pas été mis à mort par l'ennemi, est cependant retenu prisonnier par l'ennemi.

Se comparer à soi-même 32. Ne te compare donc pas aux autres mais à toi-même. Écoute l'Apôtre qui agit ainsi, et qui nous engage pour notre salut à agir ainsi. De fait, écrivant aux Corinthiens, il dit : « *Nous n'osons pas en effet nous mêler ou nous comparer à certains qui se font valoir eux-mêmes, mais en nous mesurant nous-mêmes à notre propre mesure et en nous comparant à nous-mêmes*^a. » Que la vierge du Christ se compare donc à elle-même et, pour parvenir à la parfaite santé, elle ne doit pas se flatter d'un danger plus grave qui touche les autres, mais qu'elle veille à s'attrister de sa propre faiblesse ; il s'en attristait sans interruption celui qui disait : « *Tout le jour je marchais dans la tristesse, parce que mon âme est pleine d'illusions et la santé n'est pas dans ma chair*^b. » Et pour montrer que l'humilité doit s'unir à cette tristesse, dans la suite aussitôt il ajoutait : « *Je suis courbé et je suis entièrement humilié*^c. » Et pour bien montrer qu'il faisait cela par désir de la santé, il ajoutait : « *Je rugissais du gémissement de mon cœur*^d » et « *Tout mon désir est devant toi et mon gémissement ne t'est pas caché*^e. » Celui qui disait cela avoue qu'il a tiré orgueil, un jour, de ce qu'il prenait pour la vertu de la santé et qu'en cela il a fait l'expérience du danger de la plus grave faiblesse ; car il dit dans un autre psaume : « *Moi j'ai dit dans mon opulence : je ne chancellerai pas, pour l'éternité*^f. » Et parce que, disant cela, il avait été abandonné par le secours de la grâce divine et avait défailli, égaré

infirmirate turbatus, sequitur dicens : « *Domine, in uoluntate tua praestitisti decori meo uirtutem ; auertisti faciem tuam a me et factus sum conturbatus^g.* » Et ut ostenderet adiutorium diuinae gratiae, quamuis iam habitum, humiliter esse sine intermissione poscendum, hoc quoque subnectit : « *Ad te Domine, clamabo et ad Deum meum deprecabor^h.* » Nemo autem deprecatur et rogat, qui non aliquid se cognoscit minus habere, aut quod habet, sua tantum potest uirtute seruare.

33. Quisquis igitur et beneficium rogat, et adiutorium flagitat, necesse est ut et euidenciam suae imbecillitatis et egestatis agnoscat ; et ideo egestas nostra dari sibi quod non habet poscit et imbecillitas nostra custodiri sibi postulat quod accepit.

5 Egestas audit : « *Quid enim habes quod non accepisti^a ?* » Et : « *Non potest homo accipere quidquam, nisi datum fuerit ei de caelo^b.* » Imbecillitas audit : « *Reuela ad Dominum uiam tuam et spera in eum et ipse faciet^c.* » ; audit etiam ab ipsa uirtute : « *Sine me nihil potestis facere^d.* » ; audit a propheta :

10 « *Nisi Deus custodierit ciuitatem, in uanum uigilant qui custodiunt eam^e.* » Dicat ergo egestas illi qui propter nos pauper factus est cum esset diues, ut illius paupertate nos diuites essemus^f ; dicat : *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua^g.* Dicat etiam imbecillitas illi qui pro nobis crucifixus est

15 *ex infirmitate, sed uiuit ex uirtute Dei^h,* et qui sic infirmatus est propter peccata nostra, ut semper ipse sit Dei uirtus et Dei sapientiaⁱ, dicat ergo illi imbecillitas humana : *Custodi me, Domine, ut pupillam oculi ; sub umbra alarum tuarum protege me, a facie impiorum qui me afflixerunt^j.*

34. Grauitur hic affliguntur animae omnium iam iustificatorum et ex fide uiuentium, immo solae animae intellegunt in qua sint afflictione positae, quibus se infundit lumen uerum,

32. g. Ps 29, 8 h. Ps 29, 9

33. a. 1 Co 4, 7 b. Jn 3, 27 c. Ps 36, 5 d. Jn 15, 5 e. Ps 126, 1
f. 2 Co 8, 9 g. Ps 118, 73 h. 2 Co 13, 4 i. cf. 1 Co 1, 24 j. Ps 16, 8-9

dans sa propre faiblesse, il poursuit en disant : « *Seigneur, dans ta volonté tu as fourni la force à mon honneur ; tu as détourné ta face de moi et je me suis trouvé égaré^g.* » Et pour montrer que le secours de la grâce divine, bien que déjà possédé, doit être réclamé sans relâche avec humilité, il ajoute encore ceci : « *Vers toi, Seigneur, je crierai et je tournerai mes prières vers mon Dieu^h.* » Personne ne prie ni ne sollicite, s'il ne sait qu'il lui manque quelque chose, ou s'il peut conserver par sa seule vertu ce qu'il possède.

33. Donc quiconque sollicite un bienfait et réclame du secours, admet nécessairement l'évidence de sa faiblesse et de son indigence ; ainsi notre indigence réclame que lui soit donné ce qu'elle n'a pas et notre faiblesse demande que lui soit sauvegardé ce qu'elle a reçu. L'indigence entend : « *Qu'as-tu en effet que tu n'aies reçu^a ?* » et : « *Un homme ne peut rien recevoir qui ne lui ait été donné du ciel^b.* » La faiblesse entend : « *Dévoile ta voie au Seigneur et espère en lui et lui-même agira^c.* » ; elle entend encore de la vertu même : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire^d.* » ; elle entend du prophète : « *Si Dieu ne garde pas la cité, ils veillent en vain ceux qui la gardent^e.* » Donc que l'indigence dise à celui qui pour nous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté nous soyons enrichis^f ; qu'elle dise : *Donne-moi l'intelligence pour que j'apprenne tes commandements^g.* Que la faiblesse dise encore à celui qui pour nous a été crucifié à cause de sa faiblesse, mais vit par la puissance de Dieu^h, et qui a été affaibli pour nos péchés de façon à être toujours lui-même la vertu de Dieu et la sagesse de Dieuⁱ, que la faiblesse humaine donc lui dise : *Garde-moi, Seigneur, comme la pupille de l'œil ; à l'ombre de tes ailes, protège-moi de la face des impies qui m'ont affligé^j.*

34. Gravement affligées ici-bas sont les âmes de tous ceux qui sont déjà justifiés et de ceux qui vivent de la foi ; bien plus les seules à comprendre dans quelle affliction elles ont été installées, ce sont celles en qui est versée la vraie lumière

quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum^a. Vident enim quia licet sint gratiae dono ab operum malorum contagione liberae, tepeantur tamen cogitationum uarietate captiuae. *Quis enim gloriabitur castum se habere cor ? aut quis gloriabitur mundum se esse a peccatis^b ?* Attendamus qualis quantusque iustus dixerit : « *In multis enim offendimus omnes^c »* ; et ille qui dixit : « *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et ueritas in nobis non est^d »* ; ille etiam qui condelectabatur legi Dei secundum interiorem hominem, uidebat autem aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae et captiuantem eum in lege peccati, quae erat in membris eius, donec eum suae infelicitatis consciuum de corpore mortis huius liberaret gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum^e.

35. Ab hac ergo lege peccati, quae est in membris nostris, non uirtus cuiuslibet hominis fortis, non industria sapientis, sed sola liberat gratia Saluatoris, quae non nisi humilibus gratis datur : *Deus enim superbis resistit, humilibus autem dat gratiam^a*. Verumtamen haec gratia, sicut non nisi humilibus datur, sic humilis homo esse non potest, nisi detur. Datur enim ut humiles esse incipiant et datur ut humiles esse non desinant. Gratia igitur Dei facit et ut humiles simus et ut humiles perseuerare possimus. Qui enim potuit quod non habuimus dare, ipse potest quod accepimus custodire.

34. a. Jn 1, 9 b. Pr 20, 9 c. Jc 3, 2 d. 1 Jn 1, 8 e. cf. Rm 7, 22-25

35. a. Jc 4, 6

qui illumine tout homme venant dans ce monde^a. Elles voient en effet que, bien qu'elles soient libérées par le don de la grâce de la contagion des mauvaises actions, elles sont cependant retenues prisonnières par l'inconstance des pensées. *Qui en effet se glorifiera d'avoir le cœur pur ? Et qui se glorifiera d'être net de péchés^b ?* Prêtons attention aux paroles d'un juste ô combien grand : « *Sur beaucoup de points en effet nous commettons tous des fautes^c »* ; et celui-ci qui a dit : « *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous^d »*. Même lui, qui trouvait sa délectation dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur, voyait dans ses membres une autre loi luttant contre la loi de son esprit et l'emprisonnant dans la loi du péché, qui était dans ses membres, jusqu'à ce que, prenant conscience de son malheur, il soit libéré du corps de cette mort par la grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur^e.

35. Donc de cette loi du péché qui est dans nos membres, ce n'est pas la vertu d'un quelconque homme de courage, ni le zèle d'un sage qui en délivre, mais la seule grâce du Sauveur qui n'est accordée gratuitement qu'aux humbles : *Car Dieu résiste aux orgueilleux, mais il accorde la grâce aux humbles^a*. Cependant si cette grâce n'est accordée qu'aux humbles, en revanche un homme ne peut pas être humble, si elle ne lui est pas accordée¹. Car elle est accordée afin que l'on commence à être humble et elle est accordée afin que l'on ne cesse d'être humble. C'est donc la grâce de Dieu qui fait que nous sommes humbles et que nous pouvons continuer à être humbles. Celui, en effet, qui a pu nous accorder ce que nous n'avions pas, est aussi celui qui peut nous conserver ce que nous avons reçu.

1. Le dernier mot ou presque revient à Augustin avec cette idée omniprésente chez Fulgence que la grâce de Dieu est absolument nécessaire pour commencer et continuer toute œuvre méritoire : c'est la doctrine de la grâce continuée.

36. Proinde, ut in te sit uera humilitas, quae uirginitatis est interna uirginitas, non ignoras quanta sacrae uirgini debeat paupertas spiritus inesse, ut regnum caelorum mereatur accipere ; quanta mansuetudo, ut illam possideat uiuentium terram in qua se Dauid bona Domini uisurum plena credulitate confidit^a. Quanta etiam cautione uirgini luctuosa sit praesentis saeculi laetitia fugienda, cui semper in hac uita praestolanti sponsi caelestis aduentum magis sit ex desiderio spiritali lugendum, ut adipiscatur intimum certumque solatium. Quantum quoque uirgo Christi debeat esuriem sitimque iustitiae perpeti, ut plena mereatur aeternae dulcedinis satietate laetari^b ; qualibus etiam sit induenda uisceribus misericordiae, ut in conspectu Dei misericordiam ualeat inuenire^c ; mundandique cordis quantum debeat inesse sacrae uirgini studium, ut illum uidere mereatur felicibus oculis sponsum, speciosum forma prae filiis hominum^d, ad quem carnis uirginitas non potest peruenire, nisi humili corde fulciatur uirtute uirginitatis internae. Quantam etiam pacificae quietis uirgo Christi possidere uirtutem debeat, ut desideriorum carnalium bella spiritalibus armis induta compescat^e. Talibus te sponsus tuus uti fruique monilibus cupit, qui te sibi fide despondit, spe firmavit, caritate coniunxit.

37. Neque uero fidei ueritate carnisque integritate spiritaliter tali sponso nupsisses, si non eum, contempta uanitate saeculi, dilexisses ; nec tamen eum fuisses aliquatenus dilectura, nisi fuisses gratuita sponsi dilectione praeuenta. Dixi autem te praeuentam, non solum dilectione qua ille te dilexit, sed etiam dilectione quam tibi gratis ut a te diligeretur infudit. Totum

36. a. cf. Ps 26, 13 b. cf. Mt 5, 6 c. cf. Col 3, 12 d. cf. Ps 44, 3
e. cf. Rm 13, 12

Atteindre la vraie humilité

36. Par conséquent pour que soit en toi la vraie humilité, qui est la virginité intime de la virginité, tu n'ignores pas quelle pauvreté en esprit doit habiter une vierge consacrée, pour qu'elle mérite de recevoir le royaume des cieux ; quelle bonté pour posséder cette terre des vivants sur laquelle David a la pleine conviction qu'il verra la bonté du Seigneur^a. Avec quelle prudence encore une vierge doit fuir la joie pleine d'afflictions du siècle présent, elle qui dans l'attente permanente dans cette vie de l'arrivée de son fiancé céleste doit s'affliger plutôt en raison de son désir spirituel, pour parvenir à une consolation intime et sûre. Combien aussi une vierge du Christ doit endurer la faim et la soif de justice, afin de mériter la joie d'être pleinement rassasiée de la douceur éternelle^b ; de quelles chairs de miséricorde encore elle doit se vêtir, afin de pouvoir trouver miséricorde au regard de Dieu^c ; combien l'ardeur à purifier son cœur doit habiter une vierge consacrée, afin de mériter de voir de ses yeux heureux ce fiancé, brillant de beauté bien plus que les fils des hommes^d, que la virginité de la chair ne peut atteindre, si, dans un cœur humble, elle n'est pas soutenue par la vertu de la virginité intérieure. Quelle vertu encore d'un repos pacifique une vierge du Christ doit posséder, pour, vêtue de ses armes spirituelles, venir à bout des guerres des désirs charnels^e. Tels sont les bijoux dont ton fiancé désire que tu fasses usage et que tu jouisses, lui qui t'a promise à lui par la foi, t'a confirmée par l'espoir, s'est lié à toi par amour.

37. En vérité, tu n'aurais pas épousé spirituellement un tel fiancé dans la vérité de la foi et dans l'intégrité de la chair, si tu ne l'avais aimé au mépris de la vanité du siècle ; cependant jusqu'à un certain point tu ne l'aurais pas aimé, si tu n'avais pas été devancée par l'amour gratuit de ton fiancé. J'ai dit devancée non seulement par l'amour par lequel il t'a aimé, mais encore par l'amour que gratuitement il a versé en toi pour être aimé de toi. Donc, tout ce que tu

ergo quidquid in te sanctae dilectionis erga sponsum tuum habes, in te quidem habes, sed ex te non habes. Pauperem te accepit ditissimus sponsus, quidquid in te boni habes, non ex te, sed ex ipso habes et quidquid nondum habes, tunc habebis, si sponsus dederit, qui omnia bona quae habes gratuita largitate iam dedit. Ipsi ergo de acceptis humiliter gratias age, ipsum de accipiendis humiliter posce. Sic enim diuitem sponsum multo meliora quam dedit. Haec humili semper compunctione considera et uirginitatem quam Deo uouisti, non solum carnis integritate, sed et cordis humilitate conserua. Ab illo tibi semper custodiam uirginitatis et humilitatis exposcens, qui non dormitabit, neque obdormiet custodiens Israel^a.

38. Ecce, sancta filia, in quantum Dominus dedit, breuem ad te libellum de uirginitate et humilitate conscripsi ; magis eligens pauca tibi desideranti transmitters, quam debitae seruitutis officium sponsae Domini denegare.

37. a. cf. Ps 120, 4

possèdes en toi de saint amour pour ton fiancé, certes tu le possèdes en toi, mais tu ne le tiens pas de toi. Ce richissime fiancé t'a reçue dans ta pauvreté, ce qu'il y a de bon en toi ne vient pas de toi, mais de lui et ce que tu ne possèdes pas encore, tu le possèderas alors, si ton fiancé te le donne, lui qui t'a déjà donné avec une largesse désintéressée tous les biens que tu possèdes. Donc, remercie-le humblement de ce que tu as reçu, réclame-lui humblement ce que tu dois recevoir. Car tu as un fiancé si riche que ce qu'il t'a donné ne lui manque pas et qu'il est abondamment pourvu pour distribuer largement des biens de loin meilleurs que ceux qu'il a donnés. Considère toujours cela avec une humble componction et cette virginité que tu as vouée à Dieu, conserve-la non seulement dans l'intégrité de la chair mais aussi dans l'humilité du cœur, en réclamant toujours pour toi, de la part de celui qui ne sommeillera ni ne dormira en gardant Israël^a, la préservation de la virginité et de l'humilité.

38. Voilà, sainte fille, autant que Dieu me l'a permis, le bref livre que j'ai composé pour toi sur la virginité et l'humilité, aimant mieux te remettre ce peu de chose quand tu le désires que me soustraire à l'obligation d'un service dû à la fiancée du Seigneur.

EPISTVLA IV

AD PROBAM

Dominae in Christo plurimum uenerabili et cum omni honorificentia nominandae famulae Dei, filiae Probae, Fulgentius, seruorum Christi famulus, in Domino salutem.

1. Epistulam sanctitatis tuae cum tota cordis gratulatione suscepi, non solum studium boni operis, sed etiam humilitatem cordis tui certis indiciis praeferentem. Bene igitur, sancta filia, in laudem Dei, non de bonis operibus superbiae uento
5 extolleris, sed ad implenda Domini praecepta infirmam te inualidamque testaris. Ita debet sentire quisquis uerbi Dei *non auditor obliuiosus, sed factor operis*^a esse desiderat, qui non hic ab hominibus recipere mercedem suam, sed a Deo in die retributionis exspectat ; qui non in praesenti tempore inanis
10 gloriae uanitate raptatur, sed sancto igne diuini amoris accenditur. Hunc enim Christus uenit mittere in terram^b, ut omne superbiae germen exurat, et humiliato cordi feruorem sanctae

1. a. Jc 1, 25 b. cf. Lc 12, 49

LETTRE IV

A PROBA

A Dame hautement vénérable dans le Christ et servante de Dieu dont il faut citer le nom avec tout l'honneur qui lui est dû, Proba, ma fille, Fulgence, ministre des serviteurs du Christ, salut dans le Seigneur.

L'humilité de Proba

1. J'ai accueilli avec toute la joie de mon cœur la lettre de ta sainteté qui manifeste par des signes certains non seulement ton ardeur à faire le bien, mais encore l'humilité de ton cœur. Il est donc bien, sainte fille, que, pour la louange de Dieu, tu ne sois pas exaltée par un vent d'orgueil inspiré par tes bonnes œuvres, mais que tu attestes ta faiblesse et ton impuissance pour accomplir les préceptes de Dieu. Tels doivent être les sentiments de quiconque désire être *non l'auditeur oublieux de la parole de Dieu, mais l'exécutant de son œuvre*^a, qui n'attend pas de recevoir des hommes ici-bas son salaire, mais l'attend de Dieu au jour de la rétribution ; qui n'est pas emporté dans le temps présent par la vanité d'une gloire vide, mais qui est embrasé¹ par le saint feu de l'amour divin. Car le Christ est venu verser sur terre ce feu^b afin de brûler tout germe d'orgueil et d'inspirer

1. La leçon *accenditur* pour *ascenditur* paraît plus satisfaisante. L'idée d'embrasement remplace celle d'élévation, comme le suggèrent le complément *igne* et plus loin *exurat* et *feruorem*. C'est également la leçon reproduite par Migne.

compunctionis inciat. Sic fit ut in nostris peccatis nosmetipsos ueraciter accusemus et in bonis operibus nostris Deum uera
 15 cordis humilitate laudemus ; illi assignemus quae nobis eius pietas donat, nobis imputemus in quibus eum nostra infirmitas exacerbat.

2. Et quia frequenter a nobis offenditur, necessarium est ut frequenti oratione et iugi cordis compunctione mitigetur. Compunctio enim cordis excitat orationis affectum, oratio humilis diuinum promeretur auxilium ; compunctio cordis uulnera sua
 5 respicit, oratio uero medelam sanitatis exposcit. Et ad haec quis idoneus ? Quis enim uel orare competenter ualeat, nisi medicus ipse initium desiderii spiritalis infundat ? Aut quis perseuerare in oratione queat, nisi Deus in nobis hoc quod coepit augeat, quod seminauit enutriat et quod misericordia
 10 praecedente gratis donauit indignis, ad effectum perfectionis misericordia subsequente perducat ? Sic enim a nobis poterit boni operis meritum non perire, si Deus auctor atque adiutor semper glorificetur in opere.

3. Nec putemus sic eum auctorem boni operis aestimandum, tamquam in ipso tantum creationis exordio sic Deus naturae humanae boni operis facultatem dederit, ut ipsius adiutorio desistente sola per seipsam possit humana natura quodcumque
 5 bonum uelle seu facere ; cum hoc nec in ipso primo homine

à un cœur humilié la ferveur d'un saint repentir. Ainsi se fait que, dans nos péchés, nous nous accusons nous-mêmes conformément à la vérité et que, dans nos bonnes œuvres, nous louons Dieu avec la vraie humilité du cœur ; mettons à son compte ce que sa bonté nous donne, imputons à nous les actes où notre faiblesse l'irrite.

**Nécessité
de la prière
et du repentir**

2. Et parce qu'il est fréquemment offensé par nous, il est nécessaire de l'adoucir par la prière fréquente et le repentir perpétuel de notre cœur. Car le repentir du cœur incite à la prière, une humble prière gagne l'aide divine ; le repentir du cœur se retourne vers ses blessures, mais la prière réclame le remède de la santé. Et qui est apte à cela ? Qui, en effet, peut prier comme il convient, si le médecin lui-même ne répand pas en lui un début de désir spirituel ? Qui est capable de persévérer dans la prière, si Dieu ne développe pas en nous ce qu'il a commencé, s'il ne fait pas pousser ce qu'il a semé et si, ce qu'il a accordé gratuitement à des gens indignes par la miséricorde qui précède, il ne le poursuit pas jusqu'à une parfaite réalisation par la miséricorde qui suit¹ ? La condition, en effet, pour que le mérite d'une bonne œuvre puisse ne pas disparaître de notre fait, c'est que Dieu, qui en est l'auteur et l'assistant, soit toujours glorifié dans cette œuvre.

**Sans Dieu,
l'homme
ne peut vouloir
ou faire le bien**

3. Et ne pensons pas qu'il doive être considéré comme l'auteur d'une œuvre bonne, comme si c'était juste au tout début de la création seulement que Dieu a donné à la nature humaine la possibilité de faire le bien, de sorte que, si sa propre aide venait à cesser, la nature humaine seule par elle-même pourrait vouloir ou faire quoi que ce soit de bien, alors qu'elle

1. Voir l'introduction, p. 37, note 2.

potuerit solo implere conatu proprio, quando necdum fuit uitiatâ peccato. Quomodo ergo infirma sine iuamine medici sospitatem suam reparare poterit, quae dum sana esset sospitatem suam custodire nequiuit ?

4. Non ergo gloriatur terra et cinis, quia in uita sua proiecit intima sua ; nec uulneratus, de hoc quod in se sanum existimat, tamquam sanus exsultet ; sed suorum uulnerum putredinem compuncti cordis humilitate consideret, ut clamans cum propheta : « *Computruerunt et deterioratae sunt cicatrices meae, a facie insipientiae meae^a* », possit medelam, non suo merito, sed gratuito munere diuinae pietatis accipere. Quid enim habet homo quod non accepit ? Si autem accepit, quid gloriatur, quasi non acceperit^b ? Solus igitur Deus potest omnibus quibus uoluerit dare unde uera salus acquiri possit ; et ideo solus potest in accipiente custodire quod dedit : *Nisi enim Dominus custodierit ciuitatem, in uanum uigilant qui custodiunt eam^c*. Ille itaque non patietur furtiuum nequissimi praedonis ingressum, cui non defuerit Domini uigilantis auxilium. Ipse enim *non dormitabit neque obdormiet, qui custodit Israel^d*.

5. Sicut autem qui ad patriam tendit, donec perueniat semper habet ubi ambulet, sic etiam nos, quamdiu in hoc mortali corpore constituti peregrinamur a Domino^a, praesens uita

4. a. Ps 37, 6 b. cf. 1 Co 4, 7 c. Ps 126, 2 d. Ps 120, 4
5. a. cf. 2 Co 5, 6

1. Ce paragraphe est une résurgence de la lutte contre le pélagianisme qui avait tant préoccupé Augustin : il n'est pas accordé à l'homme d'autonomie, ni de liberté d'accomplir le bien hors du vouloir divin (voir introduction, p. 36-37 et 54-55). C'est bien la doctrine pélagienne que Fulgence vise ici, sans la nommer, avec l'expression *sola per seipsam*.

2. Tout le passage est imprégné de l'idée augustinienne que Dieu gouverne tout chez l'homme et de tout temps, et que c'est lui qui insinue en l'homme le désir même d'une bonne action, les seules forces humaines ne

n'a pu accomplir cela chez le premier homme lui-même non plus, de son seul propre effort, quand elle n'était pas encore corrompue par le péché¹. Comment donc, dans sa faiblesse, pourra-t-elle recouvrer la bonne santé sans le secours du médecin, elle qui, alors qu'elle était bien portante, n'a pu conserver sa bonne santé² ?

4. Que donc terre et cendre, il ne tire pas gloire de ce que, dans sa vie, il a rejeté loin de lui ce qu'il avait de plus secret ; et que, blessé, il n'exulte pas de ce qu'il croit sain en lui, comme s'il était entièrement sain³ ; mais qu'il considère avec l'humilité d'un cœur repentant la purulence de ses blessures, afin que, clamant avec le prophète : « *Mes cicatrices ont pourri et se sont infectées, par l'effet de ma folie^a* », il puisse recevoir un remède, non pour son mérite, mais par un présent gratuit de la piété divine. Car que possède l'homme qu'il n'a pas reçu ? Et s'il l'a reçu, pourquoi en tirer gloire, comme s'il ne l'avait pas reçu^b ? Seul donc Dieu peut donner à tous ceux à qui il l'a voulu la possibilité d'acquérir le vrai salut ; et pour cette raison, il est le seul à pouvoir sauvegarder chez celui qui reçoit ce qu'il a donné : en effet *si le Seigneur ne garde pas la cité, ils veillent en vain ceux qui la gardent^c*. C'est pourquoi il n'autorisera pas l'entrée furtive du pillard le plus infâme celui à qui l'aide du Seigneur vigilant n'aura pas manqué. Car *il ne dormira ni ne s'endormira celui qui garde Israël^d*.

5. Et comme celui qui se dirige vers sa patrie, jusqu'à ce qu'il y parvienne, sait toujours où il doit marcher, de même pour nous, aussi longtemps que, installés dans ce corps mortel, nous pèrègrinons loin de Dieu^a, la vie d'ici-bas est

pouvant y suffire, car la condition humaine est faible : ainsi se justifie la figure du Christ-médecin.

3. La place de *uulneratus* au début et celle de *exsultet* à la fin de la proposition avec son préfixe intensif renforcent l'opposition dans le texte latin.

nobis est uia, in qua semper habemus ubi possumus proficere,
 5 donec, Deo perducente, ad illam ualeamus beatae immortalita-
 tis aeternam patriam peruenire. Magnae igitur beatitudinis est
 sic in praesenti uiuere saeculo, ut profectui spiritali omnis fide-
 lis operam det, nec tamen hoc suis aliquando uiribus superbus
 assignet, sed humili corde a Deo poscat iugem custodiam
 10 accepti muneris, a quo emanat totius bonae, non tantum prin-
 cipium, sed etiam perfectio uoluntatis.

6. Neque enim Iacobi apostoli praedicatio aliqua potest
 argumentatione cassari, dicentis : « *Omne datum optimum et
 omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre lumi-
 num*^a. » Nec quisquam hominum, siue ad cogitandum, siue ad
 5 operandum quodcumque bonum, potest esse idoneus, nisi fue-
 rit munere gratuito diuinae opitulationis adiutus : « *Deus est
 enim qui operatur in suis et uelle et perficere pro bona uolun-
 tate*^b », sicut Vas electionis affirmat ; quo etiam docente
 cognouimus quia « *non sumus idonei cogitare aliquid a nobis
 10 quasi ex nobis ; sed sufficientia nostra ex Deo est*^c ». Ille igitur
 nobis omnem boni sufficientiam subministrat, cuius non
 minuitur plenitudo cum donat, qui nobis omne bonum beni-
 gne largitur ut habeamus ; et in seipso sine diminutione per-
 manet plenus ; quod nec angelica potest, nec humana praestare
 15 natura ; ac sic nulla, licet spiritalis, tamen creata substantia.

6. a. Jc 1, 17 b. Ph 2, 13 c. 2 Co 3, 5

1. Cette longue phrase développe l'image augustinienne de la pérégrination : le substantif *peregrinatio* désigne la vie d'exil loin du Seigneur (Fulgence utilise le verbe *peregrinor*) ; le *peregrinus* est celui qui voyage au loin, se rend en pays étranger et y séjourne, et finit par désigner l'étranger. Ce terme assimile la vie terrestre à un exil ; l'expression *peregrinamur a Domino* tirée de la Vulgate (2 Co 5, 6) insiste sur l'absence et l'éloignement de Dieu, idée que l'on retrouve chez TERTULLIEN : *peregrinamur a Domino quando uiuimus (De resurrectione carnis, 43 : PL 2, 855)*. AUGUSTIN développe souvent ce thème du chrétien *peregrinus*, en insistant davantage sur l'idée de l'exil : *qui in hoc mundo peregrinantur (De ciuitate Dei 1, 9 : CSEL 40, p. 16)*.

pour nous le chemin sur lequel toujours nous savons où
 avancer, jusqu'à ce que, sous la conduite de Dieu, nous
 ayons la force de parvenir à cette patrie éternelle de l'heu-
 reuse immortalité¹. Il est donc d'un grand bonheur de vivre
 dans le siècle présent, en sorte que tout fidèle se consacre au
 progrès spirituel, sans cependant jamais l'attribuer avec
 orgueil à ses propres forces, mais en demandant d'un cœur
 humble la sauvegarde perpétuelle du présent qu'il a reçu à
 Dieu, de qui émane non seulement le principe, mais aussi la
 perfection de toute volonté bonne².

6. Car la prédication de l'apôtre Jacques ne peut être
 ébranlée par aucune argumentation, quand il dit : « *Tout ce
 qui est donné d'excellent et tout don parfait viennent d'en
 haut, descendant du Père des lumières*^a. » Et il n'est pas un
 homme qui puisse être apte à concevoir ou produire quoi
 que ce soit de bon, s'il n'a pas été aidé par le présent gratuit
 du secours divin : « *Car c'est Dieu qui produit* » chez les
 siens « *le vouloir et le faire selon son bon vouloir*^b », c'est ce
 qu'affirme le Vase d'élection ; son enseignement nous
 apprend encore que « *nous ne sommes pas aptes à concevoir
 quelque chose de nous, comme venant de nous ; mais notre
 capacité vient de Dieu*^c ». C'est donc lui qui nous procure
 toute notre capacité de bien, dont la plénitude n'est pas
 diminuée quand il donne, lui qui nous fait largesse de tout
 bien avec bienveillance pour que nous en ayons possession ;
 et en lui il demeure dans sa plénitude sans être diminué, ce
 que ni la nature angélique ni la nature humaine ne peut
 offrir ; et ainsi aucune substance, même spirituelle, n'a

2. Dans tout ce passage, sur la route qui conduit vers la patrie éternelle, qui ressemble fort à la cité de Dieu d'Augustin, le préfixe verbal *per* joue pleinement son rôle d'intensif : dans *Deo perducente*, la fonction de guide qui est celle de Dieu se trouve grandie et dans le verbe *peruenire*, il indique qu'il s'agit d'un parcours à accomplir entièrement et il montre la direction à suivre.

Quia omne quod creatum est, sicut antequam crearetur non fuit, sic antequam acciperet, habere non potuit ; et sicut subsistere non potest sine illius operatione qui fecit, sic bonum non potest uelle seu facere, nisi Deus dignetur iugiter adiuuare. Ab ipso namque est initium bonae uoluntatis, ab ipso facultas boni operis, ab ipso perseuerantia bonae conuersationis, ab ipso datur in praesenti saeculo uera cordis humilitas, et in futuro retributionis aeternae felicitas, ut ipsi sint sine fine felices qui nunc sine fictione sunt humiles, nec se inflatione uana seducunt, sed pericula praesentis uitae cum timore et tremore conspiciunt, in qua sic non potest esse bonis plena securitas, ut tunc facilius aduersitas subrepat, cum se prosperitas fraudulenter ostentat.

7. Nec est aliquod huius uitae tempus in quo non hominibus muscipulam tendat inimicus ; cuius laqueos nemo potest propriis uiribus euadere, nisi quem Deus gratia sua per Iesum Christum Dominum nostrum dignatus fuerit liberare. Ideo Vas electionis, cum captiuari se in lege peccati sentiret, exclamabat, dicens : « *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius ? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*^a. » Propterea etiam propheta, non sua uirtute, sed diuino munere, pedes suos de laqueo praedicat euellendos, dicens : « *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse euellet de laqueo pedes meos*^b. » Et alio loco, ex persona sanctorum, quos de huius saeculi laqueo liberatos, ad aeternam dignatus est Dominus

7. a. Rm 7, 24 b. Ps 24, 15

1. Le verbe *euadere* avec un complément à l'accusatif est un trait de langue poétique : cf. VIRGILE, *Énéide* V, 689 : *da flammam euadere classi* (« accorde à nos vaisseaux d'échapper à la flamme »).

cependant été créée. Parce que, de même que toute créature n'était pas avant d'être créée, de même elle ne pouvait avoir avant de recevoir ; et comme elle ne peut subsister sans l'opération de celui qui l'a faite, ainsi elle ne peut ni vouloir ni faire le bien, si Dieu ne daigne pas l'aider sans cesse. Car c'est de lui que vient le principe de la volonté bonne, de lui la possibilité d'une œuvre bonne, de lui la persistance d'une conduite bonne, par lui est donnée dans le siècle présent la vraie humilité du cœur, et dans l'avenir la félicité de la rétribution éternelle, afin qu'ils soient heureux sans fin ceux-là mêmes qui aujourd'hui sont humbles sans fauxsemblant, ne s'égarent pas en se gonflant vainement, mais regardent avec crainte et tremblement les dangers de la vie d'ici-bas dans laquelle il ne peut y avoir pour les gens de bien de pleine sécurité, sans que l'adversité ne se glisse plus facilement au moment où la prospérité parade d'une manière trompeuse.

Les filets de l'Ennemi 7. Et il n'est pas un moment de cette vie où l'Ennemi ne tende aux hommes une souricière ; et personne ne peut se dégager de ses filets par ses propres forces¹, si Dieu par sa grâce n'a pas daigné le libérer par Jésus-Christ notre Seigneur. C'est pourquoi le Vase d'élection, comme il sentait qu'il était prisonnier de la loi du péché, s'exclamait : « *Malheureux l'homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur*^a. » Ainsi encore le prophète proclame que ce n'est pas son propre courage, mais un présent divin qui doit dégager ses pieds de ce filet, quand il dit : « *Mes yeux toujours sont tournés vers le Seigneur, parce que c'est lui qui fera sortir mes pieds du filet*^b. » Et ailleurs, de la figure des saints que le Seigneur a daigné, une fois libérés du filet de ce siècle, transporter vers

securitatem laetitiamque transferre, sic dicitur : « *Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo uenantium ; laqueus* 15 *contritus est et nos liberati sumus*^c. »

8. Verumtamen, ut suam animam unusquisque nostrum inter aduersitates et laqueos inimici uersari cognoscat, nec in hoc saeculo noxia umquam securitate torpescat, idem propheta dicit : « *Tota die contristatus ingrediebar ; quoniam anima* 5 *mea impleta est illusionibus et non est sanitas in carne mea*^a. » Quid est autem tota die contristatum ingredi, nisi totius huius uitae tempore peccatorum recordatione tristari. In quo enim anima illusionibus impletur, nisi cum concupiscentiarum carnalium frequenti tentatione concutitur ? Quibus etsi 10 consensione non cedit, fatigatione lassescit. Quamuis enim subinde suis Dominus in certamine, ne deficiant, adiutorium tribuat, permittitur tamen fatigari propriae infirmitatis onere praegrauata mortalitas, ut cum in seipsa nullum uirtutis inuenit firmamentum, ad poscendum diuinae pietatis cito recurrat 15 auxilium.

9. Hic ergo tunc aduersarium uincimus, si lacrimis et orationibus, et continua cordis humilitate pugnemus. Scriptum est autem quia : « *Oratio humilium nubes penetrat et non elongat* 5 *Dominus, donec exaudiat*^a. » Humilium ergo fletus magnus est concupiscentiae carnalis interitus. Lacrimae quae ex compunctione cordis ueniunt, et inimicum uincunt, et nobis donum laetitiae triumphalis acquirunt. Qui enim « *euntes eunt et flet, mittentes semina sua* », ipsi « *uenientes ueniunt in exultatione portantes manipulos suos*^b ». Quam bene autem 10 sanctus propheta semina bonorum operum riganda docet flu-

7. c. Ps 123, 7

8. a. Ps 37, 7-8

9. a. Si 35, 21 b. Ps 125, 6

la sécurité et la joie éternelles, il est dit : « *Notre âme s'est échappée comme le moineau du filet des chasseurs ; le filet s'est rompu et nous avons été libérés*^c. »

8. Mais pourtant, afin que chacun d'entre nous reconnaisse que son âme se trouve au milieu des malheurs et des filets de l'Ennemi, et qu'il ne s'engourdisse jamais en ce siècle dans une sécurité coupable, le même prophète dit : « *Tout le jour, j'avançais plein de tristesse ; car mon âme est emplie d'illusions et il n'est pas de santé dans ma chair*^a. » Et qu'est-ce qu'avancer plein de tristesse tout le jour, sinon s'attrister le temps de toute la vie d'ici-bas au souvenir de ses péchés ? En quoi l'âme est-elle en effet emplie d'illusions, sinon lorsque elle est secouée par la tentation fréquente des concupiscentes charnelles ? Même si elle ne leur cède pas de son plein gré, elle s'épuise de lassitude. Car, bien que souvent le Seigneur accorde son aide aux siens dans ce combat pour qu'ils ne défaillent pas, cependant il laisse s'épuiser la condition mortelle, écrasée par le poids de sa propre faiblesse, afin que, lorsqu'elle ne trouve en elle-même aucun renfort de courage, elle revienne vite réclamer le secours de la piété divine.

Combattre avec les larmes et les prières

9. Ici-bas donc nous triomphons alors de l'Adversaire, à condition que nous combattions avec les larmes et les prières et la continuelle humilité du cœur. Il est écrit que « *la prière des humbles pénètre les nuées et le Seigneur ne s'éloigne pas jusqu'à ce qu'il les exauce*^a ». Donc les larges pleurs des humbles sont la mort de la concupiscentie charnelle. Les larmes qui viennent de la compunction du cœur triomphent de l'Ennemi et nous procurent le don de la joie du triomphe. En effet, ceux qui « *en allant vont et pleurent, lançant leurs graines* », ceux-là « *en venant viendront dans l'allégresse, portant leurs gerbes*^b ». Comme le saint prophète a raison d'enseigner que les graines des bonnes œuvres doivent être arrosées d'un fleuve de

mine lacrimarum ! Omnia etenim semina non germinant, nisi fuerunt irrigata ; nec de semine procedit fructus, si fuerit aquarum iuamine destitutus. Proinde nos quoque, si uolumus fructus nostrorum seminum capere, non desinamus semina
 15 nostra lacrimis irrigare, quae magis corde sunt fundendae quam corpore. Ideo namque nobis dicitur per prophetam, ut scindamus « *corda nostra, et non uestimenta nostra*^c » ; quod tunc facere possumus, cum scilicet recordamur nosmetipsos, etsi non in opere, saltem in cogitatione frequenter delinquere.
 20 Quia *terrena inhabitatio sensum multa cogitantem deprimi*^d ; et terra nostra germinare spinas nobis et tribulos^e non quiescit, nec possumus peruenire ad esum panis nostri, nisi fuerimus sudore uultus et fatigatione confecti.

10. Fatigamur enim sudoribus, dum propriis cupiditatibus repugnamus, in quibus uincendis idcirco maior est certaminis difficultas, quia non extrinsecus ex altero, sed intrinsecus ex seipso certanti homini concupiscentiae carnalis generatur
 5 aduersitas, quae fatigationem ingerit humanae imbecillitati, dum nascitur, quamuis diuinae uirtutis opitulatione uincatur. *Caro enim concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem. Haec enim inuicem aduersantur, ut non quaecumque uolumus, illa faciamus*^a. Hinc est quod nondum
 10 Deo sumus omnino subiecti, quia ex nobis nascitur quod diuinae renititur iussioni. Nam licet ex gratia Dei sit uoluntas in nobis bona quae nos Deo reddat humiles, non nobis tamen deest prauae cupiditatis exortus, qui nos faciat contumaces.

9. c. Jl 2, 13 d. Sg 9, 15 e. cf. Gn 3, 18

10. a. Ga 5, 17

larmes ! De fait, toutes les graines ne germent pas, si elles n'ont pas été irriguées ; et la graine ne donne pas de fruit s'il a été privé de l'aide des eaux. Par conséquent, nous aussi, si nous voulons recueillir les fruits de nos graines, ne cessons pas d'irriguer nos graines de larmes, qui doivent couler plus de notre cœur que de notre corps. Pour cela, en effet, il nous est dit par le prophète de déchirer « *nos cœurs et non nos vêtements*^c » ; ce que nous pouvons faire évidemment quand nous nous rappelons nos fréquentes fautes sinon en acte, du moins en pensée. Car « *la demeure terrestre abaisse l'esprit aux multiples pensées*^d » ; et notre terre ne cesse de faire germer pour nous des épines et des tribules^{e1}, et nous ne pouvons parvenir à manger notre pain, si nous n'avons été épuisés par la sueur du visage et la fatigue.

Le combat **10.** Car nous sommes fatigués par les sueurs en luttant contre nos propres désirs et, **contre la concupiscentence** quand il s'agit de les vaincre, la difficulté du combat est plus grande parce que ce n'est pas de l'extérieur, d'un autre, mais de l'intérieur, de lui-même, que l'homme qui combat rencontre l'adversité de la concupiscentence charnelle, qui inflige la fatigue à la faiblesse humaine, à la naissance, bien qu'elle soit vaincue par le secours de la vertu divine. *Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair. Ils sont opposés entre eux afin que nous ne fassions pas tout ce que nous voulons*^a. De là vient que nous ne sommes pas encore entièrement soumis à Dieu, parce que de nous naît une résistance à l'ordre divin. En effet, bien que de la grâce de Dieu vienne en nous la volonté bonne pour nous rendre humbles devant Dieu, il ne nous manque cependant pas une poussée de désir mauvais pour faire de nous des récalcitrants.

1. Le mot *tribulus* se rencontre chez VIRGILE (*Géorgiques* 1, 153) et PLINE (21, 91) et désigne une plante annuelle qui pousse notamment dans le sable.

II. Per Dei ergo gratiam sumus iam Deo ex parte subiecti, per culpam uero nostram sumus adhuc ex parte non subditi. Propter quod ad Hebraeos dicitur necdum omnia Christo esse subiecta ; sic enim ait : « *In eo enim quod ei subiecit omnia, nihil dimisit non subiectum ei. Nunc autem necdum uidemus omnia subiecta ei^a.* » Subiecti sumus igitur Deo, ex eo quod, ipso in nobis operante, condelectamur *legi Dei secundum interiorem hominem^b*. Necdum autem sumus subiecti ex eo quod uidemus *aliam legem in membris nostris repugnantem legi mentis nostrae, et captiuantem nos in lege peccati, quae est in membris^c nostris*. Subiecti sumus Deo, quia ipsius miseratione eripimur a tentatione ; ipsi enim cantamus : « *A te eripiar a tentatione^d* » ; sed necdum sumus omnino subiecti, quia : *Tentatio est uita hominis super terram^e*. Subiecti sumus Deo, in quo *gressus nostros dirigit secundum uerbum suum, ut non dominetur nobis omnis iniquitas^f* ; sed necdum sumus omnino subiecti, quia *in multis offendimus omnes^g*. Subiecti sumus in quantum, ipso donante, *in carne ambulantes, non secundum carnem militamus^h* ; sed necdum sumus omnino subiecti, quia etsi habemus ex dono Dei ut mente seruiamus legi Dei, habemus tamen ex reliquiis peccati ut carne seruiamus legi peccati. Propter quod apostolus dicit : « *Igitur ego ipse mente seruius legi Dei, carne autem legi peccatiⁱ.* »

II. a. He 2, 8 b. Rm 7, 22 c. Rm 7, 23 d. Ps 17, 30 e. Jb 7, 1
f. Ps 118, 133 g. Jc 3, 2 h. 2 Co 10, 3 i. Rm 7, 25

1. D'ordinaire Fulgence désigne l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* par l'expression *apostolica auctoritas* (cf. lettre II, § 9, 28), mais il est rare qu'il laisse le verbe « dire » à l'actif sans sujet comme ici.

II. Donc, par la grâce de Dieu, nous sommes déjà pour une part soumis à Dieu, mais, par notre faute, nous sommes encore pour une part hors de sa sujétion. C'est pourquoi il est dit aux Hébreux que tout n'est pas encore soumis au Christ ; car voici ce qu'il¹ dit : « *En effet, en lui soumettant tout, il n'a rien laissé qui ne lui soit soumis. Mais nous ne voyons pas encore maintenant que tout lui est soumis^a.* » Nous sommes donc soumis à Dieu, du fait que, lui-même opérant en nous, nous faisons nos délices *de la loi de Dieu selon l'homme intérieur^{b2}*. Mais nous ne lui sommes pas encore soumis du fait que nous voyons *une autre loi dans nos membres qui lutte contre la loi de notre esprit, et qui nous rend captifs de la loi du péché qui est dans nos membres^c*. Nous sommes soumis à Dieu, parce que, par sa miséricorde, nous sommes arrachés à la tentation ; car c'est à lui que nous chantons : « *Par toi je serai arraché à la tentation^d* » ; mais nous ne lui sommes pas encore entièrement soumis, parce que *la tentation est la vie de l'homme sur terre^e*. Nous sommes soumis à Dieu en ce qu'il dirige nos *pas selon son verbe, afin qu'aucune iniquité ne nous domine^f* ; mais nous ne lui sommes pas entièrement soumis, parce que *tous nous commettons des fautes à beaucoup d'égards^g*. Nous lui sommes soumis dans la mesure où, par un don de lui-même, *si nous marchons dans la chair, nous ne combattons pas selon la chair^h* ; mais nous ne lui sommes pas encore entièrement soumis, parce que, même si nous tenons d'un don de Dieu le fait que nous sommes par l'esprit esclaves de la loi de Dieu, nous tenons cependant des restes du péché le fait que, par la chair, nous sommes esclaves de la loi du péché. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « *Donc moi-même, par l'esprit, je suis esclave de la loi de Dieu, mais, par la chair, esclave de la loi du péchéⁱ.* »

2. Sur la notion de l'homme intérieur, voir le § 27 de la lettre II et la note.

12. Omnis enim qui nunc iuste uiuit, carne quidem seruit legi peccati, dum in se nasci carnalem concupiscentiam sentit ; mente autem seruit legi Dei, quia eidem carnali concupiscentiae non consentit. Carne seruimus legi peccati, dum filii Babylonis nascentes inquietant animam nostram ; sed mente seruimus legi Dei, cum idem paruuli Babylonis eliduntur ad petram^a. Babylon enim confusio interpretatur, cuius filia est omnis carnalis cupiditas quam cordis confusio generat. Quamdiu autem in corpore peregrinamur a Domino, partus suos nobis ingerit ista confusio. Ex ipsa quippe confusione omnis praua cogitatio nascitur, quae paruula tunc ad petram eliditur, dum celeri recordatione atque opitulatione Christi superata calcatur.

13. Igitur licet habeamus unde gratias agere Deo debeamus, quia nos sibi gratuita miseratione subiecit ut humiles simus, habemus tamen unde continuis precibus diuinis aures pulsare debeamus ; quia quamdiu in hoc mortali corpore sumus, sicut non possumus sine peccato esse, sic necdum ualemus perfectam humilitatem diuinis iussionibus exhibere. Propter quod agenda quidem sunt gratiae Deo, in quantum nobis donat ut bene operemur, ne muneribus eius existamus ingrati ; et danda est opera ut ad meliora proficiamus, ne mortiferam incidamus in superbiam, si conuersationem nostram putemus ex omni parte perfectam.

14. Proinde gemamus et fleamus coram Domino, qui fecit nos^a, ut a *concupiscentia carnis et a concupiscentia oculorum*

12. a. cf. Ps 136, 9

14. a. cf. Ps 94, 6

12. Quiconque en effet vit maintenant de façon juste est, à coup sûr, par la chair esclave de la loi du péché lorsqu'il sent naître en lui la concupiscence charnelle ; mais, par l'esprit, il est esclave de la loi de Dieu, parce qu'il ne consent pas à s'accorder avec cette même concupiscence charnelle. Par la chair, nous sommes esclaves de la loi du péché, lorsque les fils naissant de Babylone troublent notre âme ; mais, par l'esprit, nous sommes esclaves de la loi de Dieu, quand les mêmes tout jeunes enfants de Babylone sont écrasés sur le roc^a. Babylone en effet est interprétée dans le sens de confusion, dont la fille est tout désir charnel qu'engendre la confusion du cœur. Et aussi longtemps que, dans ce corps, nous pèrégrinons loin du Seigneur, cette confusion nous fait porter ses enfants. En effet, de cette même confusion naît toute mauvaise pensée, qui toute jeune est écrasée sur le roc, lorsque, vaincue par un rapide souvenir et le secours du Christ, elle est foulée aux pieds.

**Rendre grâces
et prier sans cesse**

13. Donc, bien que nous ayons des raisons de devoir rendre grâces à Dieu, parce qu'il nous a soumis à lui par sa miséricorde désintéressée, afin que nous soyons humbles, nous avons cependant des raisons de devoir frapper aux oreilles divines par d'incessantes prières ; car aussi longtemps que nous sommes dans ce corps mortel, de même que nous ne pouvons rester sans péché, de même nous ne sommes pas encore capables de montrer une humilité parfaite aux ordres divins. C'est pourquoi, certes, il faut rendre grâces à Dieu, dans la mesure où il nous accorde de bien agir, afin de ne pas nous montrer ingrats envers ses présents ; et il faut s'appliquer à avancer vers le mieux, pour ne pas tomber pas dans un orgueil mortel, en pensant que notre conduite est en tout point parfaite.

14. Ainsi donc gémissons et pleurons en présence de Dieu, qui nous a créés^a, afin qu'il nous libère de la *concupiscence de la chair et de la concupiscence des yeux et de*

et *superbia saeculi, quae non est ex Patre, sed ex mundo est*^b, liberet nos, et ad illam nos subiectionem perducatur in qua nobis
 5 nihil repugnet ex mortalitatis uitio, sed ex immortalitatis dono totum quidquid in nobis est fiat subditum Deo. Tunc enim erit in nobis uere perfecta et excelsa humilitas, cum et in carne et in mente nostra nulla remanserit praua cupiditas ; nec cogitationibus fatigabitur spiritus, nec laboribus macerabitur corpus ;
 10 nulla erit sollicitudo certaminis sed perfecta erit securitas pacis ; nulla nobis erit iustitiae indigentia, sed cum delectatione saturitas plena. Ibi erimus enim perfecta celsitudine beati, quia perfecta erimus Deo carnis et spiritus humilitate subiecti. Ibi nec minor erit laudatione nostra dilectio, nec inferior dilectione laudatio. Erit enim plena nostra laudatio, quia
 15 tunc in nobis erit Dei proximique perfecta dilectio. Tunc laudabimus et habebimus, tunc habebimus et amabimus, tunc satiabimur cum delectatione et delectabimur cum satietate.

14. b. 1 Jn 2, 16

l'orgueil du siècle qui ne viennent pas du Père, mais viennent du monde^b, et qu'il nous amène à une soumission où rien ne s'oppose à nous par la faute de notre mortalité, mais où, grâce au don d'immortalité, tout ce qui est en nous devienne assujetti à Dieu. En effet, une humilité parfaite et supérieure sera vraiment en nous le jour où, dans notre chair et notre esprit, nul désir mauvais ne subsistera ; notre esprit ne sera pas épuisé de pensées, et notre corps ne sera pas consumé de peines ; il n'y aura aucun souci de combat, mais la sécurité parfaite de la paix ; nous ne connaissons aucun manque de justice, mais avec plaisir nous en serons pleinement rassasiés. Là, en effet, nous serons heureux à un degré parfait, parce que nous serons soumis à Dieu dans la parfaite humilité de la chair et de l'esprit. Là ni l'amour ne sera moindre que notre louange, ni la louange inférieure à l'amour. Car notre louange sera complète, parce que le parfait amour de Dieu et du prochain sera alors en nous. Alors, nous louerons et nous posséderons, alors nous posséderons et nous aimerons, alors nous serons rassasiés à plaisir et aurons du plaisir à satiété¹.

1. Dans cette phrase finale, Fulgence accumule les effets : effets sonores avec les finales des verbes en *-mus* et *-mur* ; reprise de mots : *habebimus* répété, *satiabimur* et *satietate*, *delectabimur* et *delectatione* ; chiasme : *satiabimur... delectatione* et *delectabimur... satietate* ; rythme ternaire : *tunc..., tunc..., tunc...*

EPISTVLA V

AD EUGIPPIUM ABBATEM

Domino beatissimo et plurimum uenerabili ac toto caritatis affectu desiderabili, sancto fratri et compresbytero Eugippio, Fulgentius, seruorum Christi famulus, in Domino salutem.

1. Vtinam, sancte frater, tanta meo facultas suffragaretur eloquio, ut ad explicandam spiritalem quam ex tuarum litterarum lectione percepi dulcedinem, uerba sufficientia reperirem ; quod dum uolo, nec ualeo, mirum mihi aliquid euenisse
5 cognosco, uidens gaudium quod ex tuis sermonibus sumpsi, non posse meis sermonibus explicari. Nempe quod mihi scripsisti, postquam cogitatione inuentum dispositumque est, sic in litteras digessisti, ut aut ipse manu scriberes, auctore dictares. Vnde igitur factum est ut os meum delectationem dictando
10 parere non possit, quam cor meum ex tui oris dictatione concepit ? Quae est inops opulentia uel opulenta inopia, ut eo minus mihi sermo sufficiat, quo me magis affectus instigat ; et quod ideo loquor quia delector, minus eloquar quam delector ? Quid

1. L'abbé était le supérieur d'une communauté monastique : le moine fondateur d'un monastère en devenait naturellement le chef. Autrement il était élu, ce qui est le cas d'Eugippe au monastère de Lucullanum en Campanie, où il succéda à Séverin pendant trente ans (voir l'introduction, p. 18-19).

LETTRE V

A EUGIPPE, ABBÉ ¹.

Au maître bienheureux, extrêmement vénérable et désirable en tout sentiment de charité, à mon saint frère compagnon dans la prêtrise, Eugippe, Fulgence, ministre des serviteurs du Christ, salut dans le Seigneur.

1. Si seulement, mon saint frère, l'éloquence favorisait assez ma parole pour me permettre de trouver les mots capables d'exprimer le plaisir spirituel que j'ai ressenti à la lecture de ta lettre ! En voulant cela sans le pouvoir, je sais qu'il m'est arrivé quelque chose d'extraordinaire, quand je vois que, la joie que j'ai éprouvée de tes propos, je ne peux la rendre par mes propos. Sans doute ce que tu m'as écrit, c'est après l'avoir découvert et mis en ordre en pensée que tu l'as ainsi organisé dans ta lettre en l'écrivant toi-même de ta main ou en le dictant sous ton autorité. D'où est-il donc venu que ma bouche ne puisse en dictant faire naître le plaisir que mon cœur a conçu des mots que ta bouche a dictés² ? Quelle pauvre opulence ou opulente pauvreté pour que, plus le sentiment me stimule, moins mon langage soit à la hauteur, et pour que les paroles dites sous le charme soient des paroles inférieures au charme ? Qu'est-ce que

2. Ce passage confirme que Fulgence, comme Augustin, suivant l'usage des écrivains de l'Antiquité, avait l'habitude de dicter ses lettres. Sans doute peut-on avancer qu'il ajoutait de sa propre main quelques mots à la fin, comme ce pourrait être le cas pour cette lettre et la suivante, qui s'achèvent sur des considérations très personnelles.

15 rogo est hoc quod eloquio significare uolo, nec ualeo? Nimirum aliquid est quod sic corporali eloquio stiloque significatur, ut tamen non corporaliter, sed spiritaliter habeatur.

2. In spiritalibus autem donis primus fructus est caritas. Vnde non inordinate eam Vas electionis ita posuit : « *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax^a* », et cetera. Alio quoque loco, praecipuum quiddam caelestium uoluit significare carismatum, cum diceret : « *Quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis^b*. » Haec caritas quam Spiritus sancti dono, cum indigni essemus, accepimus, tam bona, tam sancta, tam immensa est, ut eam etiam qui habet in corde, numquam possit sermonibus explicare. O qualis caritas, multum miranda, multum laudanda, multumque diligenda !

3. Verumtamen non omnes qui caritatem mirantur et laudant, statim diligunt caritatem ; et ideo, nisi eam quisque diligat, nihil ei proderit quod eam miratur et laudat. Tunc autem fructuosa est admiratio caritatis et laudatio, si non desit in admirante atque laudante dilectio. Sed numquid sicut eam possunt admirari atque laudare qui eam non habent, ita possunt eam diligere qui eam necdum habent ? Nequaquam ; caritas quippe ipsa est dilectio ; quomodo autem dilectionem iam diligit, qui dilectionem habere non coepit ? Nam ecce multa uisu

2. a. Ga 5, 22 b. Rm 5, 5

1. Ce développement sur l'impossibilité du langage à exprimer le bonheur ressenti à la lecture de la lettre d'Eugippe est certes une hyperbole oratoire, mais il établit une distance entre le corps et l'esprit et surtout il annonce ce qui va être dit au paragraphe suivant de la charité qui est un don de l'Esprit saint que les mots ne suffisent pas à expliquer (*numquam possit sermonibus explicare*).

cela, je te prie, que je veux signifier par des paroles, sans le pouvoir ? C'est que, sans doute, c'est quelque chose qui est signifié par la parole et le style corporels, sans pouvoir cependant être considéré corporellement, mais spirituellement¹.

Aimer la charité 2. Parmi les dons spirituels, le premier fruit est la charité. Voilà pourquoi ce n'est pas sans observer l'ordre que le Vase d'élection l'a ainsi placée : « *Le fruit de l'esprit est la charité, la joie, la paix^a* », et puis les autres. Ailleurs encore, il a voulu signifier que la charité était quelque chose d'éminent parmi les charismes célestes, en disant : « *Parce que la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné^b*. » Cette charité que, par un don de l'Esprit saint, nous avons reçue, alors que nous en étions indignes, est si bonne, si sainte, si immense que même celui qui la possède en son cœur ne pourrait jamais en développer l'étendue par des mots. Ô quelle charité, hautement admirable, hautement louable, hautement aimable !

3. Et pourtant ce ne sont pas tous ceux qui admirent et louent la charité qui aussitôt aiment la charité ; et pour cette raison à celui qui ne l'aime pas, il ne rapportera rien de l'admirer ou de la louer. Mais l'admiration et l'éloge de la charité sont fructueux, seulement si, chez qui l'admire et la loue, l'amour ne manque pas. Mais est-ce que, de même que peuvent l'admirer et la louer ceux qui ne la possèdent pas, de même peuvent l'aimer ceux qui ne la possèdent pas encore ? Pas du tout ; car assurément la charité est l'amour lui-même ; et comment aime-t-il déjà l'amour celui qui n'a pas encore commencé à posséder l'amour ? Car tenez, il y a

10 corporeo uidemus, ubi non hoc est ipse uisus, quod est illud
 quod eo uidemus, quia illud est sensus quo uidemus, illud
 autem sensibile quod uidemus ; et cum illud quod uidetur ab
 oculis tollitur, si sanitas inest oculis, sic illud quod uidebatur a
 sensu uidentis aufertur, ut ipse sensus a uidente nullatenus
 15 auferatur, ita fit ut uidendi sensus in homine maneat, quamuis
 ab eo quod uidebatur uisus ipse discedat. At cum caritas diligitur,
 quia non nisi dilectione diligitur, non potest homo tam-
 quam oculum corporis a quacumque re uisibili, sic a caritate
 intentionem auertere dilectionis, ut possit et caritatem non
 20 diligere et dilectionem habere. Caritas quippe, id est dilectio,
 nullatenus diligitur, nisi dilectio habeatur qua ipsa dilectio dili-
 gatur. Seipsa igitur dilectio diligitur, quia tunc diligitur cum
 habetur, nec diligitur nisi habeatur. Equidem potest diligi a
 nobis, etiam cum petimus ut augeatur in nobis, sed non diligit
 25 eius augmentum qui non habet initium.

4. Non ergo sic caritas diligitur, sicut nummus aut aliquid
 eiusmodi. Potest enim quisque unum non habere nummum et
 multitudinem diligere ac desiderare nummorum. Diligit ergo
 iste nummorum multitudinem, cum ne unius quidem nummi
 5 habeat facultatem ; apud se unum nummum non inuenit et
 foris nummos innumerabiles quaerit. Hoc et in ceteris rebus
 corporis inuenimus, ut aliquid earum possit diligi, ita ut hoc

1. Sur l'intention, voir le § 7 de cette même lettre.

2. Cette comparaison entre la charité et le sens de la vue se veut explicative. Or le nombre des démonstratifs, d'abondantes répétitions du verbe *uidere*, des noms *uisus* et *sensus* et le fait que soient comparés ici la charité et le sens de la vue en ce qu'ils s'opposent ne font pas de cette démonstration un modèle de limpidité ; ordinairement Fulgence sait être plus clair : ce qu'il veut démontrer, c'est que le sens de la vue n'est pas perdu en même temps que l'on supprime un objet visible, ôter l'objet visible n'est pas ôter

beaucoup de choses que nous voyons avec notre vue corporelle, là où la vue elle-même n'est pas ce qu'est ce que nous voyons grâce à elle, parce que d'un côté, il y a le sens par lequel nous voyons et de l'autre, la chose sensible que nous voyons ; et lorsque ce qui est vu est enlevé loin des yeux, si les yeux sont en bonne santé, ce qui était vu par les sens du voyant est enlevé, sans que le sens lui-même soit nullement enlevé au voyant, et ainsi il se fait que le sens de la vue demeure en l'homme, bien que la vue elle-même se détourne de ce qui était vu. Mais lorsque la charité est aimée, comme elle n'est pas aimée sinon par amour, l'homme ne peut pas, comme il peut détourner le regard de n'importe quel objet visible, détourner de la même manière l'intention¹ d'amour de la charité, de sorte qu'il puisse à la fois ne pas aimer la charité et posséder l'amour. La charité en effet, c'est-à-dire l'amour, n'est absolument pas aimée si l'on ne possède pas l'amour par lequel on aime l'amour même. Donc l'amour s'aime de lui-même, parce qu'il est aimé dès lors qu'on le possède, et n'est pas aimé si on ne le possède pas. Certes, il nous est possible de l'aimer, également lorsque nous cherchons à l'augmenter en nous, mais il n'aime pas son accroissement celui qui n'en possède pas le commencement².

4. Donc la charité n'est pas aimée comme l'argent ou quelque chose de ce genre. Car on peut ne pas posséder la moindre pièce et aimer et désirer avoir des tas de pièces. Tel homme donc aime des tas de pièces, alors qu'il n'a pas même la disposition d'une seule pièce ; il ne trouve pas sur lui une seule pièce et cherche hors de lui des pièces en grand nombre. Cela, nous le trouvons aussi dans les autres choses du corps : c'est-à-dire que l'on puisse en aimer quel-

le sens de la vue ; celui-ci peut être sans objet, ce qui n'arrive pas avec l'amour, car l'homme ne peut pas détourner son intention d'amour de la charité.

ipsum quod diligitur nulla ex parte habeatur. Est tale quiddam et in plerisque spiritalibus donis ; uelut si quis diligit (uerbi gratia) ut habeat prophetandi donum, quod nullus negat inter dona spiritalia litteris apostolicis contineri : « *Alii quippe datur per Spiritum sermo sapientiae* (sicut Vas electionis affirmat), *alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum in uno Spiritu, alii prophetatio, alii diiudicatio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, diuidens singulis prout uult^a.* »

5. Cum igitur, ut de ceteris taceamus spiritalibus donis, possit diligi prophetia, nec haberi, caritas tamen nec habetur si non diligitur, nec diligitur si non habeatur. Ideo cetera sancti Spiritus dona, id est, linguae, prophetia, sacramentorum scientia, fides, facultatum in pauperes distributio, corporis quoque ipsius exustio, possunt haec haberi sine uoluntate bona, ad hoc scilicet ut habentem onerent, non honorent ; caritas uero sine bona uoluntate non potest haberi, quia uoluntatem in qua caritas fuerit, malam fieri non permittit : *Caritas enim nec agit perperam, nec cogitat malum* ; et quia *non gaudet super iniquitatem^a*, necesse est ut in qua est bonam faciat uoluntatem.

6. Maleuolus ergo animus non impendit caritatem alteri, quia non habet sibi ; cum autem coeperit habere exordium, ut ita dixerim, caritatis, nec maleuolus potest esse, nec sterilis. Et

4. a. 1 Co 12, 8-11

5. a. 1 Co 13, 4-6

que élément, sans posséder aucunement cela même qu'on aime. Il en va de même aussi concernant la plupart des dons spirituels ; comme si l'on aimait (par exemple) avoir le don de prophétie dont personne ne dit qu'il ne fait pas partie des dons spirituels d'après la lettre de l'Apôtre : « *A l'un, certes, est donné par l'Esprit la parole de sagesse* (comme l'affirme le Vase d'élection), *à un autre la parole de connaissance selon le même Esprit, à un autre la foi dans le même Esprit, à un autre le don des guérisons dans l'Esprit unique, à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un autre la diversité des langues, à un autre l'interprétation des paroles. Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, les distribuant à chacun en particulier comme il veut^a.* »

La volonté bonne 5. Donc alors que, pour ne rien dire des autres dons spirituels, la prophétie peut être aimée sans être possédée, la charité cependant n'est pas possédée si elle n'est pas aimée, et n'est pas aimée si elle n'est pas possédée. Pour cela, les autres dons du Saint-Esprit, c'est-à-dire les langues, la prophétie, la connaissance des sacrements, la foi, le partage des richesses entre les pauvres, la consommation du corps même aussi, ces dons peuvent être possédés sans une volonté bonne, à cette fin évidente de charger celui qui les possède, sans le charger d'honneurs ; mais la charité ne peut être possédée sans volonté bonne, parce que la charité ne laisse pas devenir mauvaise la volonté dans laquelle elle aura pris naissance : car *la charité n'agit pas de travers, et n'a pas de mauvaises pensées* ; et parce qu'elle *ne se réjouit pas de l'iniquité^a*, nécessairement elle rend bonne la volonté dans laquelle elle est.

6. Donc un esprit malveillant ne dispense pas la charité à autrui, parce qu'il n'en a pas pour lui-même ; mais qu'il commence à posséder les prémices, pour ainsi dire, de la charité, et il ne peut être malveillant ni stérile. Et parce que,

quia donec permanet in caritate, in Deo permanet, et Deus in
 5 illo manet^a, semper habebit, si eam semper impenderit ;
 quando autem eam non impenderit, non habebit. Proprium est
 enim caritatis, quod ad cursum praesentis attinet uitae, ut in eo
 qui eam erogat crescat, ab eo autem qui sibi tantum habere
 uoluerit, sine dilatione discedat. Ille igitur eam magis habebit,
 10 qui libenter impenderit ; quia sicut eam nec impendere potest,
 nec habere maleuolus, sic nec habet eam quisquam, nec impendit
 inuitus. Homo ergo beneuolus est domicilium caritatis. Hoc
 autem nomen, id est beneuolus, ex bene et uelle compositum
 est ; si ergo alteri quisquam male uelit, in quantum male uult
 15 beneuolus non est, ac per hoc maleuolus est : *In maleuolam*
autem animam non introibit sapientia^b ; maleuolus autem
 homo ille proprie dicitur, non omnis qui uel sibi uel alteri
 contrarium aliquid cupit aut poscit, sed qui nocendi uoluntatem
 gerit, siue bonum, siue malum possit esse quod cupit.

7. Voluntas autem uel bona, uel noxia, non ex officio, sed ex
 fine rei est cuiusque pensanda ; quia non ex eo quod facit, sed
 ex eo propter quod facit, qualitatem suae quisque uoluntatis
 ostendit. Nam et Paulus contrarium sibi aliquid uolebat, cum
 5 posceret ut ab eo stimulus auferretur, quem salubriter aduersus
 uitium elationis acceperat^a ; nec tamen habuit maleuolam
 mentem, quamuis utilitati suae contrariam gereret uoluntatem.
 Vt enim a se stimulum quo colaphizabatur rogaret auferri,

6. a. cf. 1 Jn 4, 16 b. Sg 1, 4

7. a. cf. 2 Co 12, 7-8

1. L'exercice d'étymologie est déjà considéré par Fulgence comme une arme de la persuasion (cf. la lettre III, § 9), mais ici la tentative est moins hasardeuse.

2. Le problème de l'intention est un des plus importants de la théologie morale : l'action ne répondant jamais pleinement à l'intention qui reste bien souvent cachée, c'est le problème des rapports entre l'intention et l'action qui occupe la pensée chrétienne. Ici Fulgence tranche la question théorique de l'intention en la considérant comme le facteur de la valeur morale d'un acte. Il se trouve en accord avec Mc 7, 18-22 : « Ne savez-vous

tant qu'il demeure dans la charité, il demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui^a, il la possédera toujours, s'il la dispense toujours ; mais quand il ne l'aura pas dispensée, il ne la possédera pas. Car le propre de la charité est de s'attacher à la course de la vie d'ici-bas pour croître chez qui la distribue, mais abandonner sans retard qui aura voulu la posséder pour lui seulement. Celui-là donc la possédera davantage qui l'aura volontiers dispensée ; car de même que le malveillant ne peut ni la dispenser ni la posséder, de même on ne la possède pas et on ne la dispense pas à contre cœur. C'est donc l'homme bienveillant qui est la demeure de la charité. Ce mot, celui de « bienveillant », a été composé à partir de bien et de vouloir¹ ; si donc quelqu'un veut du mal à autrui, dans la mesure où il lui veut du mal, il n'est pas bienveillant et par là il est malveillant : *La sagesse n'entrera pas dans l'âme malveillante*^b ; et l'on appelle proprement malveillant, non pas tout homme qui a des désirs ou des exigences contraires à ses intérêts à lui ou à ceux d'autrui, mais celui qui porte en lui la volonté de nuire, que ce qu'il désire puisse être bien ou mal.

7. La volonté bonne ou mauvaise ne doit pas être appréciée à partir de la réalisation, mais à partir de l'intention de chaque acte² ; car ce n'est pas de ce qu'il fait, mais de la raison pour laquelle il le fait que chacun montre la qualité de sa volonté. En effet, Paul aussi voulait quelque chose qui lui était contraire lorsqu'il réclamait que lui fût ôté l'aiguillon que, d'une manière salutaire, il avait reçu contre son défaut d'orgueil^a ; il n'avait cependant pas l'esprit malveillant, bien qu'il portât en lui une volonté contraire à son propre intérêt. Car, en demandant que lui fût ôté l'aiguillon

pas que rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur ?... C'est de l'intérieur, c'est du cœur des hommes que sortent les intentions mauvaises. » L'idée est la même chez AUGUSTIN dans *In Epistulam Joannis ad Parthos VII, 8 (PL 35, 2033) : Dilige et quod uis fac*. C'est ce qui est intérieur, c'est le cœur qui aime seulement qui rend l'œuvre de l'homme agréable à Dieu.

salutem corporis sui plus uolebat praedicationi prodesse quam
 10 sibi, non quaerens quod sibi utile esset, sed quod multis, ut
 salui fierent. Illis ergo uolebat prodesse sospitatem suam, qui-
 bus suam prodesse sciebat et uitam. Denique cum desiderium
 haberet dissolui et esse cum Christo^b, quod esset multo melius,
 sciebat tamen manere in carne necessarium esse, propter
 15 illos in quibus apostolatus ministrabat officium. Caritas ergo
 eum Christi urgebat^c, siue cum a se stimulum^d rogaret auferri,
 siue cum in carne quamuis aliud desiderans, cuperet immo-
 rari; coactabatur enim latitudine caritatis, ut et cum Christo
 desideraret esse et officium uellet pia necessitatis implere^e;
 20 caritatem igitur utrobique dilexit, quam semper in bona uolun-
 tate spirauit.

8. Quisquis itaque secundum caritatem (quae Deus est) dili-
 git fratrem, ipsam in eo quam maxime diligit caritatem^a. Ideo
 cum Saluator noster apostolos suos nouo dignaretur innouare
 mandato, dicens: « *Mandatum nouum do uobis, ut inuicem*
 5 *diligatis*^b », iubens per se fraternitatem diligi, ipsam quoque
 caritatem fraternitatis per apostolum Paulum praecipit diligen-
 dam, Christo enim in se loquente, gentium magister uult nos
 dilectionem habere sine simulatione: « *Odientes malum,*
adhaerentes bono, caritate fraternitatis inuicem diligentes^c. »

9. Hinc est quod in undecimo confessionum libro egregius
 ille doctor, beatus scilicet Augustinus, cum Deo amorem suum

7. b. cf. Ph 1, 23 c. cf. 2 Co 5, 14 d. cf. 2 Co 12, 7-8 e. cf. Ph 1,
 23-24

8. a. cf. 1 Jn 4, 8 b. Jn 13, 34 c. Rm 12, 9-10

1. *Colaphizo* a été emprunté directement au grec: c'est le mot
 qu'emploie Paul en 2 Co 12, 7; mot essentiellement chrétien, son sens
 premier est « souffleter ». On le trouve encore chez TERTULLIEN, *Marc.* 5,
 12, 8, et FACUNDUS D'HERMIANE, *Def.* 6, 3.

qui le tourmentait¹, il voulait que le salut de son corps fût
 utile à la prédication plus qu'à lui-même, ne cherchant pas
 ce qui lui était utile à lui, mais à beaucoup pour qu'ils
 trouvent le salut. C'est à eux donc qu'il voulait que sa guéri-
 son fût utile, eux à qui il savait que sa propre vie aussi était
 utile. Enfin, alors qu'il avait le désir d'être libéré et d'être
 avec le Christ^b, ce qui était bien préférable, il savait cepen-
 dant qu'il était nécessaire de demeurer dans la chair, à cause
 de ceux auprès de qui il accomplissait son office d'apôtre.
 La charité du Christ donc le pressait^c, aussi bien lorsqu'il
 demandait que lui fût ôté cet aiguillon^d que lorsqu'il sou-
 haitait s'attarder dans la chair, bien que son désir fût autre;
 car l'étendue de la charité le contraignait à désirer à la fois
 être avec le Christ et à vouloir remplir l'office d'une pieuse
 nécessité^e; dans les deux cas donc, il a aimé la charité que,
 toujours, il a insufflée dans la volonté de faire le bien.

L'amour de Dieu et du prochain

8. Pour cette raison, quiconque aime
 son frère selon la charité (qui est Dieu),
 aime en lui au plus haut point la charité
 même^a. Ainsi, comme notre Sauveur
 jugeait bon de rénover ses apôtres par un commandement
 nouveau, en disant: « *Je vous donne un commandement*
nouveau, aimez-vous les uns les autres^b », en ordonnant
 que la fraternité soit aimée par elle-même, cette même cha-
 rité fraternelle aussi, il prescrit par l'apôtre Paul de l'aimer.
 En effet, le Christ parlant en lui, le Docteur des Gentils veut
 que nous possédions la charité sans faux-semblant: « *En*
haïssant le mal, en s'attachant au bien, en s'aimant les
uns les autres d'une charité fraternelle^c. »

9. De là vient ce que dit dans le onzième livre des *Confes-
 sions* ce remarquable docteur, le bienheureux Augustin
 naturellement, en confessant à Dieu son amour qu'il avait

quem, ut eum diligeret ab ipso acceperat, confiteretur, ait :
 « *Iam dixi et dicam : amore amoris tui facio istud.* » Psalmum
 5 quoque centesimum duodeuigesimum exponens, cum illius
 loci intellegentiam explanaret ubi dicitur : « *Incola ego sum in
 terra, ne abscondas a me mandata tua^a* » ; post aliqua sic ait :
 « *Quid autem diligendum diligitur, si ipsa dilectio non dili-*
 10 *gatur ? Vnde consequenter iste incola in terra, cum Dei man-*
data ne sibi absconderentur orasset, in quibus dilectio praeci-
pitur, uel solum uel maxime, et ipsius dilectionis dilectionem
se uelle habere proclamatur dicens : Concupiuit anima mea
desiderare iustificationes tuas, in omni tempore^b. » Nonne
 15 aperte propheticis atque apostolicis dictis tracta beati Augustini de diligenda dilectione sententia ?

10. Quocirca dilectio Dei et proximi, quae plenitudo legis
 finisque praecepti est^a et in Deo caritatem diligit quae Deus est
 et in proximo caritatem diligit, quae ex Deo est ; tunc enim
 recte Deus proximusque diligitur, si et in Deo et in proximo
 5 ipsa caritas diligitur. Ita fit ut et in Deo ipsum Deum et in
 proximo Deum sine dubio diligamus. Neque enim frustra post
 dilectionem Dei, non alia nisi proximi sola nobis est mandata
 dilectio, scilicet ut agnoscamus illam creaturam nos debere
 diligere, ubi caritatem ipsam possumus inuenire. Omne nam-
 10 que animal irrationale, sicut non habet rationem, sic non habet
 caritatem ; nec aliud mihi uidetur esse ratio praecipua, quam
 competens atque ordinata dilectio quae ab homine soli Deo
 debetur et proximo.

reçu de Dieu lui-même pour l'aimer : « *Je l'ai déjà dit et je
 le redirai : je fais cela par amour de ton amour¹.* » Com-
 mentant le cent dix-huitième psaume encore, comme il
 expliquait l'idée du passage où il est dit : « *Je suis un étranger
 sur la terre, ne me cache pas tes commandements^{a2}* » ;
 peu après il dit : « *Quel objet d'amour est aimé, si l'amour
 lui-même n'est pas aimé ? C'est pourquoi, par conséquent,
 cet étranger sur la terre, alors qu'il avait prié que ne lui
 fussent pas cachés les commandements de Dieu, dans les-
 quels l'amour est prescrit, ou seulement ou surtout, pro-
 clame qu'il veut posséder l'amour de l'amour lui-même
 quand il dit : Mon âme a désiré souhaiter tes ordonnances,
 de tout temps^{b3}.* » N'est-il pas clair que c'est des paroles des
 prophètes et des apôtres qu'a été tirée la formule du bien-
 heureux Augustin sur l'amour à aimer ?

10. C'est pourquoi l'amour de Dieu et du prochain, qui
 est la plénitude de la loi et la fin du commandement^a, aime
 en Dieu la charité qui est Dieu et aime dans le prochain la
 charité qui vient de Dieu ; en effet, Dieu et le prochain sont
 aimés comme il convient seulement si, à la fois en Dieu et
 dans le prochain, c'est la charité même qui est aimée. C'est
 ainsi que, sans hésiter, nous aimons en Dieu Dieu lui-même
 et Dieu dans le prochain. Car ce n'est pas pour rien
 qu'après l'amour de Dieu, il n'est pas d'autre amour qui
 nous ait été commandé sinon celui seul du prochain ; sans
 doute pour que nous reconnaissons que nous devons aimer
 la créature, en laquelle nous pouvons trouver la charité elle-
 même. Car tout être privé de raison, comme il ne possède
 pas de raison, ne possède pas non plus la charité ; et la
 raison supérieure ne me paraît pas être autre chose que
 l'amour approprié et bien disposé que l'homme doit à Dieu
 seul et à son prochain.

9. a. Ps 118, 19 b. Ps 118, 20

10. a. cf. Rm 13, 10 ; 1 Tm 1, 5

1. AUGUSTIN, *Conf.* XI, 1.

2. AUGUSTIN lui-même établit la distinction, implicitement rappelée ici, entre *incola*, celui qui habite sur la terre en y étant un étranger et *ciuis*, le citoyen de la cité de Dieu, le citoyen du ciel : cf. *De Ciuitate Dei* 1, 1 : *ciues in ea (ciuitate Dei) fiunt.*

3. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. CXVIII*, s. 8, 3.

11. Vides, sancte frater, quam prolixum te cum conserui de caritate sermonem, dum nimis in te ipsam diligo caritatem, quam utique ipse quoque in nobis diligit ; nec ob aliud, nisi quia hanc in nobis sic amas, qua dono Dei plenus es, ut etiam
 5 quos diligit, similiter plenos esse desideres. Hoc ergo superest, ut quia nos pure diligit, instanter pro nobis orare digneris, ut Deus, qui nos prior dilexit, et dedit nobis caritatem qua diligatur a nobis^a, sicut non habentibus, ipse eam gratia praeueniente largitur, sic in nobis omnes reliquias mundanae cupiditatis absumat et nos spiritu feruentes in caritate perficiat^b,
 10 illiusque nos faciat beatitudinis compotes, in qua sicut nulla est delectatio praua, sic nulla mors timetur ex poena, ubi nihil quisquam ex carnis fragilitate perpetitur, sed ab omnibus sanctis in Dei et proximi perfecta semper caritate regnatur.

12. Orantem pro nobis sanctitatem tuam clementia diuina custodiat, quod opto, Domine sancte ac beatissime frater. Domnus ianuarius sanctitatem tuam toto salutatur puritatis et uenerationis affectu ; benedictionem a uobis directam, tota
 5 cum exultatione suscepi. Libros, sicut praecepisti, ad Monimum datos, in quaternionibus destinaui, in quibus, si aliquid placuerit, utinam ueritatis et non solum amoris esse cognoscam ! Hi sunt igitur meae paruitatis oblatio, quam uobis faciet puritas uestri cordis acceptam. Suggestione fratris communis
 10 accepta, quaeso ut adiutrix adsit uestrae caritatis industria. Obsecro ut libros quos opus habemus, serui tui describant de codicibus uestris.

11. a. cf. 1 Jn 4, 10 b. cf. Rm 12, 11

1. Monime est certainement l'ami intime qui avait écrit à Fulgence toute une série de lettres, trois en particulier contenant quatre questions relatives à la doctrine sur la prédestination (*Ad Monimum*, I, 2 ; CCL 91, p. 4) : cette lettre avait été l'occasion du traité de Fulgence sur la prédestination sous le titre *Ad Monimum libri III* (CCL 91, p. 1-64), qui, d'après A. MANDOUZE (*PCBE*, p. 757), est certainement postérieur à l'accession de Fulgence à l'épiscopat. C'est de ce traité qu'il s'agit ici.

Dernières recommandations

11. Tu vois, saint frère, combien prolixes ont été les propos que j'ai enchaînés avec toi sur la charité, parce que j'aime trop en toi la charité même que toi aussi, dans tous les cas, tu aimes en nous ; et cela pour la simple raison qui te fait aimer en nous cet amour qui t'emplit par un don de Dieu, au point de désirer que ceux que tu aimes aussi en soient emplis de la même façon. Il reste donc que, à cause du pur amour que tu nous portes, tu daignes prier pour nous sans relâche, afin que Dieu qui nous a aimés le premier et nous a donné la charité par laquelle il est aimé de nous^a, comme il l'a accordé lui-même par la grâce prévenante à ceux qui ne la possédaient pas, détruise ainsi en nous tous les restes de passion mondaine et porte notre ferveur spirituelle à la perfection dans la charité^b, et nous fasse obtenir cette béatitude dans laquelle, dans la mesure où nul plaisir n'est mauvais, nulle mort n'est redoutée à titre de châtement, où personne ne souffre rien du fait de la fragilité de la chair, mais où tous les saints règnent dans la charité éternellement parfaite de Dieu et du prochain.

12. Que la clémence divine veille sur ta sainteté qui prie pour nous, c'est ce que je souhaite, saint maître et bienheureux frère. Que maître Januarius salue ta sainteté de tout son sentiment de pureté et de vénération ; la bénédiction que vous m'avez adressée, je l'ai reçue avec un complet transport de joie. Comme tu me l'as commandé, j'ai fait relier en quaternions les livres adressés à Monime¹ : si quelque chose t'a plu en eux, puisse-je y reconnaître la vérité et pas seulement un signe d'affection ! Voici donc le présent de mon humble personne que vous fera accepter la pureté de votre cœur. Ayant reçu la suggestion de notre frère commun, je demande que le zèle soit l'auxiliaire de votre charité. Je t'en supplie : que tes serviteurs transcrivent à partir de vos manuscrits les livres dont j'ai besoin².

2. L'expression *opus habere* avec l'accusatif a remplacé l'impersonnel *opus est* avec l'ablatif.

EPISTVLA VI

AD THEODORVM SENATOREM

Domino illustri et merito insigni ac praestantissimo filio theodoro, Fulgentius, seruorum Christi famulus, in Domino salutem.

I. Vt ignotus corpore uideat epistulari tibi meam notitiam inferre sermone, quaeso ne impudentiae deputes, neue importunitati opus caritatis assignes. Ad scribendum namque, primum sancti fratris Romuli dulcis epistula, deinde fratrum
5 exinde uenientium, qui a uobis in Domino benigne suscepti sunt, eo me magis suasio compulit, quo uestri spiritalis propositi cognitio libentius inuitauit. Retulerunt quippe quod Christi compulsus affectu, nostri nominis in colloquio benigne feceris mentionem, dicens te nostra epistula delectari. Libens
10 igitur feci, quod te uelle libenter agnoui, malens incultus uideri sermone, quam esse frigidus caritate, Domine illustris et merito insignis, ac praestantissime fili.

1. C'est à un grand que Fulgence s'adresse ici (voir l'introduction, p. 19-20), et l'on peut mesurer l'exemplarité de sa conversion. S'adressant à un grand de ce monde, Fulgence ne manque pas de reprendre les comparaisons entre les honneurs terrestres et la gloire céleste, particulièrement bien venue ici avec l'évocation même d'un triomphe au milieu des anges : Fulgence se place sur le terrain de son correspondant pour donner plus de force de persuasion à son propos.

2. La traduction de cette première phrase est rendue délicate à la fois par l'emploi peu courant de *uideo* ici dans le sens de « s'occuper de,

LETTRE VI

A THÉODORE, SÉNATEUR¹

A l'illustre Seigneur, à bon droit remarquable et très éminent, Théodore mon fils, Fulgence, ministre des serviteurs du Christ, salut dans le Seigneur.

I. C'est quelqu'un que tu n'as jamais vu qui s'avise de te faire faire ma connaissance par un échange épistolaire : je t'en supplie, ne mets pas sur le compte de l'impudence et n'impute pas à un manque de tact une œuvre dictée par l'amour². J'ai été poussé à vous écrire en effet d'abord par la lettre pleine de bonté de mon saint frère Romulus, puis par le conseil des frères de retour de chez vous qui les avez reçus dans le Seigneur avec bienveillance, d'autant plus volontiers que la connaissance de votre intention spirituelle m'y a engagé. Car ils m'ont rapporté que, poussé par l'amour du Christ, tu as mentionné notre nom avec bienveillance au cours de cette entrevue, en te disant charmé par notre lettre. J'ai donc fait avec plaisir ce que j'ai appris avec plaisir être ton désir, préférant passer pour un piètre épistolier que pour un homme peu ardent à la charité, Seigneur illustre et à bon droit remarquable et fils très éminent.

s'aviser de » et par la construction générale de la phrase dans laquelle *ut* semble développer *opus caritatis* rejeté en fin de phrase. S'agissait-il pour Fulgence de mettre en valeur en début et en fin de phrase *ignotus corpore* et *opus caritatis* pour à la fois piquer la curiosité et justifier sa démarche ? Notons également qu'une lettre, avec les efforts intellectuels et littéraires qu'elle suppose, est considérée comme une œuvre de charité, c'est-à-dire un témoignage d'amour.

2. Itaque multum gaudeo quod iam saecularis dilectionis nexibus non teneris et mundum contemnendo, calcas, a quo, cum eum diligeres, calcabaris. Nunc uero consulatu proueharis, nunc felici triumpho certissime sublimaris non cui populus Romanus applaudat, sed cui angelicus coetus adgaudeat : « *Beatus es, quia hoc non caro et sanguis reuelauit tibi, sed ille Pater qui est in caelis*^a », inter quos caelos et tu factus es caelum. Quantum putas inesse luctum diabolo quod a te contemptum perspicit mundum et te conuersum cognoscit ad Christum ; quod te uidet ea in quibus uideris esse deserere et ab amore temporalium terrenarumque rerum ad illa caelestia et aeterna iam corde migrare ? Quamuis enim Christus aequaliter sit pro cunctis fidelibus mortuus et aequale cunctis beneficium redemptionis impenderit, dicente apostolo : « *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non est Iudaeus neque Graecus, non est seruus neque liber, non est masculus neque femina ; omnes enim uos unum estis in Christo Iesu*^b » ; tamen conuersio potentium saeculi multum militat acquisitionibus Christi.

3. Sicut enim multi fratres et amici, clientes et subditi, noti pariter et ignoti, talium auctoritate, ad mundanae dilectionis excitantur ardorem, et eo magis igne saecularis concupiscentiae succenduntur, quo sublimes saeculi dilectione mundana libenter captiuos teneri conspiciunt, ita quotiens ille *qui respicit in terram et facit eam tremere, qui tangit montes et fumi-*

2. a. Mt 16, 17 b. Ga 3, 27-28

1. Pour soutenir l'évocation des biens célestes, Fulgence développe dans toute la lettre l'image des sommets : *Nunc uero consulatu proueharis, nunc felici triumpho certissime sublimaris* (§ 1), *superba corda sublimium uelut altitudines montium... qui sunt in saeculi culmine constituti* (§ 3), *ad illius regni culmen...*, *quoniam qui se humiliauerit exaltabitur* (§ 6), *ut quaedam ad meliora consendant, gratia ipsius eleuat* (§ 9).

La conversion de Théodore 2. C'est pourquoi je me réjouis beaucoup de ce que l'amour du siècle ne t'enchaîne plus, de ce que tu méprises le monde terrestre, le foules aux pieds, lui qui, alors que tu l'honorais, te foulait aux pieds. Maintenant te voilà élevé¹ à la dignité de consul, maintenant te voilà au sommet très certainement d'un triomphe heureux, non celui qui amène les applaudissements du peuple romain, mais celui dont se réjouisse la cohorte des anges : « *Tu es heureux, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est le Père qui est dans les cieus*^a », cieus parmi lesquels toi aussi tu es fait ciel. Mesure dans quel deuil se trouve le diable qui te voit mépriser le monde et qui apprend ta conversion au Christ ; il te voit abandonner ce qui, semble-t-il, fait ta vie aujourd'hui et t'éloigner par le cœur de l'amour des biens temporels et terrestres pour les biens célestes et éternels ! Car, bien que le Christ soit mort également pour tous les fidèles et ait accordé à tous le même bienfait de la Rédemption, puisque l'Apôtre dit : « *Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ*^b », cependant la conversion des puissants du siècle sert beaucoup les intérêts du Christ.

3. En effet, beaucoup de frères et d'amis, de clients et d'humbles, connus ou inconnus, sont poussés par l'autorité de tels personnages à aimer ardemment le monde d'ici-bas, et le feu de la concupiscentie du siècle les y enflamme d'autant plus qu'ils voient les grands du siècle retenus de bon gré captifs de l'amour du monde ; de la même façon, chaque fois que celui *qui regarde la terre et la fait trem-*

gabunt^a, dum terrenis rebus intenta corda misericorditer respicit, et consideratione iudicii sui tremere compellit, dumque contingit superba corda sublimium, uelut altitudines montium, ut confessione fumigent peccatorum, in talium tremore plurimi contremiscunt et in talium conuersione multi ad subsidium miserationis diuinae confugiunt. Ita fit ut qui sunt in saeculi culmine constituti, aut plurimos secum perdant, aut secum multos in uia salutis acquirant. Magna tales aut poena manet, si multis praebeant malae imitationis laqueum, aut gloria, si multis ostendant sanctae conuersionis exemplum. Quis enim non paruam despiciat cellam, quando senator domum despicit marmoratam? Quis non terrena contemnens ad acquirenda caelestia sibi consulat, quando ad caelum Romanus consul terrenorum contemptu festinat?

4. Vere in te illud quod propheta cecinit opere uidemus impleri: « *Haec est mutatio dexterarum Excelsi*^a. » Quis enim in te hoc operari potuit, nisi ille qui ordinem mutabilium rerum secundum incommutabile nouit regere ac dispensare consilium? Quia, ut singula pro opportunitate temporum, pro uarietate causarum, uel in deterius, uel in melius commutentur, illius incommutabili consilio fit qui nec melioribus rebus, nec deterioribus commutatur. Neque enim habet ubi proficiat ipse in melius, aut unde in deterius deficiat. Ille quod est, semper est, et sicut est, ita est, non in se habet non esse posse

3. a. Ps 103, 32

4. a. Ps 76, 11

bler, qui touche les montagnes si bien qu'elles fument^a, regarde miséricordieusement les cœurs tendus vers les biens terrestres et les force à trembler à la pensée de son jugement, chaque fois qu'il touche les cœurs orgueilleux des grands, comme les sommets des montagnes, pour qu'ils fument par la confession des péchés, leur tremblement en fait trembler plus d'un, et leur conversion en conduit beaucoup à trouver refuge dans le secours de la miséricorde divine. Ainsi il se fait que ceux qui sont placés au sommet des honneurs du siècle entraînent de très nombreux dans leur chute, ou bien en acquièrent beaucoup à leur cause sur la voie du salut. Un grand châtement attend de tels hommes s'ils tendent à beaucoup le piège d'une funeste imitation, ou une grande gloire, s'ils montrent à beaucoup l'exemple d'une sainte conversion. Qui, en effet, ferait cas d'une petite cellule quand un sénateur ne fait pas cas d'une maison de marbre? Qui, dans le mépris des biens terrestres, ne prendrait le parti d'acquérir les biens célestes, quand un consul romain au mépris des biens terrestres se hâte vers le ciel?

**La conversion,
œuvre
et promesse de Dieu**

4. Vraiment, nous voyons en toi s'accomplir en acte ce chant du prophète: « *Tel est le changement qu'accomplit la droite du Très-Haut*^a. » Qui, en effet, a pu accomplir cela en toi, sinon celui qui sait ordonner et régler le monde mouvant selon un dessein immuable? Car que chaque chose, à la faveur des circonstances, pour des raisons diverses, puisse être changée en pire ou en meilleure, cela n'arrive que par le dessein immuable de celui que ne changent ni les meilleurs ni les pires des événements¹. Car il n'a pas où il puisse aller vers le mieux ou d'où il puisse s'éloigner vers le pire. Ce qu'il est, il l'est toujours, et tel qu'il est, il est; il n'a pas en lui le

1. Sur ce thème récurrent (cf. la Lettre II, § 36 et le § 10 de la présente Lettre), voir l'introduction, p. 34-37.

quod est, quia nec in se habet esse posse quod non est. Et hoc quod sic est, non initio praeuenitur, non fine concluditur, non temporibus uoluitur, non locis continetur, non aetatibus uariatur. Nihil ibi deest, quia totum in illo est ; nihil ibi superest, 15 quia nihil praeter illum est.

5. Si qui ergo, rerum temporalium et mutabilium amore contempto, in illius dilectionem transeunt, in ipso erunt pleni, in quo nihil indigetur ; in eo securi, in quo nihil metuitur ; in eo uere semperque gloriosi, cuius uera et sempiterna gloria 5 nec aufertur, nec minuitur, nec augetur. Quis non illius uitae desiderio praesentem uitam despiciat ? Quis non illius abundantiae delectamento diuitias temporis labentis exhorreat ? Quis non illius regni dilectione omnia terrena regna contemnat ?

6. Illam ergo uitam tunc accipiemus, si huic nos uitae mortuos aestimemus ; et illas diuitias tunc possidebimus, si hic pauperes spiritu uiuamus ; et ad illius regni culmen tunc perueniemus, si hic humilitatem, quam Deus ille magister 5 docuit, uero corde teneamus. Talibus mortuis dicit beatus apostolus : « *Mortui enim estis et uita uestra abscondita est cum Christo in Deo, cum Christus apparuerit uita uestra, tunc et uos apparebitis cum illo in gloria*^a. » De talibus etiam pauperibus ipse Dominus loquitur, dicens : « *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*^b. » De talibus quoque humilibus dicit : « *Quoniam qui se humiliauerit exaltabitur*^c » ; et alio loco : « *Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris*^d. »

6. a. Col 3, 3-4 b. Mt 5, 3 c. Mt 23, 12 d. Mt 11, 29

pouvoir de ne pas être ce qu'il est, parce qu'il n'a pas non plus en lui le pouvoir d'être ce qu'il n'est pas. Et ce qu'ainsi il est n'est pas précédé par un début, n'est pas achevé par une fin, ne se déroule pas dans le temps, n'est pas contenu dans des lieux, ne varie pas avec les époques. Rien ne lui manque car tout est en lui ; rien en lui n'est de trop, car rien n'existe excepté lui.

5. Ceux donc qui, après avoir méprisé l'amour des biens temporels et changeants, franchissent le pas vers l'amour de celui-ci, seront riches en lui en qui rien ne manque ; ils seront paisibles en lui en qui rien n'est redouté ; ils seront vraiment et toujours pleins de gloire en lui dont la gloire vraie et éternelle n'est ni ôtée ni diminuée ni augmentée. Qui, dans le désir de cette vie-là, ne dédaignerait la vie d'ici-bas ? Qui, sous le charme de cette abondance, ne rejetterait avec horreur les richesses du siècle qui s'écoule ? Qui, pour l'amour de ce royaume, ne mépriserait tous les royaumes terrestres ?

6. Donc nous recevrons alors cette vie, à condition que nous nous jugions morts à la vie d'ici-bas ; et alors nous posséderons ces richesses, à condition que, ici-bas, nous vivions pauvres en esprit ; et alors nous parviendrons au faite de ce royaume, si ici-bas nous gardons vraiment dans notre cœur l'humilité que Dieu, ce grand maître, nous a apprise. A de tels morts, le bienheureux Apôtre dit : « *Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire*^a. » Sur de tels pauvres aussi, le Seigneur lui-même parle, disant : « *Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux*^b. » Sur de tels humbles encore, il dit : « *Car quiconque s'abaissera sera élevé*^c. » Et ailleurs : « *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez le repos pour vos âmes*^d. »

7. Hanc humilitatem non habent siue qui mundum diligunt, seu qui suis uiribus assignant, cum ea quae sunt in mundo contemnunt. Haec duo superbiae genera, uno uersiculo Spiritus sanctus designauit in psalmo, dicente Dauid : « *Qui confidunt in uirtute sua, quique in abundantia diuitiarum suarum gloriantur*^a. » In abundantia enim diuitiarum suarum gloriantur, qui sic diuitias suas diligunt, ut in ipsis summam beatitudinis collocent ; in sua uero uirtute confidunt, qui sic contemnunt diuitias, ut ipsum contemptum uiribus suis assignent ; ac per hoc utrique superbi sunt ; illi, quia in diuitiis confidunt, non in Deo ; isti autem, quia quod diuitias spernunt, sibi uolunt assignare, non Deo ; illi, quia quod bene diligi non potest, male diligunt ; isti, quia quod bene sperni potest, non bene spernunt ; ac per hoc, illi malum male faciunt, isti bonum male operantur.

8. Proinde quoniam, Domino in te misericorditer operante, iam didicisti in abundantia diuitiarum tuarum non gloriari, hoc superest ut non confidas in uirtute tua, id est ne deutes uiribus tuis quod saeculi facultates diuitiasque contemnis, quod honores mundi pro nihilo ducis, quod desiderio regni caelestis accenderis, quod uiam mandatorum Dei currere delectaris. Haec enim omnia nullatenus haberes, nisi a Deo munere gratuitae donationis acciperes ; non hoc homini dat natura, sed gratia ; non hoc ex qualitate condicionis huma-

7. a. Ps 48, 7

1. Cette question des deux formes d'orgueil a déjà été abordée plus longuement dans la lettre IV, au § 28 entre autres ; cette fois-ci, il s'agit non plus de ne pas tirer une trop grande gloire de ses bonnes œuvres, mais de ne pas se glorifier de ses richesses : comme au début de cette lettre, Fulgence ne perd pas de vue la condition de son correspondant.

Les deux formes d'orgueil

7. Cette humilité, ne la possèdent ni ceux qui aiment le monde, ni ceux qui, lorsqu'ils méprisent ce qui existe dans le monde, assignent cela à leurs propres forces. Ces deux formes d'orgueil, l'Esprit saint les a indiquées en un seul verset dans un psaume, lorsque David dit : « *Ceux qui se fient à leur vertu et ceux qui se glorifient de l'abondance de leurs richesses*^a. » Car ils se glorifient de l'abondance de leurs richesses ceux qui aiment à ce point leurs richesses qu'ils placent en elles le sommet du bonheur ; et ils se fient à leur vertu ceux qui, en méprisant les richesses, attribuent à leurs propres forces le mérite de ce mépris ; et, par là, les deux font preuve d'orgueil ; les premiers, parce qu'ils se fient à leurs richesses, non à Dieu ; les seconds, parce que le mépris des richesses, ils veulent se l'attribuer à eux, non à Dieu ; les premiers, parce qu'ils ont tort d'aimer ce qu'on ne peut aimer comme il faut ; les seconds, parce qu'ils ne méprisent pas comme il faut ce qu'on peut avoir raison de mépriser ; et par là, les premiers font mal ce qui est mal, les seconds font mal ce qui est bien¹.

Tout bien vient de Dieu

8. Par conséquent, puisque, le Seigneur œuvrant en toi avec miséricorde, tu as déjà appris à ne pas te glorifier de l'abondance de tes richesses, il te reste à ne pas te fier à ta vertu, c'est-à-dire à ne pas attribuer à tes propres forces ton mépris des facilités et richesses du siècle, ton absence totale d'estime pour les honneurs du monde, ton désir brûlant du royaume céleste, ta joie à parcourir la route des ordres de Dieu². Tous ces sentiments en effet, tu ne les aurais nullement, si tu ne les recevais de Dieu en don gratuit ; ce n'est pas la nature qui donne cela à l'homme, mais la grâce ;

2. La construction de *currere*, ici suivi d'un accusatif, alors que seul le composé *percurrere* est transitif, est une marque de la volonté d'originalité poétique du style de Fulgence. En latin tardif, le simple tend à remplacer le composé : *currere uiam* est aussi une extension poétique du tour *vivere vitam duram*, accusatif d'objet interne.

10 nae habetur, sed ex benignitate diuinae illuminationis acquiri-
tur.

9. Homo quidem sic a Deo factus est ut haec habere possit, sed habere non potest nisi dono Dei miserantis acceperit, nam et oculus sic factus est ut uidere lumen possit, sed uidere non potest nisi se illi lumen infuderit. Quod ergo uidet oculus, 5 beneficium est luminis ; quo si caruerit, caecus remanebit in tenebris. Non omne quod aliquid esse potest, iam hoc est quod esse potest, nisi cui naturaliter hoc est esse posse quod semper est. Hic autem unus Deus ipsa Trinitas est, id est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, qui solus est rerum omnium creator, 10 quia solus a nullo creatus est. Omnia uero, quoniam ab illo creata sunt, non de illo, naturaliter et detrimento subiacent et cremento. Vt ergo quaedam in deteriora non recidant, gratia eius gubernat ; et ut quaedam ad meliora conscendant, gratia ipsius eleuat ; et ut in aeternum permaneant, ipsa gratia uiuificat et conseruat. 15

10. Huius gratiae adiutorium semper est nobis a Deo poscendum, sed ne ipsum quod poscimus nostris uiribus assignemus ; neque enim haberi potest ipse saltem orationis affectus, nisi diuinitus fuerit attributus. Vt ergo desideremus adiuto- 5 rium gratiae, hoc ipsum quoque opus est gratiae. Ipsa namque incipit infundi, ut incipiat posci ; ipsa quoque amplius infundi-

1. Cette phrase est un écho de la lutte engagée par Fulgence contre l'arianisme, celui des Vandales en général et du roi Thrasamond en particulier à qui il répond point par point : *Dicta Regis Trasamundi et contra ea responsionum liber unus* (CCL 91, p. 67-94). Il a participé encore à la discussion trinitaire avec un autre traité, le *Liber de Trinitate ad Felicem* (CCL 91 A, p. 633-646).

l'homme n'obtient pas cela du fait de sa condition, mais il l'acquiert de la bienveillance de l'illumination divine.

9. Certes, l'homme a été créé par Dieu tel qu'il puisse obtenir cela, mais il ne peut l'obtenir s'il ne l'a reçu d'un don de Dieu miséricordieux, comme l'œil a été fait tel qu'il puisse voir la lumière, mais il ne peut la voir si la lumière ne s'est pas répandue en lui. Donc, le fait que l'œil voit est un bienfait de la lumière ; si ce bienfait lui manque, il restera aveugle dans les ténèbres. Il n'est pas vrai que tout ce qui peut être quelque chose soit déjà ce qu'il peut être, excepté celui à qui naturellement il est possible d'être ce qu'il est toujours. Ce Dieu unique est la Trinité elle-même, c'est-à-dire le Père et le Fils et l'Esprit saint, qui est le seul créateur de toutes choses, parce qu'il est le seul à n'avoir été créé par personne¹. Or tous les êtres, puisqu'ils ont été créés par lui, non de lui, sont susceptibles selon la loi de nature de diminuer et d'augmenter. Donc, pour que certains ne retombent pas dans le pire, sa grâce les dirige ; pour que certains montent vers le mieux, sa grâce les élève ; et pour qu'ils demeurent pour l'éternité, la même grâce les vivifie et les conserve².

**Demander à Dieu
le secours de la grâce**

10. Nous devons toujours demander à Dieu le secours de cette grâce, mais n'attribuons pas à nos propres forces le fait même que nous demandons ; car la disposition même à la prière à tout le moins ne peut être possédée, si elle n'a pas été attribuée par la volonté divine. Donc, désirer le secours de la grâce, cela même aussi est l'œuvre de la grâce. En effet, elle commence elle-même par se répandre pour commencer à être demandée ; elle se

2. Le rythme ternaire de ce passage a déjà été évoqué, mais Fulgence introduit une variante dans la répétition que la traduction ne peut rendre tout à fait avec *eius, ipsius et ipsa*.

tur, cum poscentibus datur. Quis uero potest gratiam poscere, nisi uelit ? sed nisi in eo Deus ipsam uoluntatem operetur, uelle nullatenus poterit. Propter quod beatus apostolus, non solum
 10 bona opera hominum, sed etiam bonam uoluntatem Deum in nobis operari testatur dicens : « *Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et perficere pro bona uoluntate*^a. » Hoc est, quod sollicitudinem fidelibus humilitatemque commendans, praemisit, dicens : « *Cum timore et tremore uestram salutem operamini*^b » ; et ibi adiecit : « *Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et perficere pro bona uoluntate*^c. » Vt ad Deum quoque ueniamus, currimus ; et ideo currimus, quia currere uolumus. Sed ne uel uoluntatem, uel ipsum cursum assignemus uiribus nostris, idem nos informat apostolus dicens : « *Non uolentis,*
 20 *neque currentis, sed miserentis est Dei*^d. »

II. Quocirca, ut in his bonis quae a Deo accepisti permanes et proficias ; ut nec in uia remaneas, nec retro redeas, nec in dexteram sinistramue diuertas, quidquid habes bonae uoluntatis, uel bonae operationis, Deo assigna, qui dedit et ipsum
 5 humiliter roga ut et conseruet et augeat quod donauit. Nihil tibi boni tamquam tuum assignes, ne non accipias quod accipere poteras, et quod acceperas perdas. Detestabilis est enim cordis humani superbia, qua facit homo quod Deus in hominibus damnat ; sed illa detestabilior qua sibi tribuit homo quod
 10 Deus hominibus donat. Tanto enim deterioris tenetur iste superbiae reus, quanto in melioribus donis existit ingratus. Damnabilis est qui substantia saeculi male utitur, sed damnabilior qui spiritualibus donis superbus effertur.

10. a. Ph 2, 13 b. Ph 2, 12 c. Ph 2, 13 d. Rm 9, 16

répand aussi plus largement, lorsqu'elle s'offre à qui la réclame. Qui pourrait réellement demander la grâce, s'il ne la voulait pas ? Mais si, en lui, Dieu ne produit pas la volonté même, il ne pourra vouloir en aucune façon. A cause de cela, le bienheureux Apôtre atteste que Dieu produit en nous non seulement les bonnes actions des hommes mais encore leur volonté bonne quand il dit : « *Car c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire selon sa volonté bonne*^a. » D'où la recommandation de sollicitude et d'humilité qu'il a faite d'avance aux fidèles, quand il dit : « *Mettez en œuvre votre salut avec crainte et tremblement*^b » ; et ici d'ajouter : « *Car c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire selon sa volonté bonne*^c. » Pour venir aussi à Dieu, nous courons ; et nous courons parce que nous voulons courir. Mais n'attribuons pas à nos propres forces la volonté ou cette course elle-même, le même Apôtre nous en informe, en disant : « *Cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde*^d. »

II. C'est pourquoi, afin que tu demeures et avances au milieu de ces biens que tu as reçus de Dieu, pour que tu ne t'arrêtes pas en chemin, ni ne retournes en arrière, ni n'obliques à droite ou à gauche, tout ce que tu as de volonté bonne, ou d'œuvre bonne, attribue-le à Dieu qui t'en a fait don et demande-lui humblement qu'il conserve et accroisse ce qu'il t'a donné. Ne t'attribue rien de bon comme si c'était de toi, de peur de ne pas recevoir ce que tu aurais pu recevoir, et de perdre ce que tu avais reçu. Car l'orgueil dans le cœur de l'homme est détestable, qui fait faire à l'homme ce que Dieu condamne chez les hommes ; mais plus détestable est celui par lequel l'homme s'attribue à lui ce que Dieu donne aux hommes. Car celui-là est tenu pour coupable d'un orgueil d'autant plus mauvais qu'il se montre ingrat envers de meilleurs dons. Condamnable est qui use mal des biens du siècle, mais plus condamnable qui s'enorgueillit dans sa superbe des dons spirituels.

12. Crescat igitur in te humilitas animi, quae uera est et integra sublimitas Christiani, et tanto magis in te cognosce Dei gratiam crescere, quanto magis tibi humilitatem cordis uideris abundare. Quam ut semper habeas, in qua ut semper proficias, cum timore et tremore^a tuam salutem operare. Nec lectio desit operibus bonis, nec bona opera desint studio lectionis. Bona coram Deo et hominibus prouide. In scripturis sanctis studium tui cordis impende ; et ibi qui fueris, qui sis, quique debeas esse cognosce. Ad has si humilis et mitis accesseris, ibi profecto inuenies et praeuenientem gratiam, qua potest elisus surgere, et comitantem, qua uiam recti queat itineris currere, et subsequenter, qua ualeat ad regni caelestis beatitudinem peruenire.

13. Sanctam multumque in Christo uenerabilem matrem uestram, quae tuo spiritali studio Christiana fide et uere materna caritate concordat, sed et uenerabilem sororem tibi iam in Christo coniugem tuam, obsecro, salutare digneris. Inseparabilis Trinitas protectione uos uirtutis suae custodiat, quod opto, Domine illustris fili.

12. a. cf. Ph 2, 12

**L'humilité,
vraie grandeur
du chrétien**

12. Que croisse donc en toi l'humilité de l'âme qui est la vraie et entière grandeur d'un chrétien, et sache que la grâce de Dieu grandit en toi d'autant plus que tu auras vu abonder pour toi l'humilité du cœur. Pour toujours la garder, pour toujours avancer en elle, œuvre à ton salut avec crainte et tremblement^a. Que la lecture ne manque pas aux bonnes actions, que les bonnes actions ne manquent pas à l'amour de la lecture. Pense au bien devant Dieu et les hommes. Dans les Écritures saintes dépense l'ardeur de ton cœur ; et là, apprends à connaître qui tu as été, qui tu es et qui tu dois être. Si tu vas vers elles humble et doux, là tu trouveras à coup sûr la grâce : celle qui devance et qui peut relever l'homme brisé, et celle qui accompagne et qui peut faire parcourir la route du droit chemin, celle qui suit et qui peut donner la force d'atteindre la béatitude du royaume céleste.

13. Veuille bien, je t'en prie, saluer votre sainte mère très vénérable dans le Christ, qui s'accorde à ton zèle spirituel par sa foi chrétienne et son amour vraiment maternel, et aussi ta vénérable épouse, désormais ta sœur dans le Christ. Que la Trinité indivisible vous garde sous la protection de sa vertu, tel est mon souhait, Seigneur illustre, mon fils¹.

1. On sait mal ce que fut la vie de Théodore ensuite : Fulgence semble insister dans ses conseils sur l'importance de l'humilité, peut-être dans la pensée que là se trouve le point faible chez un « grand ». Faut-il voir dans la participation de Théodore à l'importante mission de 525 à Constantinople (voir l'introduction, p. 20) une réticence à s'estimer « mort à la vie d'ici-bas », comme il est dit au § 6, ou bien cette « joie à parcourir la route des ordres de Dieu » du § 8 ?

EPISTVLA VII

AD VENANTIAM

Dominae illustri et merito uenerabili filiae Venantiae, Fulgentius, seruorum Christi famulus, in Domino salutem.

1. Sicut uera lux nullatenus obscuratur, ita numquam ueritas aeterna mentitur. Lux autem et ueritas Deus est, de quo scriptum est : « *Erat lux uera quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*^a. » Ipsa quoque lux et ueritas dicit : « *Ego sum lux mundi*^b. » Et rursus de se ait : « *Ego sum uia, ueritas et uita*^c. » Ipsius ergo doctrina monemur, quia arbor bona bonos fructus facit^d, et quia ex fructibus arbor agnoscitur^e. In ipso te, domina illustris et merito uenerabilis filia, cum sis ignota, iam scio ; in ipso tibi, cum sis tam procul
10 constituta, congaudeo.

2. Per epistulam siquidem clarissimi filii mei Junilli propositum simul et studium tuae Christianitatis agnoui, qui mihi gra-

1. a. Jn 1, 9 b. Jn 8, 12 c. Jn 14, 6 d. Mt 7, 17 e. Mt 12, 33

1. Venantia, comme Junillus qu'évoque le début du § 2, sont des personnages qui ne sont connus que par cette lettre de Fulgence. Ni MARTINDALE (*PLRE*, vol. 2, p. 643) ni PIETRI (*PCBE*, t. 2, p. 2250) ne citent d'autres références, se contentant de dire que Venantia est probablement une aristocrate vivant à Rome et que son nom suggère une appartenance à la famille des Decii (voir l'introduction, p. 20-21).

LETTRE VII

A VENANTIA

A Dame illustre et ma fille à bon droit vénérable Venantia¹, Fulgence, ministre des serviteurs du Christ, salut dans le Seigneur.

1. De même que la vraie lumière n'est nullement² obscurcie, de même jamais la vérité éternelle ne ment³. Or Dieu est lumière et vérité, lui dont il est écrit : « *C'était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde*^a. » Lumière et vérité même, il dit aussi : « *Je suis la lumière du monde*^b. » Et il dit encore sur lui-même : « *Je suis le chemin, la vérité et la vie*^c. » Par son propre enseignement donc, nous sommes instruits qu'un bon arbre donne de bons fruits^d et que l'on connaît l'arbre à ses fruits^e. Je sais déjà que tu es en lui, dame illustre et fille à bon droit vénérable, bien que tu me sois inconnue ; en lui avec toi, bien que tu sois établie si loin⁴, je me réjouis.

2. C'est de fait par une lettre de mon très distingué fils Junillus que j'ai connu à la fois le dessein et le zèle de ta vie

2. *Nullatenus* : A. BLAISE ne relève qu'une seule occurrence de ce mot avant Fulgence, chez AUGUSTIN, *Conf.* VII, 6 : Augustin y explique comment il s'est détaché de l'astrologie.

3. Ce tout début de lettre est marqué par la force d'une double opposition : *lux* et *obscuratur*, *ueritas* et *mentitur* ; c'est sans doute le moyen utilisé ici pour capter l'attention du lecteur.

4. Cette simple indication montre la renommée de Fulgence que l'on consulte même de très loin.

tiam, quam tibi largitus est Deus, in tantum significare curavit, ut in suis litteris tuae quoque salutationis mihi demonstraret
 5 indicium. Hoc procul dubio non fecisses, nisi Christum tota puritate mentis in suis famulis dilexisses, nec incognitum seruum tam benigne in Domino salutare, nisi Dominum pio corde gestares. Gratias illi qui multiplicat gaudium nostrum de caritate fidelium. Ipsa est caritas quae credentes perducit ad
 10 Deum, quia ipsa caritas est Deus. Vnde Iohannes apostolus dicit : « *Deus caritas est ; et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in illo manet*^a. »

3. Haec ubi habitare coeperit, non permittit dominari peccatum, sed *cooperit multitudinem peccatorum*^a ; nec solum praesentia peccata facit uitari, quin etiam praeterita facit omnia relaxari. Hanc superbi contumacesque repudiant qui de peccatorum remissione desperant, et non solum salutis suae curam, miseranda caecitate reiciunt, quin etiam fideles animas, si peruertere nequeunt, perturbare mortiferis sermonibus non quiescunt. His etenim plerumque, aut peccatorum immanitas, aut aetatis nequiter peractae longaeuitas spem salutis adimit et
 10 ad deteriora perpetranda compellit ; ita ut in talibus illa sanctae scripturae sententia compleatur : « *Peccator cum in profundum malorum uenerit, contemnit*^b. » Et uere malorum profunditas necat, si quos desperatio indulgentiae, detestanda cordis obduratione, praeiudicat.

2. a. 1 Jn 4, 16

3. a. 1 P 4, 8 b. Pr 18, 3

1. Cette phrase se retrouve en fait telle quelle ou à peu près dans de nombreux passages de la Bible : Pr 10, 12 ; Jc 5, 20 ; Lc 7, 47 ; c'est dire l'importance de la *caritas* qui avait déjà fait l'objet de la lettre à Eugippe.

chrétienne, lui qui a eu soin de me faire entendre la grâce que Dieu t'a généreusement donnée au point de m'indiquer, dans sa lettre, le signe de salutation que tu m'adresses toi aussi. Sans doute, tu n'aurais pas fait cela, si tu n'avais pas aimé le Christ, de toute la pureté de ton âme, chez ses serviteurs, et tu ne saluerais pas dans le Seigneur avec autant de bonté un serviteur inconnu si tu ne portais pas le Seigneur d'un cœur pieux. Grâce à celui qui multiplie notre joie par l'amour des fidèles ! C'est cet amour même qui conduit à Dieu ceux qui croient, parce que Dieu est l'amour même. De là l'apôtre Jean dit : « *Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui*^a. »

**Objet
de la lettre :
la rémission
des péchés**

3. Là où cet amour commence à habiter, il ne laisse pas le péché être le maître, mais il *couvre la multitude des péchés*^{a1} ; non seulement il fait que les péchés présents sont évités, mais encore il fait que les péchés passés sont pardonnés. Les orgueilleux et les fiers le repoussent, eux qui ne comptent pas sur la rémission des péchés, et non seulement refusent avec un aveuglement pitoyable de s'occuper de leur salut, mais encore ne cessent, par des discours porteurs de mort, de perturber les âmes fidèles, s'ils ne peuvent les détruire. Et vraiment, la plupart du temps, c'est la monstruosité de leurs péchés ou la longueur d'une vie passée à ne rien faire de bon qui leur ôte l'espoir du salut et les pousse à faire pire ; de sorte que cette phrase de la sainte Écriture s'accomplit en de tels êtres : « *Lorsqu'un pécheur a chuté au profond des maux, il en vient au mépris*^b. » Et en vérité la profondeur des maux tue tous ceux que leur absence d'espoir en l'indulgence, en raison de l'endurcissement détestable de leur cœur, soumet à un jugement préalable.

4. Quis enim non uideat quam sit impium quamque sacrilegum, si homini per paenitentiam praeteritorum malorum ad bona conuerso credatur cuiusquam peccati dari non posse remissio? Quid autem aliud his uerbis agitur, nisi ut omnipotentis medici manus, ab humanae salutis effectu, desperationis uitio repellatur? Ipse quippe medicus ait: « *Non indigent qui sani sunt medico, sed qui male habent*^a. » Si peritus est medicus noster, omnes potest infirmitates sanare; si misericors est Deus noster, uniuersa potest peccata dimittere. Non est perfecta bonitas, a qua non omnis malitia uincitur, nec est perfecta medicina, cui morbus aliquis incurabilis inuenitur. Scriptum uero tenetur in litteris sacris: « *Sapientiam autem non uincit malitia*^b », et omnipotentia medici nostri talibus in psalmo sermonibus intimatur: « *Benedic anima mea Dominum, et omnia interiora mea nomen sanctum eius. Benedic anima mea Dominum, et noli obliuisci omnes retributiones eius. Qui propitiuus fit omnibus iniquitatibus tuis; qui sanat omnes languores tuos; qui redimet de interitu uitam tuam; qui satiat in bonis desiderium tuum, qui coronat te in miseratione et misericordia; renouabitur sicut aquilae iuuentus tua*^c. » Quid rogo nobis putemus remitti non posse, cum propitiuus sit Dominus omnibus iniquitatibus nostris? aut quid in nobis aestimemus sanari non posse, cum Dominus sanet omnes languores nostros? aut quomodo sanato et iustificato indigentiae aliquid relinquitur, cuius desiderium in bonis satiatur? uel quatenus

4. a. Lc 5, 31 b. Sg 7, 30 c. Ps 102, 1-5

1. L'image du Christ médecin, apportant le pardon et la guérison des péchés, est très anciennement et très profondément ancrée dans la tradition chrétienne: son origine se trouve dans les Évangiles qui montrent Jésus guérissant les malades, et l'apologétique chrétienne l'a présenté comme le vainqueur de l'Asclépios des païens; cf. G. DUMEIGE, art. « Médecin (Christ) », *DSp* 10, 1980, col. 893.

2. Pour donner force à la formule, Fulgence emploie *uniuersa*, plus évocateur de la puissance de Dieu que le simple *omnia*.

**Dieu pardonne,
comme
le médecin guérit**

4. Qui en effet ne verrait pas combien serait impie et combien serait sacrilège de croire que la rémission de quelque péché ne peut être accordée à un homme converti au bien par la pénitence des maux passés? De quoi d'autre s'agit-il dans ces paroles que d'écarter la main du médecin tout-puissant de l'accomplissement du salut humain par la maladie du désespoir? De fait, ce médecin lui-même dit: « *Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin d'un médecin, mais ceux qui se portent mal*^a. » Si notre médecin est expérimenté, il peut guérir toutes les infirmités¹; si notre Dieu est miséricordieux, il peut pardonner tous les péchés². Elle n'est pas parfaite la bonté qui ne vainc pas toute malignité, et elle n'est pas parfaite la médecine qui trouve une maladie incurable³. En vérité, on lit écrit dans les textes sacrés: « *La sagesse n'est pas vaincue par la malignité*^b », et la toute puissance de notre médecin est annoncée dans un psaume par ces paroles: « *Mon âme, bénis le Seigneur, et que tout ce qui est en moi bénisse son saint nom. Mon âme, bénis le Seigneur et n'oublie aucun de ses bienfaits. C'est lui qui pardonne toutes tes iniquités; qui guérit toutes tes maladies; qui délivre ta vie de la mort; qui rassasie dans les biens ton désir, qui te couronne de bonté et de miséricorde; ta jeunesse comme celle de l'aigle sera renouvelée*^c. » Que devons-nous considérer, je te prie, comme irrémisssible pour nous, quand le Seigneur pardonne toutes nos iniquités? Ou que devons-nous estimer comme inguérissable en nous, quand le Seigneur guérit toutes nos maladies? Ou comment est-il laissé quelque indigence à un homme guéri et justifié, dont le désir est rassasié dans les biens? Ou dans quelle

3. Ce premier point examiné par Fulgence établit qu'il n'y a pas de péché irrémisssible alors que, chez ses prédécesseurs, on avait tenté de dresser une liste de péchés graves qui posaient le problème de leur rémission comme l'apostasie, l'adultère et l'homicide.

plenae remissionis beneficio potiri non creditur, cui etiam corona et miseratione et misericordia condonatur? Nemo igitur de medico desperans, in infirmitate remaneat; nemo misericordiam Dei minorans, in iniquitatibus contabescat. Apostolus 30 clamat quia « *Christus pro impiis mortuus est*^d ». Ipse item dicit : « *Quia Christus Iesus uenit in mundum peccatores saluos facere*^e. »

5. Sed forsitan dicitur illos peccatores posse saluos fieri qui post peccata merentur baptismatis ablutione mundari; deinceps autem peccata quae uidentur baptizatus admittere, irremissibilia permanere. Numquid non baptizatis loquebatur Ioannes 5 apostolus, quibus dicebat : « *Filioli mei, haec scribo uobis, ut non peccetis; et si quis peccauerit, aduocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum et ipse est exoratio pro peccatis nostris*^a. »

6. Quaecumque sit ergo peccatum, a Deo quidem potest remitti conuerso, sed ille sibi remitti non sinit, qui desperando contra se indulgentiae ostium clauserit. Ceterum ueritas non mentitur, quae dixit : « *Quaerite et inuenietis; petite et accipietis; pulsate et aperietur uobis. Omnis enim qui quaerit inueniet; qui petit accipiet; pulsanti aperietur*^a. » Vnde et propheta sanctissimus Isaias ad remissionem peccatorum nullatenus desperandam, impios et iniquos hortatur dicens : « *Quaerite Dominum dum inueniri potest; inuocate eum dum 10 prope est. Derelinquat impius uiam suam, et uir iniquus cogi-*

4. d. Rm 5, 6 e. 1 Tm 1, 15

5. a. 1 Jn 2, 1-2

6. a. Mt 7, 7-8

1. PACIEN DE BARCELONE dans son *Sermo de paenitentibus* (SC 410, p. 134) avait exprimé une idée très proche : *Nunc ad eos sermo sit qui bene ac sapienter uulnera sua paenitentiae confitentes, nec quid sit paenitentia nec quae uulnerum medicina nouerunt* (« Maintenant je veux m'adresser à ceux qui, tout en avouant dûment et sagement leurs blessures au titre de la pénitence, ne savent ni ce qu'est la pénitence ni quels sont les remèdes à leurs blessures »).

mesure croit-on qu'il n'obtient pas le bénéfice d'une pleine rémission celui à qui est remise une couronne par la bonté et la miséricorde? Donc que personne, en désespérant du médecin, ne demeure dans l'infirmité; que personne, en minimisant la miséricorde de Dieu, ne dépérisse dans les iniquités. L'Apôtre clame que « *le Christ est mort pour les 10 impies*^d ». Lui-même dit pareillement que « *Jésus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs*^{e1} ».

5. Mais peut-être dit-on que peuvent être sauvés les pécheurs qui, après leurs péchés, obtiennent d'être purifiés par l'ablution du baptême; mais qu'ensuite les péchés que le baptisé commet manifestement demeurent irrémissibles. Est-ce que l'apôtre Jean ne s'adressait pas à des baptisés par ces paroles : « *Mes petits enfants, je vous écris cela, afin que vous ne péchiez pas; et si quelqu'un a péché, nous avons un 10 avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste et lui-même est une victime expiatoire pour nos péchés*^{a2}. »

6. Quel que soit donc le péché, il peut, en vérité, être pardonné par Dieu chez le converti, mais il ne permet pas que le péché lui soit remis celui qui, par le désespoir, a fermé contre lui la porte à l'indulgence. Du reste, la vérité ne ment pas, elle qui a dit : « *Cherchez et vous trouverez; demandez et vous recevrez; frappez et l'on vous ouvrira. Car quiconque cherche trouvera; qui demande recevra; à 10 qui frappe l'on ouvrira*^{a3}. » C'est pourquoi encore le très saint prophète Isaïe, afin qu'ils ne renoncent aucunement à l'espérance de la rémission des péchés, exhorte les impies et les iniques par ces paroles : « *Cherchez le Seigneur pendant qu'il peut être trouvé; invoquez-le pendant qu'il est 10 proche. Que l'impie abandonne sa voie, et l'homme ini-*

2. Fulgence consacre ce seul paragraphe au problème, souvent traité avant lui, des péchés commis après le baptême et qui ne pouvaient être pardonnés : il témoigne ici de l'indulgence grandissante de l'Église en ces domaines.

3. Ces paroles font partie du Sermon sur la montagne : c'est Jésus — ueritas est le sujet du verbe introducteur — qui parle.

tationem suam, et conuertatur ad Dominum <et miserebitur eius ; et ad Deum nostrum> quia multus est ad ignoscendum^b. » Relinquat ergo impius uiam suam, qua peccat ; relinquat iniquus cogitationem suam, qua de peccatorum remissione desperat, et secundum prophetae dictum, « conuertatur ad Dominum quia multus est ad ignoscendum^c ». In hoc multo nihil deest, in quo et omnipotens misericordia et omnipotentia misericors est. Tanta est autem et benignitas omnipotentiae et omnipotentia benignitatis in Deo, ut nihil sit quod nolit aut non possit relaxare conuerso.

7. Salubris autem conuersio duplici ratione subsistit ; si nec paenitentia sperantem, nec spes deserat paenitentem, ac per hoc, si toto corde quisquam renuntiet peccato suo et toto corde spem ponat remissionis in Deo. Etenim non numquam aut
 5 spem paenitenti homini diabolus adimit, aut speranti paenitentiam tollit ; unum dum onerat, comprimit ; alterum dum eleuat, deicit. Iudas qui Christum tradidit, peccati sui paenitentiam gessit, sed salutem perdidit, quia indulgentiam non sperauit. Denique sic de illo euangelista loquitur : « Tunc
 10 uidens Iudas qui eum tradidit, quia damnatus esset, paenitentia ductus, retulit triginta argenteos principibus sacerdotum et senioribus dicens : Peccaui tradens sanguinem iustum. At illi dixerunt : Quid ad nos ? tu uideris. Et proiectis argenteis in templo, secessit, et abiens laqueo se suspendit^a. »
 15 Digne quidem paenitentiam gessit, quia peccauit tradens sanguinem iustum, sed ideo sibi fructum paenitentiae denegauit, quia peccatum traditionis suae ipso quem tradiderat diluendum sanguine non sperauit.

6. b. Is 55, 6-7 c. Is 55, 7

7. a. Mt 27, 3-5

que sa pensée, et qu'il se tourne vers le Seigneur <et il aura pitié de lui ; et vers notre Dieu> parce qu'il est large pour pardonner^b. » Donc que l'impie abandonne sa voie, où il pèche ; que l'inique abandonne sa pensée, où il renonce à l'espérance de la rémission des péchés, et selon la parole du prophète, « qu'il se tourne vers le Seigneur parce qu'il est large pour pardonner^c ». Dans cette largesse, rien ne manque : toute-puissante y est la miséricorde et la toute-puissance y est miséricordieuse. Si grandes sont la bonté de la toute-puissance et la toute-puissance de la bonté en Dieu qu'il n'y a rien qu'il ne veuille ou ne puisse adoucir pour le converti.

**Judas,
pénitent
sans espoir**

7. Une conversion salutaire est liée à une double condition ; que la pénitence ne fasse pas défaut à celui qui espère ni l'espoir au pénitent, et par là, que de tout son cœur chacun renonce à son péché et de tout son cœur place en Dieu l'espoir de la rémission. De fait, il arrive que le diable ôte l'espoir à l'homme pénitent ou enlève la pénitence à celui qui espère ; en accablant le premier, il l'étouffe ; en élevant le second, il l'abat. Judas, qui livra le Christ, fit la pénitence de son péché, mais il perdit le salut parce qu'il n'eut pas espoir en l'indulgence. Enfin voici ce que l'évangéliste dit à son sujet : « Alors Judas qui l'avait trahi, voyant qu'il était condamné, conduit par la pénitence, rapporta les trente pièces d'argent aux premiers des prêtres et aux anciens en disant : J'ai péché en livrant le sang innocent. Mais ceux-ci répondirent : Que nous importe ? Cela te regarde. Et après avoir jeté les pièces d'argent dans le temple, il se retira et alla se pendre^a. » Certes, il mérita de faire pénitence, parce qu'il pécha en livrant le sang innocent, mais il se refusa le fruit de sa pénitence, parce qu'il n'eut pas l'espoir que le péché de sa trahison fût lavé par le sang même qu'il avait livré¹.

1. L'exemple de Judas sert parfaitement la démonstration de Fulgence : la pendaison de Judas est le signe de son absence d'espoir, alors que l'espoir est une des conditions du rachat.

8. Plerosque sub uana spe indulgentiae in peccatis diabolus tenet, et compellit eos Dei iustitiam non metuere, quos inaniter suadet de Dei bonitate gaudere. Tales dicunt, secundum apostoli obiurgationem : « *Faciamus mala, ut ueniant bona ;* »
 5 *quorum damnatio iusta est*^a. »

9. His indiciis euidenter agnoscimus inaniter hominem paenitere, si dum paenitentia geritur, indulgentia desperatur et frustra indulgentiam sperari sine peccatorum paenitentia ; ac per hoc, nec sub spe remissionis debet aliquis peccare securus,
 5 nec peccatorum suorum considerans multitudinem, remanere catena desperationis obstrictus. Hortatur enim nos scriptura sancta, ut peccare iam desinamus, nec desperemus nobis remittenda quae fecimus ; dicit quippe : « *Fili, peccasti ; ne adicias iterum, sed et de praeteritis deprecare, ut tibi dimittantur*^a. »
 10 *Vtrumque sancta scriptura praemonuit et ostendit quod nec in peccato debeamus remanere, nec de remissione cuiuslibet iniquitatis ambigere. Cur enim iubetur ne adiciamus peccata peccatis, si est in peccato manendum ? aut cur iubetur ut de praeteritis deprecemur ut nobis dimittantur, si sunt aliqua quae*
 15 *deprecantibus dimitti nullatenus possunt ? An forsitan temporum cuiquam potest praeiudicare longaeuitas, ut sicut, peracto tricennali spatium, nullus sinitur legibus humanis ablata repetere, sic legibus diuinis, post longa peccandi spatia, non liceat*

8. a. Rm 3, 8

9. a. Si 21, 1

1. La première partie de cette citation de Paul est à mettre dans la bouche de ceux qui pensent que leurs péchés ou leurs mensonges font éclater la justice et la vérité de Dieu (cf. Rm 3, 1-7) ; la deuxième partie est la condamnation de ces gens-là prononcée par Paul.

8. Le diable tient la plupart dans les péchés sous le vain espoir d'une indulgence, et il les pousse à ne pas redouter la justice de Dieu, en les persuadant sans aucune raison de se réjouir de la bonté de Dieu. Ce sont de tels gens qui disent, comme le dit la réprimande de l'Apôtre : « *Faisons le mal afin qu'il en arrive du bien ; la condamnation de ces gens est juste*^{a1}. »

9. A ces signes, nous reconnaissons clairement que l'homme fait pénitence pour rien, si, en faisant pénitence, il n'a pas espoir en l'indulgence, et qu'il est vain d'espérer l'indulgence sans la pénitence des péchés ; et pour cela, on ne doit pas pécher sans crainte, dans l'espoir de la rémission, ni, en considérant la multitude de ses péchés, demeurer lié par la chaîne du désespoir. Car l'Écriture sainte nous exhorte à cesser de pécher désormais et à ne pas perdre espoir que nous soit pardonné ce que nous avons fait ; elle dit en effet : « *Fils, tu as péché ; n'en rajoute pas, mais prie sur tes péchés passés pour qu'ils te soient pardonnés*^a. » La sainte Écriture a donné un double avertissement et a montré que nous ne devons ni rester dans le péché, ni être dans l'incertitude sur la rémission de quelque iniquité que ce soit. Pourquoi, en effet, nous est-il ordonné de ne pas ajouter de péchés aux péchés, si nous devons rester dans le péché ? Et pourquoi nous est-il ordonné de prier sur nos péchés passés pour qu'ils nous soient pardonnés, s'il en est qui ne peuvent en aucune façon être pardonnés à ceux qui en font la prière ? Mais peut-être la durée des temps peut-elle constituer un préjudice pour quelqu'un en sorte que, comme après un délai de trente ans, il n'est permis à personne selon les lois humaines de recouvrer ce qui a été perdu, de même selon les lois divines, après de longs temps de péchés, il ne serait pas permis de demander l'indul-

indulgentiam postulare ? Absit ut hoc sit in Deo nostro quod in
 20 litibus habet humana condicio. Deus enim noster sic est miseri-
 cors et bonus, sicut infinitus est et inuictus. Proinde bonitas
 inuicti non uincitur, et infiniti misericordia non finitur.

10. Denique omne uitae praesentis tempus conuersioni
 demonstrat aptissimum, dicens : « *Iniquus, si se conuertat ab
 omnibus iniquitatibus suis quas fecit, et custodierit omnia
 mandata mea, et faciat iustitiam et misericordiam, uita uiuet
 5 et non morietur. Omnia delicta eius quaecumque fecit non
 erunt in memoria. In sua iustitia quam fecit uiuet. Numquid
 uoluntate uolo mortem peccatoris, dicit Dominus, quam ut
 auertatur de uia sua mala et uiuere eum ? Cum se autem
 auerterit iustus a sua iustitia et fecerit iniquitatem, secundum
 10 omnes iniquitates quas fecit ille iniquus, omnes iustitiae eius
 quas fecit non erunt in memoria ; in delicto suo quo deliquit
 et in peccatis suis quibus peccauit, in ipsis morietur^a. » Et
 infra dicit : « *In eo cum conuertat se iustus a sua iustitia, et
 faciat delictum, et moriatur in suo delicto quod fecit, in ipso
 15 morietur. Et in eo quod auertatur iniquus ab iniquitate sua
 quam fecit, et faciat iudicium et iustitiam, hic animam suam
 custodiuit et auertit se ab omnibus iniquitatibus suis quas
 fecit, uita uiuet et non morietur^b. » Vtraque sententia uera est,
 quia utraque diuina est, siue iustum, cum auersus fuerit a
 20 iustitia sua, omnes iustitias eius obliuioni tradendas, siue ini-**

10. a. Ez 18, 21-24 b. Ez 18, 26-28

1. Comme au § 4, un signe d'une indulgence grandissante : il n'y a pas de délai pour le pardon des péchés.

2. A partir de ce § 10 s'opère le glissement vers la question de la conversion ; comme la lettre comporte 22 paragraphes, on constate une fois encore le respect chez Fulgence de la règle de l'équilibre des parties.

gence ? Loin de nous l'idée de trouver chez notre Dieu ce que l'humaine condition connaît dans ses procès ! Car notre Dieu est miséricordieux et bon comme il est infini et invaincu. Ainsi donc la bonté d'un être invaincu n'est pas vaincue, et la miséricorde d'un être infini n'est pas finie¹.

**Tout homme
 peut être sauvé**

10. Enfin² il montre que tout le temps de la vie présente est tout à fait approprié à la conversion, avec ces paroles : « *Si l'inique revient de tous les péchés qu'il a commis et observe tous mes commandements et pratique la justice et la miséricorde, il vivra de la vie et ne mourra pas. Toutes les fautes qu'il a commises ne resteront pas en mémoire. Il vivra en sa justice qu'il a faite. Est-ce que je veux la mort du pécheur, dit le Seigneur, plutôt que de le voir se détourner de sa mauvaise vie et vivre ? Mais quand le juste se sera détourné de sa justice et aura commis l'iniquité, en se conformant à toutes les iniquités qu'a commises l'inique, toutes les justices qu'il a pratiquées ne resteront pas en mémoire ; dans la faute où il a failli et les péchés où il a péché, dans ceux-là mêmes il mourra^a. » Et plus bas : « *Quand le juste se détourne de sa justice et commet une faute et meurt dans la faute qu'il a commise, c'est en cela même qu'il mourra. Et en se détournant de l'iniquité qu'il a commise et en rendant jugement et justice, l'inique a sauvé son âme et s'est détourné de toutes les iniquités qu'il a commises, il vivra de la vie et ne mourra pas^b. » Les deux pensées sont vraies parce que les deux sont divines, soit que le juste, une fois détourné de sa justice, doive voir livrées à l'oubli toutes ses justices³, soit que l'inique, une fois**

3. *Iustum... omnes iustitias eius obliuioni tradendas* : la reprise de *iustum* par *eius* constitue moins une irrégularité de construction qu'un témoignage du caractère spontané, sinon parlé, que peut présenter le style de Fulgence dans le cadre d'une correspondance.

quum, cum ab iniquitate fuerit conuersus ad iustitiam, ipsum saluandum, et omnes iniquitates eius in memoria non futuras.

11. Iniquum uero est, si putemus iustum quandoque auersum posse damnari ; et putemus iniquum quandoque conuersum non posse saluari. Iustus est Deus et misericors. Sicut ergo potest per iustitiam damnare auersum, sic potest per misericordiam semper saluare conuersum. Nulla prolixitas temporis, uel aequitati diuinae, uel pietati praeiudicat. Paenitentia numquam est apud Deum sera, in cuius conspectu semper pro praesentibus habentur tam praeterita quam futura. Si diuturnitas peccatorum Dei misericordiam uinceret, non in aetate mundi nouissima Christus ueniret, ut peccata mundi pereuntis auferret, de quo dicit Iohannes : « *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*^a », et ipse Saluator de se : « *Venit enim filius hominis quaerere et saluare quod perierat*^b. »

12. Samaritanus noster numquam uulneratum ad stabulum misericorditer impositum iumento perduceret, si aliquid in eo uulnus insanabile iudicaret. Numquam duobus denariis datis redditurum se quidquid supererogaret stabulario spondisset, si supererogationem illam non plenae sanitati praenosceret profuturam. Vtquid enim stabularius aliquid supererogat si est in saucio uulnus quod curari non ualeat^a ? Sicut ergo medico nostro nulla est incurabilis plaga, ita nec in aliquo uulnere, nec in aliquo tempore, caelestis potest deficere medicina. Ideo ipse

11. a. Jn I, 29 b. Lc 19, 10

12. a. cf. Lc 10, 30-35

1. La parabole du bon Samaritain, dans l'*Évangile de Luc*, porte, dans la bouche de Jésus, une intention plus générale sur l'amour du prochain. Fulgence l'utilise en détournant un peu sa portée au service de son propos sur la guérison des blessures qui sont l'image des péchés.

converti de l'iniquité à la justice, doit lui-même être sauvé, et que toutes ses iniquités ne demeurent pas en mémoire.

11. Mais il est inique que nous pensions qu'un juste, un jour détourné, puisse être condamné ; et que nous pensions qu'un inique, un jour ou l'autre converti, ne puisse pas être sauvé. Dieu est juste et miséricordieux. Donc, de même qu'il peut par justice condamner un homme qui s'est détourné, il peut de même par miséricorde toujours sauver un converti. Aucune longueur de temps ne constitue un jugement préalable pour l'équité ou à la piété divine. La pénitence n'est jamais tardive auprès de Dieu au regard duquel les fautes passées aussi bien que futures sont considérées comme présentes. Si l'étalement des péchés dans le temps l'emportait sur la miséricorde de Dieu, le Christ ne serait pas venu au dernier âge du monde pour enlever les péchés du monde en passe de périr, lui dont Jean dit : « *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde*^a », et le Sauveur lui-même à son propre sujet : « *Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu*^b. »

12. Notre Samaritain n'aurait jamais conduit miséricordieusement le blessé à une auberge après l'avoir installé sur sa monture, s'il avait jugé incurable la blessure qu'il avait. Jamais, après avoir donné deux deniers, il n'aurait promis à l'aubergiste de lui rendre tout ce qu'il aurait donné en plus, s'il n'avait pas su à l'avance que ce supplément servirait à une pleine santé¹. Car comment un aubergiste donnerait-il quelque chose en plus si le blessé souffre d'une blessure qui ne saurait être soignée^a ? Donc, de même qu'aucune plaie n'est incurable pour notre médecin, de même dans aucune blessure et en aucun temps la médecine céleste ne peut faire défaut. C'est pourquoi le médecin lui-même témoigne qu'il

10 medicus semper se posse conuerso salutem donare testatur, dicens : « *Cum conuersus fueris et ingemueris, saluus eris*^b. » Propter quod duritiam quorundam sic per Hieremiam Deus non desinit increpare : « *Numquid qui cadit non resurget, aut qui auersus est non reuertetur ? Quare ergo auersus est populus iste in Hierusalem auersione contentiosa ? Indurauerunt ceruices suas, noluerunt reuerti*^c. » Non punit Deus in peccatore peccata, si peccatoris ceruix non fuerit indurata.

13. Bonum nobis est igitur si ad eius misericordiam confugiamus cuius effugere iustitiam non ualemus. Ipsa enim iustitia Dei talis est, ut auersos damnet, conuersos saluet. Propter quod dicit : « *Conuertimini ad me et saluabo uos*^a » ; semper 5 autem delectatur conuersione nostra, nec tempus homini, quamdiu in hac uita est, posuit, quo propitiari conuerso non possit ; immo tempus omne praesentis uitae conuersioni nostrae cognoscitur deputasse. Beatus enim Petrus dicit : « *Non tardat Dominus promissum suum, sicut quidam tarditatem existimant, sed patienter fert propter uos, nolens aliquem* 10 *perire, sed omnes ad paenitentiam conuerti*^b. »

14. Si aliquam aetatem iudicaret Dominus conuersionis remedio ineptam, non diuersis temporibus operarios uocaret ad uineam. In diuersitate quippe horarum non incongrue accipitur aetatum diuersitas ; ita ut aetas puerilis accipiat in

12. b. Is 30, 15 c. Jr 8, 4-5

13. a. Is 54, 22 b. 2 P 3, 9

1. Dans la 2^e épître de Pierre d'où est tirée cette citation, il est question du Jour du Seigneur qui tarde aux yeux de certains : au terme d'une réflexion sur Dieu et le temps (§ 11), Fulgence conclut que le Jour du Seigneur tarde pour laisser au plus grand nombre la possibilité de la conversion.

2. Le récit du maître de maison qui embauche des ouvriers pour sa vigne à des heures différentes de la journée et les paie tous également d'une pièce d'argent en fin de journée illustre chez Matthieu la célèbre formule :

peut toujours accorder le salut à un converti, quand il dit : « *Lorsque tu te seras converti et que tu auras gémi, tu seras sauvé*^b. » C'est pourquoi Dieu ne cesse de blâmer la dureté de certains ainsi, par la bouche de Jérémie : « *Est-ce que celui qui tombe ne se relèvera pas, et celui qui s'est détourné ne se retournera pas ? Pourquoi donc ce peuple dans Jérusalem s'est-il détourné dans une aversion opiniâtre ? Ils ont endurci leur nuque et n'ont pas voulu se retourner*^c. » Dieu ne punit pas les péchés chez le pécheur, si la nuque du pécheur ne s'est pas endurcie.

13. Il est donc bon pour nous de nous réfugier vers la miséricorde de celui dont nous ne pouvons fuir la justice. Car cette justice de Dieu est telle qu'elle condamne ceux qui se sont détournés et qu'elle sauve les convertis. C'est pourquoi il dit : « *Convertissez-vous à moi et je vous sauverai*^a » ; et toujours, il est réjoui par notre conversion, et il n'a pas imposé de moment à l'homme, aussi longtemps qu'il est dans cette vie d'ici-bas, où il ne puisse pardonner à un converti ; au contraire, il a assigné, on le sait, chaque moment de notre vie présente à notre conversion. Car le bienheureux Pierre dit : « *Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, comme certains l'estiment en disant qu'il a du retard, mais il use de patience à cause de vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous se convertissent à la pénitence*^{b1}. »

14. Si le Seigneur jugeait qu'un âge n'est pas apte au remède de la conversion, il n'appellerait pas les ouvriers à la vigne à des moments différents². Car dans la diversité des heures, il n'est pas incongru de voir la diversité des âges ; de sorte que l'on voie l'âge de l'enfance dans le matin, la

« Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers. » Fulgence s'en souvient ici pour une autre fin : les différentes heures représentent pour lui les différents âges d'une conversion possible à tout moment.

5 mane, pubertas in tertia, iuuentus in sexta, grauitas declinantis
 aetatis in nona, et in undecima, senilis aetas ipsa nouissima^a.
 In quacumque igitur quis aetate uocatus, si benignitatem
 uocantis Domini non spernat, necesse est denarium uitae
 10 perennis accipiat. Neque enim non semper delectatur conuer-
 sione nostra, de quo nobis clamat Ioel propheta : « *Haec dicit*
Dominus Deus uester : « Conuertimini ad me ex toto corde
uestro, in ieiunio, et in fletu, et in planctu, et disrumpite corda
uestra, et non uestimenta uestra, et conuertimini ad Dominum
Deum uestrum, quia misericors et patiens est, et magnanimis
 15 *et multum misericors, et patientiam habens in malis*^b. »

15. Propter quod apostolus Paulus duritiam cordis increpat
 in his qui paenitentiam suorum neglegent agere peccatorum ;
 dicit enim : « *Propter quod inexcusabilis es, o homo omnis qui*
iudicas. In quo enim iudicas alterum, te ipsum condemnas ;
 5 *eadem enim agis quae iudicas. Scimus autem quoniam iudi-*
cium Dei est secundum ueritatem in eos qui talia agunt. Exis-
timas autem hoc, o homo omnis qui iudicas eos qui talia
agunt, et facis ea, quia tu effugies iudicium Dei ? An diuitias
bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis, igno-
 10 *rans quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit ?*
Secundum duritiam autem tuam et impaenitens cor thesauri-
zas tibi iram in Dei irae, et reuelationis iusti iudicii Dei, qui
reddet unicuique secundum opera sua^a. » Alio quoque loco
 non tam plangit qui peccare grauitate uidebantur, quam eos qui
 15 peccatorum suorum paenitentiam gerere noluerunt. Denique
 dicit Corinthiis : « *Ne iterum cum uenero, humiliet me Deus*

14. a. cf. Mt 20, 1-7 b. J1 2, 12-13

15. a. Rm 2, 1-6

puberté dans la troisième heure, la jeunesse dans la sixième,
 le poids de l'âge sur son déclin dans la neuvième, et dans la
 onzième, le tout dernier âge de la vieillesse^a. Donc, quel que
 soit l'âge auquel on a été appelé, à condition que l'on ne
 repousse pas la bonté de l'appel du Seigneur, nécessaire-
 ment on reçoit le denier de la vie éternelle. Car il n'est pas
 vrai qu'il ne se réjouisse pas de notre conversion, Lui dont
 le prophète Joël nous crie : « *Voici ce que dit le Seigneur*
votre Dieu : convertissez-vous à moi de tout votre cœur,
dans le jeûne, dans les pleurs et dans les lamentations, et
déchirez vos cœurs et non vos vêtements, et convertissez-
vous au Seigneur, votre Dieu, parce qu'il est miséricordieux
et patient, généreux et très miséricordieux, et possédant la
 15 *patience dans les maux*^b. »

**Appels
 de Dieu
 à la pénitence**

15. C'est pourquoi l'apôtre Paul
 blâme la dureté de cœur chez ceux qui
 négligeront de faire la pénitence de leurs
 péchés ; il dit en effet : « *Ô homme, qui*
que tu sois, toi qui juges, pour cela tu es inexcusable. Car
en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même ; car tu fais
les mêmes choses que celles que tu juges. Et nous savons
que le jugement de Dieu contre ceux qui commettent de
telles choses est selon la vérité. Et tu penses, homme, qui
que tu sois, qui juges ceux qui commettent de telles choses,
et qui les fais, que tu échapperas, toi, au jugement de
Dieu ? Est-ce que tu méprises les richesses de sa bonté, de
sa patience et de sa longanimité, en ignorant que c'est la
bonté de Dieu qui te pousse à la pénitence ? Mais, par ton
endurcissement et ton cœur impénitent, tu t'amasses un
trésor de colère pour le jour de la colère et de la révélation
du juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses
œuvres^a. » Ailleurs encore, il ne se lamente pas tant sur ceux
 qui paraissaient pécher gravement que sur ceux qui ont
 refusé de faire pénitence de leurs péchés. Enfin il dit aux
 Corinthiens : « *Je crains qu'à mon arrivée, mon Dieu ne*

apud uos, et lugeam multos ex his qui ante peccauerunt, et non egerunt paenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia, quam gesserunt^b. » Nec immerito luget apostolus
 20 qui paenitentiam non agunt, scit enim plus esse « gaudium coram angelis Dei super uno peccatore paenitentiam agente, quam super nonaginta nouem iustis quibus non est opus paenitentia^c ». Digne igitur illos pro impaenitentia cordis luget beatus apostolus, pro quibus non gaudet angelicus chorus.

16. Benignitas ergo Dei ad paenitentiam non adducit, ideo nos tribulationibus affligit, infirmitatibus corripit, angustiis erudit, ut qui in sanitate corporis peccauimus, in infirmitate a peccatis abstinere discamus ; qui in laetitia misericordiam Dei
 5 contempsimus, correpti flagello tristitiae iustitiam ipsius formidemus. Ita fit, ut qui nobis, abutendo sanitate, infirmitatem peperimus, per infirmitatem sanitatis beneficia reparemus, et qui per laetitiam in tribulationes incidimus, per tribulationes ad laetitiam recurramus. Denique magis erga nos dilectionem
 10 Dei flagellis et correptionibus scriptura sancta testatur ostendi ; dicit enim : « *Fili, ne deficias in disciplina Domini, neque fatigeris cum ab eo increparis ; quem enim diligit Dominus, corripit ; flagellat autem omnem filium quem recipit*^a. » Sed et ipse Saluator illos se dicit amare quos arguit :
 15 « *Ego, inquiens, quos amo arguo et castigo*^b. » Et apostolorum doctrina praedicare non cessat, quia « oportet nos per multas tribulationes introire in regnum Dei^c ». Ipse quoque Dominus

15. b. 2 Co 12, 21 c. Lc 15, 7

16. a. Pr 3, 11-12 b. Ap 3, 19 c. Ac 14, 21

m'humilie de nouveau auprès de vous, et que je ne pleure sur beaucoup de ceux qui ont péché auparavant, et qui n'ont pas fait pénitence de l'impureté, de la fornication et de l'impudicité auxquelles ils se sont livrés^b. » Et ce n'est pas sans raison que l'Apôtre pleure sur ceux qui ne font pas pénitence, car il sait qu'il y a « plus de joie en présence des anges de Dieu au sujet d'un seul pécheur qui fait pénitence que sur quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence^c. » C'est donc justement que le bienheureux Apôtre pleure pour leur impénitence de cœur sur ceux pour lesquels le chœur des anges ne se réjouit pas.

16. La bonté de Dieu nous conduit donc à la pénitence, nous frappe de tribulations, nous punit de maladies, nous instruit par les difficultés, pour que nous qui avons péché dans un corps en bonne santé, nous apprenions dans un corps malade à nous abstenir des péchés ; pour que nous qui avons méprisé dans la joie la miséricorde de Dieu, frappés du fouet de la tristesse, nous redoutions sa justice. Ainsi il se fait que nous qui avons engendré en nous, en faisant mauvais usage de notre santé, la maladie, nous recouvrons les bénéfices de la santé par la maladie, et nous qui, par la joie, sommes tombés dans les tribulations, par les tribulations nous revenons en courant à la joie. Enfin la sainte Écriture témoigne que l'amour de Dieu pour nous se manifeste davantage par les coups de fouet et les réprimandes ; elle dit en effet : « *Mon fils, ne te laisse pas abattre dans l'enseignement du Seigneur, et ne sois pas accablé lorsque tu es semoncé par lui ; car le Seigneur frappe celui qu'il aime ; et il fouette chaque fils qu'il accueille*^a. » Mais le Sauveur lui-même aussi dit qu'il aime ceux auxquels il fait des reproches : « *Moi, dit-il, je fais à ceux que j'aime des reproches et je les châtie*^b. » Et l'enseignement des apôtres ne cesse de proclamer qu' « il nous faut entrer dans le royaume de Dieu par beaucoup de tribulations^c ». Le Seigneur lui-même aussi dit que le

arctam uiam et angustam dicit esse portam, quae ducit ad uitam^d.

17. Vt autem nouerimus illos qui gaudiis temporalibus oblectantur et iussa diuina contemnunt, aeternis ignibus concremandos, illos uero qui mala temporalia cum timore Dei patienter tolerant aeterna quiete potituros ; attendamus diuitem purpuratum et pauperem Lazarum, illum post epulas flammis perennibus traditum, istum post aerumnas in aeterna sinus Abrahae quiete securum ; ubi cum stillam diues ardens digito beati pauperis linguae suae posceret inrorari, haec ad eum beati Abrahae protinus est directa responsio : « *Fili, recordare quia recepisti bona in uita tua et Lazarus similiter mala ; nunc autem tu cruciaris, hic uero requiescit*^a. » Non fuit alia causa qua diues poenas lueret et pauper gaudio potiretur ac requie, nisi quia ille bona recepit in uita sua, hic autem mala.

18. Non omnes autem qui bona praesentis uitae habent, bona praesentis uitae recipiunt, nec omnes qui mala huius uitae patiuntur, mala huius uitae recipiunt ; sed illi recipiunt bona in uita sua, qui in gaudio et deliciis uitae praesentis exultant et in eo se beatos credunt, quod se nulla concuti aduersitate conspiciunt, illi autem mala recipiunt in uita sua, qui pressuras et tribulationes praesentis uitae cum timore Dei tolerant et corde contrito et humiliato, non temporalia gaudia, sed aeterna suspirant ; nec transitura bona, sed permansura desiderant.

16. d. cf. Mt 7, 14

17. a. Lc 16, 25

1. Cette vie désigne naturellement la vie éternelle, même si le qualificatif est, comme il arrive quelquefois, sous-entendu : il s'agit d'une vie différente de la vie terrestre, celle qui se vit dans le monde de Dieu.

2. Fulgence distingue *habere*, « avoir » et *recipere*, « accepter », qui est plus volontaire : tous ceux qui ont ou possèdent par le fait du hasard, de la chance, de la naissance les biens de la vie présente ne les acceptent pas pour autant nécessairement comme des biens.

chemin est resserré et la porte étroite qui conduit à la vie^{d1}.

La parabole du riche et de Lazare

17. Et pour savoir que ceux qui prennent du plaisir aux joies temporelles et méprisent les ordres divins doivent être brûlés par les feux éternels, tandis que ceux qui supportent patiemment, dans la crainte de Dieu, les maux temporels posséderont le repos éternel, considérons le riche vêtu de pourpre et le pauvre Lazare, le premier, après un festin, livré aux flammes éternelles, le second, après des misères, en sécurité dans le repos éternel du cœur d'Abraham ; et alors, quand le riche en feu réclamait qu'une goutte fût versée sur sa langue par le doigt du pauvre bienheureux, voici la réponse du bienheureux Abraham qui lui fut adressée immédiatement et sans détour : « *Mon fils, souviens-toi que tu as reçu des biens pendant ta vie et Lazare pareillement des maux ; et maintenant toi tu es supplicié et lui est dans le repos*^a. » Il n'y a pas eu d'autre raison pour que le riche subisse un châtement et le pauvre possède la joie et le repos, que les biens que celui-là a reçus pendant sa vie et les maux de celui-ci.

18. Et tous ceux qui ont les biens de la vie présente n'acceptent pas les biens de la vie présente, et tous ceux qui souffrent les maux de cette vie n'acceptent pas les maux de cette vie² ; mais ceux qui acceptent les biens dans leur vie sont ceux qui exultent dans la joie et les délices de la vie présente et se croient heureux en ce qu'ils ne se voient touchés par aucun malheur, tandis que ceux qui acceptent les maux dans leur vie sont ceux qui supportent les fardeaux et les tribulations de la vie présente dans la crainte de Dieu et le cœur contrit et humilié, aspirent non pas à des joies temporelles mais aux joies éternelles³ ; ils ne désirent pas des biens passagers mais durables.

3. Le verbe *suspirare* avec l'accusatif dans le sens de « aspirer à » n'est pas classique (chez Cicéron, il signifie simplement « soupirer »), mais se trouve chez les poètes Horace, Juvénal et chez Tertullien, *Apologétique* 15.

19. Denique illis qui in bonis praesentium rerum uolunt habere laetitiam, dicit psalmus : « *Filii hominum quousque graues corde ; utquid diligitis uanitatem et quaeritis mendacium^a ?* » et alio loco : « *Nolite sperare in iniquitatem et in rapina nolite concupiscere. Diuitiae si affluant, nolite cor apponere^b.* » Tales etiam beatus Iacobus increpare non cessat, dicens : « *Age nunc diuites, plorate ululantes in miseris quae aduenient uobis. Diuitiae uestrae putrefactae sunt et uestimenta uestra a tineis comesta sunt. Aurum et argentum uestrum aeruginauit et aerugo eorum in testimonium uobis erit et manducabit carnes uestras sicut ignis. Thezaurizastis in nouissimis diebus. Ecce merces operariorum qui messuerunt regiones uestras, qui fraudatus est a uobis, clamat, et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introiuit. Epulati estis super terram et luxuriis enutristis corda uestra^c.* » Talium quoque risum et gaudium in luctum conuerti praecepit et maerorem, dicens : « *Emundate manus, peccatores, et purificate corda duplices animo ; miseri estote et lugete et plorate. Risus uester in luctum conuertatur et gaudium in maerorem. Humiliamini in conspectu Domini et exaltabit uos^d.* »

20. Neque uero putemus tristitiam humilium et laetitiam superbiorum, luctum piorum et gaudium impiorum, futura

19. Enfin à ceux qui veulent trouver la joie dans les biens d'ici-bas, le psaume dit : « *Fils des hommes, jusqu'à quand aurez-vous le cœur dur ; pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge^a ?* » Et ailleurs : « *Ne mettez pas votre espoir en l'injustice ni votre désir dans la rapine. Si les richesses abondent, n'y attachez pas votre cœur^b.* » Le bienheureux Jacques aussi ne cesse de blâmer ces gens-là, par ces paroles : « *A vous maintenant, riches ; pleurez à grands cris sur les malheurs qui viendront sur vous ! Vos richesses sont pourries et vos vêtements sont rongés par les teignes. Votre or et votre argent sont rouillés et leur rouille s'élèvera en témoignage contre vous et dévorera vos chairs comme le feu. Vous avez amassé des trésors dans les derniers jours. Voyez le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, qui a été frauduleusement détourné par vous¹, il crie et leur cri est entré dans les oreilles du Seigneur des armées. Vous avez fait bonne chère sur terre et avez nourri vos cœurs de voluptés^c.* » Il a enseigné encore que le rire et la joie de ces gens se changent en deuil et en tristesse, quand il dit : « *Purifiez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, âmes pleines de duplicité ; soyez malheureux, dans le deuil et dans les larmes ! Que votre rire se change en deuil et votre joie en tristesse. Humiliez-vous devant le Seigneur et il vous élèvera^d.* »

Heureux
les tourmentés

20. Et ne pensons pas, en vérité, que la tristesse des humbles et la joie des orgueilleux, que le deuil des pieux et la joie des impies puissent être privés de la rétribution future.

19. a. Ps 4, 3 b. Ps 61, 11 c. Jc 5, 1-5 d. Jc 4, 8-10

1. L'édition de 1684 (cf. l'apparat critique de l'édition de J. FRAIPONT) propose de corriger *qui fraudatus* en *quae fraudata* ; sans cette correction, il semble bien difficile de justifier le relatif masculin, *merces* étant féminin, ou le verbe au singulier si l'antécédent est *operariorum*, à moins

de considérer qu'il y a juxtaposition de deux propositions, la deuxième étant *qui fraudata est a uobis* : « Voyez le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, celui qui a été volé par vous crie et leur cri... » (à savoir le cri de celui-ci et de ceux qui sont dans le même cas).

posse retributione priuari. Manet utrisque condigna merces, diuino reddenda iudicio, quam iudex ipse tali cognoscitur
 5 decreuisse sententia : « *Vae uobis, qui saturati estis, quia esurietis. Vae uobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis^a. Beati qui nunc esuritis, quia saturabimini. Beati qui nunc fletis, quia ridebitis^b. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur^c.* » Tales etiam Dauid semina quidem dicit in fletibus
 10 iacere, nec tamen silet cum gaudio et exultatione messuros ; sic enim ait : « *Qui seminant in lacrimis, in gaudio metent. Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua. Venientes autem uenient in exultatione portantes manipulos suos^d.* » Talibus etiam nunc asserit Dominum propinquare, dicens :
 15 « *Prope est Dominus his qui tribulato sunt corde et humiles spiritu saluos faciet^e.* » In tantum uero prode est tribulatio Christianis, ut per hanc spiritus noster Deo sacrificium fiat. Scriptum namque continetur in psalmo : « *Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despiciet^f.* »

21. His et innumeris huiuscemodi testimoniis informati, principaliter ad Deum conuerti, quantocius festinemus. Dicit enim scriptura : « *Ne tardaueris conuerti ad Dominum et ne differas de die in diem, ne subito ueniat ira eius et in tempore uindictae disperdet te^a.* » Conuersi autem, de remissione peccatorum nullatenus desperemus, tenentes Domini fidele promissum, qui ait : « *Cum conuersus fueris et ingemueris, saluus eris^b.* » Pressuras tribulationesque praesentis temporis longanimiter toleremus et a timore Dei nullatenus discedamus ;
 10 praecipit enim nos apostolus esse « *in tribulatione patien-*

20. a. Lc 6, 25 b. Lc 6, 21 c. Mt 5, 5 d. Ps 125, 5-6 e. Ps 33, 19
 f. Ps 50, 19

21. a. Si 5, 8-9 b. Is 30, 15

Un digne salaire attend les uns et les autres, celui qui doit être rendu par le jugement divin, celui que le juge lui-même, on le sait, a décrété par cette sentence : « *Malheur à vous qui êtes rassasiés car vous aurez faim. Malheur à vous qui riez maintenant car vous serez dans le deuil et dans les larmes^a. Heureux vous qui avez faim maintenant car vous serez rassasiés. Heureux vous qui pleurez maintenant car vous rirez^b. Heureux ceux qui pleurent car ils seront consolés^c.* » David encore dit que ceux-là certes jettent les semences dans les larmes, et cependant il ne tait pas qu'ils moissonneront dans la joie et l'allégresse ; voici en effet ce qu'il dit : « *Ceux qui sèment dans les larmes, moissonneront dans la joie. Ils s'en allaient et pleuraient, lançant leurs semences. Et ils reviendront dans l'allégresse en portant leurs gerbes^d.* » Il affirme encore que maintenant le Seigneur s'approche d'eux, en disant : « *Le Seigneur est proche de ceux qui ont le cœur tourmenté et il sauvera les humbles d'esprit^e.* » A la vérité, la tribulation est si utile aux chrétiens que, par elle, notre esprit devient sacrifice à Dieu. Car il est contenu par écrit dans le psaume : « *Un esprit tourmenté est un sacrifice à Dieu, Dieu ne dédaignera pas un cœur contrit et humilié^f.* »

Exhortation à la conversion

21. Informés par ces témoignages et d'autres innombrables de cette sorte, hâtons-nous au plus vite de nous tourner avant tout vers Dieu. Car l'Écriture dit : « *Ne tarde pas à te tourner vers le Seigneur et ne reporte pas de jour en jour de peur que sa colère ne vienne tout à coup et ne te perde au temps de la vengeance^a.* » Mais une fois convertis, ne désespérons nullement de la rémission des péchés, en tenant pour digne de foi la promesse du Seigneur, qui dit : « *Lorsque tu te seras converti et que tu auras gémi, tu seras sauvé^b.* » Les malheurs et les tribulations du temps présent, supportons-les patiemment et que la crainte de Dieu ne nous quitte nullement ; l'Apôtre en effet nous recommande

tes^c ». Qui etiam correptionem praesentis temporis, ad euitandam futuri iudicii poenam, multum nobis prodesse testatur, dicens : « *Cum iudicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur^d.* »

22. Verum in ipsis tribulationibus gratias agamus Domino et hoc quod sanctus Azarias dixit in fornace, nos in tribulatione dicamus : « *Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum, et laudabilis et gloriosum nomen tuum in saecula, quoniam iustus es in omnibus quae fecisti nobis, et omnia opera tua uera et rectae uiae tuae et omnia iudicia tua ueritas ; et iudicium ueritatis fecisti, secundum omnia quae induxisti nobis et super ciuitatem sanctam patrum nostrorum Hierusalem. Quoniam in ueritate et iudicio induxisti haec omnia, propter peccata nostra. Quoniam peccauimus et inique egimus, discedentes a te, et multum peccauimus in omnibus ; et mandatis tuis non oboediuimus, nec conseruauimus, neque fecimus, sicut praecepisti nobis, ut bene nobis esset. Et omnia quae induxisti nobis et omnia quaecumque fecisti nobis, in uero iudicio fecisti^a.* » Et paulo post ait : « *Et nunc sequimur in toto corde et timemus te et quaerimus faciem tuam, ne confundas nos^b.* »

21. c. Rm 12, 12 d. 1 Co 11, 32
22. a. Dn 3, 26-31 b. Dn 3, 41-42

d'être « *patients dans la tribulation^c* ». C'est lui encore qui atteste que le blâme jeté sur le temps présent nous est très utile pour éviter la peine du jugement futur, quand il dit : « *Quand nous sommes jugés, nous sommes blâmés par le Seigneur afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde^d.* »

**Action
de grâces
au milieu
des tribulations**

22. Mais, dans ces tribulations mêmes, rendons grâces au Seigneur et ce que le saint Azarias a dit dans la fournaise, nous, disons-le dans la tribulation : « *Tu es béni, Seigneur, Dieu de nos pères, et digne de louanges et ton nom est glorieux pour les siècles, parce que tu es juste dans tout ce que tu as fait pour nous, et tous tes actes sont vrais et droits, tes chemins et tous tes jugements sont vérité ; et tu as porté un jugement de vérité, selon tout ce que tu nous as apporté à nous et sur la cité sainte de nos pères, Jérusalem. Et si tu as apporté tout cela dans la vérité et le jugement, c'est à cause de nos péchés. Parce que nous avons péché et agi injustement, nous éloignant de toi, et que nous avons beaucoup péché en tout ; et nous n'avons pas obéi à tes ordres, nous n'avons pas observé ni agi comme tu nous l'as recommandé, dans notre intérêt. Et tout ce que tu nous as apporté et tout ce que tu nous as fait, tu l'as fait dans un jugement vrai^a.* » Et peu après il affirme : « *Et maintenant nous te suivons de tout notre cœur et nous te craignons et nous cherchons ta face pour que tu ne nous confondes pas^b.* »

INDEX SCRIPTURAIRE

Les références scripturaires signalées en italique indiquent une simple allusion ; la colonne de droite renvoie aux numéros de lettres et de paragraphes.

Ancien Testament			
Genèse		Jonas	
Gn 2, 21-23	III, 7	<i>Jon 3, 6</i>	III, 20
<i>Gn 3, 18</i>	IV, 9		
<i>Gn 19, 24-28</i>	III, 20	Psaumes	
		Ps 4, 3	VII, 19
Deutéronome		<i>Ps 15, 2</i>	III, 5
Dt 23, 21-23	I, 11	Ps 16, 8-9	III, 33
		Ps 17, 30	IV, 11
I Rois		Ps 24, 15	IV, 7
<i>I R 2, 3</i>	I, 21	<i>Ps 26, 13</i>	III, 36
		Ps 26, 14	II, 36
Isaïe		Ps 29, 7-9	III, 32
Is 30, 15	VII, 12	Ps 30, 25	III, 8
Is 54, 22	VII, 13	Ps 33, 19	VII, 20
Is 55, 6-7	VII, 6	Ps 36, 3	II, 37
Is 55, 7	VII, 6	Ps 36, 5	III, 33
Is 56, 4-5	III, 10	Ps 37, 6	IV, 4
<i>Is 61, 8</i>	I, 14	Ps 37, 7-8	IV, 8
Is 62, 2	III, 9	Ps 37, 7-10	III, 32
Is 62, 4-5	III, 9	<i>Ps 44, 3</i>	III, 36
		Ps 44, 12-14	II, 25
Jérémie		Ps 48, 7	VI, 7
Jr 8, 4-5	VII, 12	Ps 50, 19	VII, 20
		Ps 54, 23	II, 36
Ézéchiël		Ps 61, 4	I, 4
Ez 18, 21-24	VII, 10	Ps 61, 11	VII, 19
Ez 18, 26-28	VII, 10	Ps 65, 13-14	I, 11
		Ps 72, 28	II, 26
Joël		Ps 76, 11	VI, 4
Jl 2, 12-13	VII, 14	<i>Ps 83, 8</i>	II, 22
Jl 2, 13	IV, 9	<i>Ps 89, 17</i>	II, 36

<i>Ps 94, 6</i>	IV 14	Qohélet	
<i>Ps 102, 1-5</i>	VII, 4	Qo 5, 3-4	I, 11
<i>Ps 102, 3-4</i>	I, 1		
<i>Ps 102, 5</i>	II, 4	Daniel	
<i>Ps 103, 32</i>	VI, 3	Dn 3, 26-31	VII, 22
<i>Ps 113, 11</i>	III, 6	Dn 3, 41-42	VII, 22
<i>Ps 118, 19</i>	V, 9		
<i>Ps 118, 20</i>	V, 9	Judith	
<i>Ps 118, 37</i>	II, 36	Jdt 8, 4-5	II, 29
<i>Ps 118, 73</i>	III, 33	Jdt 8, 7-8	II, 29
<i>Ps 118, 133</i>	IV, 11		
<i>Ps 118, 133</i>	II, 36	Sagesse	
<i>Ps 120, 4</i>	IV, 4	Sg 1, 4	V, 6
<i>Ps 120, 4</i>	III, 37	Sg 1, 5	I, 16
<i>Ps 123, 7</i>	IV, 7	Sg 3, 17-18	II, 5
<i>Ps 125, 5-6</i>	VII, 20	Sg 4, 8-10	II, 7
<i>Ps 125, 6</i>	IV, 9	Sg 4, 11-14	II, 7
<i>Ps 126, 1</i>	III, 33	Sg 7, 30	VII, 4
<i>Ps 126, 2</i>	IV, 4	Sg 9, 15	IV, 9
<i>Ps 136, 9</i>	IV, 12		
<i>Ps 141, 4</i>	III, 23	Siracide	
<i>Ps 142, 8</i>	II, 36	Si 2, 11-12	II, 37
<i>Ps 144, 13</i>	II, 37	Si 2, 12	I, 16
		Si 3, 19-20	II, 38
Job		Si 3, 20	III, 30
<i>Jb 7, 1</i>	IV, 11	Si 5, 8-9	VII, 21
		Si 10, 15	III, 25
Proverbes		Si 21, 1	VII, 9
<i>Pr 3, 11-12</i>	VII, 16	Si 29, 15	II, 26
<i>Pr 18, 3</i>	VII, 3	Si 35, 21	IV, 9
<i>Pr 20, 9</i>	III, 34	Si 36, 19	II, 38

Nouveau Testament

Matthieu		Mt 7, 17	VII, 1
<i>Mt 4, 20</i>	II, 33	<i>Mt 7, 14</i>	VII, 16
<i>Mt 5, 3</i>	VI, 6	<i>Mt 11, 29</i>	II, 32 ; III, 27 ; VI, 6
<i>Mt 5, 5</i>	VII, 20	<i>Mt 13, 25</i>	III, 14
<i>Mt 5, 6</i>	III, 36	<i>Mt 16, 17</i>	VI, 2
<i>Mt 5, 16</i>	II, 35	<i>Mt 19, 12</i>	II, 20
<i>Mt 6, 1</i>	II, 35	<i>Mt 19, 12</i>	III, 10
<i>Mt 6, 19-20</i>	II, 34	<i>Mt 19, 29</i>	II, 20
<i>Mt 7, 7</i>	I, 20	<i>Mt 20, 1-7</i>	VII, 14
<i>Mt 7, 7-8</i>	VII, 6	<i>Mt 23, 12</i>	VI, 6

	II, 6	Rm 6, 22	III, 1
	II, 6	Rm 7, 2	II, 8
	VII, 7	Rm 7, 22-23	IV, 11
		<i>Rm 7, 22-25</i>	III, 34
Luc		Rm 7, 24	IV, 7
<i>Lc 1, 38</i>	III, 30	Rm 8, 7	III, 27
<i>Lc 2, 36-37</i>	II, 30	Rm 9, 16	VI, 10
<i>Lc 5, 31</i>	VII, 4	Rm 10, 3	III, 28
<i>Lc 6, 21</i>	VII, 20	<i>Rm 11, 33</i>	II, 2
<i>Lc 6, 25</i>	VII, 20	<i>Rm 12, 6</i>	III, 10
<i>Lc 6, 37-38</i>	I, 20	Rm 12, 6-8	III, 11
<i>Lc 6, 46</i>	III, 27	Rm 12, 9-10	V, 8
<i>Lc 10, 30-35</i>	VII, 12	<i>Rm 12, 11</i>	V, 11
<i>Lc 10, 42</i>	III, 17	Rm 12, 12	VII, 21
<i>Lc 12, 20</i>	II, 34	Rm 13, 1	I, 5
<i>Lc 12, 49</i>	IV, 1	<i>Rm 13, 10</i>	V, 10
<i>Lc 15, 7</i>	VII, 15	<i>Rm 13, 12</i>	III, 36
<i>Lc 15, 25</i>	VII, 17	Rm 15, 30	III, 4
<i>Lc 16, 15</i>	III, 26		
<i>Lc 16, 19</i>	II, 17	1 Corinthiens	
<i>Lc 18, 9-14</i>	III, 28	<i>1 Co 1, 24</i>	III, 33 ; III, 9
<i>Lc 19, 8</i>	II, 33	<i>1 Co 4, 7</i>	III, 33
<i>Lc 19, 10</i>	VII, 11	<i>1 Co 4, 7</i>	IV, 4
<i>Lc 24, 5</i>	II, 28	<i>1 Co 6, 9-10</i>	I, 10
		<i>1 Co 6, 9-10</i>	III, 26
Jean		<i>1 Co 6, 15</i>	III, 13
<i>Jn 1, 9</i>	VII, 1	<i>1 Co 6, 19-20</i>	III, 13
<i>Jn 1, 29</i>	VII, 11	<i>1 Co 7, 1</i>	I, 4
<i>Jn 3, 19</i>	II, 5	<i>1 Co 7, 1</i>	I, 20
<i>Jn 3, 27</i>	III, 33	<i>1 Co 7, 1-2</i>	III, 13
<i>Jn 5, 28-29</i>	II, 5	<i>1 Co 7, 2</i>	II, 10
<i>Jn 8, 12</i>	VII, 1	<i>1 Co 7, 2-3</i>	I, 4
<i>Jn 13, 34</i>	V, 8	<i>1 Co 7, 4</i>	I, 5 ; I, 14
<i>Jn 14, 6</i>	II, 1 ; VII, 1	<i>1 Co 7, 7</i>	II, 10 ; III, 14
<i>Jn 15, 5</i>	III, 33	<i>1 Co 7, 28</i>	I, 12 ; II, 8
		<i>1 Co 7, 37</i>	I, 12
Actes		<i>1 Co 7, 32-34</i>	III, 12
<i>Ac 5, 3-4</i>	I, 17	<i>1 Co 7, 34</i>	II, 2 ; II, 8
<i>Ac 14, 21</i>	VII, 16	<i>1 Co 7, 40</i>	II, 10
		<i>1 Co 9, 27</i>	III, 20
Romains		<i>1 Co 10, 6</i>	III, 8
<i>Rm 1, 9-10</i>	III, 4	<i>1 Co 11, 32</i>	VII, 21
<i>Rm 2, 1-6</i>	VII, 15	<i>1 Co 12, 8-11</i>	V, 4
<i>Rm 3, 8</i>	VII, 8	<i>1 Co 13, 4-6</i>	V, 5
<i>Rm 5, 5</i>	III, 2 ; V, 2	<i>1 Co 15, 41-42</i>	III, 10
<i>Rm 5, 6</i>	VII, 4	<i>1 Co 15, 58</i>	II, 37
<i>Rm 6, 20-21</i>	III, 1		

2 Corinthiens

2 Co 3, 5
 2 Co 4, 17-18
 2 Co 5, 6
 2 Co 5, 7
 2 Co 5, 14
 2 Co 7, 10
 2 Co 8, 9
 2 Co 10, 3
 2 Co 10, 12
 2 Co 11, 2
 2 Co 11, 27
 2 Co 12, 7-8
 2 Co 12, 21
 2 Co 13, 4

III, 5 ; IV, 6
 II, 21
 IV, 5
 II, 13
 V, 7
 II, 3
 III, 33
 IV, 11
 III, 32
 III, 8
 III, 20
 V, 7
 I, 10 ; VII, 15
 III, 33

Galates

Ga 1, 22-24
 Ga 3, 27-28
 Ga 5, 6
 Ga 5, 6
 Ga 5, 13
 Ga 5, 17
 Ga 5, 21
 Ga 5, 22
 Ga 6, 8

II, 35
 VI, 2
 II, 12
 III, 24
 III, 2
 IV, 10
 I, 10
 V, 2
 III, 22

Éphésiens

Ep 4, 13
 Ep 5, 2
 Ep 5, 25
 Ep 5, 28-30
 Ep 6, 4

III, 8
 I, 15
 III, 13
 III, 13
 I, 21

Philippiens

Ph 1, 10-11
 Ph 1, 23
 Ph 1, 23-24
 Ph 2, 12
 Ph 2, 12-13
 Ph 2, 12-13
 Ph 2, 13
 Ph 2, 13

II, 35
 V, 7
 V, 7
 II, 36 ; VI, 12
 VI, 10
 III, 30
 IV, 6
 II, 36 ; III, 5

Colossiens

Col 3, 3-4
 Col 3, 12

VI, 6
 III, 36

1 Thessaloniens

1 Th 2, 5-6
 1 Th 4, 13-14
 1 Th 5, 17

II, 35
 II, 3
 II, 26

1 Timothée

1 Tm 1, 5
 1 Tm 1, 15
 1 Tm 5, 5
 1 Tm 5, 6
 1 Tm 5, 11-12
 1 Tm 6, 20

V, 10
 VII, 4
 II, 26
 II, 27 ; III, 20
 I, 12
 III, 7

Tite

Tt 1, 16

III, 27

Hébreux

He 2, 7
 He 2, 8
 He 4, 12
 He 10, 35
 He 13, 4

II, 6
 IV, 11
 II, 28
 II, 37
 I, 4 ; I, 10 ; II, 9 ; III, 14

Épître de Jacques

Jc 1, 15
 Jc 1, 17
 Jc 1, 25
 Jc 2, 14
 Jc 2, 19
 Jc 3, 2
 Jc 3, 15
 Jc 4, 6
 Jc 4, 8-10
 Jc 4, 10
 Jc 5, 1-5

I, 12
 III, 1 ; III, 5 ; IV, 6
 IV, 1
 III, 27
 III, 27
 III, 34 ; IV, 11
 III, 27
 III, 25 ; III, 35
 VII, 19
 II, 36
 VII, 19

1 Pierre

1 P 3, 1-5
 1 P 3, 5-6
 1 P 4, 8

II, 24
 III, 13
 VII, 3

2 Pierre

2 P 3, 9

VII, 13

1 Jean

1 Jn 1, 8
 1 Jn 2, 1-2

III, 34
 VII, 5

1 Jn 2, 11
 1 Jn 4, 8
 1 Jn 4, 10
 1 Jn 4, 16
 1 Jn 4, 16

II, 5
 V, 8
 V, 11
 V, 6
 VII, 2

Apocalypse

Ap 3, 19
 Ap 6, 16-17
 Ap 14, 4

VII, 16
 II, 6
 III, 10

INDEX

DES PRINCIPALES NOTIONS ET RÉALITÉS CHRÉTIENNES

Ces notions, celle de charité par exemple, se rencontrent de façon régulière et s'entremêlent dans le texte de Fulgence. Cependant il peut être utile d'indiquer pour chacune les zones du texte où il en est plus précisément question. Les chiffres romains renvoient à la lettre, les chiffres arabes aux paragraphes.

Baptême :	I, 7 ; VII, 5.
Bonnes œuvres :	II, 35-36.
Charité :	V.
Chasteté :	les trois premières lettres.
Componction :	IV, 2-3, 9.
Conversion :	VI, 3-4 ; VII, 10-11, 13-14.
Débauche :	I, 9-10.
Deuil :	II, 3-7.
Dieu médecin :	I, 1 ; VII, 4.
Dons de Dieu :	II, 14-15.
Éducation des enfants :	I, 21.
Faiblesse de la chair :	I, 8, 19 <i>et passim</i> .
Humilité :	III, 30-32, 36 ; VI, 7-12.
Jéûne :	II, 27-32 ; III, 20-21.
Lecture :	VI, 12.
Mariage :	I ; II, 20 ; III, 13-14, 17 et souvent dans les trois premières lettres.
Mépris du siècle :	II, 33-34 ; VI, 2 ; VII, 17.
Orgueil :	II, 33, 35-36 ; III, 19, 26, 28-29 ; IV, 1 ; VI, 7.
Pénitence :	VII.
Prière :	II, 26 ; IV, 9, 13.
Relations conjugales :	I, 4-10, 19 ; II, 9.
Rémission des péchés :	VII, 3-4, 6

Vêtements des vierges :	III, 22.
Vêtements des veuves :	II, 25, 32.
Veuvage :	II.
Virginité :	III, 6-12, 16, 18.
Vœux de continence :	I, 11-18.
des vierges et des veuves :	I, 12-13.
des époux :	I, 14-15, 18

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
I. Vie de Fulgence. Datation des sept lettres	9
II. Manuscrits et éditions	12
III. L'Occident latin et l'Afrique au début du ^{vi} e siècle	14
IV. Les destinataires des Lettres de Fulgence	17
Lettre I : Optat	17
Lettre II : Galla	17
Lettres III et IV : Proba	18
Lettre V : Eugippe	18
Lettre VI : Théodore	19
Lettre VII : Venantia	20
Autres personnages mentionnés	21
Lettres ou traités ?	22
V. Les citations	24
La culture de Fulgence	24
La Bible de Fulgence	26
Insertion des citations dans le texte	27
Fonction des citations bibliques	29
VI. Deux valeurs morales prédominantes	31
L'amour du prochain : la lettre V	31
La vanité des valeurs de ce monde : la lettre VI	32
VII. Les autres thèmes. L'influence d'Augustin	34
Le mariage : la lettre I	37
Le veuvage : la lettre II	38

La virginité et l'humilité : la lettre III.....	40
La prière et la componction : la lettre IV.....	45
La pénitence : la lettre VII.....	46
Un programme de vie ascétique.....	50
VIII. La direction spirituelle avant Fulgence.....	51
IX. Fulgence et les luttes doctrinales de son temps.....	53
X. Fulgence écrivain.....	55
Clarté et précision.....	56
Les procédés du discours parénétiq.	59
Une expression recherchée.....	63
XI. Conclusion.....	65
ABRÉVIATIONS.....	67
BIBLIOGRAPHIE.....	69
CORRECTIONS.....	73
TEXTE ET TRADUCTION.....	75
Lettre I.....	76
Lettre II.....	104
Lettre III.....	150
Lettre IV.....	206
Lettre V.....	226
Lettre VI.....	242
Lettre VII.....	258
INDEX SCRIPTURAIRE.....	289
INDEX DES NOTIONS ET RÉALITÉS CHRÉTIENNES.....	295

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, on peut se procurer au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes » 29, Rue du Plat, 69002 F-Lyon (Tél. : 04 72 77 73 50 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr) une « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-487)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145
ADAM DE PERSEIGNE	APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387
Lettres, I : 66	, II : 474
AELRED DE RIEVAULX	APPONIUS
Quand Jésus eut douze ans : 60	Commentaire sur le Cantique des
La Vie de recluse : 76	Cantiques, I-III : 420
AMBROISE DE MILAN	- IV-VIII : 421
Apologie de David : 239	- IX-XII : 430
Des mystères : 25 bis	ARISTÉE
Des sacrements : 25 bis	Lettre à Philocrate : 89
Explication du Symbole : 25 bis	ARISTIDE
La Pénitence : 179	Apologie : 470
Sur S. Luc : 45 et 52	ATHANASE D'ALEXANDRIE
AMÉDÉE DE LAUSANNE	Deux apologies : 56 bis
Huit homélie mariales : 72	Discours contre les païens : 18 bis
ANSELME DE CANTORBÉRY	Voir « Histoire acéphale » : 317
Pourquoi Dieu s'est fait homme :	Lettres à Sérapion : 15
91	Sur l'incarnation du Verbe : 199
ANSELME DE HAVELBERG	Vie d'Antoine : 400
Dialogues, I : 118	ATHÉNAGORE
APHRAATE LE SAGE PERSAN	Supplique au sujet des chrétiens :
Exposés : 349 et 359	379
	Sur la résurrection des morts : 379

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de
R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX
Texte original et traduction française

1. Introduction générale, *De opificio mundi*. R. Arnaldez.
2. *Legum allegoriae*. C. Mondésert.
3. *De cherubim*. J. Gorez.
4. *De sacrificiis Abelis et Caini*. A. Méasson.
5. *Quod deterius potiori insidiari soleat*. I. Feuer.
6. *De posteritate Caini*. R. Arnaldez.
- 7-8. *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. A. Mosès.
9. *De agricultura*. J. Pouilloux.
10. *De plantatione*. J. Pouilloux.
- 11-12. *De ebrietate. De sobrietate*. J. Gorez.
13. *De confusione linguarum*. J.-G. Kahn.
14. *De migratione Abrahami*. J. Cazeaux.
15. *Quis rerum divinarum heres sit*. M. Harl.
16. *De congressu eruditionis gratia*. M. Alexandre.
17. *De fuga et inventione*. E. Starobinski-Safran.
18. *De mutatione nominum*. R. Arnaldez.
19. *De somniis*. P. Savinel.
20. *De Abrahamo*. J. Gorez.
21. *De Iosepho*. J. Laporte.
22. *De vita Mosis*. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. *De Decalogo*. V. Nikiprowetzky.
24. *De specialibus legibus*. Livres I-II. S. Daniel.
25. *De specialibus legibus*. Livres III-IV. A. Mosès.
26. *De virtutibus*. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. *De praemiis et poenis. De execrationibus*. A. Beckaert.
28. *Quod omnis probus liber sit*. M. Petit.
29. *De vita contemplativa*. F. Daumas, P. Miquel.
30. *De aeternitate mundi*. R. Arnaldez, J. Pouilloux.
31. *In Flaccum*. A. Pelletier.
32. *Legatio ad Caium*. A. Pelletier.
33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca*. F. Petit.
- 34A. *Quaestiones in Genesim, I-II* (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34B. *Quaestiones in Genesim, III-IV* (e vers. armen.) Ch. Mercier, F. Petit.
- 34C. *Quaestiones in Exodum, I-II* (e vers. armen.) A. Terlan.
35. *De Providentia, I-II*. M. Hadas-Lebel.
36. *Alexander vel De animalibus* (e vers. armen.) A. Terjan.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN OCTOBRE 2004
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE F. PAILLART
À ABBEVILLE

DÉPÔT LÉGAL : 4^e TRIMESTRE 2004
N^o D'IMP. 12320. N^o D. L. ÉDIT. 13423