

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG  
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

---

# Pascase Radbert

Abbé de Corbie

*contribution à l'étude de la vie monastique  
et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens*

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN THÉOLOGIE  
présentée et soutenue

PAR

HENRI PELTIER

professeur au Séminaire d'Amiens

AMIENS

L.-H. DUTHOIT, Editeur  
71, Rue Frédéric-Petit, 71

—  
1938

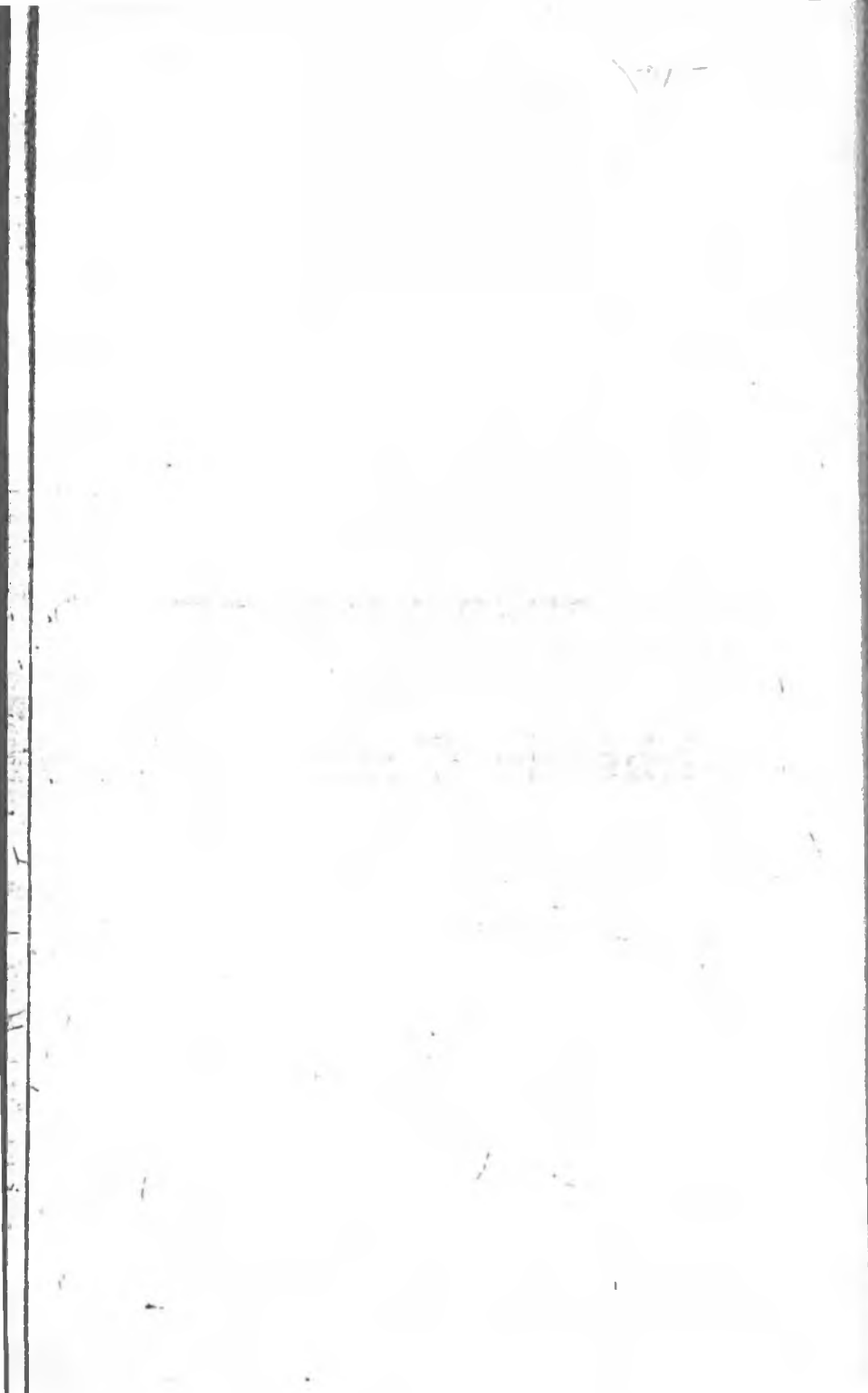
July 2nd 1864

My dear Mr. [illegible]

I have just received your letter of the 29th inst.

**PASCASE RADBERT**

**Abbé de Corbie**



## JURY D'EXAMEN

MM. E. AMANN, président

A. GAUDEL, professeur

E. VANSTEENBERGHE, professeur



Akz.-Nr. i 1972.2755

Vu :

Strasbourg, le 23 Juin 1937,

*Le Doyen de la Faculté de Théologie Catholique :*

V. MARTIN.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Strasbourg, le 24 Juin 1937.

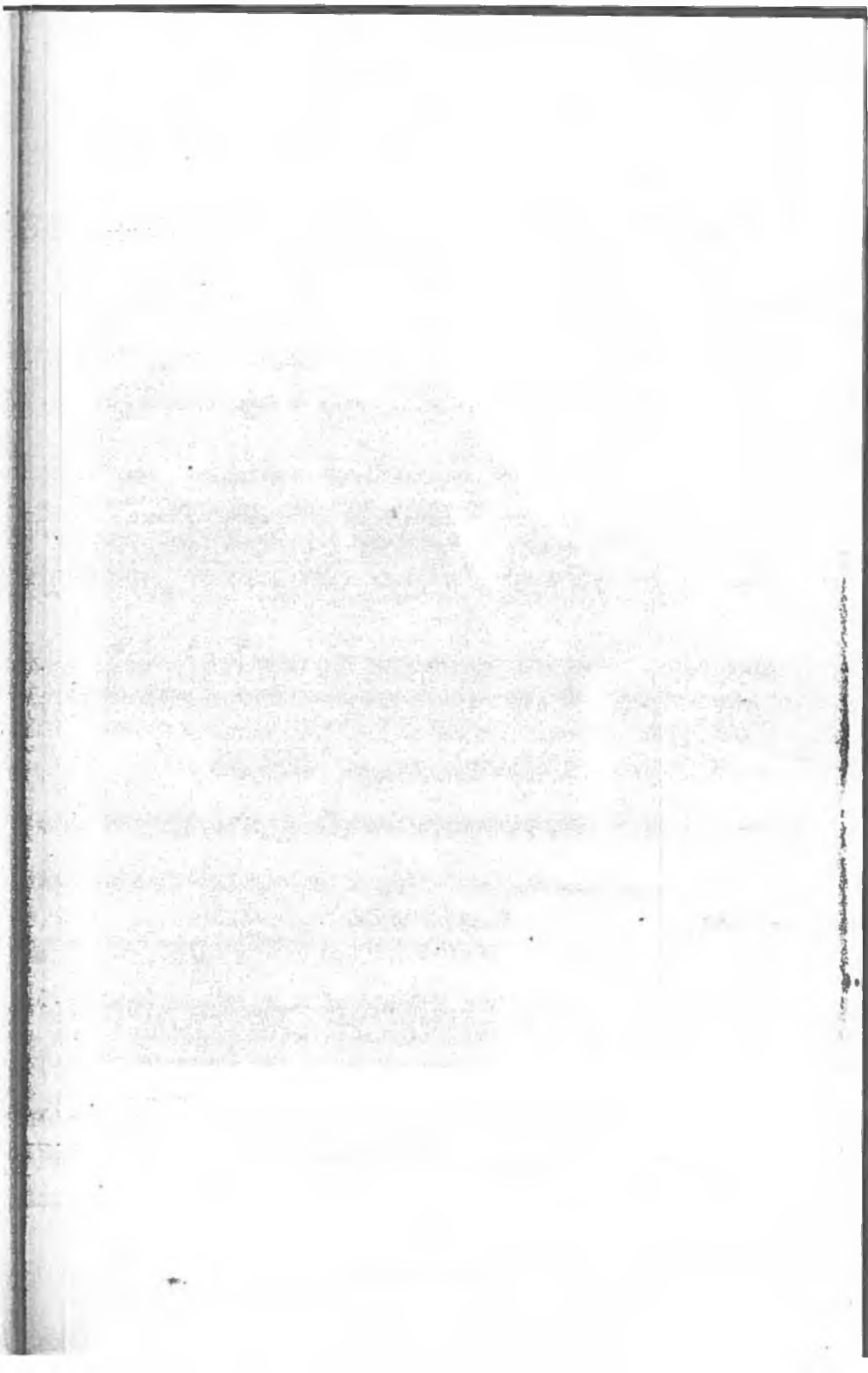
*Le Recteur de l'Académie,*

*Président du Conseil de l'Université :*

J. DRESCH.

A mes élèves du Séminaire d'Amiens







Kilian sculp.

(Ph. Regnaud.)

J. Umlach del.

## Saint Pascale Radbert

Gravure extraite du  
*Calendarium annale Benedictinum*  
par Gilles RANBECK, Augsbourg, 1675

## AVANT-PROPOS

---

Parmi les trop rares vestiges de son glorieux passé, l'église abbatiale de Corbie montre encore la pierre tombale de Pascase Radbert ; cette pierre n'est pas bien ancienne et l'effigie qu'elle nous présente ne saurait être considérée comme un chef-d'œuvre : taillée au *xvii<sup>e</sup>* siècle — en 1655 sans doute — et placée dans l'église Saint-Jean-l'évangéliste en manière de cénotaphe, plutôt que de tombeau, puisque le corps de Radbert, primitivement enterré dans cette église, se trouvait depuis longtemps dans un reliquaire au trésor de l'église abbatiale; elle nous témoigne de ce sens de la tradition et du culte du passé qui caractérisa toujours l'Ordre bénédictin, et que, à Corbie même, la réforme de Saint-Maur venait de renouveler. Les Bénédictins de Corbie voyaient surtout dans le vieil abbé dont ils conservaient les reliques au trésor et dont ils avaient longtemps possédé l'œuvre manuscrite en leur bibliothèque, le défenseur anticipé du dogme eucharistique contre les attaques des protestants. Ce fut là encore son principal titre de gloire pour tous ceux qui, au *xix<sup>e</sup>* siècle, dans le diocèse d'Amiens, se préoccupèrent de renouer la tradition historique interrompue par la Révolution.

Disparu, lorsque l'une après l'autre les églises de Corbie furent démolies sous l'Empire et la Restauration, le cénotaphe de Radbert fut en 1874 retrouvé par un habitant du village de Cachy qui faisait des réparations à sa maison : il servait de pas de porte ; heureusement l'effigie se trouvait du côté du sol et elle était à peu près intacte ; l'abbé Douillet, doyen de Corbie, fit l'acquisition de la pierre et l'installa dans l'église abbatiale devenue paroissiale <sup>(1)</sup>. Quelques années plus tard, en 1885, l'abbé Corblet, chanoine d'Amiens, publiait chez Victor Palmé son Histoire dogmatique, liturgique, et archéologique du sacrement de l'Eu-

---

(1) La découverte de ce cénotaphe est racontée dans le *Bulletin de la Société des Antiquaires de Picardie*, 1874, p. 147 - 1875, p. 203 et 212.

charistie ; il y faisait une place notable à Radbert, auquel par ailleurs il consacrait une longue étude dans son Hagiographie du diocèse d'Amiens. Tous les trois ans, avec une belle régularité, lorsque le cycle du cours ramène le « *Traité de l'eucharistie* », les générations qui se succèdent au Séminaire d'Amiens entendent parler de Pascase Radbert, et quelques groupes de promenade particulièrement courageux ne craignent pas d'affronter les 17 kilomètres qui séparent Amiens de Corbie pour vénérer les reliques de Radbert et contempler l'image de pierre que nous ont léguée les moines du XVII<sup>e</sup> siècle.

Ainsi se conserve parmi nous dans une atmosphère de légende le souvenir du vieil abbé. La légende a ses attraits et elle est souvent la porte dorée qui donne accès aux recherches historiques. Un jour il me fut donné à mon tour de pénétrer dans le mystère du tome CXX de Migne et l'exemplaire de la bibliothèque, crayonné par les précédents lecteurs, me fournit la matière d'une modeste dissertation ; de la dissertation est sorti plus tard un mémoire présenté à la Faculté de Théologie de Strasbourg, et finalement la thèse que la même Faculté veut bien accueillir aujourd'hui ; la bibliothèque du Séminaire a orienté le jeune « apprentif » vers la Bibliothèque municipale d'Amiens, où sont conservés bien des volumes de l'abbaye de Corbie, de là elle l'a envoyé à la Bibliothèque nationale, puis à la Vaticane et ailleurs encore... A travers la grisaille de Migne, l'anguleuse écriture gothique ou l'aimable minuscule carolingienne, la personne de Radbert et sa pensée se révélaient progressivement ; il n'était plus seulement le théologien de l'eucharistie, aux thèses stylisées par la vénération et peut-être aussi déformées par la controverse. Sa foi en l'eucharistie se montrait en même temps plus fruste et plus attachante, plus personnelle et plus vécue ; et par ailleurs il fallait bien observer que le *De corpore et sanguine Domini* n'occupait qu'une petite partie du volume consacré par Migne à Radbert : sans doute serait-il intéressant de connaître le reste, de rechercher ce que notre auteur avait pu penser sur l'ensemble de la doctrine et de la vie chrétienne ; s'il est vrai qu'il enseigna à Corbie, il devait, comme tout bon professeur, être capable de parler « *de omni re scibili* ». Cette recherche également se trouva fort intéressante pour celui qui s'y livrait : elle faisait découvrir non seulement des idées et des thèses comme il y en a dans tous les traités, mais une pensée et une sensibilité

religieuses, avec, ici ou là, des traits de l'homme même et du moine bénédictin. De plus, en même temps qu'il faisait connaître sa propre personne, Radbert devenait dans une large mesure un témoin de son temps, de cette époque carolingienne d'après Charlemagne si confuse et si troublée. Ainsi peu à peu le point de vue initial s'élargissait : je demandais d'abord au vieux théologien ce qu'il pensait du sacrement du Corps du Christ, il me l'a dit — du moins je crois l'avoir compris — puis il s'est mis à développer toute sorte de questions, et comme très facilement n'importe quelle conversation glisse dans les sujets d'actualité, il en est venu à me parler de politique... les choses étaient loin d'aller comme il voulait : dans sa jeunesse, au temps du grand empereur, tout était bien mieux. « O tempora, o mores ! »

J'ai essayé dans les pages que le lecteur bienveillant va aborder, d'exposer tout ce que m'a appris Pascase Radbert, mais l'exposé suivra l'ordre inverse de la recherche : nous verrons d'abord notre personnage dans son milieu naturel, comme moine, puis abbé de Corbie, et il se pourrait que ce milieu nous intéresse plus que Radbert lui-même, car, des vicissitudes de son abbaye il est le témoin plutôt que l'acteur. Mais c'est lui que nous retrouverons dans la seconde partie qui étudiera son œuvre littéraire, sa culture, ses idées sur l'ensemble de la pensée chrétienne ; et enfin dans la troisième partie qui nous dira quelle conception il se faisait du sacrement de l'autel.

Dom Paul Bonnefons, moine de Corbie, neveu du jésuite Sirmond, le premier éditeur des œuvres de Radbert, raconte dans ses notes inédites comment le roi Louis XIII « donna de sa dévotion à saint Radbert un exemple qu'il ne faut pas laisser tomber dans l'oubli ». En 1640, pendant qu'il assiégeait Arras, le roi demeurait à Corbie, il avait pour confesseur le dit Père Sirmond et il lui demanda de composer un petit office de saint Radbert qu'il pût commodément réciter. Sirmond le rédigea et de plus il sollicita le révérend père prieur, Dom Antoine Allard, de vouloir bien donner à son royal pénitent une relique du saint : ce à quoi le prieur consentit volontiers <sup>(1)</sup>... Radbert en effet fut

---

(1) Dom Paul Bonnefons : nous retrouverons plus loin ce moine, qui a beaucoup travaillé à l'histoire de Corbie et dont l'œuvre est tout entière inédite. L'anecdote citée ici se trouve parmi divers papiers conservés aux Archives départementales de la Somme : liasse 9-H-9. f° 278.

honoré comme saint à Corbie depuis le 12 Juillet 1058 jusqu'à la Révolution. Monseigneur de la Motte, évêque d'Amiens, lui fit place dans le bréviaire qu'il publia en 1746 pour son diocèse et Monseigneur Mioland également dans la réédition du même bréviaire en 1840. Chose étrange, Dom Guéranger, qui fut chargé par Mgr de Salinis de rédiger le *Propre d'Amiens* lors du retour à la liturgie romaine, refusa obstinément d'y accueillir saint Pascase Radbert <sup>(1)</sup>. En 1867 <sup>(2)</sup>, le doyen de Corbie, sans rancune, n'en accorda pas moins une relique importante aux moines de Solesmes, mais il se préoccupa d'obtenir, au moins pour la paroisse de Corbie, un indult qui l'autorisât à y maintenir le culte de saint Pascase Radbert : il l'obtint le 24 Avril 1879 <sup>(3)</sup>. Il y a donc lieu de penser que notre saint, nanti d'un si petit domaine, ne s'en occupe que mieux de ceux qu'il a mission de protéger ; c'est pourquoi comme nous le voyons lui-même, en une miniature du *XI<sup>e</sup> siècle*, présenter son œuvre à saint Pierre patron de l'abbaye, ainsi, avec confiance je lui présente ce modeste travail. Je n'ai pas cru que, même à l'égard des saints, on dût pratiquer la flatterie et l'éloge sans réserve : une affection vraie n'a pas besoin, pour subsister, d'une admiration sans restriction, il suffit d'une intelligente compréhension réciproque : si certaines critiques que nous aurons à lui faire viennent de mon incompréhension, sans doute il me pardonnera, car, du moins ai-je apporté à l'écouter toute ma sympathie respectueuse, comme s'il était en-

---

(1) Dom Guéranger écrit à Mgr de Salinis, évêque d'Amiens, le 13 Février 1850 : « S'il eut été possible de conserver notre saint Paschase Radbert, j'aurais été au comble de la joie par l'espoir d'en enrichir aussi le calendrier de notre congrégation. Avec peine aussi je me vois obligé de retrancher saint Adhélard, qui nous eut grandement convenu ; mais il est impossible de regarder le calendrier de Corbie comme faisant droit pour le diocèse d'Amiens, sans renverser tout le droit commun de l'Eglise en manière de canonisation ». Lettre citée par M. l'abbé de Kytspotter, dans *Le retour à la Liturgie romaine dans le diocèse d'Amiens au XIX<sup>e</sup> siècle*. Bulletin de la Société des Antiquaires de Picardie, 1929, p. 82.

(2) Cf. Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, t. III, p. 332.

(3) Cf. Douillet, *Les gloires de Corbie*, p. 46. Le chanoine Douillet, qui fut doyen de Corbie pendant trente-quatre ans, mérite notre reconnaissance pour le soin qu'il apporta à recueillir les souvenirs d'un passé trop oublié. Son effort fut continué par l'un de ses successeurs, le chanoine Caron. Actuellement à Corbie, chaque année, le 26 avril, la messe de saint Pascase Radbert est célébrée et ses reliques sont exposées.

core là parlant et expliquant dans sa chaire d'écolâtre ; un professeur peut-il se flatter que ses élèves donneront une adhésion aveugle à toutes ses théories ? Cela n'arrive jamais, même chez ceux que le maître considère plus particulièrement comme ses disciples ; non, assurément, le vieux maître ne m'en voudra pas...

Il ne m'en voudra pas non plus d'associer à la reconnaissance que je lui dois, ceux qui furent et demeurent mes maîtres vivants : ceux du Séminaire d'Amiens et ceux de la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg. Qu'il me soit permis de fixer leurs noms ici, sur ce papier, comme ils le sont dans mon esprit et dans mon cœur. Tout d'abord son Excellence Monseigneur Lamy, archevêque de Sens, qui fut notre supérieur et professeur de dogme au Séminaire d'Amiens et m'orienta vers ce travail ; M. l'abbé de Kyspotter, qui initia beaucoup d'entre nous aux rigueurs de la méthode historique ; et je n'ai garde d'omettre M. le chanoine Compère, notre supérieur actuel, qui a suivi presque jour par jour la réalisation de ce long travail et m'a donné le moyen de le conduire à bonne fin parmi les difficultés d'un professorat assez chargé... En un moment où j'étais, par suite de diverses circonstances, assez incertain sur l'aiguillage à prendre, M. le chanoine Amann est intervenu tout à fait à propos pour me donner une direction précise et définitive qui se montre aujourd'hui dans le patronage de ma thèse mais qui s'étend bien au-delà. MM. Gaudel, Rivière et Vansteenbergh, professeurs, m'ont donné bien des indications et des conseils qui m'ont été fort précieux. Aux uns et aux autres je suis heureux d'exprimer ma vive reconnaissance et je ne puis mieux faire que de prier notre vieux saint de Corbie d'étendre jusqu'à eux le domaine de sa protection.

Amiens, Clinique Notre-Dame-des-Anges,  
le 12 Juillet 1937,  
en la fête de la Translation des reliques  
de saint Pascase Radbert.





## INTRODUCTION

### LES BIOGRAPHES DE RADBERT.

Le 4 des Ides de Juillet (12 Juillet) 1058, Foulques I<sup>er</sup> étant abbé de Corbie, fut faite par Guy, évêque d'Amiens, la reconnaissance et la translation solennelle du corps de Pascase Radbert ; de l'église Saint-Jean-l'Evangéliste, où il avait été inhumé, il fut transporté dans l'église abbatiale Saint-Pierre pour y recevoir auprès des reliques de saint Adhélard les honneurs que l'Eglise décerne à ses saints. Une plaque de plomb fut gravée pour conserver le souvenir de cet événement et authentifier les reliques ; en voici le texte, tel qu'il a été publié par l'abbé Corblet :

*« Anno ab incarnatione Dni MLVIII, translatum est corpus sci Radberti, IIII ed julii regnante in Galliis rege Henrico. Hujus translacionis auctor fuit Wido presul Ambianensium primo ordinacionis sue anno ; procurator et minister Corbeiensium, Fulco abb. Iste est Ratbertus Pascasius, discipulus et successor sci Adhaldardi qui de Sacramentis dominici corporis libelum edidit mirificum ».* <sup>(1)</sup>

Ce fut vraisemblablement à l'occasion de cette translation que fut rédigée la première biographie de Radbert. Cette biographie ne nous a été conservée que dans un seul manuscrit, le ms. latin 12607 de la Bibliothèque Nationale. Ce manuscrit, que Dom Wilmart date de la fin du xii<sup>e</sup> siècle, est un recueil de Vies de saints dont la plupart inté-

---

<sup>(1)</sup> Corblet, *Notice sur une inscription du xi<sup>e</sup> siècle provenant de l'abbaye de Corbie*, dans : *Bulletin des Antiquaires de Picardie*, 1865, p. 79 sq. ; du même, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, t. III, p. 329 sq. Cette plaque de plomb fut conservée à Corbie dans le reliquaire de Pascase Radbert : lors de l'évacuation de la ville sous le bombardement en mars 1918, les reliques furent sauvées mais la plaque fut négligée, et elle a disparu. Heureusement, l'abbé Corblet avait eu la précaution, lorsqu'il étudia cette plaque, d'en faire graver un fac-simile : le document nous est ainsi conservé.

ressent directement Corbie <sup>(1)</sup>; la partie concernant Radbert va du f° 173 v° au f° 176 r°, c'est dire qu'elle mérite bien le qualificatif de « *vita brevis* » que lui donna Mabillon en la publiant dans les *Acta sanctorum Ordinis sancti Benedicti* <sup>(2)</sup>. Le manuscrit est sensiblement plus récent que la translation, mais la *vita* en est très proche. Ceci ressort de la comparaison qu'il est possible de faire entre ce texte et un abrégé de la *Vita Adalhardi* composée autrefois par Radbert lui-même ; le même auteur sans doute a rédigé les deux notices : la notice sur Radbert paraît être antérieure à l'abrégé de la *Vie d'Adhalard*, quoique l'élévation du corps d'Adhalard ait eu lieu avant celle de Radbert, en 1040 <sup>(3)</sup>.

La date de 1058 nous place au milieu de l'affaire de Bérenger, alors en pleine effervescence, et le rapprochement s'impose entre la « canonisation » de Radbert et la condamnation de la nouvelle hérésie eucharistique. En 1050, Lanfranc, à Rome, fait condamner l'enseignement de l'écolâtre de Tours, coupable de minimiser le réalisme eucharistique. Quelques mois plus tard, à Verceil, nouvelle condamnation ; condamné encore par un concile tenu à Tours, en 1054, Bérenger veut aller à Rome pour se défendre, et là, il est condamné une fois de plus en 1059. En face de ces événements, il est important de noter que pour le moine inconnu qui rédigea la notice sur Radbert,

---

(1) Dom Wilmart, art. *Corbie* ( manuscrits de ) dans *Dict. d'arch. chrét.*, t. III, col. 2950. — Dom Grenier, qui eut en mains ce manuscrit (n° 505 de la Bibliothèque de Saint-Germain), note qu'il fut exécuté après 1183 par les soins d'un moine de Corbie nommé Robert de Courcelles, Voir Dom Grenier, *Histoire de la ville et du comté de Corbie*, publiée par les *Antiquaires de Picardie*, Amiens 1910, p. 237.

(2) Mabillon, AA. SS. O.S.B., Paris, 1680, t. VI. p. 567 à 569 : « *Vita brevis sancti Paschasis Radberti Abbatis Corbeiensis, auctore monacho Corbeiensi anonymo, sub finem saeculi xi, aut initium xii, ex ms codice Corbeiensi* : « *Incipit de sancto Radberto Corbeiensi Abbate...* » Cette *Vita brevis* a, depuis, été publiée dans les *Monumenta Germaniae historica*, au t. XV des *Scriptores*, p. 452-454.

(3) La fin du xi<sup>e</sup> siècle nous présente une abondante littérature sur Adhalard : on trouvera les textes dans Mabillon, AA. SS. O. S.B. t. V. p. 345 sq. et dans Migne, P. L. CXLVII, col. 1045 sq. Mabillon a émis l'hypothèse que l'auteur des deux notices sur Radbert et sur Adhalard pourrait bien être saint Gérard, le fondateur de l'abbaye de la Sauve en Gascogne, mais la préface de la *Vita Adalhardi* montre qu'il en est seulement l'instigateur.

celui-ci est avant tout le théologien, « qui... *luculentum edidit librum de corpore et sanguine Domini* » : c'est la première phrase du manuscrit ; sur la plaque de plomb dont nous avons donné le texte plus haut, on lit la même remarque : « *Iste est Ratbertus Pascasius... qui de sacramentis dominici corporis libelum edidit mirificum* ». L'auteur de la *Vita brevis* a soin aussi de noter le fait particulièrement significatif que l'élévation et la translation solennelles du corps de Radbert ont été commandées par le Siège Apostolique : « *auctoritate Sedis Apostolicae, per manus Widonis Ambianensis Praesulis* » (1).

Mais, la controverse eucharistique attirant l'attention sur Radbert, il se trouva ceci : on n'avait pas oublié qu'il avait étudié particulièrement le mystère eucharistique, on connaissait même quelques-unes de ses autres œuvres, mais sur sa vie et sur sa personne, on ne savait plus rien ou presque rien. De sorte que cette courte notice, une fois enlevées les formules d'éloge que peut présenter un panégyrique, nous paraît assez creuse.

L'auteur sait que Radbert fut abbé, le troisième après Wala : entre eux, il y avait eu Heddon, puis Isaac ; il ne marque pas les dates. Il sait qu'il était en relations d'amitié avec les moines de Saint-Riquier et que ceux-ci, en une certaine circonstance, « *eo scilicet tempore, quando amicus et medicus probantur* » se mirent à sa disposition ; il n'insiste pas : discrétion ou ignorance ? La tradition a retenu que, par humilité, il ne voulut pas être prêtre : « *humilitatis constat indicium quod a majoribus nostris accepimus nunquam eum fuisse presbyterum* ». Vieillard plein de jours et de sainteté, il s'endormit dans le Seigneur le 6 des calendes de Mai ; l'année n'est pas indiquée, mais on a soin de noter que ce jour est précisément la fête de saint Riquier : « *in die solemnitatis illius quem plurimum dilexerat, cujusque monachos, tunc multa religione praeditos, maxima familiaritate coluerat, id est sancti Richarii* ». Il fut enseveli avec grand deuil et douleur des siens, dans l'église Saint-Jean-l'Évangéliste, au milieu de l'entrée du *presbyterium*

(1) Pour la suite des faits concernant Bérenger, on se reportera à l'exposé succinct que donne M. A.-J. Macdonald, dans son *Lanfranc : a study of his life, work and writing*, Oxford, University Press, 1926, p. 42 sq. ; M. A.-J. Macdonald reprend la question tout au long dans son *Berengar and the reform of sacramental Doctrine*, Londres, 1930.

Un problème semble cependant avoir préoccupé notre auteur : celui des origines de Radbert ; la façon dont il le pose montre comment à cette époque on avait oublié ce qui concernait la vie du vieil abbé et même comment certaines de ses œuvres, que sans doute on conservait encore à Corbie, puisque l'auteur les cite, étaient peu lues. Son nom latin : *Pascasius*, attirait l'attention ; il semblait indiquer une origine romaine, et certains imaginaient qu'il était ce diacre dont parle saint Grégoire dans ses Dialogues ; il y avait là un anachronisme évident que souligne notre biographe ; mais une autre opinion le retient, et sans s'y rallier positivement, il la rapporte avec sympathie : « *nonnulli voluerunt eum natione romanum et in ordine diaconorum septimum fuisse : sed eo tempore quo a Leone papa beatus Adalardus, Romae, cum tanta honorificentia, susceptus est, virtutem viri amplexatum, cum eo transisse ad has partes, et deinceps disciplinatus ejus adhaesisse* ». La suite montre bien que c'est ce nom romain : *Pascasius*, qui l'impressionne : « *Ceterum quacumque de causa contigerit, manifestum est quod binomius existens, tam a seipso, quam et ab aliis, modo Radbertus, modo Paschasius, modo vero simul utrumque nominatus sit* ».

Pour expliquer l'absence de détails sur la vie d'un abbé qui eut une telle place parmi les docteurs de l'eucharistie et que la controverse bérengarienne venait de mettre au premier plan, le moine anonyme a soin de noter un trait édifiant de l'humilité de Radbert. Devenu vieux et sentant approcher ses derniers instants, Radbert convoqua ses frères autour de son lit pour leur faire ses adieux ; il leur fit diverses recommandations et, parmi celles-ci, il les pria de ne rien écrire sur sa vie : « *Cum... senior obitum suum praesensisset imminere, convocatis fratribus inter valedicendum ne quid de vita sua scriberetur dicitur interdixisse* ». La chose est assurément plausible, mais on peut croire aussi à l'ingénieux subterfuge d'un biographe aux abois.

Une fois Radbert « canonisé », nous le voyons figurer au calendrier liturgique de Corbie : à la date du 26 Avril, il a sa messe et son office, ainsi qu'en témoignent les bréviaires, missels, antiphonaires, lectionnaires, du <sup>XII</sup><sup>e</sup> siècle et plus récents. Ces livres liturgiques provenant de Corbie sont nombreux à la Bibliothèque Nationale et à la Bibliothèque d'Amiens, mais c'est en vain que l'on cherche à y glaner quelque renseignement biographique : l'office ne

comporte pas de leçons historiques, elles sont remplacées par une homélie du Commun : preuve sans doute de l'ignorance du rédacteur. Le martyrologe de Névelon fait mention de lui, les anciennes listes des abbés le qualifient de saint ; mais d'un côté comme de l'autre nous ne trouvons qu'une sèche nomenclature (1).

Il est assez curieux de constater que de cette ignorance initiale est sortie toute une tradition ; il aurait suffi pour combler les lacunes de l'information que l'on possédait, de lire ne fût-ce que les préfaces ou prologues des diverses œuvres de Radbert ; apparemment personne n'y songea avant le *xvii<sup>e</sup>* siècle. La *Vita brevis* sera pendant longtemps la seule source et, chose plus grave, on ne tiendra même pas compte de ses hésitations ; on affirmera comme un fait acquis l'origine romaine de Pascase Radbert ; on ne cherchera pas à savoir quel service les moines de Saint-Riquier ont pu lui rendre en une circonstance difficile ; on insistera sur les vertus du religieux, sur son humilité en particulier ; on notera ses travaux théologiques, et le tout formera une petite notice édifiante mais peu instructive.

Au *xvi<sup>e</sup>* siècle, Antoine de Caulaincourt, official et célerier de Corbie, mort en 1536, rédigea une *Chronique de Corbie* (2). En ce qui concerne Radbert, il se contenta de transcrire le texte de la *Vita*, dont il avait le manuscrit aux archives de l'abbaye ; il y ajouta le texte du Concile de Paris, qui, à la demande de Radbert, confirma les privilèges anciens de l'abbaye, en l'année 846. Il note aussi que Radbert avait été coadjuteur d'Isaac avant de devenir abbé à la mort de celui-ci. Il précise qu'il mourut en 851, date inexacte d'ailleurs.

(1) Martyrologe de Névelon, *xii<sup>e</sup>* siècle, Bibliothèque Nationale : ms. lat. 17767 : « VI Calendas maii. Corbeiae monasterio, transitus Scti Radberti abbatis et confessoris ». — Sur les listes d'abbés rédigées au *xii<sup>e</sup>* siècle, cf. Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, Paris, 1902, appendice : p. 317.

(2) Cette chronique est la plus ancienne que nous ayons de Corbie ; elle n'a jamais été publiée. L'original se trouve à la Bibliothèque Nationale, ms latin 17757 ; il en existe une copie ancienne à la Bibliothèque d'Amiens, 524. Une autre copie est conservée à la Bibliothèque Nationale, ms lat 10111 ; cette dernière, exécutée au *xvii<sup>e</sup>* siècle, donne en outre une notice sur Antoine de Caulaincourt. Cf Levillain, op. cit. p. IX et X.

Lorsque divers auteurs entreprirent la rédaction de ménologes, martyrologes, histoires, chroniques générales de l'ordre de Saint Benoît, les abbayes furent sollicitées sans doute de fournir les renseignements sur les personnages et les événements les concernant. De Corbie, on envoya ce que l'on avait sous la main : pour Radbert, abbé, saint et théologien, ce fut la *Vita* rajeunie par Antoine de Caulaincourt qui fit tous les frais ; et ceci explique la monotone répétition des mêmes formules d'un auteur à l'autre. Tel est le cas, par exemple, de Dom Antoine de Yepes, de Ménard, de Bucelin, de Gilles Ranbeck, et de la Mère de Blémur qui, dans sa prose élégante et facile réalise le modèle du genre <sup>(1)</sup>. Ménard toutefois mérite une mention particulière : dans ses observations sur le Martyrologe bénédictin, il se pose un certain nombre de questions, mais il n'a pas encore les éléments de solution <sup>(2)</sup>.

L'édition, en 1618, des œuvres de Radbert par le savant jésuite Sirmond, d'après les manuscrits conservés à Corbie, n'a apporté à la biographie qu'un point nouveau : on sait maintenant que Radbert est né dans la région de Soissons et qu'il a été élevé par les religieuses de l'abbaye Notre-Dame. Mais la notice biographique composée par Sirmond, n'entrant pas dans la pagination de l'ouvrage, sera omise en beaucoup d'exemplaires, et pratiquement plusieurs historiens de l'ordre bénédictin l'ignorent. Ménard dans ses

---

(1) *Chroniques générales de l'Ordre de St Benoist*, composées en espagnol par le R. P. Dom Anthoine de Yepes. Abbé de Saint Benoist de Valladolid et traduites en françois par le R. P. Dom Martin, rethelois, religieux Bénédictin de la Congrégation de Saint Vanne et Saint Hidulphe... à Toul chez S. Belgrand et I. Laurent, imprimeurs du Roy et de la Cour ; MDCXLVIII, t. IV. — *Menologium Benedictinum, Sanctorum, Beatorum atque Illustrium ejusdem Ordinis virorum elogiis illustratum...* opera et studio R. P. Gabrielis Bucelin, monachi, theologi Imperialis Monasterii Weingartensis... Augustae Vindelicorum, 1656, p. 305. — *L'année bénédictine, ou les Vies des Saints de l'Ordre de St Benoist, pour tous les jours de l'année...* (par la Mère de Blémur) à Paris, chez Louis Billaine, au second pilier de la Grande Salle du Palais. MDCLXVII. — *Calendarium annale benedictinum*, a R. P. Aegidio Ranbeck. Aug. Vindel. Uzchneider, 1675 ; à la date du 26 Avril. Chaque notice est accompagnée d'une belle gravure.

(2) *Martyrologium Sanctorum Ordinis Divi Benedicti...* auctore R. P. D. Hugone Menard, religioso benedictino Congregationis Sti Mauri in Gallia... Parisiis, apud Joannem Germont et Joannem Billaine... MDCXXIX, p. 554.

*Observations* mentionne comme une « opinion » cette origine soissonnaise de Radbert, et il la combat comme contraire aux documents anciens. En fait, il faut attendre les travaux des grands mauristes pour avoir une biographie satisfaisante (1).

L'abbaye de Corbie fut l'une des premières qui se rallièrent à la réforme de Saint-Maur: dès 1618, peu après le premier chapitre général au cours duquel la nouvelle congrégation bénédictine prit le nom de Saint-Maur (2). On sait que l'une des préoccupations des supérieurs généraux de Saint-Maur fut de recueillir les monuments du passé bénédictin dispersés dans les archives et les bibliothèques des diverses abbayes et souvent laissés à l'abandon par l'ignorance ou la négligence des moines : il s'agissait de rassembler les matériaux d'une immense histoire de l'ordre et ainsi, par ce retour vers le passé, d'enraciner dans la tradition séculaire la vie bénédictine renaissante. Dom Tarrisse méditait ce projet depuis longtemps, mais ce fut seulement en 1647 et 1648 que des circulaires précises, donnant des indications minutieuses sur les recherches à faire et la méthode à suivre, furent envoyées aux abbayes affiliées (3). De cette vaste enquête, la biographie de Radbert devait sortir toute renouvelée et presque au point, avec « l'Eloge historique » par Mabillon, au tome VI des *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, publié en 1678 (4). Ainsi, les circulaires de Dom Tarrisse n'avaient pas été lettre morte: à Corbie on s'était mis à l'œuvre sérieusement, et le centre d'études de Saint-Germain des Près apprécia sans doute la collaboration intelligente de l'abbaye picarde.

(1) *St Paschasii Radberti Abbatis Corbeiensis opera...* Lutetiae Parisiorum. MDCXVIII. — La notice de Sirmond a été reproduite par les Bollandistes, *Acta Sanctorum*, Aprilis t. III, Anvers 1675, p. 463, et par Margarin de la Bigne dans la *Maxima Bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, t. XIV, p. 352. L'origine soissonnaise de Radbert est indiquée, mais le reste de la biographie est bien vague dans : Dom Germain, *Histoire de l'Abbaye royale de Notre-Dame de Soissons*, Paris, 1675, p. 119 à 128.

(2) Sur l'introduction à Corbie de la réforme de Saint-Maur, on lira des détails savoureux dans Martène : *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, édition de Dom Charvin, dans les *Archives de la France monastique*, t. I, p. 61 sq.

(3) Dom Denis. *Documents sur l'organisation des études dans la Congrégation de Saint-Maur*, dans *Revue Mabillon*, t. VI (1910-1911), p. 137 sq.

(4) Dom Martène, *Hist. de la Congrégation de Saint-Maur*, t. V, p. 202.

Des travaux sortis de Corbie au moment de la préparation des grands ouvrages des mauristes sur l'histoire de l'Ordre, seul l'*Historiae Regalis Abbatiae Sti Petri Corbeiensis compendium* a été édité <sup>(1)</sup> ; cet ouvrage ne nous apprend rien de nouveau sur notre sujet. Beaucoup plus intéressante à notre point de vue est l'œuvre — inédite — d'un neveu de Sirmond, dom Paul Bonnefons, qui fut longtemps moine de Corbie.

C'est à lui que nous devons la première biographie sérieuse de Radbert et il est assez curieux d'assister au progrès de sa recherche. L'*Antiqua Corbeia* de Bonnefons est conservée dans les ms. lat. 17.142 - 17.143 de la Bibliothèque Nationale ; la notice sur Radbert va de la page 149 à la page 208 du ms. 17.143. De l'œuvre de Bonnefons, telle que nous la lisons à la Bibliothèque Nationale, il existe aux Archives départementales de la Somme des fragments importants consistant en cahiers de même format et de même écriture que le manuscrit de Paris <sup>(2)</sup> ; mais, en outre, — et la chose est d'importance — on a conservé des parties assez longues d'une première rédaction et divers brouillons plus ou moins raturés. Or, cette première rédaction nous reporte à 1654 <sup>(3)</sup> ; elle est incomplète, mais il est possible de se rendre compte qu'il s'agit d'un mémoire rédigé à la suite de l'enquête prescrite sur l'histoire des abbayes. Le plan de ce mémoire, comme d'ailleurs celui du manuscrit définitif (et aussi le plan du *Compendium* de Dom Coquelin), suit presque exactement l'ordre du programme tracé par Dom Tarrisse dans sa circulaire du 13 Novembre 1647.

Au moment où il commence à rédiger ce mémoire,

---

(1) En 1845, par Garnier dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, t. VIII, p. 377.

(2) Amiens : Archives départementales, liasse 9. H. 9.

(3) Cette date de 1654 est spécifiée au f° 275 de la liasse 9-H-9 Bonnefons à propos du *De partu Virginis*, cite d'Achery, qui doit justement publier cet ouvrage de Radbert en cette année 1654 : « quod typis ex nostra Corb. Bibliotheca hoc. an. 1654 a docto d'Acherio nostro mandatur », et un peu plus loin — au f° 277 — il ajoute, toujours à propos du même traité : « jam liber de Virginitate Beatae Mariae inventus prope diem in lucem sit emittendus a nostro Dacherio ». En fait, cette œuvre figure seulement au t. XII du *Spicilege* de d'Achery ; au t. I qui parut, non pas en 1654 comme on l'espérait, mais en 1655, d'Achery explique dans sa préface pour quelles raisons il a été amené à différer cette publication.

Bonnefons n'est pas encore en possession de tous ses moyens critiques : il lit bien les textes anciens, il s'intéresse vivement à toutes ces recherches sur le passé bénédictin, mais il n'a pas encore cette sagacité qui fait découvrir le détail intéressant au milieu même d'un texte dans lequel on ne l'attendrait pas ; il manque encore d'une large information. En 1654, il a relevé consciencieusement aux archives de Corbie les pièces que nous connaissons déjà : la *Vita brevis*, le catalogue des Abbés, les chartes carolingiennes, il a lu la Chronique de Caulaincourt, il connaît aussi les observations de Ménard sur le Martyrologe Bénédictin, et c'est avec cela qu'il va rédiger sa notice sur Radbert. Naturellement il admire l'humilité de son saint personnage et il rapporte la défense qu'il fit à son lit de mort que l'on écrivit quoi que ce soit sur sa personne ; il déplore vivement la chose : « *quo factum est ut posteris tam pauca ejus facinora innotuisse viri docti doleant, quae hic tibi ex monum. ms. et iis quos aliquid de eo scripsisse reperero breviter prodam* ». Ces « *virii docti* » sont vraisemblablement : Sirmond, son oncle, qui le guide dans son travail ainsi qu'en témoigne sa correspondance, Ménard, dont il critique les hypothèses, et d'Achery, qui venait de faire un séjour à Corbie et se préparait à publier un traité inédit de Radbert sur la Virginité de Marie.

Nous avons vu comment le moine inconnu qui, au XI<sup>e</sup> siècle, rédigea la première notice sur Radbert conjectura, d'après son nom : Pascasius, l'origine romaine de son héros. Au moment où Ménard écrivait son *Martyrologe*, « plusieurs » affirmaient au contraire qu'il était originaire du Soissonnais : ils avaient retenu les indications données par Radbert lui-même dans l'introduction de son *Commentaire du Psaume 44*, dédié aux religieuses de Notre-Dame de Soissons ; mais l'élan d'une tradition, même sans base, est tellement fort que Ménard se croit obligé de combattre cette opinion comme contraire aux documents anciens. Bonnefons reprend la question ; comme Sirmond, il a lu le début du *Commentaire du Psaume 44* ; d'autre part, d'Achery vient d'exhumer le *De partu*, dédié lui aussi aux religieuses de Soissons et qui répète dans sa brève dédicace l'indication révélatrice. Il n'y a donc plus de doute possible : Radbert n'est pas né à Rome, mais dans la région de Soissons. La difficulté pourtant est de concilier ces indications certaines avec une tradition que l'on croit certaine elle aussi, puisque elle date du XI<sup>e</sup> siècle. Bonnefons émet

donc l'hypothèse suivante: Radbert, né dans la région de Soissons, est élevé par les Religieuses de Notre-Dame; chez elles il reçoit la tonsure; de là il part à Rome où il est remarqué par le pape Léon III; il est ordonné diacre et promu au cardinalat. Un jour, à Rome, il rencontre l'abbé de Corbie Adhalard, envoyé en ambassade auprès du pape; il est séduit par les vertus du saint abbé et revient avec lui à Corbie... Bonnefons semble avoir cru sérieusement au cardinalat de Radbert; sur le brouillon d'une liste des cardinaux sortis de l'abbaye de Corbie, il a inscrit le premier: Pascase Radbert; plus tard, il barrera ce nom d'une rature; mais à cette date de 1654 il affirme d'autant plus nettement qu'il peut s'appuyer sur l'opinion de Sirmond: il l'a interrogé en effet sur la question et celui-ci a été affirmatif, dans une lettre de juillet 1650. Bonnefons, dans sa première rédaction, n'est pas plus explicite que la *Vita brevis* sur les relations que Radbert entretenait avec les moines de Saint-Riquier, et ne semble pas avoir soupçonné là le moindre mystère. Enfin, il hésite sur la date de sa mort, entre 851, date proposée par Caulaincourt, et 855; cette dernière le rend perplexe: en effet, aux Actes d'un concile tenu à Soissons en 853, on relève la signature d'Odon, abbé de Corbie, successeur de Radbert; mais il ne pousse pas plus loin ses investigations.

Tel est donc en 1654 l'état des connaissances sur la biographie de Radbert, et il ne s'agit pas seulement de Bonnefons, jeune alors et débutant dans la critique, impressionné par l'antiquité des documents: « *pervetusta, perantiqua* »; mais aussi de Sirmond qui n'est guère plus renseigné. Or, en 1673, était achevée la seconde rédaction de Bonnefons, et elle nous présente un travail réalisé sur des bases absolument nouvelles <sup>(1)</sup>: on s'est aperçu enfin que

---

(1) En 1673, Dom Coquelin, qui gouvernait le monastère de Corbie sous la réforme de Saint-Maur, reçut un bénédictin allemand de Corvey, l'antique abbaye saxonne fondée au IX<sup>e</sup> siècle par Adhalard et Wala. Ce moine venait en France pour s'instruire des conditions de la Réforme; tout naturellement il se dirigea en premier lieu vers l'abbaye-mère: Corbie l'ancienne. et il désira connaître son histoire, ses privilèges et ses traditions. Or, nous avons la certitude qu'on lui mit en mains le travail de Bonnefons déjà rédigé tel que nous le lisons maintenant: sur le manuscrit d'Amiens, nous trouvons en effet, au f<sup>o</sup> 41, une note du moine allemand, note qu'il a pris soin de dater: du 16 Février 1673. Sur ce moine, on pourra consulter Martène, op. cit., t. V, p. 137.

la *Vita brevis*, malgré son antiquité, ne donnait en fait rien de précis ; on s'est mis à lire les œuvres de Radbert, en pointant au fur et à mesure les renseignements qu'il est amené à donner sur sa personne ; ce sont désormais les textes de Radbert lui-même qui vont servir à marquer les diverses étapes de sa carrière. Bonnefons sait maintenant que Radbert n'a jamais été cardinal et que, quittant les religieuses de Soissons, il est simplement venu à Corbie : « *non igitur monialium coenobio egressus Romam petivit sed potius inde Corbeiam in divinis provehendus studiis monasticamque vitam professurus venit* ». Il sait aussi que Radbert, abbé de Corbie, a dû démissionner et se retirer à Saint-Riquier ; il se demande le pourquoi de cette démission : eut-elle simplement pour motif l'humilité de Radbert, son désir d'une vie plus recueillie et plus studieuse, ou bien fut-elle provoquée par la politique ? En tous cas, cet événement se place aux environs de 851 : ce qu'on avait pris pour la date de la mort de Radbert est donc simplement la date de sa démission. Ce sont là seulement les traits les plus caractéristiques de la nouvelle rédaction ; ils prennent place dans une large étude d'ensemble qui nous donne toute la substance de l'*Eloge historique* que Mabillon publiera quelques années plus tard, en 1678 <sup>(1)</sup>.

Entre 1654 et 1673, Bonnefons a donc complètement refondu son travail, de telle façon que nous pouvons le considérer à juste titre comme le premier historien de Pascase Radbert, l'étude sur Pascase venant d'ailleurs s'encadrer dans une histoire générale de l'abbaye. Dans quelle mesure faut-il lui attribuer le mérite de son œuvre ? Sans le surfaire, ni le déprécier, on peut remarquer que ce moine, resté obscur, fut un disciple intelligent et un collaborateur qui sut profiter des leçons de ses maîtres, les grands mauristes, créateurs de la méthode. Entre Corbie et Saint-Germain des Près, les relations depuis la réforme de Saint-Maur étaient fréquentes : d'Achery, nous l'avons dit, vint à Corbie et c'est de lui, sans doute, que Bonnefons apprit à tirer parti des textes de Radbert lui-même ; les indications du *De partu* par exemple, rappelaient celles du *Psaume 44* et d'Achery dut y insister. D'autre part, de juillet 1658 à juillet 1663, Mabillon est à Corbie ; il est vrai qu'il est malade et les occupations qu'on lui a données

(1) « L'Eloge historique » de Mabillon est reproduit par Migne dans les *Prolégomènes* aux œuvres de Radbert, P. L. CXX.

n'ont rien de particulièrement intellectuel. Il est d'abord portier, puis dépositaire et cellerier ; mais, nous dit son biographe : « un de ses premiers soins, quand il demeurerait dans un monastère, était d'en bien apprendre l'histoire et de s'instruire autant qu'il le pouvait de ce qui regarde les personnes illustres qui y ont vécu... » (1). Il est donc légitime de supposer que le cas de Radbert, sur qui on ignorait presque tout, ne le laissa pas indifférent, et qu'il aida de ses conseils les moines de Corbie qui s'appliquaient de leur mieux à répondre aux questionnaires de Dom Tarrisse. Quoi qu'il en soit, l'effort pour mettre mieux en lumière la personnalité de Pascale Radbert fait partie du travail d'ensemble entrepris alors sur le passé bénédictin : Bonnefons, dans ses larges cahiers restés inédits, nous a, le premier, transmis les résultats acquis, mais il est permis d'affirmer que ce fut là, en fait, une œuvre collective, une mise en commun des trouvailles réalisées dans cet immense remue-ménage d'archives poussiéreuses et de bibliothèques, qu'entreprirent les mauristes.

Avec le travail de Bonnefons s'arrête l'histoire des historiens de Radbert. Tous ceux qui, au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle écriront sur lui, se référeront à l'éloge historique rédigé par Mabillon, avec les documents fournis par Bonnefons.

Fait intéressant à noter, le premier résultat de ces recherches, avant même que ne parut « l'éloge » par Mabillon, fut que *saint Pascale Radbert* eut enfin des leçons historiques à son office, le 26 Avril ; comme on peut les lire dans le *Propre de Corbie* publié en 1677 (2).

(1) Sur la présence de Mabillon à Corbie, cf. *Mabillon*, par Dom Ruinart, nouvelle édition, par un moine de Maredsous, collection Pax, p. 30 sq.

(2) Parmi les auteurs qui ont consacré une notice à Radbert, citons seulement : *L'Abrégé de l'Histoire de l'Ordre de St Benoist, où il est parlé des Saints, des Hommes illustres, de la fondation et des principaux événements des Monastères, par...* (Bulbeau), de la Congrégation de Saint-Maur... à Paris, chez Pierre de Bats, MDCLXXXIII, t. II, p. 501 sq. Cet ouvrage intéressant résume en français les *Acta* de Mabillon et autres grands travaux — Guilielmi Cave SS. TH. PR. canonici Windesor : *Scriptorum ecclesiasticorum Historia Literaria...* editio novissima... Genevae M. DCCV., p. 452 : Cave est anglican et ses appréciations sur Radbert sont plutôt sévères. — *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de St Benoit...* par un religieux bénédictin de la Congrégation de St Vannes... à Bouillon... MDCCLXXVII. — Dom Rémy

Cellier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, édition Vives. t. XII, p. 526. — Dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. V. — Adrien Baillet, *Les vies des Saints...* Paris 1739 (1<sup>re</sup> Edition : 1716), t. III, p. 407 et 764. — *Gallia Christiana*, Paris, 1751, t. X, col. 1269.

Parmi tous ceux qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, continuèrent avec plus ou moins de succès l'œuvre colossale des mauristes, il faut faire une place toute particulière en ce qui concerne Corbie, la Picardie et Pascase Radbert, à Dom Grenier, qui nous a laissé une immense compilation. On a jugé parfois sévèrement Dom Grenier ; il est vrai que souvent il se contente d'être un bon copiste et de rapporter sur les points douteux les opinions diverses sans s'efforcer de les concilier ; mais il faut dire à son éloge qu'il fut un grand chercheur et qu'il ajouta un bon nombre de trouvailles au dossier réuni par ses prédécesseurs. Sur Radbert il nous donne des indications précieuses dans son *Histoire de la Ville et du Comté de Corbie*, éditée par les Antiquaires de Picardie, Amiens 1910. Il faut ajouter l'édition particulière de notes sur Radbert dans *Acta Juris Pontificii*, Avril 1876.

Parmi les auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle, notons seulement : Guillon : *Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise*, Bruxelles, MDCCCXXX t. XXIV, p. 217. — Ebert, *Histoire générale de la Littérature au Moyen-Age en Occident*, traduction Aymeric, Condamin, Paris 1884, t. II, p. 256. — Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, Amiens, 1873, t. III, p. 313. — Pêcheur, *Annales du diocèse de Soissons*, t. I, p. 317.

Une notice biographique importante est donnée par Traube dans M. G. H., *Poetae*, t. III, p. 38 sq.

---



## PREMIERE PARTIE

---

### L'abbaye de Corbie au temps de Louis le Débonnaire et de Charles le Chauve

L'incertitude dans laquelle sont restés longtemps les historiens de Pascase Radbert sur son *curriculum vitae* n'a rien d'étonnant si l'on songe qu'il ne fut jamais l'une de ces personnalités marquantes dont l'action s'impose aux circonstances et dirige les événements. Pratiquement sa biographie se confond avec l'histoire de l'abbaye dont il fut pendant de longues années un des meilleurs sujets et qu'il dirigea, sans grande satisfaction pour lui et sans grand succès, pendant un temps assez court. Dans le rayonnement des deux illustres abbés, Adhalard et Wala, disciple du premier, ami du second, biographe de l'un et de l'autre, il ressemble assez exactement aux confidents des tragédies classiques ; reflet fidèle de la pensée du premier rôle, si parfois il lui arrive, en période de crise, de faire entendre timidement un appel au calme et à la modération, il n'insiste pas devant la réaction qu'il provoque, il acquiesce rempli d'admiration pour une énergie plus forte que la sienne.

Plus porté à écrire qu'à agir, il est pour nous un témoin précieux ; à travers son œuvre, c'est toute la vie, fort mouvementée alors, de l'abbaye de Corbie qui nous apparaît. Grâce à lui il nous est permis de saisir le tempérament d'un Adhalard et d'un Wala, de pénétrer dans l'intimité de leur pensée, à la source de leur volonté opiniâtre et passionnée. Que vaut son témoignage ? C'est à voir. Du moins présente-t-il ce caractère extrêmement intéressant d'être honnête et profondément humain.

## CHAPITRE I<sup>er</sup>.

---

### RADBERT, A L'ECOLE D'ADHALARD ET DE WALA

#### I. — ENFANCE ET JEUNESSE.

Nous ignorons tout de la famille de Radbert, nous ignorons également le lieu et la date de sa naissance. Le fait que, abbé de Corbie, il fut sollicité par les habitants de Bazoches en Soissonnais, de rédiger les *Actes des SS. martyrs Valère et Rufin*, patrons de la localité, ne prouve nullement que ce soit là son pays d'origine: l'abbaye de Corbie possédant des terres dans le voisinage, il suffit de supposer que la sollicitation fut faite à Radbert au cours d'un séjour dans la région. Mabillon qui émet cette hypothèse n'insiste d'ailleurs pas. Nous savons par lui-même qu'il fut tout enfant recueilli par les religieuses de Notre-Dame de Soissons et qu'il leur doit toute son éducation ; ce fait laisse supposer qu'il était né à Soissons ou dans la région. Un évêque de Soissons, Engelmode, dans un poème très obscur qu'il dédia à Radbert, semble faire allusion aux origines de son héros dans les vers suivants :

His etenim temet vegetandum providus auctor,  
Imperio qui cuncta tenens, excelsa vel ima,  
Æterna ratione regit quod condidit ipse.  
Legavit tenerum, cum prima crepundia matris  
Quae genuit, nigri fascirent tegmina panni,  
Expositumque vorax ambiret mortis imago.

« C'est à elles, en effet, que te confia pour qu'elles te  
« nourrissent, le provident créateur, celui qui tenant en  
« sa main toute grandeur et toute bassesse régit dans son  
« éternelle sagesse le monde qu'il a fait, lorsque tendre  
« nouveau né, au lieu des premiers langes dont une mère  
« enveloppe l'enfant qu'elle vient de mettre au monde, les  
« funèbres tentures furent étendues sur toi, et que près  
« de ton corps exposé, rôdait le spectre de la mort dévo-

« rante » (1). Ce texte permet de conclure sans trop d'in vraisemblance, si l'on donne un sens précis aux mots : « ima » « expositium », que Radbert naquit dans une condition plutôt misérable, qu'il fut comme abandonné à la mort dès sa naissance et recueilli par les religieuses à qui Dieu inspira de prendre soin de ce nouveau-né parce qu'il avait une intention sur lui ; Bonnefons dit un peu naïvement que le noir des tentures funèbres dont parle Engelmode présageait sa vocation bénédictine (2).

De ses parents Radbert ne parle jamais ; il semble n'avoir connu que les religieuses et leur abbesse ; plusieurs fois, en termes très vifs, il leur témoigna son attachement et sa reconnaissance. Le premier document que nous ayons là-dessus est son *Commentaire sur le Ps. 44*. Au moment où il rédige ce Commentaire il n'est plus abbé de Corbie, il a des loisirs, et il les veut bien employer ; il se souvient alors qu'il a promis autrefois à la Mère Abbesse et à quelques-unes des moniales d'écrire quelque chose pour elles ; sa charge, avec tous les soucis profanes qu'elle entraîne, l'en a jusqu'ici empêché, mais à présent il est tout à la joie du recueillement et des profonds silences du cœur. Celle à qui il se proposait de dédier son travail n'en a maintenant plus besoin : elle lit des choses ineffables dans le Livre de Vie, mais sa fille très chère a recueilli son héritage et, suavement, dirige à son tour le monastère, c'est à elle donc qu'il offre son œuvre (3). Dans son livre sur l'*Enfancement virginal de Marie*, dédié aux mêmes religieuses, l'introduc-

---

(1) Engelmode est cet évêque qu'Hincmar imposa à Soissons après avoir excommunié et déposé Rothade II, en 861. Rothade fut rétabli dans ses fonctions en 865 par le pape Nicolas. Cf. Duchesne: *Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule*, t. III, p. 91. On ne sait à quelle occasion il composa ce poème à la louange de Radbert. Ce poème, connu de l'auteur de la *Vita* du XI<sup>e</sup> siècle, fut trouvé par Sirmond à Corbie et publié par lui en tête des œuvres de Radbert. Mabillon qui en cite des extraits ne le jugea pas digne d'être reproduit in extenso dans ses *Acta Sanctorum O.S.B.* Migne l'a repris d'après Sirmond. Les vers cités se trouvent : col. 26 A. Un peu plus haut le poète dit que Radbert fut recueilli par les religieuses comme un oiseau tombé du nid :

Ut cuculum tradunt irruptis crescere nidis.

« Comme, dit-on, grandit le coucou dont le nid est détruit ». Le symbolisme du coucou tel que nous l'entendons aujourd'hui ne serait pas flatteur pour Radbert, mais ce n'est pas à cela que pense Engelmode.

(2) Bonnefons : Bibliothèque Nationale, ms. lat. 17143, f<sup>o</sup> 150.

(3) In ps. 44, P.L. CXX. 993 sq.

tion est moins longue, la reprise de contact ayant été faite dans l'ouvrage précédent, mais elle rappelle encore le titre que possèdent les religieuses à la reconnaissance et au dévouement de Radbert : il est leur « *alumnus* » ; ce mot, rapproché du « *vegetandum* » de Engelmode, doit être pris au sens fort ; il est plus que leur élève, il est leur enfant adoptif (1).

La Mère Abbessse dont parle ici Radbert sans nous dire son nom, était Théodrade, sœur de l'abbé de Corbie Adhalard ; elle avait été mariée, et c'est sa fille, Emma, qui lui succéda, après sa mort, à la tête du monastère. Radbert dans son panégyrique d'Adhalard parle avec admiration de cette famille dont il connaissait tous les membres. Il note qu'au moment où tous furent frappés de disgrâce par Louis le Débonnaire, et envoyés en divers exils, Théodrade qui n'était pour rien dans cette affaire politique fut laissée à Soissons (2).

Le *Commentaire sur le Ps 44* nous apprend aussi que

(1) *De partu Virginis*, P.L. 1367 B. Voici le texte de la dédicace : « Venerabili matronae Christi, una cum sacris virginibus Vesona monastice degentibus Pascasius Radbertus, monachorum omnium peripsema. Quaestionem, charissimae, de partu beatae Mariae Virginis mihi nuper allatam vobis persolvere decrevi ; quoniam vos eam plurimum amare non ambigo ; ut ex hoc sciatis quantum jam. longe diu a puero vester alumnus, multo jam senio confectus. » — Une note dans Migne, à propos de *Vesona* peut faire hésiter le lecteur ; l'auteur de cette note se demande si les religieuses dont il est question sont bien les religieuses de Soissons, *Vesona* pouvant être aussi une localité de la province de Périgueux. D'Achery dans l'édition qu'il donna du *De partu*, au tome XII de son *Spicilege*, se contente de mettre en face de *Vesona* : « id. est : *Suessione* ». L'auteur de la note se refuse à prendre parti, ignorant sans doute les raisons de d'Achery. On pourrait hésiter en effet, si ce traité était isolé, mais l'hésitation n'est plus possible quand on met en relations ce texte avec le *Commentaire sur le Ps. 44*, qui le précède. Dans ce *Commentaire*, nous trouvons un grand nombre d'allusions à la ville où Radbert passa son enfance : le nom de cette ville revient souvent, et il est tantôt : *Vesona*, et tantôt : *Suessio* (voir les deux mots dans la colonne 1048). D'Achery sans doute en avait fait la remarque. D'autre part, Bonnefons qui connut le travail de d'Achery et qui reçut de lui de nombreuses et précieuses indications, prend soin de remarquer que le nom latin de Soissons est *Vessones* dans les traducteurs de Ptolémée (ms. d'Amiens f° 274 v°). De fait, si l'on se reporte au texte de Ptolémée, on trouve au livre II, chapitre 9° : de la *Gaule Belgique* : « Αὐλισσῆα Οὐεσσόνων César et Strabon emploioient plutôt la forme : *Suessiones* qui a prévalu.

(2) *Vita Adhalardi*, P. L. CXX. 1526 D à 1528 A.

Radbert, tout enfant encore, reçut la tonsure dans l'église des religieuses en présence de la communauté : Engelmode l'insinue dans ses vers sibyllins. Le jeune orphelin était donc offert à Dieu, *oblatus*. Cette consécration était sans doute trop hâtive, car, un peu plus loin, Radbert déplore son péché de n'avoir pas su conserver cette couronne céleste ; le siècle le retint, dit-il, dans un long exil et le laissa tout souillé par la façon de vivre du monde. Ce « long exil » et « cette vie mondaine » dont nous ne pouvons pas fixer la durée, se terminèrent par son entrée à Corbie sous la conduite de l'abbé Adhalard, frère de sa bienfaitrice <sup>(1)</sup>.

Le souvenir de ses jeunes années passées à Soissons resta toujours vivant dans son cœur, et il continua de s'intéresser aux événements de la vie locale. Au début de sa *Vie de Wala*, citant une parole de saint Sébastien, il note avec une certaine fierté que les reliques de ce grand saint ont fait l'objet d'une translation solennelle, « chez nous », « *apud nos* » et que cette translation a été accompagnée de nombreux miracles. De fait, nous savons par les *Annales* dites d'Eginhard, année 826, que l'abbé Hilduin obtint du pape Eugène les ossements du bienheureux martyr Sébastien et qu'il les fit placer dans la ville de Soissons en la basilique de Saint-Médard <sup>(2)</sup>. A plusieurs reprises, dans son *Commentaire sur le Ps. 44*, il parle aux religieuses de la ville

(1) « Ingemisco valde, eo quod coronam quam suscepam puerulus, coram sancto altare Genitricis Dei, vestris cum precibus et officio laudis, quo vestra sponso, Deo regi immortalis, corda consecrantur et capita, longe diu exsulatus in saeculo perdidit eam, coinquinatus multis mundanis actibus ». *In ps. 44*, col. 1040 B. — Les vers suivants d'Engelmode viennent aussitôt après ceux que nous avons précédemment cités : P. L. 26 A.

Germinae quae supero divini sanguinis ortae,  
Angelique chori conferta dote gregales,  
Te quoque concivem coeli super ardua raptum  
Rite ministeriis aptarunt cunctipotentis.

« Celles qui, nées de la source céleste du sang divin, appartiennent « comme un précieux héritage aux chœurs angéliques, t'ont fait « avec elles citoyen du ciel et t'ont emporté vers les cimes, en te « disposant par les rites sacrés au service du Tout-Puissant ».

(2) *Vita Walaë*, 1564 C. et la note de Mabillon, *Annales Eginhardi*, dans : M.G.H. *Scriptores*, t. I, p. 215 et 359 : « Hildoinus abbas monasterii sancti Dionysii martyris Romam mittens, adnuente precibus ejus Eugenio, sanctae sedis apostolicae tunc praesule, ossa beatissimi martiris Christi recepit Sebastiani, et ea, apud Suessionam civitatem in basilica sancti Medardi collocavit ».

qu'elles habitent ; il se réjouit de ce que l'antique Vesona soit devenue une fidèle fille de Dieu après avoir été une fille du diable : c'est aux saints martyrs Crépin et Crépinien qu'est due cette conversion merveilleuse ; les deux saints demeurent les patrons vénérés de la ville, qui maintenant fleurit dans le Christ et paraît toute remplie de lys et de roses. Radbert énumère avec complaisance les églises et les monastères, qui sont comme les tours et les fortifications protégeant la ville mieux que des murailles de pierre ; les moniales de Notre-Dame occupent une position centrale : leur demeure est comme une tour de vigie : « il n'y a pas de doute, leur dit-il, que le Christ ne vous ait choisies pour la garde et la défense de la Cité » (').

---

---

(') In *Psalmum* 44, 1047 et 1058. Le premier qui ait songé à relever ces détails topographiques est l'abbé Pêcheur dans ses *Annales du diocèse de Soissons*, t. I, p. 317 sq.

## II. — LE DISCIPLE D'ADHALARD.

Il n'y a aucune raison de penser, nous l'avons vu, que la rencontre de Radbert avec le déjà célèbre abbé de Corbie, Adhalard, se soit passée à Rome, au cours d'une ambassade de celui-ci auprès du pape Léon III. La réalité est plus simple que la légende : Radbert vint à Corbie avec la pensée de se consacrer à Dieu sous la conduite du saint Abbé ; il était sans doute encore assez jeune mais nous ne pouvons savoir quel était exactement son âge. Radbert fut à l'égard d'Adhalard et plus tard de son frère Wala, abbé de Corbie après lui, un disciple fervent. A l'égard du premier nous pouvons lire tout au long l'expression de son affection, de sa reconnaissance, de son admiration dans le panégyrique qu'il composa peu après la mort de son maître et que l'on cite d'ordinaire sous le titre de *Vie d'Adhalard* <sup>(1)</sup>. Radbert rappelle d'abord qu'Adhalard appartient à la famille royale: fils aîné de Bernard, le frère de Pépin le Bref, il était cousin de Charlemagne. Venaient après lui quatre frères et sœurs, nés d'ailleurs de mères différentes: d'abord Wala, puis Bernaire, ce dernier, moine de Corbie au moment où Radbert écrit ; les filles étaient, Théodrade, l'abbesse de Soissons et Gontrade qui resta à la cour de Charlemagne et y vécut d'une manière tout à fait édifiante. Adhalard quitta la cour par protestation lorsque Charlemagne répudia Ermengarde, fille de Didier, roi des Lombards, et se retira à Corbie, puis au Mont Cassin, jusqu'à ce qu'on l'obligeât à revenir à Corbie; il connut ainsi une disgrâce momentanée. Mais Charlemagne ne pouvait pas négliger un homme de sa valeur: lorsqu'il eut été élu abbé de Corbie,

---

(1) *De vita S. Adhalardi*, P. L. CXX. 1057 à 1556. Le portrait d'Adhalard esquissé ici est une mosaïque d'expressions empruntées à Radbert.

il l'utilisa comme conseiller et comme *missus* pour toute sorte d'affaires; et l'abbé de Corbie devint ainsi l'un des premiers du royaume des Francs. Son frère Wala, alors marié et « comte Wala », marchait dans son sillage. Comme nous le verrons, la situation changea à la mort de Charlemagne.

Mais ce n'est pas surtout le politique éminent que Radbert admire dans Adhalard : c'est l'Abbé, celui sur qui repose toute la vie des moines, celui qui doit être selon la règle de saint Benoît, le « Père de ses moines » ; c'est le « saint », dont l'esprit intérieur anime toute une activité en apparence profane. Non pas, certes, que la politique soit indifférente à Radbert, nous aurons l'occasion de le constater, mais c'est surtout à l'occasion de Wala qu'il manifestera ses idées, sans doute parce qu'il a été plus directement associé à l'action de ce dernier. Au temps d'Adhalard, c'est-à-dire jusqu'au 2 Janvier 826, date de sa mort, c'est la vie intérieure du monastère qui intéresse surtout Radbert, et il trouve en Adhalard un maître parfait, de perfection monastique.

Radbert loue dans Adhalard une piété ardente qui se manifestait par le don des larmes : chez cet homme dont on n'aurait attendu peut-être qu'énergie froide et résolue, on est surpris de constater cette délicatesse de cœur dans les choses de Dieu, cette « tendresse » à proposer en exemple aux cœurs durs et secs : il était, dit Radbert, comme « blessé d'amour ». En bon fils de saint Benoît, il trouvait une joie très vive à chanter l'office divin et laissait à la porte de l'église tous les soucis profanes ; en voyage, et cela lui arrivait souvent, il priait en silence et ses compagnons respectaient ce silence : Radbert, qui le regardait, avait l'impression que son âme était vraiment le temple de l'Esprit Saint et la demeure de la Vérité, que partout il était tout entier à soi-même et tout entier avec Dieu.

Et c'est cette piété, continue Radbert, qui lui donnait dans les affaires qu'il traitait cette maîtrise, cette possession de soi, ce désintéressement absolu qui le rendaient redoutable à ses ennemis : contre un tel homme on n'avait pas de prise. Cependant Radbert dans son admiration ne veut pas qu'on prenne son héros pour un chef rigide et sans nuances, autoritaire et inflexible. De Wala il concédera, en citant d'ailleurs des paroles de Wala lui-même « qu'il était né homme de combat et de dispute », mais chez Adhalard rien de semblable : la force d'âme qui lui venait de sa piété

le rendait doux et joyeux, aimant à rire, pacifique et pacifiant ; il gardait toute sa sévérité pour lui-même et possédait cette « discrétion » bénédictine, qui sait voir ce que chacun est capable d'accepter sur le moment, et qui sait obtenir l'effort nécessaire sans rien briser. Si nous nous en rapportons au témoignage de Radbert, Adhalard devait avoir sur ses moines un ascendant remarquable, et Radbert ajoute que cet ascendant était servi par son physique même : il était sage et prudent, mais aussi il était « beau » ; Radbert développe ce thème avec des textes empruntés au *Cantique des Cantiques* pour qu'on voie bien qu'il ne s'agit pas d'une beauté banale, mais d'une beauté qui vient de l'âme, et qui apparaît dans le regard intelligent et bon, dans la démarche pleine de noblesse et de dignité.

Radbert nous renseigne peu sur l'activité proprement intellectuelle d'Adhalard ; il nous dit que, cousin de Charlemagne, il fut instruit parmi les élèves du Palais dans toutes les connaissances humaines, qu'il reçut la même instruction que le « Maître de la terre » ; cela ne prouve pas sans doute que cette instruction ait été très étendue : l'école du Palais sous Pépin le Bref n'avait pas la splendeur qu'elle atteignit au temps d'Alcuin. Il nous dit d'autre part qu'il était très éloquent, que son éloquence était brève, précise, et qu'elle avait toutes les qualités recommandées par les maîtres de la parole. Cette éloquence se manifestait merveilleusement quand il parlait la langue latine ; mais il parlait aussi facilement la langue commune, le roman et également « cette langue barbare qu'on appelle tudesque ». Il nous le montre familier avec la lecture des Pères, spécialement de saint Augustin dont il était le « pedissequus imitator » : non seulement de ses vertus, mais aussi de sa doctrine, au point que quelques-uns l'avaient surnommé Augustin ; ces surnoms étaient en effet en usage entre lettrés : Alcuin, dans sa correspondance avec Adhalard, préfère l'appeler « Antoine », parce que sans doute Adhalard lui rappelait le vieil abbé légendaire.

Les indications que nous donne Radbert sur son maître peuvent être complétées par ce que nous disent les contemporains ; il est vrai que ceux-ci parlent surtout de l'homme politique et ce n'est pas ce qui nous intéresse pour l'instant. Mais les lettres de « Maître Albinus », c'est à dire Alcuin, nous montrent toute l'estime d'Alcuin pour lui et les relations d'amitié qui unissaient ces deux hommes. Aux

lettres d'Alcuin, il faut ajouter les lettres d'Hincmar ; nous n'en possédons malheureusement qu'un bref aperçu donné par Flodoard <sup>(1)</sup>.

Le témoignage de Radbert, la correspondance d'Alcuin et celle d'Hincmar nous montrent un peu le dedans de ce personnage austère : ce qui nous reste de lui témoigne de ses qualités d'ordre et de précision. Son œuvre écrite n'est pas abondante; Adhalard n'est pas un écrivain, mais un homme d'action ; Radbert nous dit que cet homme extraordinaire était d'une prudence telle que son esprit semblait une source de sagesse et de conseils : il voyait tout d'un seul regard, le passé, le présent et l'avenir, en sorte que dans chaque cas particulier il pouvait prévoir la marche à suivre. Son œuvre, en effet, révèle cet esprit positif qui note ce qui se fait et ne s'étend pas en théories; elle comprend quatre titres, révélateurs par eux-mêmes ; le *De Ordine Palatii*, « de l'organisation du Palais » : il s'agit des diverses fonctions et attributions à la Cour en ce qui concerne le gouvernement ; les *Statuta* ou *Brevis* : règlement d'administration intérieure de l'abbaye de Corbie, Adhalard le composa en 822, quand il reprit la direction

---

(1) La correspondance d'Adhalard fut assez importante, nous dit Radbert : « exstant ejus epistolae ad plurimos directae », *Vita Adhalardi*, 1540 A ; il n'en reste rien. La correspondance d'Alcuin et d'Adhalard, surnommé Antoine, est indiquée dans *Vita Adhalardi*, 1519 C : « ut epistolae magistri Albini ferunt ». Quelques lettres d'Alcuin nous ont été conservées : cf. M.G.H. *Epist. car. aevi*, t. II ; Migne en donne cinq adressées à Adhalard et une adressée à Gontrade, sa sœur ; *Opera Alcuini*, P. L. C., col. 461 à 466 et col. 360 ; l'éditeur hésite sur la lettre 193, qu'il qualifie d'énigmatique, elle porte la dédicace : « Antonio Paulus », elle est datée de Wicus, c'est-à-dire de l'abbaye de St Josse-sur-mer, que Charlemagne avait donnée à Alcuin ; le texte dit que Alcuin avait espéré rencontrer son ami en route ; un léger crochet pouvait en effet le faire passer à Corbie, ou bien, Adhalard aurait pu, étant averti, aller le rejoindre en un point quelconque ; mais cette rencontre ne fut pas possible et Alcuin le regrette. Cette rencontre manquée explique, semble-t-il, la plaisanterie de la dédicace : si Adhalard est Antoine l'ermite, Alcuin aurait été heureux d'être Paul l'ermite que visita Antoine dans son désert, d'après le récit célèbre de la *Vie des Pères du désert*. — La correspondance entre Hincmar et Adhalard ne fut pas longue : Hincmar né en 806 ne put connaître Adhalard que dans la vieillesse de celui-ci : Flodoard, *Historia ecclesiae remensis*, P. L. CXXXV, 232 B.

de son monastère après le long exil de Noirmoutiers ; les *Admonitiones in congregatione*, liste aide-mémoire des sujets qu'il devait traiter au Chapitre ; enfin, un calendrier, ou plutôt un tableau des phases de la lune pour établir la date de Pâques (1).

S'il ne fut pas lui-même ce qu'on pourrait appeler un intellectuel, cet administrateur minutieux eut le souci de fournir des instruments de travail aux autres. Sans doute, avant lui d'autres abbés avaient été préoccupés de la bibliothèque et du scriptorium, et nous avons conservé le souvenir de leurs efforts. Tel Leutcharius qui fit copier le

---

(1) Nous n'avons plus le *de Ordine Palatii* tel qu'il sortit de la plume d'Adhalard, mais Hincmar nous a transmis ses éléments essentiels, en en marquant l'origine, dans son propre *De ordine Palatii*. Cf. Prou, *Hincmar, De ordine Palatii*, Paris, 1885. — Les *Statuta* ont fait l'objet de nombreuses études. Le texte en fut publié pour la première fois par d'Achery, au tome IV de son *Spicilège*. Ils ont été réédités par Migne, d'après d'Achery, dans P. L. CV. 535. M. Levillain en a donné une édition critique dans *Le Moyen-Age*, année 1900, tiré à part. Enfin, Mgr Lesne a donné une *Etude du texte des Statuts d'Adhalard* dans les *Mélanges d'Histoire du Moyen-Age* offerts à M. Ferdinand Lot, Paris 1925. On trouvera dans ces deux derniers travaux une bibliographie sur laquelle nous n'avons pas à nous étendre ici. — Les *Admonitiones in Congregatione* ont été trouvées par Mabillon dans le même manuscrit qui a fourni à d'Achery le texte des *Statuta* ; il les a publiées en appendice du tome V, des AA. SS. O.S.B., Paris 1677, p. 757 ; le manuscrit en question est perdu. Ces *admonitiones* ou *capitula* ont été considérés par Mabillon comme une sorte de table de matières d'un recueil d'instructions. Mgr Lesne pense que c'est là plutôt un simple aide-mémoire de questions à traiter périodiquement : « Ces *Capitula*, dit-il, servaient de thème à des exhortations que l'abbé développait à son gré. Ils lui servaient de memorandum pour les observations qu'il adressait à ses religieux au chapitre ; la liste en compte 52, un par semaine. Les *Capitula* ne sont pas uniquement une liste de titres dont le texte aurait été égaré et qu'on retrouverait en partie dans les brefs des *Statuta*. Ce sont des notes, les unes très brèves, indiquant d'un mot le sujet de l'entretien, d'autres précisant quelques-uns des traits de l'instruction. Passant en revue les diverses circonstances de la vie des moines, les *Capitula* devaient être nécessairement d'accord avec plusieurs brefs des *Statuta* ». (Mgr Lesne, *op. cit.* p. 508). — *Pro ratione lunae pascalis* : cet ouvrage est signalé par Flodoard comme ayant fait l'objet d'une lettre de Hincmar à Odon, évêque de Beauvais, « pro ratione lunae pascalis et lectione quam Adhalardus abbas inde composuit », *Historia ecclesiae remensis*, P. L. CXXXV 225 D ; sur le sort de cet opuscule, cf. Dom Wilmart, art. Corbie, (manuscrits de) dans *Dictionnaire d'Archéologie*, col. 2952.

Commentaire de saint Ambroise sur saint Luc <sup>(1)</sup> ; tel encore Mordranime, le prédécesseur immédiat d'Adhalard, qui nous a laissé une Bible fort belle <sup>(2)</sup>. Le scriptorium de Corbie, avec son écriture caractéristique <sup>(3)</sup>, existait avant Adhalard, et il ne serait pas juste d'attribuer à celui-ci tout ce qui en est sorti à la fin du VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> siècles,

(1) Ce manuscrit présente un intérêt particulier pour nous du fait que, au dire de Mabillon, il porte des annotations de la main de Radbert et sa signature à la fin ; cf Mabillon, *De re diplomatica*, Paris 1681, p. 361, et Delisle, *Recherches sur l'ancienne Bibliothèque de Corbie*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 21<sup>e</sup> année, t. I, p. 410 et 412. Ce ms. volé en 1791 se trouve à Leningrad avec plusieurs autres originaux de Corbie. Cf. Dom Staerk, *Les Manuscrits latins du V<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg*, Saint-Petersbourg, 1910, t. I, p. 38. Comment des manuscrits de Corbie prirent le chemin de Saint-Petersbourg pendant la Révolution française, la chose est racontée par Delisle, *op. cit.*, p. 436. — Les ms. de Corbie à Leningrad ont fait en 1934 l'objet de deux études de M<sup>me</sup> Olga Dobias-Rozdestvenkaja ; elle en compte 35 ou 36 et en fait la description détaillée dans *L'atelier graphique de Corbie (Corbeia antiqua) aux VII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, et ses trésors à Leningrad*, (en russe) ; *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.*, 1934, p. 309-316, et *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830 reflétée dans les Corbeienses Leninopolitani*, Leningrad, Académie des Sciences de l'U.R.S.S., *Travaux de l'Institut de l'Histoire, de la Science et de la Technique*, Série II, fasc. 3, 1934.

(2) *Bible de Mordramme*, Amiens, ms. 6-7-11-12, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 13174, f<sup>o</sup> 136. Cf Dom Wilmart, *op. cit.* col. 2923-2924. Dom Wilmart remarque à ce propos que dès l'origine du monastère les moines furent préoccupés de la bibliothèque et du scriptorium : « Un diplôme de Chilpéric II, du 29 avril 716, qui n'est d'ailleurs que la confirmation d'actes perdus de Clotaire III et de Childéric II, se réfère indirectement aux travaux de librairie des moines ; on y lit que certains revenus en nature sont concédés à l'abbaye de Corbie sur les produits du tonlieu de Fos (Bouches du Rhône), en particulier dix livres de piment doré (pour l'enluminure des manuscrits), dix peaux seoda (probablement huilées), dix peaux de Cordoue (cordevise) et cinquante mains de papyrus (carta tomi L) ». Dom Wilmart, *op. cit.*, col. 2915. Adhalard dans ses *Statuta* note parmi les laïcs du monastère un « parcheminier », *Statuta*, édition Levillain, p. 20.

(3) Cette écriture apparaît au cours du VIII<sup>e</sup> siècle, mais il est difficile de préciser à quelle époque exactement elle a pris naissance : « Il s'agit d'une minuscule précaroline manifestement dérivée de la cursive mérovingienne ». Dom Wilmart, *op. cit.*, col. 2915 ; elle fut éliminée par la caroline proprement dite mais se maintint encore pendant une partie du IX<sup>e</sup> siècle. Cf. Prou, *Manuel de Paléographie latine et française*, Paris, 1924, p. 86. Lindsay, *The old script of Corbie*, dans *Revue des Bibliothèques*, oct.-déc. 1912. Dom Leclercq, art. *Paléographie* dans *Dict. d'arch. chrét.*, col. 647, sq.

parce que son nom et son prestige attirent spontanément l'attention ; mais un certain nombre d'œuvres peuvent lui être attribuées, les unes d'une manière certaine, les autres avec vraisemblance <sup>(1)</sup>. Pendant l'exil d'Adhalard à Noirmoutiers, Radbert nous dit que, écarté de la politique, il retrouva sans regret la vie monastique pure et simple, avec ses deux éléments, la prière et le travail ; un témoignage de son activité d'alors nous est resté : une copie qu'il fit exécuter de l'*Histoire tripartite*, histoire ecclésiastique, compilée par Cassiodore en douze livres, d'après Socrate, Sozomène et Théodoret <sup>(2)</sup>. Nous savons d'autre part qu'il obtint de Paul Diacre une copie des Lettres de saint Grégoire ; la lettre d'envoi du célèbre diacre, que Charlemagne avait chargé d'une mission intellectuelle si importante, est très amicale <sup>(3)</sup>. Son frère Wala, envoyé en mission politique à Rome pour l'élection du pape Eugène II, en rapporta pour Corbie, sans doute à la demande de l'Abbé, des antiphonaires pour le chant romain ou grégorien. Amalaire raconte qu'envoyé lui-même à Rome par Louis le Débonnaire pour demander au pape des livres de chant romain, il ne put en obtenir ; on lui répondit qu'il les trouverait à Corbie ; il passa donc par Corbie à son retour de Rome et y trouva en effet les quatre volumes <sup>(4)</sup>.

Ce dernier fait achève le portrait : il nous ramène à la spiritualité d'Adhalard, à son amour de l'office divin ; Adhalard se souvenait du précepte de la règle de saint Benoît : « Que rien ne passe avant l'*Opus Dei* ». Radbert nous raconte une anecdote personnelle qui marque bien cette pensée dominante de son maître : dans le prologue

---

(1) Par exemple, le *Glossaire d'Ansileube* dont Lindsay attribue l'initiative à Adhalard, parce que les deux plus anciens manuscrits que l'on possède sont écrits de cette caractéristique minuscule de Corbie. Lindsay, *Bulletin Du Cange*, 1927 ; éditions Guillaume Budé, *Glossaria latina*, t. I.

(2) Ce manuscrit, actuellement à Léninegrad, porte cette mention : « Hic Codex Hero insula scriptus fuit, jubente sancto patre Adhalardo, dum exularet ibi ». Cette inscription n'est pas de la même main que le reste du manuscrit, mais elle est du ix<sup>e</sup> siècle. Cf. Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 44.

(3) Lettres de Paul Diacre, dans P. L. XCV, col. 1590. Le manuscrit — à Léninegrad — est décrit par Dom Staerk, t. I, p. 39. Le fac-simile du début de la lettre à Adhalard est donné par Mabilion, *De re diplomatica*, p. 361.

(4) Amalaire, de *Ordine antiphonarii*, prologue, P. L. CV., col. 1243.

de son *Commentaire sur saint Matthieu*, il nous dit comment l'idée lui est venue d'entreprendre cet ouvrage ; on l'avait chargé de faire devant la communauté l'instruction du dimanche ; il s'agissait là d'une exhortation plutôt que d'un enseignement proprement dit, mais, comme il avait pris pour thème l'évangile, les frères, satisfaits sans doute de ce qu'il disait, lui demandèrent de rédiger un commentaire suivi de Saint-Matthieu ; pour Radbert, se mettre à ce travail, c'était devenir auteur. Sans doute, dut-il solliciter pour cette nouvelle besogne la permission du père Abbé ; il l'obtint, mais, nous dit-il, à la condition qu'il ne se dispenserait aucunement de la règle commune, de sorte qu'il ne disposa pour rédiger ce commentaire que de « moments dérobés », c'est-à-dire qui n'étaient pas pris par un exercice de règle (1).

Les quelques traits rassemblés ici suffisent sans doute à nous faire connaître l'homme qui devait exercer une si profonde influence sur Radbert, tant sur sa vie religieuse que sur son orientation intellectuelle. Ce n'est pas que nous trouvions dans Adhalard la source des idées théologiques que nous transmet Radbert ; encore une fois, Adhalard ne fut pas un théologien, mais un homme d'action ; mais Adhalard sut discerner chez le jeune moine des dispositions particulières pour l'effort intellectuel ; ces dispositions, il les encouragea en même temps qu'il formait à la vie monastique celui qui était plus que d'autres son fils, puisqu'il l'avait reçu, à lui confié par sa sœur, l'abbesse de Notre-Dame de Soissons : une impulsion, des encouragements, des instruments de travail, cela suffit pour engager une vie, l'orienter définitivement.

Sur la vie proprement monastique de Radbert, sur son noviciat, sur les diverses charges qu'il remplit dans l'abbaye, les détails manquent : la trame de la vie ordinaire ne laisse guère de souvenirs ; nous n'en saisissons que l'allure générale par les écrits de Radbert. Vraisemblablement il remplit, au moins à certains moments, les fonctions d'écolâtre : nous trouvons en effet chez lui, en particulier dans sa *Vie d'Adhalard*, des allusions aux questions scolaires, aux programmes de grammaire, d'éloquence, d'arithmétique, de dialectique, en un mot aux diverses parties du *trivium* et du *quadrivium* ; ce sont là préoccupations de

---

(1) Radbert, *Commentaire sur saint Matthieu*, prologue du livre I, 34, C. D.

professeur ; plus tard, ces allusions seront moins nombreuses et moins sensibles. Dans la dédicace à Placide, abbé de Corvey, de son *Traité du Corps et du Sang du Seigneur*, il appelle Placide : « son très cher fils », et l'ensemble de la lettre montre qu'il s'adresse à un de ses anciens élèves <sup>(1)</sup>. En tous cas, des occupations étrangères vinrent souvent le distraire de ses études ; entré dans la confiance d'Adhalard et du frère de celui-ci, Wala, lorsqu'il devint moine puis abbé de Corbie, il fut leur confident et leur collaborateur.

---

---

<sup>(1)</sup> *De Corpore et sanguine Domini*, prologue à Placide, 1263 D. sq.

### III. — LA FONDATION DE CORVEY ET L'ACTION MISSIONNAIRE DE CORBIE.

Le samedi 28 janvier 814, en son palais d'Aix-la-Chapelle, Charlemagne mourait ; un petit fait nous est resté comme témoignage de l'impression que produisit à Corbie la mort du grand empereur : il nous est raconté par Rimbert dans sa *Vie d'Anschaire*, alors jeune oblat à Corbie : « Ainsi le puissant et glorieux empereur, le roi qui avait tenu le sceptre avec tant de prudence, gisait maintenant dans le tombeau. Une telle pensée remplit Anschaire de terreur et d'horreur » (1). Les moines de Corbie qui annoncèrent à leurs jeunes oblats ce grand événement, pressentaient sûrement l'immense changement qui allait en résulter pour eux. De fait, peu de temps après l'avènement du nouvel empereur, Adhalard fut envoyé en exil dans l'île de Noirmoutiers ; son frère, le comte Wala, dut se faire moine à Corbie ; Bernaire, qui avait été moine de Lérins, et, de là, était passé à Corbie, fut renvoyé à Lérins ; Gondrade leur sœur fut envoyée à Sainte-Radegonde de Poitiers ; seules Théodrade et sa fille Emma demeurèrent à Notre-Dame de Soissons où elles se trouvaient depuis longtemps, loin des complications de la politique (2).

Cette proscription générale n'empêcha point pourtant la réalisation d'un important projet auquel Adhalard songeait depuis longtemps : la fondation d'une abbaye bénédictine dans la Saxe conquise par Charlemagne. De cette fondation, nous avons deux récits contemporains qui se complètent : celui de Radbert, qui fut à la fois témoin des faits et occupé activement à leur réalisation, et celui d'un moine de Corvey, anonyme, qui, à propos de la translation

(1) *Vita Sancti Anscharii. auctore Remberto ejus discipulo*, P. L. CXVIII, 962 C. Cf. de Moreau, *Saint Anschaire*, Louvain, 1930, p. 10.

(2) Radbert, *Vita Adhalardi*, col. 1525 sq.

solennelle des reliques de saint Guy à Corvey, en 836, nous a laissé, avec la description de la translation elle-même, un exposé, succinct mais précieux, des origines de la nouvelle abbaye saxonne (1).

La fondation de Corvey apparaît aux yeux de Radbert comme un gros événement dans la vie d'Adhalard et de son frère Wala, aussi bien que dans l'histoire de l'abbaye de Corbie et de son rayonnement : il convient donc de nous arrêter avec lui un moment et d'apprendre de lui les causes et les péripéties de cette lointaine fondation. Charlemagne animé du désir de la conversion des Saxons, avait aussitôt établi la hiérarchie catholique dans les pays conquis, mais il lui semblait indispensable d'y établir également la vie monastique. Le moyen le plus approprié était d'utiliser pour cela de jeunes saxons emmenés comme otages au pays des Francs, ou appartenant à des familles qu'il avait purement et simplement transplantées à l'intérieur de l'empire. Dans le nord de la France, ces colonies saxonnes étaient nombreuses. C'est vraisemblablement d'un de ces groupes

---

(1) Radbert, dans sa *Vie d'Adhalard*, raconte les faits d'une manière assez oratoire. *Vita Adhalardi*, col. 1540 D à 1543 B. Il revient sur cette fondation dans la *Vita Walae*, liber I, col. 1586 sq., marquant la part importante de Wala dans cette fondation. Le texte de la *Translatio* a été publié pour la première fois par Mabillon dans ses *Acta Sanctorum O.S.B.*, Paris, 1677, t. V, p. 528. Il se trouve également dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, à la date du 15 Juin, et dans les *Monumenta Germaniae Historica : Scriptores*, t. II, p. 576. « Des reliques de saint Guy avaient été apportées à Saint-Denis au temps de l'abbé Fulrad (752-768) ; plus tard Hilduin en concéda une partie à l'abbé de Corvey, et la translation de 836 fut mise en écrit dès l'année suivante. L'auteur est un moine de Corvey, qui avait accompagné le corps du saint ; il a raconté la fondation de Corvey par Adhalard et Wala, et fait l'histoire du nouveau monastère jusqu'en 836. L'ouvrage est de haute valeur », Molinier, *Sources de l'histoire de France*, t. I, p. 236, Paris 1902. Dans le récit des origines, l'auteur est assez sec, mais il indique mieux que Radbert l'ordre des faits. — Ces deux sources contemporaines peuvent être complétées par quelques documents plus récents : tout d'abord, un catalogue des abbés et des moines de Corvey, composé au milieu du xii<sup>e</sup> siècle et publié dans *M.G.H. Scriptores*, t. XIII, p. 274 à 277 ; puis, deux notices sur la fondation de Corvey, qui datent du xiii<sup>e</sup> siècle : dans *M.G.H. Scriptores*, t. XV, 2<sup>e</sup> partie, n. 1043 et 1044. Il faut ajouter les *Annales Corbeïenses*, qui nous donnent 3 dates : 822, la fondation ; 836, réception des reliques de saint Guy ; 856, mort de Warin : dans *M.G.H. Scriptores*, t. III, p. 3. Voir aussi : *Diplômes et Lettres de Louis le Pieux*, dans Migne P. L. CIV. Sur cette question on lira avec intérêt Hauck : *Kirschengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1912, t. III, p. 617.

saxons que sortit Anschaire, oblat, puis moine de Corbie, qui devait être l'apôtre des pays scandinaves (1). En tous cas, un certain nombre de jeunes saxons se trouvaient à Corbie pour y recevoir l'éducation des Francs et y être instruits de la foi chrétienne. L'un d'eux servit Adhalard dans l'exécution des projets de l'empereur ; il s'appelait Théodrade, et appartenait à une famille noble ; il indiqua un endroit favorable à l'installation d'un monastère, dans un domaine qui appartenait aux siens. Adhalard l'envoya donc en Saxe pour examiner sur place la question et s'assurer d'abord des dispositions des habitants ; le saxon revint à Corbie avec une réponse favorable. Mais là-dessus, Adhalard fut envoyé à Rome auprès du pape Léon pour l'affaire du *Filioque* ; puis Pépin, le roi d'Italie, vint à mourir laissant son fils Bernard trop jeune pour prendre sa succession, et Adhalard fut maintenu en Italie comme régent jusqu'en 814. Lorsqu'il revint en France après la mort de Charlemagne ce fut, comme il a été dit, pour y recevoir bientôt un ordre d'exil ; la fondation de l'abbaye en Saxe était donc, semblait-il, sérieusement compromise.

Il n'en fut pas ainsi cependant. La situation politique qui provoqua l'exil d'Adhalard conduisit à Corbie, pour y être moine, Wala son frère. Celui-ci tourna immédiatement vers l'action missionnaire une activité que la politique n'utilisait plus. D'origine saxonne par sa mère, il avait exercé des commandements importants en Saxe et avait même été envoyé en ambassade auprès du roi des Danes (2). Radbert nous dit quel prestige il avait acquis aux yeux de ces populations, à la fois par son énergie et par son sens de la justice. Wala vit tout de suite dans cette fondation beaucoup plus que l'établissement d'une nouvelle abbaye ; le point de vue monastique l'intéresse, mais le point de vue missionnaire l'intéresse davantage : cette abbaye servirait de base de mission pour la Saxe elle-même, dont la conversion était loin d'être achevée, et pour les pays du Nord, dans lesquels une occasion favorable permettrait peut-être de pénétrer. Fait important à noter, Wala d'instinct mettait en pratique l'un des grands principes de l'action missionnaire, qui est de vivre à la manière

---

(1) Sur les origines de saint Anschaire, cf. de Moreau, *op. cit.*, p. 7.

(2) *Annales d'Eginhard*, année 811, P. L. CIV ; Radbert, *Vita Walae*, 1573 - 1584 - 1586.

des gens du pays, « et il poussait la chose si loin, dit Radbert, que son frère Adhalard dut le rappeler à la prudence » (1). Devenu moine, à Corbie, il insista de toutes ses forces auprès de l'abbé que l'on avait dû élire en remplacement d'Adhalard, pour que le projet fut repris et conduit à exécution. L'abbé, nommé Adhalard comme le précédent, et à cause de cela surnommé « le jeune » pour le distinguer, fit siennes les idées de Wala ; il se rendit à Paderborn où se trouvait Louis le Débonnaire et obtint de lui les autorisations nécessaires. Une équipe partit de Corbie et s'installa de son mieux dans le domaine que Théodrade avait autrefois indiqué ; des indigènes entrèrent au monastère pour s'y faire moines, un collège fut fondé ; mais l'installation était précaire, la région désertique, sans ressources, et le prieur, Adalbert, s'aperçut très vite que cette fondation n'était pas viable ; les moines pourtant restèrent là sept ans jusqu'au moment où Adhalard rappelé d'exil redevint abbé de Corbie, son successeur homonyme s'étant effacé respectueusement devant lui. Mis au courant de ce qui avait été fait, il reprit l'affaire en mains.

Il se rendit en Saxe avec son frère Wala, et trouva un emplacement plus favorable. On fit le déménagement avec solennité : les moines précédés de la croix et des reliques de saints se rendirent processionnellement au lieu choisi ; Badurade, évêque de Paderborn, présidait la cérémonie et c'est lui-même qui donna le nom de « Corbie la neuve » au nouveau monastère : *Corbeia nova* ; et sans doute pour mieux marquer la filiation de Corbie la neuve par rapport à Corbie l'ancienne, l'église du monastère fut dédiée à saint Etienne qui était déjà patron d'une église de Corbie. Ceci se passait en 822, le 8 des calendes de Septembre. Adhalard n'assistait pas à la cérémonie, puisque, dans le même temps, nous le trouvons à Attigny pour la pénitence publique de Louis le Débonnaire (2). Mais il revint à Corvey l'année

---

(1) Radbert, *Vita Walae*, 1591 B.

(2) Nous savons en effet par les *Annales* d'Eginhard que, à Attigny, l'empereur Louis, dans sa pénitence, déclara se repentir de ce qu'il avait fait à l'égard d'Adhalard et de Wala : « necnon et his quae circa Adhalardum abbatem et fratrem ejus Walahum gesta sunt, publicam confessionem fecit et poenitentiam egit ». *Eginhardi Annales*, P. L. CIV, 492 C. Agobard dit expressément que Adhalard était présent à cette assemblée, *Liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum*. P. L. CIV, 228 B.

suivante accompagné d'un certain nombre de religieux, qui devaient rester là-bas pour compléter la communauté naissante ; parmi ces religieux figurent Warin qui devait diriger la communauté à la mort d'Adhalard, et Anschaire, le futur apôtre des pays scandinaves. Wala et Radbert accompagnèrent Adhalard à ce voyage ; Wala sans doute resta un certain temps car son nom figure sur la liste des premiers religieux de Corvey ; quant à Radbert il revint à Corbie avec Adhalard mais, par la suite, il retourna plusieurs fois à Corvey, chargé de diverses missions. La *Translatio Viti* marque toute l'importance de ce second voyage d'Adhalard ; le premier voyage avait été pour l'installation matérielle, celui-ci avait pour objet l'organisation spirituelle de la nouvelle communauté ; l'auteur renvoie pour le détail de cette organisation à ce qu'en dit « l'auteur de la vie d'Adhalard » c'est-à-dire Radbert. Radbert en effet nous rapporte les instructions qu'Adhalard fit aux moines, insistant tout spécialement sur la pauvreté ; il nous décrit aussi le site de la nouvelle fondation ; il le trouve enchanteur et merveilleusement disposé pour une maison de Dieu (1).

Jusqu'à sa mort, en 826, Adhalard resta abbé de Corvey comme il l'était de Corbie ; avant de mourir il se préoccupa d'assurer à sa fondation les privilèges nécessaires à son indépendance devant les ingérences possibles de l'autorité civile ou de l'autorité ecclésiastique : il obtint de Louis le Débonnaire tout ce qu'il désirait ; il fit don aussi à la nouvelle abbaye des propriétés que Corbie possédait en Saxe, et ces donations furent plus tard complétées par d'autres que fera Wala. Radbert nous dit comment ces générosités provoquèrent la mauvaise humeur d'un certain nombre de moines de Corbie l'ancienne, contre ces généreux donateurs qu'ils accusaient d'appauvrir la mère au profit de la fille. Adhalard se préoccupa aussi de son successeur ; il est certain que les abbés de Corbie ne pouvaient pas indéfiniment diriger conjointement deux abbayes si éloignées l'une de l'autre. Le fait n'allait point sans difficultés. La *Translatio Viti* indique comme une chose très simple que Adhalard, sentant sa mort prochaine, se préoccupa de préparer, pour le mettre à la tête de sa fondation, un jeune moine qui donnait de belles espérances, Warin, établi d'ailleurs à

---

(1) Radbert, *Vita Adhalardi*, 1541-1542 ; *Vita Walae*, 1593-1594.

Corvey depuis 823. Mais, nous dit-on, les moines de Corvey désiraient plutôt comme abbé, Wala, frère d'Adhalard. Or pendant que Wala se trouvait à Corvey pour présider à l'élection abbatiale, Adhalard ayant finalement laissé le choix aux moines, on apprit, et la mort d'Adhalard, et l'élection de Wala comme abbé de Corbie l'ancienne. Les moines de Corvey se virent alors dans la nécessité de désigner Warin, que d'ailleurs Adhalard avait proposé à leurs suffrages; et, ce faisant, ils manifestaient leur fidélité aux indications de leur fondateur et père. Rien de mieux, semble-t-il, mais Warin, élu par ses frères de Corvey, se considéra comme véritablement abbé, indépendant à l'égard de toute autorité étrangère, suivant les privilèges obtenus par Adhalard, mais indépendant aussi, dans son administration, sinon dans son sentiment filial, à l'égard de Corbie l'ancienne. Sans doute, tant que vécut Wala, l'indépendance ne fut que relative; par exemple, dans l'affaire des missions de Danemark et de Suède, c'est Wala qui a l'autorité, et qui suscite des volontaires dans l'une et l'autre abbaye <sup>(1)</sup>, mais, la séparation devait nécessairement se produire; les gens sérieux le comprenaient bien et Radbert en particulier s'en rendit compte, il n'en voulut pas à Warin de son affranchissement. Des moines de Corbie, au contraire, considéraient la chose avec assez d'aigreur et ils s'exprimaient sévèrement sur le compte de ce jeune, qui oubliait ses origines; c'est la raison sans doute pour laquelle, lorsque Warin revint en Picardie, en 836, pour chercher des reliques, il n'obtint rien du tout; il aurait voulu le corps de saint Victorin, mais nous dit la *Translatio Viti*, la population s'opposa au départ du corps saint; Warin se rendit alors à Saint-Denis, auprès de l'abbé Hilduin: celui-ci quelques années auparavant avait été envoyé en exil à Corvey et confié à la garde de Warin; le prisonnier fut si bien traité par ses gardiens qu'il leur promit, s'il rentrait en grâce, de leur donner la preuve de sa reconnaissance. Warin lui rappela sa promesse, et obtint de lui le corps de saint Guy, qui fut transporté solennellement à Corvey. S'il y eut un froid entre les deux abbayes, ce ne fut cependant pas la rupture, et nous verrons plus tard Radbert, abbé, entretenir une correspondance avec Warin et des moines de Corvey.

---

(1) En 826. après le baptême de Harald, pour la première expédition chez les Vikings, puis en 830, pour la seconde expédition. Cf. de Moreau : *Saint Anschaire*, p. 22 et 37.

Quand on commence par la *Translatio Viti* la lecture des documents, rien ne laisse supposer qu'il ait pu survenir une difficulté quelconque entre les deux abbayes ; c'est Radbert qui nous l'apprend au livre I de sa *Vita Walae*, 1593 D. à 1595 A., il nous dit le mécontentement de certains moines par suite de l'abandon de propriétés de Corbie au profit de Corvey : l'abbaye-mère, pensent-ils, a été mal récompensée de sa générosité ; les termes employés indiquent assez clairement que Warin n'était pas en odeur de sainteté auprès des moines de Corbie : on lui reproche son orgueil, son indépendance, son goût des choses du siècle. Radbert ne partage pas cette animosité ; il explique que l'on eut raison d'attribuer à l'abbaye-fille des biens qui, somme toute, n'étaient pas indispensables à Corbie-l'ancienne. Toutefois, il est remarquable que lui-même ne considère réellement Warin comme abbé qu'après la mort de Wala : dans la première édition du *De corpore*, composée pendant un exil de Wala, et dédiée à Warin, celui-ci est qualifié de « fils très cher », bien qu'il soit à la tête de son abbaye, et Radbert simple moine de Corbie ; plus tard, au contraire, dans un *Traité sur la Foi, l'Espérance et la Charité*, dédié au même Warin, Radbert, qui, après avoir été abbé est redevenu moine, commence par une dédicace très respectueuse : « Warino Corbeiensi abbati et archimandritae suo salutem ». Radbert estimait sans doute que tant que vivait Wala le co-fondateur de Corbie, il en restait effectivement le maître et le Père ; l'abbé élu là-bas ne devait avoir qu'une autorité déléguée.

---

## IV. — L'AMI ET LE CONFIDENT DE WALA.

Adhalard mourut à Corbie le 2 janvier 826. Radbert assistait à ses derniers moments et il nous en a laissé un récit ému ; avec Adhalard disparaissait une grande figure d'une époque qui était déjà presque un passé lointain, tellement les temps étaient changés depuis Charlemagne. Adhalard disparu, les moines de Corbie pensèrent que nul n'était plus qualifié pour lui succéder que son frère Wala, qui toujours avait été associé aux entreprises de son aîné dans l'ordre politique ou dans l'ordre religieux. Radbert plus que personne se réjouit de l'élection de Wala et il nous le dit franchement à la suite du récit de la mort d'Adhalard (1).

En élisant Wala, les moines avaient fait preuve d'indépendance à l'égard de l'autorité politique; sans doute Wala était reçu à la cour et il y exerçait un rôle actif, mais il n'avait pas la sympathie de l'empereur, ni de son entourage immédiat. Radbert fut chargé d'aller annoncer à l'empereur que l'élection avait eu lieu et de solliciter sa ratification, ainsi que le voulait l'usage ; il put se demander

---

(1) *Vita Adhalardi*, 1551. L'admiration de Radbert pour Adhalard se conçoit aisément, mais sans doute paraîtra-t-elle un peu partielle. On trouvera sur le rôle politique d'Adhalard et sur les vicissitudes de la « mystique impériale » un exposé très nuancé dans la thèse de M. Kleinclausz : *L'Empire carolingien, ses origines et ses transformations* ; Dijon 1902 ; p. 264 sq. ; M. K. écrit (p. 267) : « Adhalard qui était l'ainé, donna l'exemple d'un loyalisme « qui ne se démentit jamais. Lorsque Carloman, son premier maître, mourut, il rejoignit Charles au lieu de suivre en Italie la « veuve et les enfants du roi défunt et, investi des fonctions de « comte du palais, nommé abbé de Corbie, il devint après la re- « traite d'Alcuin le conseiller intime de l'empereur. Nul ne le sur- « passait en sagesse et en vertu ; nul ne pouvait se vanter de mieux « connaître la tradition carolingienne. » Sur la conception carolingienne de l'Empire, l'auteur revient avec plus d'ampleur dans son *Charlemagne*. Paris 1934, mais le cas particulier d'Adhalard s'y détache moins.

si l'élu des moines serait agréé ; Louis, sans lui faire de remarques personnellement, lui fit observer par quelques-uns des courtisans que les moines ignoraient sans doute quel genre de maître ils se donnaient en la personne de Wala : il serait sûrement très dur et difficile à supporter ; à quoi Radbert répondit, sur le ton de la plaisanterie, qu'il valait mieux choisir comme chef, « la tête que la queue », « celui qui marche en avant plutôt que celui qui traîne derrière ». L'empereur n'objecta plus rien et l'élection fut ratifiée <sup>(1)</sup>. Radbert se rendait compte toutefois de la différence de tempérament très sensible qui existait entre les deux frères et il nous l'a marquée dans un parallèle qui fait honneur à la fois à son sens psychologique et à ses dons d'écrivain.

Lorsque Wala entra comme moine à Corbie en 815, à la suite de cette révolution de palais qui mit en disgrâce toute la famille, on pouvait penser que cette vocation monastique était plus contrainte que sincère. Radbert nous assure le contraire : Wala qui, lancé dans la politique, s'était passionné pour la grande œuvre impériale, était une âme profonde en qui vivait un idéal ; ce ne fut pas seulement le dégoût de la politique, la déception de n'avoir plus la confiance du nouveau gouvernement qui le conduisirent à Corbie, il y fut attiré par tout ce que la vie monastique présente de stable et d'apaisé au milieu des agitations du siècle, des appétits et des conflits d'influence ; sans doute, le cas échéant, il ne refusera pas son concours, il reste disponible, mais la vie monastique le prend à fond : Radbert voulant résumer d'un mot l'impression qu'il produisait dit simplement ceci : « erat enim monachus <sup>(2)</sup>. »

Mais il n'était pas un moine aimable ; plus tard ses subordonnés accuseront sa dureté, Radbert n'y contredit pas ; on lui reprochait de manquer de souplesse et d'adaptation : « non satis conformis erat », on le craignait plus qu'on ne l'aimait ; Radbert qui le vénère et le défend, constate tout cela ; il rapporte un propos de Wala lui-même, qui souvent se plaignait d'être né « homme de combat et de dispute » <sup>(3)</sup>. Il était habituellement, dit Radbert, sévère et triste, toujours tendu ; on ne faisait pas les mêmes reproches à Adhalard qui savait mettre dans son autorité

(1) *Vita Walae*, 1583 D.

(2) *Vita Walae*, 1579 D.

(3) *Vita Walae*, 1561 C., 1597-1599-1600 B. C.



plus de douceur, une allure plus paternelle : « erat in charitate amplior » <sup>(1)</sup>. Radbert admire comme les deux frères ont pu être si étroitement unis dans l'action avec des tempéraments si différents <sup>(2)</sup> ; personnellement il s'accommodait bien d'un tel chef ; à l'égard d'Adhalard il n'avait pu avoir qu'une attitude de disciple et de fils ; l'âge aidant, il devint pour Wala un ami et un confident ; un peu effacé, au second plan, il n'a pas d'autres idées que les siennes, et si quelquefois il lui arrive de penser que Wala va trop loin dans l'intransigeance, et qu'il veuille faire entendre la voix de la raison, un moment de conversation avec son héros suffira pour qu'il se rallie. La vie de Wala va être assez agitée, celle de Radbert suivra les mêmes vicissitudes.

Wala avait occupé sous Charlemagne une situation de tout premier plan : « Sa valeur et sa prudence en campagne, son éloquence et son habileté au conseil, écrit Himly, lui firent la réputation d'un des plus habiles administrateurs, diplomates et généraux de l'empire. Charlemagne, dont les forces allaient baissant, s'accoutumera peu à peu à l'employer aux affaires les plus importantes, sans en excepter celles qu'il avait jusqu'alors toujours traitées par lui-même ; il acquit ainsi toute la puissance d'un ministre favori, et on put le nommer sans trop de flatterie : le second dans l'empire » <sup>(3)</sup>. Nous avons parlé déjà de son action militaire et administrative en Saxe. Radbert rapporte à ce propos des anecdotes amusantes qui montrent la popularité qu'il s'était acquise dans ces régions et la surprise de ces gens lorsqu'ils le virent revenir parmi eux sous l'habit monastique : « Un jour, dit-il, que nous nous trouvions dans une assemblée que présidait Adhalard comme le chef et le maître honoré de tout notre respect, les gens du pays reconnaissant Wala se mirent à l'accaparer de telle façon que les autres et Adhalard lui-même n'exis-

(1) *Vita Walae*, 1585 C.

(2) *Vita Walae*. 1584-1585. Wala a fait l'objet, au cours du siècle dernier, d'une excellente thèse de doctorat, par Himly : *Wala et Louis le Débonnaire*, Paris 1849 ; c'est une monographie solide, bien appuyée de textes, mais il semble que l'auteur n'ait pas toujours su atteindre l'âme religieuse de Wala, il lui attribue parfois des intentions qu'il n'avait certainement pas ; M. Kleinschütz est plus nuancé dans *l'Empire Carolingien*, p. 267 sq.

(3) Himly, *op. cit.*, p. 28 ; « on », c'est Radbert, *Vita Walae*, col. 1572, qui l'appelle « un autre Joseph ».

taient plus pour eux; Adhalard, prenant la chose en sou-  
riant, dit en se tournant vers moi : Frère, nous n'avons plus  
qu'à nous en aller ». Par contre, il n'obtint pas le même  
succès auprès d'un groupe de pillards: Adhalard n'arrivant  
point à les mettre à la raison, songea à faire intervenir  
Wala qui sans doute aurait plus de prestige, mais quand  
Wala leur eut dit qui il était, les hommes toisèrent ce  
moine avec mépris et lui répliquèrent : « Tu serais celui  
que tout le pays porte aux nues : allons donc ! tu ne vaux  
pas son petit doigt » (1).

En 812 quand Adhalard était régent d'Italie pendant  
la minorité de Bernard, une flotte sarrazine menaça la  
côte italienne; Wala fut alors envoyé par Charlemagne pour  
prendre le commandement des troupes, avec ordre de res-  
ter jusqu'à ce que la sécurité fut rétablie (2). Mais d'ordi-  
naire, remarque Himly, c'est à Aix qu'il résidait « au siège  
de l'empire, et dirigeait avec prudence le conseil de Char-  
lemagne où il avait acquis l'influence prépondérante ».

On conçoit qu'un tel personnage avec le tempérament  
que nous lui connaissons se soit fait des ennemis. Le pre-  
mier de ces ennemis semble bien avoir été Louis le Débon-  
naire lui-même. Himly a analysé longuement les causes de  
« l'antipathie profonde » de Wala contre le nouvel empe-  
reur ; le mot « antipathie » est exagéré, mais il n'en reste  
pas moins que le pâle héritier de Charlemagne n'avait  
guère de quoi exciter l'enthousiasme de ceux qui étaient  
disposés à le servir, et par delà sa personne, à se dévouer  
à l'idée impériale qu'il représentait. Pieux, comme l'indi-  
que l'un de ses surnoms, mais en même temps Débonnaire  
comme l'indique un autre, il fut les deux à la fois, et ce  
composé de piété, de mollesse, d'indécision, devait faire

---

(1) *Vita Walae* : 1573 et 1590.

(2) De cette mission confiée à Wala, Radbert ne parle pas, mais  
le fait est signalé dans les *Annales* dites d'Eginhard, à l'année 812.  
P. L. CIV, 477 C. Et nous savons par la *Translatio Viti* qu'Adha-  
lard était dans le même temps régent d'Italie, pendant la minorité  
du jeune Bernard, comme il l'avait été autrefois pendant la mino-  
rité de son père Pépin. Cf. Radbert, *Vita Adhalardi*, 1517. Les  
deux témoignages ne s'opposent pas, ils se complètent : il n'est  
pas surprenant que Wala ait été envoyé en Italie, alors que son  
frère s'y trouvait déjà, puisqu'il s'agissait pour lui d'une action  
militaire limitée. Ainsi tombe, semble-t-il, la difficulté signalée par  
M. Kleinclausz, *Charlemagne*. Paris, 1934, p. 347. Himly considère  
à tort Wala comme régent, *op. cit.*, p. 28.

une politique fluctuante dans laquelle les grands principes seraient souvent sacrifiés aux puissances successives exerçant l'influence et tirant à elles la volonté mobile du monarque. Radbert est assez discret sur la personne de l'empereur, il est en cela le reflet du loyalisme de Wala : quels que soient en effet les sentiments personnels de celui-ci à l'égard du nouvel empereur, il est disposé à le servir ; la supposition d'Himly sur un désir secret que Wala aurait entretenu de pousser à l'empire, au lieu de Louis, le jeune Bernard d'Italie, dont son frère Adhalar d'avait été le guide et à qui lui-même avait rendu service, paraît tout à fait gratuite <sup>(1)</sup>. Quoi qu'il en soit, nous savons par le panégyriste de Louis le Pieux, qu'au moment de la proclamation du nouvel empereur, les gens de l'entourage de Louis n'étaient pas du tout rassurés sur l'attitude que prendrait Wala : « On redoutait au plus haut point, dit-il, Wala, qui avait occupé le rang suprême auprès de l'empereur Charles, et l'on craignait qu'il n'organisât quelque machination contre le nouvel empereur ; mais Wala vint très vite trouver l'empereur et, dans une attitude très humble, il se mit sous son obéissance selon la coutume des Francs ; alors les autres dignitaires, suivant son exemple, se présentèrent en foule et rivalisèrent d'empressement ». Radbert ne dit rien de cela ; pour lui, la question ne se posait même pas : Wala serait fidèle à Louis <sup>(2)</sup>. Malgré cette soumission, Wala fut bientôt sacrifié avec toute sa famille à commencer par le chef, Adhalar. Radbert pour ce premier exil de Wala, n'accuse personne en particulier, c'est simplement pour lui le triomphe des méchants.

De fait les principes politiques ne jouèrent là aucun rôle ; ce ne fut qu'une question de personnes. Cet exil se termina par une réparation éclatante : trop éclatante, car la pénitence publique d'Attigny, renouvelée des temps antiques, contribua bien plus à l'humiliation de l'autorité impériale déjà peu brillante, qu'à l'établissement de son

---

<sup>(1)</sup> Himly, op. cit., p. 32 et 50.

<sup>(2)</sup> Ces craintes sont exprimées par l'auteur de la *Vita Ludovici*, très favorable à Louis et très porté à considérer Wala comme un factieux : *Vita Ludovici*, P. L. CIV, 941 A. La « fides » de Wala est décrite par Radbert, 1567, A.B.C. : c'est une « fidélité » toute imprégnée de charité, amour vrai de Dieu et du prochain, ce n'est pas l'attachement animal à un maître.

prestige, quoi qu'en aient pu proclamer les hommes d'Eglise dont c'était évidemment le triomphe. Wala rentre dans la vie publique et il est envoyé à Rome pour guider le jeune Lothaire, fils aîné de l'empereur, et y contrôler la politique du pape (1). Après la mort d'Adhalard en 826, il se trouva, sans l'avoir cherché, être le chef de l'opposition ; quoique ce titre modernise un peu trop une situation, et que Wala eût certainement protesté si on l'avait prononcé devant lui, il exprime assez bien la réalité. C'est ainsi qu'il rédigea

(1) « Il est très difficile de pénétrer les causes pour lesquelles l'empereur Louis se décida à faire toutes ces exécutions. Le biographe d'Adhalard se tient dans les termes vagues ; il dit qu'Adhalard fut exilé « diaboli agente invidia », (1523 B.). Au fond, il semble bien que l'illustre comte du palais de Charlemagne et son frère eurent à souffrir d'une intrigue de cour. « Saeculi gloria nunquam sine invidia est, nec prosperitas sine discrimine alicujus adversitatis », dit mélancoliquement Radbert (*Vita Walae*, 1565 B.) Louis n'avait pas de raison de croire Adhalard et Wala hostiles à son élévation ; en effet, il n'ignorait pas que c'était l'adhésion de Wala à sa cause qui avait entraîné celle de l'aristocratie, lorsqu'il se rendait de Doué à Orléans après la mort de son père et pouvait se demander quel accueil les Francs lui réservaient, et, il le savait si bien, qu'il avait chargé Wala de mettre fin aux scandales du palais d'Aix (*Vita Hlud.* 21). En réalité, la famille d'Adhalard avait acquis une place trop grande à la cour pour qu'elle ne provoquât pas la jalousie des autres familles nobles, et ce ne fut pas seulement contre Adhalard et Wala, mais aussi contre leurs frères et sœurs que le coup fut frappé. Nous reconnaissons là tous les symptômes d'une révolution de palais, et non d'une révolution politique. » Kleinclausz. *L'Empire carolingien*, p. 300.

La mission confiée à Wala est indiquée dans les *Annales* d'Eginhard — année 822 — l'année même de l'amende honorable de Louis. P. L. CIV, 493. Radbert commente cette mission et trouve de multiples raisons de louer Wala pour sa justice et son équité. *Vita Walae* : 1601 sq. Tout le royaume d'Italie et l'Etat romain furent ainsi réorganisés par lui. Au point de vue politique, l'action de Wala, dans cette circonstance, a été fort bien décrite par Himly : *op. cit.*, p. 97, et Kleinclausz. *L'Empire carolingien*, p. 279 et 286. Il fit couronner Lothaire par le pape le jour de Pâques de l'année 823 ; à la cour de Rome il s'efforça, par son activité, de maintenir le prestige des Francs, et en particulier, au moment de l'élection d'Eugène II, il manœuvra pour faire reconnaître le droit de l'empereur sur les élections pontificales et fit élire un pape favorable aux Francs. Wala est homme d'Eglise et il a un profond respect pour le pape, mais il a aussi le sentiment très vif de la dignité impériale : « Justitiae partes constat quia plurima sunt, dit Radbert, alia siquidem est justitia regni Dei, alia regni terreni ». (*Vita Walae*, 1635 C.). Il ne faut pas confondre les domaines. Wala veut l'union des deux pouvoirs pour le bien de la Chrétienté : l'autorité religieuse du pape consacre l'autorité de l'empereur, et c'est pour quoi il fait couronner le jeune Lothaire : mais d'autre part, il ne veut pas de main-mise de la papauté sur l'empire.

un mémoire assez violent sur les maux de l'empire, mémoire qui fût lu par lui au plaid d'Aix en 828. De ce mémoire, Radbert nous a conservé le résumé, très important pour comprendre le vrai point de vue de Wala (<sup>1</sup>). Toutes les difficultés du règne de Louis le débonnaire apparaissent aux yeux de certains historiens comme concentrées sur la question des partages successifs de l'empire par Louis entre ses fils: partages qu'il dût modifier, défaire et refaire pour donner un royaume au jeune Charles, qu'il eût de Judith, sa seconde femme passionnément aimée. Or cette affaire des partages n'est que l'aspect le plus extérieur de la difficulté essentielle: celle-ci résidant dans la conservation et l'application d'une conception mystique de l'empire, tel que, aux yeux de Wala et de ses partisans, l'avait réalisé Charlemagne.

Dans quelle mesure Charlemagne personnellement se considéra-t-il comme le représentant de Dieu, chargé avant tout de promouvoir, conjointement avec le pape, la Cité de Dieu sur terre ? On a beaucoup écrit sur « l'Empire, cité de Dieu », tel que l'aurait conçu et réalisé Charlemagne. conception magnifique et idéale que ses successeurs auraient été incapables de maintenir sur ces nobles cimes; essayons de nous faire une idée exacte de la situation.

Il se produit à certains moments de l'histoire humaine de grands élans, comme une poussée, une montée subite du potentiel moral, due à un homme et à un concours de circonstances: les circonstances sont favorables et l'homme se trouve, à point nommé, pour les utiliser. La Francie et la Chrétienté connurent ainsi sous Charlemagne un bel élan vital, mais la loi de l'élan vital est de retomber après un bref palier; loi psychologique et loi historique, toute empirique d'ailleurs qui provient de l'humaine médiocrité; les hommes ne s'accommodant pas facilement des situations extraordinaires et se sentant plus à l'aise dans les situations moyennes, il en résulte une instinctive réaction quand a disparu celui qui animait l'état de choses, qui le maintenait cohérent par son ascendant. Après la mort de Charlemagne, il était inévitable que tombât son œuvre et qu'elle se brisât, tout simplement du fait qu'elle était une œuvre humaine.

---

(<sup>1</sup>) *Vita Walae* : 1609 sq.

Tout n'était pas parfait, certes, dans la politique, ni dans la vie de Charles, mais il avait réalisé de grandes choses : intuitivement, il avait trouvé pour le gouvernement de la chrétienté occidentale des principes, qui rappelaient aux lettrés les pensées de saint Augustin sur l'organisation terrestre de la Cité de Dieu. Dire que Charlemagne se fit de son autorité la conception mystique augustinienne, serait beaucoup trop affirmer, mais enfin il était sincèrement chrétien, et il eut l'art de faire coïncider le plus souvent les intérêts chrétiens avec l'intérêt de sa dynastie et le prestige des Francs; il y réussit en faisant converger par une sorte d'instinct, sa foi chrétienne, son ambition, et son sens aigu des réalités: ayant saisi la coïncidence qui existait entre la diffusion et le règne du Christianisme, la paix et la sécurité de ses peuples et la stabilité de son trône, il mit toute son application à maintenir l'équilibre entre les diverses puissances : la sienne, et la puissance ecclésiastique. Que la sienne ne déviât point, cela, pensait-il, le regardait, il en faisait son affaire, et ne supportait pas facilement le contrôle des prêtres; que la puissance ecclésiastique ne débordât point et ne sortît point de ses attributions, cela le regardait aussi, et sa conduite montre qu'il n'était pas disposé à tolérer les empiètements du spirituel sur le temporel.

Charles disparu, son image s'idéalisa par confrontation avec les hommes moyens qui le remplaçaient. Des principes dont on avait vécu, on commença à faire la théorie; et l'on posa des affirmations. Tous les traités que nous avons depuis le de *Institutione regia*, de Jonas d'Orléans, jusqu'aux écrits d'Agobard et, plus tard, d'Hincmar, en passant par Wala et Radbert, sont postérieurs à la mort de Charles. Ces traités intéressants à beaucoup de points de vue, en tant que synthèse doctrinale de principes politico-religieux, témoignent d'un bel idéal, mais ils ont, au moment où ils paraissent, le double inconvénient d'être théoriques, de ne pas tenir assez compte des contingences dans lesquelles la politique est condamnée à se mouvoir, le théologisme y prenant trop souvent la place de l'expérience ; ensuite, d'idéaliser un passé récent pendant lequel, malgré tout l'effort des panégyristes, il était évident que la théorie n'avait jamais été exactement appliquée; perpétuellement le jeune roi fut jugé et apprécié par les Grands laïques et ecclésiastiques qui avaient été les amis et les conseillers de son père, d'après un idéal élaboré par des clercs plus ou

moins doctrinaires. Il en résulta que des hommes admirables de vertu et de désintéressement apparaissaient comme des hommes d'une autre génération, des hommes dépassés : « *Laudatores temporis acti* » (1).

En ce qui concerne Wala, Radbert rassemble dans une formule tout ce qui fut son idéal, l'âme de toutes ses paroles et de toutes ses démarches : « *pro fide Christi, pro statu imperii, pro pace ecclesiarum, pro amore regis et regni, pro salute filiorum ejus* : la fidélité au Christ, la stabilité de l'empire, la paix des églises, l'amour du roi et de son règne, le salut de ses fils » (2). L'ordre des valeurs est clairement indiqué. Or cet ordre est absolument renversé dans la politique suivie par Louis, les valeurs essentielles sont sacrifiées, plus encore, elles sont saccagées.

Dans l'exposé que Radbert nous donne des idées de Wala, le problème des partages n'intervient que secondairement, sans doute ne semblait-il pas difficile de donner au jeune Charles un territoire à gouverner, conformément au vieux droit germanique, tout en sauvegardant l'unité de l'Empire (3). Ce que Radbert reproche à Louis, ce n'est pas une faute politique, c'est sa faiblesse morale : c'est une faute contre la mystique impériale d'avoir laissé par son aveuglement, l'adultère, la sorcellerie, le pillage s'introduire sous son toit ; d'avoir laissé à travers tout l'empire se généraliser les luttes et les conflits : on ne respecte plus le tien et le mien, l'avidité de posséder est telle que les biens des particuliers, surtout les biens d'Eglise, sont la proie des bandits armés. L'empereur a failli à sa tâche de défenseur de l'honneur et de la justice. Il y a rupture de l'harmonie entre l'Eglise et l'Etat ; du fait de la carence du

---

(1) Outre les ouvrages déjà cités, on pourra consulter sur cette question si intéressante : les chapitres de M. Kleinclausz dans Lavis, *Histoire de France*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 298 sq. — Halphen, *Les Barbares*. t. V, de *Peuples et civilisations*, Paris 1926, n. 243 sq. et 270 sq., un peu sévère pour les clercs doctrinaires. — Reviron. *Jonas d'Orléans, les idées politico-religieuses d'un évêque du ix<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1930. — Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934, p. 105 sq.

(2) *Vita Walae* : 1618 A.

(3) *Vita Walae* : 1625 A.B. Voir la distinction si bien expliquée par M. Kleinclausz, entre l'« *Impérium* » et les « *Regna* » : *L'Empire Carolingien*, p. 256-257.

gouvernement central et du mauvais exemple qu'il donne, l'Eglise est opprimée par tous ceux qui possèdent force ou audace. Pour assurer la durée de l'empire il faudrait donc que présentement l'empereur gouvernât conformément aux principes chrétiens ; qu'il fit régner l'ordre à tous les degrés de l'administration ; que les biens des évêchés et des abbayes, destinés à entretenir la prière et à soulager la misère, ne servent plus à enrichir les bénéficiaires laïcs ou ecclésiastiques, que la réforme soit d'abord appliquée au centre de l'empire, scandale permanent par les intrigues et les conflits d'intérêts qui s'y agitent et par l'immoralité qui s'y étale.

Tel est le point de vue de Wala et de Radbert. C'est ici tout particulièrement que s'applique une formule heureuse : pour ces hommes, moines et théologiens, « le bien public se confond avec la pratique des vertus chrétiennes » <sup>(1)</sup>. On trouvera peut-être ce « moralisme » un peu étroit, incomplet : il y a dans la politique tant d'éléments qui relèvent moins de la morale que de la psychologie ; mais on ne saurait donner tort à ces gens d'envisager d'abord l'aspect moral des problèmes.

L'opposition pendant un certain temps va se concentrer contre un homme que ses ennemis chargent de tous les crimes et que Radbert qualifie de « sanglier », Bernard de Septimanie. Ce Bernard était le fils du légendaire Guillaume d'Orange qui forme le centre d'un cycle d'épopées, mais il ne songe nullement à se retirer dans le désert comme son père ; il est à la cour d'Aix, le personnage tout puissant par la faveur de Judith, qui lui a confié le soin de défendre les intérêts de son fils et qui, au dire de Radbert, paie de sa personne le service rendu à son amour maternel. La domination de Bernard était un fait que les vieux serviteurs de l'empire ne pouvaient accepter. Avait-il réellement tous les vices qu'ils lui attribuent ? C'est possible, mais surtout il concrétisait un fait : l'empire n'était plus dirigé et l'influence appartenait au plus audacieux ; ce qui se réalisait dans la famille impériale, n'était que l'exemple de ce qui se passait à tous les échelons : un homme nouveau, Bernard, avait par son astuce et grâce aux faveurs de l'impératrice réussi à s'emparer de tout le pouvoir réel,

---

(1) Arquillière : *L'Augustinisme politique*, p. 119.

c'était la voie ouverte à la gabegie, à l'épuisement des forces; dans l'empire, les sujets, grands et petits, ne se sentant plus tenus, chacun cherchait son propre avantage, et c'était la déliquescence des principes et des institutions, le mal et le péché triomphant dans la Cité de Dieu <sup>(1)</sup>. Wala, avant d'entrer à Corbie, avait eu pour femme la sœur de Bernard, mais le fait que l'ennemi public était son beau-frère n'entra pas en ligne de compte dans son attitude.

A mesure que le scandale de la cour allait croissant, l'abbaye de Corbie s'emplissait de nobles et de soldats, au point, nous dit Radbert, que les moines en étaient effrayés; l'idée des opposants était d'obtenir par la force des armes que Louis disgraciât Bernard: ils étaient prêts, s'il le fallait, à déposer Louis lui-même. Wala ne voulait pas de la déposition de Louis, car il tenait par dessus tout au prestige de la dignité impériale; son rêve eut été d'obtenir sans complot la démission de Bernard, et il se rendit à Aix pour éclairer l'empereur et persuader, si possible, Bernard lui-même. Naturellement il n'obtint rien, et il revint à Corbie découragé; alors il laissa faire les conjurés et la révolte éclata, avec plein succès pour commencer; sous la direction de Lothaire, le fils aîné de Louis, les troupes impériales furent battues et Louis se vit à la merci de ses fils. Le sort de l'empereur, de Bernard et de Judith, fut réglé à Compiègne en 830. Louis gardé à vue, Bernard écarté définitivement, Judith internée à Sainte Radegonde de Poitiers, Wala était satisfait et ne désirait pas que l'on poussât plus loin les avantages. L'empereur semblait devoir être désormais docile aux suggestions du parti vainqueur. Mais il y avait à cela une difficulté énorme, c'est que ce parti ne comptait pas d'homme capable de provoquer un attachement fidèle et sans réserves, capable de cristalliser les forces présentes et les espérances. Louis était médiocre, mais on n'avait personne à lui opposer. Ses fils, Louis le

---

(1) *Vita Walae* : 1615 sq. Radbert est très violent contre Bernard, « ac si ferus aper evertit palatium » ; plusieurs fois il l'accuse de sorcellerie, d'adultère avec la reine Judith ; il semble croire à un vrai complot pour assassiner l'empereur. Instruit de ce qui se passe. Wala croira de son devoir de protéger l'empereur, au besoin malgré lui, contre les dangers qui le menacent, lui d'abord, et l'empire ensuite : « pro Caesare fecit et imperio. pro patria et pro omnibus majoribus natu, pro fide et zelo Dei, pro religione Christianitatis et salute civium ». 1622 B.

Germanique et Pépin d'Aquitaine étaient aussi médiocres que lui; quant au candidat désigné pour l'empire, Lothaire, il se montra dans la circonstance si vulgaire et si maladroit que, l'année suivante, la situation était complètement retournée. Louis était maître de nouveau, avec Judith rappelée, les fils rebelles faisaient leur soumission; ceux qui les avaient suivis, qui avaient pris une part active à la révolte, étaient condamnés à la mort ou à l'exil. C'est ainsi que Wala fut arrêté à Corbie et conduit sous bonne garde sur les bords du lac Léman, où il resta prisonnier. Dans la même exécution, Hilduin, abbé de Saint-Denis, fut exilé à Corvey; Jessé, évêque d'Amiens, fut déposé.

Radbert qui avait accompagné Wala à l'assemblée de Compiègne avait été, depuis, envoyé en mission à Corvey, vraisemblablement pour s'occuper d'affaires concernant Anshaire; à son retour, comme il s'arrêtait à Cologne, il apprit la condamnation et l'exil de son Abbé. Il n'en revint pas moins à Aix auprès de l'empereur pour lui rendre compte de ses démarches. L'empereur alors voulut se servir de lui pour négocier avec Wala et obtenir de celui-ci une attitude moins intransigeante; sur son ordre, Radbert se rendit auprès de Wala; il fut tout ému de le trouver dans une condition assez misérable; si nous l'en croyons, Wala se trouvait relégué dans un coin de montagne inaccessible, logé dans une espèce de caverne. Il accomplit la commission dont l'avait chargé l'empereur, mais il ne put obtenir de Wala aucune rétractation, aucun mot de regret sur l'attitude qu'il avait prise dans les difficultés récentes. Radbert s'en revint donc à Corbie plus pénétré que jamais d'admiration pour l'énergie de son abbé (1).

Pendant l'année qui suivit, Wala, que Judith poursuivait de sa haine et de sa peur, fut promené en divers exils, où l'on pouvait penser qu'il serait moins entouré et moins dangereux: du lac Léman, on le conduisit à Noirmoutiers, où son frère Adhalard avait été envoyé lors de la première disgrâce de la famille; de là on l'emmena dans un monastère de Germanie, peut-être Fulda. Finalement on le renvoya à Corbie, mais destitué de sa charge d'Abbé; on ne procéda point cependant à des élections et, en fait, Wala fut bientôt rétabli dans sa fonction (2).

---

(1) *Vita Walae*: 1621 sq.; 1625-1627; voir aussi 1577 B.

(2) *Vita Walae*: 1630 C.

La situation politique ne s'améliorait pas. Comme dit Dom Grenier avec un sourire : « Quoique, depuis plus d'un an, Wala n'eut influé en rien dans les affaires, elles n'en allaient pas mieux cependant » (1). La querelle entre Louis et ses fils apparaissait interminable et sans solution; elle ne s'apaisait, à la suite d'intrigues déloyales dans lesquelles l'un était secrètement sacrifié aux autres, que pour renaître bientôt, comme un incendie impossible à éteindre. En 836, Lothaire quitte une fois de plus son royaume d'Italie et franchit les Alpes, « avec la protection divine », dit Radbert, emmenant avec lui le pape Grégoire IV, qui offrait sa médiation pour un arrangement entre le père et ses fils. Wala avec tout son parti se réjouit de la venue du pape; il espérait beaucoup de son intervention. On vint donc le chercher à Corbie, l'ordre était de l'emmener de force s'il refusait, tant on jugeait sa présence indispensable pour les négociations qui allaient suivre. Louis le Débonnaire se réjouissait moins de la présence du pape; il lui fit savoir par les évêques restés fidèles à sa personne, qu'on ne comprenait pas très bien la raison d'être de sa venue. De fait, le pape se faisait illusion sur les possibilités d'accord; la cause pour laquelle il se dérangeait était belle; il s'agissait dans sa pensée de rétablir l'autorité impériale, et la chrétienté toute entière en ressentirait l'heureux effet; mais il n'y avait point d'homme en qui cet idéal pût s'incarner. Quoiqu'il en soit, Wala était alors plein d'espoir et Radbert raconte comme un épisode miraculeux la défection des troupes de Louis au champ du Mensonge; c'est par un châtimement du ciel, pense-t-il, que Louis se vit ainsi misérablement abandonné une fois de plus à la merci de ses fils (2).

Les princes à qui la présence du pape avait donné une victoire facile ne la méritaient guère. Le pape s'en aperçut un peu tard, et il s'en retourna à Rome très déçu. Le résultat le plus clair en effet de la victoire des princes fut l'humiliation plus grande encore de la dignité impériale. Dans cette veulerie, Wala heureusement fait bonne figure. Radbert nous le montre dans un épisode pathétique qui fait songer au « Bon appétit, Messieurs » de Ruy Blas. Un jour, il arriva à l'improviste pendant que les dirigeants

---

(1) Dom Grenier : *op. cit.*, p. 121.

(2) Radbert qui assistait à tous ces événements, les raconte largement : *Vita Walae* : 1633 à 1643.

du parti vainqueur se partageaient les avantages de la situation : « Tout cela est fort bien, leur dit-il, sauf que vous ne tenez aucun compte des droits de Dieu et du jugement des honnêtes gens » (1). Les violents triomphaient sans mesure; on avait déposé Louis et bientôt on lui imposera une seconde pénitence publique beaucoup plus infâmante que la première, à Saint-Médard de Soissons. Wala était tout à fait opposé à ces procédés extrêmes, mais on ne l'écoutait plus, et il confiait à Radbert à quel point il était navré de la tournure que prenaient les choses (2).

Lothaire devenu illégalement empereur, après la déposition de son père, et qui avait cru nécessaire de lui infliger cette pénitence pour assurer son propre prestige, ne recueillit point le bénéfice de sa mauvaise action; elle souleva l'indignation générale; ses deux frères, Louis le Germanique et Pépin d'Aquitaine qui supportaient mal l'autorité brutale de leur aîné, profitèrent de cet état de choses pour secouer le joug et se souvinrent fort à propos que leur père ne méritait pas cet indigne traitement; ils prirent donc les armes contre Lothaire, délivrèrent leur père et lui rendirent la dignité impériale. Lothaire vaincu dut se réfugier dans son royaume d'Italie. On pouvait naturellement, avec ce retour de fortune, craindre de nouvelles

---

(1) *Vita Walae* : 1641 C.D.

(2) *Vita Walae* : 1640 C. Il faut bien reconnaître que tous les « conseillers ecclésiastiques » du parti vainqueur ne partageaient point la modération de Wala. La pénitence publique ne fut pas imposée par les Princes seuls : acte religieux, elle supposait évidemment le consentement, sinon la complicité des Grands ecclésiastiques. Que l'on compare par exemple l'attitude de Wala et celle d'Agobard, l'archevêque de Lyon, et l'on verra la différence qui existe entre un homme de sens politique avisé, et un « publiciste » emporté par sa plume et par son verbe. Himly, *op. cit.*, p. 169. — Voir, sur le rôle d'Agobard, le travail beaucoup trop admiratif de l'abbé Chevallard, *Saint Agobard, archevêque de Lyon*, Lyon, 1869. — Raban Maur, en cette circonstance, écrit une fort belle lettre très équilibrée sur le « respect des enfants envers leurs parents », lieu commun de morale chrétienne, semble-t-il, mais qui trouvait dans les faits du jour une application précise et opportune à rappeler; publiée par Dummler, dans *M.G.H. Epistolae*, t. V, p. 403 à 416.

représailles. De fait, Ebbon de Reims, qui avait prononcé, à Soissons la déposition de Louis fut contraint de démissionner; Wala suivit Lothaire en Italie et il reçut de lui l'abbaye de Bobbio, qu'il gouverna d'ailleurs peu de temps; il mourut en 836, au cours de négociations reprises pour un rapprochement entre Louis et Lothaire, qui restait malgré tout l'héritier de la couronne impériale.

Ainsi finit dans l'exil cet homme remarquable. Comme, en fait, pendant tout le règne de Louis, il fit figure d'opposant, ses adversaires purent le prendre pour un homme d'ancien régime, pour un mécontent, et suspecter son loyalisme. Pour le défendre, Radbert, écrivit deux livres: le premier immédiatement après sa mort, dans lequel il loue surtout le moine et l'homme privé, ce n'était pas le moment de traiter de questions trop brûlantes. Plus tard, après la mort de Louis, il rédigea le second, dans lequel il est beaucoup moins réservé et dit crûment ses critiques. Radbert n'avait pas suivi Wala en Italie et il n'assista pas à ses derniers moments; avant de mourir Wala se souvint de son ami et lui fit adresser un dernier mot qui resta pour Radbert comme une devise et un programme de vie : « Accomplis toujours de ton mieux le bien que tu vois à faire, de façon à n'être jamais inférieur à toi-même ». L'impératrice Hirmingarde, femme de Lothaire, envoya des lettres dans toute l'Italie pour recommander de prier pour lui. Wala fut inhumé à Bobbio auprès de saint Colomban, le grand législateur monastique qui avait terminé là ses jours. Et c'est l'occasion pour Radbert de comparer les deux hommes qui avaient de fait, au moins un trait de ressemblance : une âme vigoureusement trempée (1).

---

*Vita Walaë* : 1571 B., 1645 sq. Imbart de la Tour a une bonne page sur le rôle politique de Wala : « Avec des natures « comme Wala et Agobard, on n'explique rien par l'égoïsme... Ils « ne songent à affaiblir ni le pouvoir politique du souverain, ni le « lien qui l'unit aux sujets. Un de leurs grands reproches à Louis « est précisément sa faiblesse, et s'ils se groupent autour de Lo- « thaire, c'est qu'ils espèrent vraiment trouver en lui un empereur. « Mais s'ils réclament, dans l'intérêt même de l'Eglise, un pouvoir

« royal puissant et fort, capable de défendre la société chrétienne  
« contre les ennemis du dehors ou du dedans, les biens ecclésiastiques et les clercs contre les usurpations ou les violences des seigneurs, ils veulent aussi une Eglise libre. Ils songent à mettre le pouvoir au service de la religion, mais non au-dessus d'elle, à faire du Prince le défenseur de l'épiscopat, non son maître. L'indépendance de l'Eglise leur paraît aussi nécessaire que l'unité de l'Etat... Cette double tendance explique le programme de l'opposition. Ce qu'elle désirait, c'était un gouvernement conseillé par les évêques, un roi sacerdotal, mais aussi vraiment roi. Telles sont les idées que Pascase Radbert attribue à Wala... ». *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France, du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1891, p. 178-179. Le rôle de Wala a été également très bien jugé par Parisot, *Le Royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, p. 9.

---

## CHAPITRE II.

---

### RADBERT, ABBE DE CORBIE

#### L'HOMME ET LE RELIGIEUX.

##### I. — UN GOUVERNEMENT DIFFICILE.

A la suite de Wala, les listes abbatiales indiquent Heddon, puis Isaac. Radbert fut élu pour succéder à Isaac, à la fin de 843, ou tout au début de 844 <sup>(1)</sup>. Louis le Débonnaire était mort en 840. Dans les partages laborieux qui suivirent, Charles, le fils de Judith, obtint la Francie occidentale. L'abbaye de Corbie se trouvait ainsi sous son obédience. Nous savons qu'à la fin de 842 et au début de 843 Charles se trouvait dans la région ; il vint à Corbie « par dévotion » et donna aux moines le pont de Daours et les revenus y afférents, à la condition que les moines prieraient

---

(1) Voir les listes abbatiales de Corbie publiées par M. Levillain, *op. cit.*, p. 317. Les listes abbatiales donnent le jour de la mort des abbés, à cause de l'anniversaire qui était célébré, mais elles ne donnent pas l'année : on sait par exemple que Heddon mourut le 8 des calendes de Juillet, et son successeur, Isaac, le 6 des ides de Septembre, et c'est tout. Caulaincourt donne des dates d'années : d'après lui, Heddon mourut le jour de la Nativité de saint Jean-Baptiste de l'année 836, et Isaac le 9 Septembre 844, mais on ne voit pas sur quoi il s'appuie pour affirmer ces dates. Tous les auteurs, depuis Caulaincourt, placent l'élection de Radbert en 844, en fin d'année. Or, pour cette date de 844, une grosse difficulté se présente : un diplôme de Corbie, dont l'original est perdu, mais dont les cartulaires nous ont conservé l'analyse, nous présente un échange de terres entre Pascase Radbert, abbé de Corbie, et le roi de Francie, Charles le Chauve. Or, ce diplôme, dit M. Levillain (*op. cit.*, p. 126 et 256), daté de Compiègne, en la 4<sup>e</sup> année du règne, doit se placer entre le 10 Septembre 843 et Avril 844. Caulaincourt qui connaît ce document, imagine que Radbert, avant d'être abbé, fut coadjuteur d'Isaac, mais il est étrange que le diplôme mentionne le coadjuteur et non pas l'abbé. Sauf l'affirmation de Caulaincourt, rien n'indique que Radbert n'ait pas agi en son nom personnel : il semble que l'on puisse, avec M. Levillain, placer en 843 la mort d'Isaac, et peu de temps après, l'élection de Radbert.

pour l'âme de son père ; c'était là un témoignage de bienveillance (1). Charles ne semblait pas se souvenir que l'abbaye, au temps de Wala, avait été un centre d'opposition à la politique de sa mère et indirectement à lui-même. Il est vrai que plusieurs années s'étaient écoulées depuis que Wala était parti en Italie pour y mourir : en politique, il faut savoir oublier. Toutefois, il est permis de se demander s'il accueillit avec satisfaction l'élection de Radbert qui, s'il n'avait pas pris personnellement une part active à la lutte politique, s'était néanmoins compromis par son amitié dévouée pour Wala. Sans doute, Radbert n'avait pas encore publié le second livre de la vie de Wala, justification ardente de la politique du grand abbé, mais le livre premier constituait déjà un panégyrique ému : Radbert n'affichait pas ses antipathies, mais il exposait nettement ses sympathies.

Les débuts cependant furent, sinon cordiaux, du moins corrects. A la Noël de 843, où à Pâques 844, Radbert envoya en hommage à Charles le Chauve son *Traité du Corps et du Sang du Christ*, qu'il avait autrefois composé pour Warin, abbé de Corvey. « D'autres, lui dit-il en substance, vous offrent des présents d'or et d'argent et des objets de toute sorte ; moi, je vous offre un livre ». C'était là une délicate flatterie, car Charles le Chauve donnait plus d'attention aux lettres et à la théologie que ne l'avait fait son père : avec lui on revit quelque chose des préoccupations intellectuelles de Charlemagne. Radbert termine son épître en disant que si ce premier hommage est agréé, d'autres suivront, comme il est écrit dans ce vers de Virgile : « Aurea mala decem misi, cras altera mittam » (2). »

Radbert pourtant ne sera jamais bien en cour, et dans les difficultés qui se présenteront, le roi ne le soutiendra guère. Il est à remarquer que Charles ne fit aucune donation à l'abbaye pendant l'abbatiat de Radbert : la donation du péage de Daours se place sous son prédécesseur, et les libéralités recommenceront sous l'abbatiat d'Odon, le successeur de Radbert. On ne peut pas signaler comme une libéralité l'échange conclu entre le roi et Radbert, de terres que possédait l'abbaye en Alsace, contre d'autres situées

(1) Cf. Levillain, op. cit., p. 121 sq. et 255.

(2) Lettre dédicace du *Traité* à Charles le Chauve. P. L. CXX, 1259 sq.

dans le Soissonnais; sans doute l'abbaye y trouvait son compte puisque ces domaines étaient plus proches, et par conséquent, qu'il était plus facile d'en percevoir les revenus; mais le roi aussi y trouvait son avantage puisqu'il voulait faire don des terres ainsi obtenues à Hirringarde, sa belle-sœur, femme de Lothaire, en gage de paix et de réconciliation, après le traité de Verdun <sup>(1)</sup>. Non seulement Charles le Chauve ne se montra pas généreux à l'égard de l'abbaye, au temps de Radbert, ce qui se conceit assez bien, mais plusieurs faits nous donnent à penser que Radbert ne se sentit jamais bien assuré dans sa charge d'abbé, et, plus encore, qu'il eut des craintes sérieuses sur le sort de l'abbaye elle-même. Charles le Chauve qui savait se montrer à l'occasion généreux donateur n'hésitait pas, le cas échéant, à exploiter pour les besoins de sa politique, le temporel des églises; et cela pouvait aller jusqu'à une sécularisation à peu près complète. Il faut reconnaître que la tendance à utiliser les biens ecclésiastiques à des usages profanes ne datait pas de son règne; sans remonter jusqu'à Charles Martel, nous pouvons noter qu'au synode d'Atigny de 822, lors de la première pénitence de Louis le Débonnaire, une des questions traitées fut précisément celle de l'exploitation profane des biens ecclésiastiques. Adhalard protesta vivement et nous avons là-dessus le témoignage virulent d'Agobard <sup>(2)</sup>.

Il faut croire que les abus signalés en 822 ne furent pas corrigés, ou le furent d'une manière insuffisante puisque Wala reprit la question à Aix, en 828, au témoignage de Radbert <sup>(3)</sup>. C'était une opinion courante parmi les Grands que les besoins du royaume permettaient d'appliquer aux usages publics les biens sacrés. Wala ne contestait pas le principe de l'aide à donner au pouvoir civil et il insistait tant sur l'obligation de pauvreté qui incombait aux églises et aux monastères que ses ennemis l'accusèrent de vouloir les dépouiller pour ne leur laisser que le strict nécessaire <sup>(4)</sup>; Adhalard, de même, lorsqu'il fonda Corvey, avait recommandé par dessus tout l'esprit de pauvreté: la

---

<sup>(1)</sup> Levillain, *op. cit.*, p. 127 et 256.

<sup>(2)</sup> Agobard. *Liber de dispensatione rerum ecclesiasticarum*, P. L. CIV, 228 B.

<sup>(3)</sup> *Vita Walae*, 1608. sq.

<sup>(4)</sup> *Vita Walae*, 1612 B.C.

richesse des moines, expliquait-il, appauvrit l'Etat et elle complique nécessairement l'existence des monastères, obligés de lui venir en aide <sup>(1)</sup>. Mais il est évident d'autre part que les biens ecclésiastiques et monastiques constituaient une tentation pour les princes, toujours plus ou moins aux abois, ayant beaucoup de fidèles à récompenser ou à payer; un double procédé se présentait: le premier était l'aliénation pure et simple d'une propriété ecclésiastique, sous forme de dévolution à un laïc; l'autre gardait les apparences de la propriété ecclésiastique mais, en fait, l'évêché ou l'abbaye passait entre les mains des laïques, d'un soldat souvent; c'était la «commende» avant la lettre; et cette forme de sécularisation n'était pas moins dommageable car elle enlevait aux églises et aux monastères le moyen de réaliser leur fonction propre de prière, de charité et d'apostolat.

Radbert remarque avec amertume que la situation sous Charles le Chauve est pire encore que sous ses prédécesseurs, il constate la laïcisation envahissante comme un mal intime qui enlève à l'empire chrétien toute sa vigueur et le met à la merci des païens, il condamne les chapelains du Palais, les évêques mondains. Mais naturellement le point de vue qui l'intéresse le plus est la situation des abbayes. Un certain nombre avaient déjà été victimes de diverses mesures. Pourtant, reconnaît Radbert, le roi actuel avait bien commencé son règne, mais cela n'a pas duré <sup>(2)</sup>. Dans ces conditions, l'abbé de Corbie devait penser à protéger son abbaye contre des tentations possibles et c'est là l'explication de ce « Privilegium » qu'il obtint du Concile

---

<sup>(1)</sup> *Vita Adhalardi*, 1542.

<sup>(2)</sup> *Vita Walae*, 1612 D. Parmi les abbayes sécularisées par Charles le Chauve, il en est une qui intéressait particulièrement les moines de Corbie : l'abbaye de Thourout, en Flandre, qui avait été donnée par Louis le Pieux à Anschaire, afin qu'il pût tirer de là quelques ressources pour ses missions, fut reprise par Charles le Chauve et donnée à un certain Raginarius. Anschaire souffrit beaucoup de cette spoliation. La chose nous est racontée par Rimbert dans sa *Vie de saint Anschaire*, dédiée aux moines de Corbie : « Ce Raginarius, dit-il, vous est bien connu », et il ajoute que cette injustice ne porta pas bonheur à celui qui avait paru en bénéficier, il tomba en disgrâce définitive; Rimbert, *Vita Anscharii*, P. L. CXVIII, 984. Cf. de Moreau, *Saint Anschaire*, p. 56. Pour l'ensemble de la question de la propriété ecclésiastique sous Louis le Débonnaire et Charles le Chauve on se reportera au grand ouvrage de Mgr Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II, fasc. I, Lille 1922.

de Paris de 846 <sup>(1)</sup> : la situation d'ensemble étant connue, le texte s'éclaire.

Le mot « privilège » donné comme titre au document, et qui se rencontre d'ailleurs dans le texte, risque d'évoquer pour nous une idée inexacte: il ne s'agit pas, en effet, d'exception, de dérogation à la loi commune ; il faudrait dire plutôt « franchise », c'est-à-dire liberté, reconnaissance de ce fait que, par sa nature même, une abbaye ne peut pas devenir chose séculière. Il faut noter en outre qu'il n'est ici question que de l'immunité laïque et non pas de l'immunité ecclésiastique, connue sous le nom d'exemption ; c'est seulement plus tard que les papes, pour protéger les monastères contre certaines incompréhensions épiscopales et aussi par politique, pour s'assurer des recours contre l'indépendance possible des évêques, étendront l'exemption à un grand nombre de monastères. Ici Radbert se protège contre Charles le Chauve.

Sans doute, à l'avènement du nouveau roi, en 840 ou 841, les moines avaient pris soin comme à l'avènement des règnes précédents de faire confirmer par la nouvelle autorité les franchises anciennes de l'abbaye, et Charles le Chauve avait renouvelé tout ce qu'avait accordé ses prédécesseurs <sup>(2)</sup> ; mais Radbert, considérant les tendances du roi, estima plus prudent, puisque un concile important était réuni par Charles lui-même pour traiter précisément cette question des abbayes, de faire examiner le cas de Corbie: le diplôme obtenu aurait plus de solennité et présenterait une sécurité plus complète, ce en quoi Radbert se montrait politique avisé. Le concile de Paris délivra à Radbert le diplôme qu'il demandait. Le texte en fut très habilement rédigé, sans doute par Radbert lui-même ; il

---

(1) Levillain, *op. cit.*, p. 174 et 257. M. Levillain ici donne comme date à ce concile : 847. Il s'est rallié plus tard à l'opinion qui place ce concile en 846. Cf. Lot et Halphen, *Le Règne de Charles le Chauve, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études*, fasc. 175. Paris 1909, note de la p. 180. Il y eut deux conciles de Paris cette année là : le premier, en Février, est la continuation du concile tenu à Meaux en 845, sur l'ensemble des affaires ecclésiastiques, le second se tint à la fin de l'année et s'occupa de l'affaire de l'archevêque de Reims, Ebbon. Malgré l'affirmation de Dom Leclercq, il est difficile de décider si ce fut le concile de Février qui délivra le diplôme de Corbie, ou celui de la fin de l'année ; Dom Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 130.

(2) Levillain, *op. cit.*, p. 254.

dégage les deux points essentiels: la liberté des élections et le libre usage des biens de l'abbaye; il rappelle la protection que lui accorda Louis le Pieux: ce monastère royal, par sa fondation ancienne, par la dignité de son origine, par les nobles personnages qui y sont entrés, est placé sous la sauvegarde et protection du roi lui-même, il est royal plus qu'aucun autre ; de plus, la régularité y est parfaite, il n'a jamais connu de décadence. Le texte envisage ensuite le cas d'un abbé indigne ou, chose plus précise, d'un abbé qui ne serait pas « agréable au prince ». Même dans ce cas, il ne faut pas que les franchises soient sacrifiées; à cause de la faute d'un seul, le troupeau ne doit pas être châtié; il faudrait alors procéder à de nouvelles élections et se fier, non pas même à la majorité numérique, mais à la *sanior pars*, ce qui indique que les élections doivent être contrôlées et ratifiées, mais cela, personne ne le conteste, il faut seulement que le contrôle et la ratification soient faits dans l'esprit de la règle de saint Benoît. Enfin, des anathèmes sont portés contre quiconque tenterait par force, par simonie, ou en captant la faveur royale, de s'emparer de l'héritage du Seigneur. Fait remarquable: le concile ne nie pas que les biens monastiques appartiennent au domaine royal, mais les princes doivent en user conformément à leur destination <sup>(1)</sup>.

Radbert avait pris de sages précautions. Il est difficile de penser que les formules employées visent une situation théorique ou lointainement possible, mais bien plutôt elles s'appliquent à une situation présente et menaçante. Pourquoi, en effet, envisager le cas d'un abbé qui déplairait au prince? Ne serait-ce pas le cas de Radbert lui-même? Nous savons que justement à cette époque Radbert avait de graves difficultés dans son monastère et que, un moine, sinon des moines, intriguaient contre lui auprès de Charles le Chauve. Cette affaire du « moine Yves » se termina d'ailleurs conformément au désir de Radbert.

Elle nous est connue par trois lettres de Loup, le célèbre abbé de Ferrières. Nous retenons la date donnée par

---

(1) Le texte de ce « Privilegium » a été publié deux fois par Sirmond, dans les *Pascasii Radberti Opera*, Paris 1618, et dans *Concilia Antiqua Galliae*, t. III, p. 58, Paris M.DC.XXIX ; Migne l'a reproduit au tome CXX. M. Levillain en a donné une édition critique, op. cit., p. 257.

M. Levillain : Novembre 846 <sup>(1)</sup>, l'année même du concile de Paris. Radbert, connaissant la faveur dont jouissait Loup de Ferrières auprès de Charles le Chauve, avait eu recours à son intervention pour certaines difficultés qu'il rencontrait dans son monastère. Nous n'avons pas les lettres de Radbert, mais seulement les réponses de Loup.

La première lettre de Loup est un simple billet dans lequel l'abbé de Ferrières s'excuse de n'avoir pas encore parlé au roi de l'affaire en question, n'en ayant pas trouvé l'occasion; il promet de le faire aussitôt que possible. La seconde lettre écrite quelques jours après, annonce que Loup a pu voir le roi et l'amener à ce que Radbert désirait, ce ne fut pas sans difficulté : « Après avoir développé de nombreux arguments, j'ai contraint l'homme (le roi) à cette composition: non seulement il ne vous nuira en rien, mais encore il vous prêtera son plus grand concours, si vous vous montrez bienveillant envers son parent, qui, à l'époque des troubles, s'en alla. et qui reviendrait maintenant que la paix est rétablie. J'ai assuré en toute confiance que vous le feriez bien volontiers, comme vous exécuteriez tout ce qu'il daignerait ordonner, pourvu que vous jouissiez de sa faveur. Et j'ai insisté jusqu'à ce qu'il ait promis très fermement de ne pas entrer en opposition avec vous avant d'avoir examiné l'affaire avec moi. C'est pourquoi j'ai terminé l'exposé de ma pétition par cette conclusion que si un jour, les rebelles demandaient d'étayer de sa faveur leurs griefs, il n'y acquiesçât pas publiquement, mais qu'il réservât à votre jugement les affaires qui, du moins, en valent la peine ».

Ainsi nous apprenons par cette lettre que des troubles se sont produits à l'abbaye, qu'il y a eu un groupe de rebelles, que l'un de ces rebelles, personnage important, parent du roi, a quitté le monastère, est allé se plaindre au roi, et aurait réussi sans doute à obtenir appui et protection contre l'abbé de Corbie si Loup n'était pas intervenu et n'avait à grand renfort d'arguments, convaincu le roi du droit de l'abbé. Au moment où écrit l'abbé de Ferrières, le trouble a cessé ; le principal rebelle est même prêt à rentrer, à condition qu'il n'y ait pas de représailles

---

(1) *Correspondance de Loup de Ferrières*, éditée et traduite par M. Levillain, t. I, p. 208 sq., dans *Classiques de l'Histoire de France au Moyen-Age*, Paris 1927. Les textes cités ici sont empruntés à la traduction de M. Levillain.

contre lui, et Loup insiste auprès de Radbert pour l'indulgence.

La lettre suivante nous montre que les choses ne se sont pas passées aussi bien qu'on aurait pu le souhaiter; le moine en question, dont on nous dit le nom : Yves, n'est pas rentré au monastère et persévère dans sa révolte. Loup est donc intervenu de nouveau auprès du roi pour que celui-ci ne le protège pas, ni lui, ni les autres, si un jour il tentait de revenir de force dans l'abbaye, sans la réparation nécessaire et comme un triomphateur : « J'ai insinué au roi, notre Gouféis s'y efforçant, votre demande au sujet d'Yves: que, puisqu'il n'était pas rentré dans le monastère et qu'il était prêt vraisemblablement à recommencer ce qu'il a coutume de faire, il ne fut point protégé par l'assistance du pouvoir royal pour sa perte et celle des autres, si un jour il tentait de revenir, attendu qu'il serait indigne de la majesté royale d'ouvrir l'accès du monastère aux pervers, à moins qu'ils ne viennent à résipiscence ; à plus forte raison de leur accorder la sécurité de l'impunité ». Loup trouva le roi beaucoup mieux disposé qu'il ne l'espérait; non seulement, il ne protégerait pas le rebelle, mais il était prêt à appliquer dans sa rigueur la règle de saint Benoît prévoyant des cas semblables, à faire arrêter le coupable, et à le faire reconduire sous bonne garde à son monastère où il serait traité en excommunié. Loup accepta de grand cœur cette proposition, promettant au nom de Radbert qu'il n'outrepasserait pas le texte de la Règle, mais aussi qu'il ne resterait pas en deçà. La fin de l'affaire nous est inconnue. Radbert en tous cas avait gain de cause, au moins pour le moment. Dom Grenier a conjecturé que le moine Yves était finalement revenu à l'obéissance, d'après une miniature d'un manuscrit, exécutée par les soins d'un moine Yves, mais, remarque Delisle, la supposition est purement gratuite, puisque le manuscrit est du XII<sup>e</sup> siècle (1).

Le début de la deuxième partie de la *Vita Walae* fait allusion aussi à des troubles qui provoquèrent le départ d'un certain Chrémès, ami de Wala et témoin de sa mort à Bobbio. On ne nous dit rien sur la cause de ces troubles ni sur l'attitude de Chrémès ; peut-être est-ce la même histoire qui nous est connue par les lettres de Loup, mais la

---

(1) Dom Grenier, *op. cit.*, p. 153. et Delisle, *Recherches sur l'ancienne Bibliothèque de Corbie*, p. 408.

suite du livre nous indique qu'il ne s'agit pas d'un simple épisode, d'une difficulté momentanée. Le gouvernement de Radbert semble avoir été toujours difficile. Quand il écrit cette seconde partie, il n'est plus abbé ; dans le dialogue, les propos pessimistes, non seulement sur la situation politique générale mais sur l'état intérieur du monastère, sont nombreux.

Sans doute le concile de Paris rend hommage à la régularité du monastère, « qui a gardé intacte jusqu'à ce jour la sainte Règle religieuse, telle qu'il l'a reçue à ses origines ». Mais il faut chercher par delà ce satisfecit officiel, la vie réelle et les diverses misères que Radbert nous fait entrevoir. A priori, on peut penser que l'agitation politique au temps d'Adhalard et surtout de Wala ne fut pas des plus favorables au recueillement et à la paix de la vie religieuse; quand Radbert, au moment des troubles du règne de Louis le Débonnaire nous montre l'abbaye remplie d'hommes d'armes et de gens qui venaient informer Wala de ce qui se passait et solliciter son avis sur l'opportunité d'une révolte armée, on a peine à croire que la vie monastique n'ait pas éprouvé le contre-coup de cet envahissement; d'autre part, Adhalard, puis Wala, étaient souvent absents, pris par leurs missions politiques; ces absences duraient des mois et plus; qui donc pendant ce temps dirigeait le monastère, faisait observer la règle et donnait aux moines les exemples, les instructions, les monitions prévues par le législateur monastique? Saint Benoît, en effet, attache une importance capitale au rôle de l'abbé ; il lui fait des recommandations très précises, et dans cette organisation essentiellement monarchique, où mœurs familiale, qu'est un monastère bénédictin, toute la vie de la maison semble en dépendance du Père Abbé. L'autorité d'un délégué, ou d'un second, ne remplace jamais l'autorité première ; il est donc très vraisemblable qu'un certain nombre de moines prirent des habitudes d'indépendance et que la régularité en souffrit. Tant que vécut Wala, son prestige contribua sans doute à maintenir un ordre suffisant, mais quand il fut parti pour la lointaine Italie et qu'on apprit qu'il était mort dans l'abbaye de Bobbio que Lothaire lui avait donné en compensation de ses honneurs perdus en France, il était inévitable qu'une réaction se produisit. Puisque Radbert, l'ami et le confident de Wala, fut élu pour lui succéder, après deux autres abbés qui ne durèrent que peu de temps, on peut croire

que la majorité était bien disposée, mais les mécontents étaient assez nombreux pour s'agiter et donner des soucis à leur abbé. Ce qu'ils reprochaient à Radbert était précisément d'être l'homme de Wala et, sans doute, de reprendre ses procédés de gouvernement.

Nous connaissons plusieurs reproches qu'ils adressaient à Wala. Pourquoi d'abord, avait-il accepté cette abbaye de Bobbio à laquelle il n'avait aucun droit, et sans doute les moines de là-bas n'avaient pas été consultés ? <sup>(1)</sup> Il avait, d'autre part, au profit de l'abbaye de Corvey, dépouillé la maison-mère d'une partie de ses propriétés et l'on était bien mal récompensé de cette générosité par l'attitude indépendante de Warin, l'abbé de Corvey : celui-ci ne sachant même pas reconnaître tout ce qu'il devait à l'abbaye qui l'avait formé, qui s'était sacrifiée pour lui et les siens. D'ailleurs, l'attitude habituelle de Wala vis à vis des biens des églises et des monastères, quand il y avait une décision à prendre, n'était-elle pas toujours de réduire au minimum ce que devaient posséder les gens d'église et de faire passer au service de l'Etat le plus possible de biens sacrés ? Toutes ces affaires séculières l'occupaient beaucoup trop et il en perdait le sens des intérêts de l'Eglise et de la vie religieuse. Son gouvernement était dur et sévère, il était rigide et ne savait pas s'adapter. Toutes ces réflexions nous expliquent qu'une réaction se soit produite après le départ de Wala, et que ses fidèles aient été mis en quarantaine par les autres. La *Vita Walae* se présente sous la forme d'un dialogue et l'un des interlocuteurs, Sévérus, est particulièrement amer sur « les moines de maintenant », qui sont libres de faire ce qu'ils veulent et en usent largement <sup>(2)</sup>. Sévérus exagère et l'on s'aperçoit bien qu'il tient dans la conversation un rôle extrême ; parfois Radbert, prenant la parole à son tour, atténue ses réflexions, mais souvent aussi, il laisse passer sans rectifier et sans doute il pense comme son partenaire ; l'impression d'ensemble qui se dégage est bien que Wala était détesté de tout un groupe et, quoique Radbert ne le dise pas, logiquement lui aussi qui renouvelait Wala, était détesté dans la même mesure. Par ailleurs, étant donné l'opposition faite par Wala à Louis le Débonnaire et surtout à Judith, il était facile d'agir auprès de Charles le Chauve et de rendre suspect Radbert.

---

(1) *Vita Walae*, 1643 C.D.

(2) *Vita Walae*, 1598 A.

Celui-ci avait obtenu du concile ce qu'il avait désiré ; d'autre part il avait eu gain de cause auprès de Charles le Chauve ; cela sans doute l'encouragea à gouverner énergiquement, en tenant tête, s'il le fallait, à une opposition irréductible, mais cette opposition finira par triompher de lui.

Nous savons par Hincmar que Radbert assista au Concile tenu à Quierzy, au début de 849, pour décider du sort du « misérable moine » Gottschalk, que Raban Maur, après un concile de Mayence, avait envoyé à Hincmar pour qu'il le tint sous bonne garde. D'après la formule que nous a transmise Hincmar, Gottschalk enseignait une double prédestination, l'une à la vie, l'autre à la mort. « Ego Gothescalcus credo et confiteor... quod gemina est predestinatio, sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem ». L'expression pouvait être expliquée dans un sens orthodoxe : elle avait l'inconvénient de sembler mettre exactement sur le même plan le sort des élus et le sort des damnés, l'un et l'autre résultant de la volonté libre de Dieu et pour ainsi dire de l'arbitraire divin. En tous cas, le Concile dirigé par Hincmar traita durement le moine suspect, celui-ci fut battu de verges et mis en prison <sup>(1)</sup>. Il est difficile de savoir quelle fut l'attitude de Radbert à l'égard du condamné. L'examen de sa doctrine sur la grâce et la prédestination, comme nous le verrons ailleurs, ne le montre pas précisément proche de la thèse de Gottschalk : ceux qui ont cherché sa pensée sur ce sujet n'ont point manqué de relever un texte significatif, au livre 8<sup>e</sup> de son *Commentaire sur saint Matthieu*, qui fut composé au moment le plus fort de la controverse prédestinatoire : « Nous devons être certains, dit-il, que toutes les fois que quelqu'un périt, ce n'est point par la prédestination de Dieu qu'il périt, comme quelques-uns le croient mal à propos, ni par la volonté du Père, mais par son propre péché, et par un juste châtement de Dieu » <sup>(2)</sup>. L'allusion est évidente : Radbert ne croit pas à la « predestinatio ad mortem ».

(1) Hincmar, *De praedestinatione, dissertatio posterior*, P. L. CXXV, 84-85-89-90. — Dom Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 150 sq.

(2) Ceci à propos du texte « Non est voluntas coram Patre vestro qui in coelis est, ut pereat unus ex istis ». (Mat. XVIII, 14). P. L. 618 D. 619 A.

L'année même du Concile, partait de Corbie une protestation en faveur de Gottschalk ; elle n'émanait pas de Radbert, mais d'un moine qui, à peu près sur toutes les questions théologiques agitées à cette époque sera d'une opinion différente de celle de Radbert : Ratramme (1).

Ratramme, dont nous ignorons les origines, avait déjà, à cette époque acquis une certaine notoriété dans le monde des intellectuels, comme l'indique une lettre à lui adressée en juin ou juillet 849, par Loup de Ferrières; Hilmerad venait d'être promu évêque d'Amiens ; Loup, qui sans doute l'avait fait nommer, tout en se rendant compte qu'il ne brillait pas intellectuellement, écrivit à Ratramme pour qu'il lui servit de théologien (2). Non content d'avoir écrit à Gottschalk une lettre de sympathie et d'approbation, Ratramme, l'année suivante, devait adresser à Charles le Chauve deux livres sur la Prédestination, dans le sens de Gottschalk (3). Il est facile de voir, en confrontant la pensée de Radbert et celle de Ratramme, qu'ils envisagent le problème très différemment. Ce point n'est pas le seul sur lequel les deux théologiens différaient. L'envoi à Charles le Chauve de son *Traité sur l'Eucharistie* avait donné aux idées de Radbert une publicité qu'elles n'avaient pas connue jusque-là, elles furent discutées; Ratramme consulté par le roi, fera une critique assez vive de la thèse de l'abbé (4). Une troisième question théologique devait encore mettre aux prises Radbert et Ratramme, la naissance virginale de Jésus (5). Sans doute au moment où ces controverses s'expriment dans des livres et des traités, Radbert n'est plus abbé, mais il est difficile de penser que dans la vie en commun du monastère, dans les conversations, dans

---

(1) La lettre de Ratramme est perdue, mais nous savons qu'il écrivit, par Raban Maur et par Flodoard. La chronologie exacte des divers écrits de la controverse prédestinatoire est assez difficile à établir : cf. Dom Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, 1933, p. 106 sq.

(2) Lettres de Loup, P. L. CXIX, col. 510, et Levillain, *Correspondance de Loup de Ferrières*, t. II, p. 14, Paris, 1935.

(3) Opera Ratrammi, P. L. CXXI, 11, *De Praedestinatione Dei, libri II ad regem, Carolum Calvum*.

(4) P. L. CXXI, 10 sq. Ratramme ne nomme pas Radbert.

(5) Ratrammi opera, CXXI, 81 sq., *De nativitate Christi*. — Radberti opera, CXX, 1365 sq., *De partu Virginis*.

l'enseignement donné, ces divergences graves aient été sans conséquence. Chacun sait l'âpreté que peuvent prendre les querelles d'idées, spécialement les querelles théologiques, on en a un exemple dans le traitement infligé à Gottschalk; or, dans la circonstance, nous avons affaire à deux hommes qui, manifestement, tiennent à leurs idées ; la situation des deux antagonistes à l'intérieur de la communauté dut être assez tendue et cette difficulté, ajoutée à celles que nous avons déjà signalées, contribua sans doute à rendre plus délicate encore la position de Radbert. Ajoutons que si les rapports de Radbert avec le roi Charles sont corrects mais froids, Ratramme au contraire a la confiance de Charles, qui apprécie son érudition et sa dialectique.

---

## II. — LA DEMISSION ET LES DERNIERES ANNEES.

Nous ne devons pas trop nous étonner que Radbert ait cédé sous l'orage. En matière d'autorité et de commandement, il nous apparaît plutôt comme un disciple que comme un maître. Radbert, qui avait vu à l'œuvre Adhaldard et Wala, essaya dans la mesure de ses forces, de reprendre leur tradition, mais la situation n'était plus la même : le roi de Francie occidentale était justement ce fils de Judith tant combattue; étant donné la dépendance dans laquelle l'abbaye avait toujours été à l'égard du pouvoir, cela avait son importance ; d'autre part, les deux grands abbés avaient fait des mécontents par leur personnalité même ; eux disparus, Radbert, qui avait toujours vécu à leur ombre, est maintenant seul avec ses responsabilités ; le second rang lui convenait mieux. L'humilité qui lui fera refuser le sacerdoce et se qualifier lui-même de « monachorum omnium peripsema » s'accompagne peut-être chez lui de timidité, avec la conséquence inévitable d'une certaine raideur dans le commandement ; il veut maintenir une tradition, il se réfère sans cesse à un passé qui s'éloigne. Son talent à lui est d'un autre ordre : la vie liturgique, la vie intellectuelle lui conviennent mieux que l'autorité.

Au prologue du 5<sup>e</sup> livre de son *Commentaire sur saint Mathieu*, sans accuser personne, sans récrimination, mais plutôt du ton d'un homme soulagé d'un immense souci, il nous dit que, accablé par les préoccupations séculières, il ne pouvait plus travailler et avait dû laisser son œuvre interrompue ; ballotté au souffle des tempêtes, il a finalement fait naufrage, mais au fond cela valait mieux pour lui; reprenant un vers fameux de Virgile, il affirme que c'est « Dieu qui lui a donné des loisirs », pour qu'il puisse reprendre ses travaux d'autrefois. Sa démission, semble-t-il, ne provoqua point de difficulté : il a transmis ses pouvoirs à un fils très cher, à peine sorti du noviciat, mais robuste

dans son corps, et dans son âme aussi; lui désormais se présentera toujours comme un vieillard (<sup>1</sup>).

Ce « jeune et fort » qui le remplace est Odon, qui restera abbé jusqu'après 859 ; alors il deviendra évêque de Beauvais à la suite de l'assassinat de l'évêque par les Normands (<sup>2</sup>). Odon, cher à Radbert, semblait précisément présenter les qualités qui manquaient à ce dernier, la vigueur, l'énergie. Il possède et il se fera de nombreuses et utiles relations : Loup de Ferrières l'appelle « le premier de ses amis » (<sup>3</sup>) ; Hincmar, « son fils très cher » (<sup>4</sup>), et il sera bien en cour auprès de Charles le Chauve; de fait, nous voyons sa présence et sa signature dans un bon nombre d'actes officiels. Il obtiendra facilement confirmation et amplification des privilèges de Corbie. Il sera chargé de mission

(<sup>1</sup>) P. L. CXX, 331 sq. — Il y revient plus rapidement au prologue du livre IX, col. 643 ; à la fin du livre XII, col. 993 ; au début du *de Charitate*, col. 1457 ; au début du *Commentaire sur le Ps. 44*, col. 993. Nous avons indiqué au début de cette étude comment la démission de Radbert fut longtemps ignorée. La *Vita brevis* marque seulement que Radbert était très ami des moines de Saint-Riquier, et que ceux-ci lui rendirent un service signalé au moment, où, selon un vieil auteur, on a le plus besoin de ses amis. Est-ce par discrétion que l'auteur n'en dit pas plus ? C'est la conjecture de Dom Grenier ; mais il est plus probable qu'il ignorait le détail de la vie de Radbert. Cette ignorance dura jusqu'à Dom Bonnefons, au xviii<sup>e</sup> siècle. Chose étrange, Trithème, au dire de Bonnefons, connaissait cette démission de Radbert. En effet, abbé de Spanheim, il dut à la suite de difficultés donner sa démission ; comme on voulait le faire revenir sur sa décision, il écrivit aux moines sa résolution de suivre l'exemple d'illustres devanciers qui, incompris par leurs moines et chassés par eux, ne voulurent point gouverner de nouveau ceux qui les avaient si mal traités, et il cite Raban Maur qui dut quitter Fulda, et Radbert qui se retira à Saint-Riquier, dont d'ailleurs il écorche le nom, en écrivant : *Sti Bercharii*. — Bonnefons. ms. de Paris, f<sup>o</sup> 170.

(<sup>2</sup>) Sur cette date de 859, Cf. Levillain, *Correspondance de Loup de Ferrières*, t. II, p. 135.

(<sup>3</sup>) Levillain. *Correspondance de Loup de Ferrières*, t. II, p. 135 à 145 et 184. La valeur militaire elle-même ne manquait pas à Odon : en 859, il repousse avec éclat une attaque des Normands sur l'abbaye.

(<sup>4</sup>) Flodoard, *Historia remensis*, P.L. CXXXV, col. 224.

à Rome par Charles le Chauve <sup>(1)</sup>. On lui connaît même une certaine activité intellectuelle, il écrira contre les Grecs <sup>(2)</sup>. En un mot, Odon fait grande figure ; il est suffisamment dans la ligne de Radbert pour que celui-ci puisse l'appeler son « fils », mais en même temps il est moins rivé à un passé périmé, on trouve en lui plus de compréhension des choses du moment qui déroutaient Radbert. En particulier, il paraît avoir été en bons termes avec Ratramme : celui-ci composera à sa demande un traité sur la nature de l'âme et travaillera conjointement avec lui sur la question des Grecs <sup>(3)</sup> ; le fait qu'il ait réussi à cultiver à la fois l'amitié d'Hincmar et celle de Ratramme montre évidemment une certaine souplesse et ce sens de l'adaptation, qui manquait à Wala et sans doute aussi à Radbert.

Radbert démissionnaire se retira pendant quelque temps à Saint-Riquier ; la préface du 5<sup>e</sup> livre de son *Commentaire sur saint Matthieu*, qui nous instruit sur ce séjour à Saint Riquier, nous apprend aussi qu'il ne fut pas long ; une fois la transition faite de l'ancien au nouvel abbé Radbert revint à Corbie : ses frères en effet, dit-il, ont joint leurs instances pour qu'il achevât son œuvre, aux moines de Saint-Riquier venus pour l'en prier <sup>(4)</sup>.

A propos de cette démission, un problème se pose, le même que pour l'élection abbatiale de Radbert, celui de la date. Depuis Mabillon, on accepte généralement la date de 851, mais Mabillon s'est contenté ici d'attribuer à la démission la date indiquée par Caulaincourt pour la mort

(1) De Charles le Chauve, il obtiendra des donations de terres en 856 et en 857 ; Cf. Levillain, *Examen des Chartes de Corbie*, p. 277 et 280. Du pape Benoît III, il obtiendra en 855 confirmation et extension des privilèges de Corbie. La bulle de Benoît III nous a été conservée : c'est le manuscrit 526 de la Bibliothèque d'Amiens, publié en fac-simile par les Antiquaires de Picardie. Amiens 1912 : texte dans Levillain, op. cit., p. 266 ; commentaire, p. 174 sq. Une fois évêque de Beauvais, il interviendra encore dans les affaires de l'abbaye, au point qu'on a pu se demander s'il n'avait pas été de nouveau abbé, tout en restant évêque, après la mort de Trasulfe, son deuxième successeur ; Levillain, op. cit., p. 114 et 178. Sur ses voyages à Rome, Levillain, p. 179, note.

(2) D'après Flodoard, loc. cit., P. L. CXXXV, 224.

(3) Sur deux traités de *Anima*, par Ratramme, Cf. Dom Willmart, *Revue Bénédictine*, 1931, p. 207, et Dom Cappuyens, *Jean Scot Erigène*, p. 92, noté.

(4) P. L. CXX. 333 A.

de Radbert. La liste des abbés, nous l'avons vu, donne les noms sans date d'année. Nous trouvons la signature d'Odon au concile de Soissons d'avril 853 <sup>(1)</sup>. La démission de Radbert se place donc entre le concile de Quierzy où nous savons qu'il assista, et le concile de Soissons où assista son successeur. Il est possible que la démission ait suivi de peu le concile de Quierzy et se place dans le courant de 849 <sup>(2)</sup>.

(1) Sirmond. *Concilia Antiqua Galliae*, t. III, p. 80.

(2) Faut-il croire que l'incarcération à Corbie du jeune Charles, fils de Pépin d'Aquitaine, pour y être moine malgré lui, fut l'occasion de la démission? Le fait est raconté dans les *Annales Bertiniani*, année 849. Charles, fils de Pépin d'Aquitaine, se trouvait auprès de son oncle, Lothaire, et il voulut rejoindre son frère Pépin II, pour combattre avec lui leur oncle Charles le Chauve; mais il fut arrêté par les troupes de celui-ci; son sort fut décidé à Chartres; il serait tonsuré et moine à Corbie. Corbie est indiqué dans la *Chronique de Fontenelle*; dans les *Annales Bertiniani*, le lieu n'est pas indiqué à cette date, mais, à la date de 854, on nous apprend que Charles s'est enfui de Corbie. Il est vrai que les *Annales de Fulda* placent l'arrestation de Charles en 851 ainsi que celle de son frère Pépin d'Aquitaine; mais ces *Annales* bloquent à une date unique et inexacte, deux faits distincts: les deux frères eurent le même sort mais à des dates différentes: Charles fut arrêté et enfermé à Corbie en 849; il s'enfuit en 854, et devint archevêque de Mayence en 856, à la mort de Raban Maur; Pépin, son frère, fut arrêté en 852 et enfermé à Saint-Médard de Soissons, d'où il s'enfuit en 854, et retourna en Aquitaine. Les *Annales Bertiniani*, par leur caractère quasi-officiel, sont plus sûres: (P. L. CXV, 1401 et 1409). Il peut paraître assez étrange que Charles le Chauve ait confié à Radbert la garde de son neveu, alors qu'il n'ignorait pas que l'abbé de Corbie était plutôt parmi ses adversaires. Mais il se pourrait aussi bien que, à cette date, Radbert ne fut déjà plus abbé de Corbie. L'assemblée de Chartres se tint en Juin 849; or, le Concile de Quierzy auquel assiste Radbert, eut lieu avant Pâques de la même année. (Dom Leclercq: *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 155). Evidemment l'intervalle est court, mais nous savons que dans ce même intervalle, où à peu près, l'évêque d'Amiens, Ragenarius, qui assistait au Concile de Quierzy, eut le temps de mourir ou de démissionner, et d'être remplacé par Hilmerad. En effet, la lettre de Loup à Ratramme à propos d'Hilmerad, est datée avec beaucoup de vraisemblance par M. Levillain, de Juin ou Juillet 849. (Op. cit., p. 15). Dans ce cas, elle nous fournit une probabilité supplémentaire pour placer la démission de Radbert peu après le Concile de Quierzy; on peut s'étonner, en effet, que la lettre de Loup ait été adressée à Ratramme plutôt qu'à Radbert, avec qui, nous le savons, il était en relations amicales: peut-être Radbert n'était-il plus en état de rendre à Hilmerad le service que Loup souhaitait. A défaut de Radbert, Loup assez éclectique, écrivit donc à Ratramme avec qui il sympathisait dans l'affaire de Gottschalk.

Radbert se retrouva donc à Corbie comme simple moine ; les loisirs dont il disposait, il voulut les occuper utilement et il se remit à ses travaux théologiques. C'est à cette époque de sa vie que se rapporte la plus grande existence studieuse ? il est difficile d'en fixer le chiffre avec précision: les dates qui ont été proposées pour sa mort sont toutes assez arbitraires. La moins acceptable est celle de Trithème qui le fait vivre au moins jusqu'en 883 <sup>(1)</sup> ; Grenier propose 865, mais sans raison contraignante. Le seul point de repère que nous ayons est une allusion, dans le *Commentaire sur les Lamentations*, à la prise et à l'incendie de Paris par les Normands; or, constate Mabillon, cela se produisit quatre fois: en 846, mais il ne peut être question de cette date, Radbert alors était dans l'exercice de sa charge abbatiale; en 857 et en 861; puis plus tard, en 886 <sup>(2)</sup>. Quand on lit attentivement le passage de Radbert, on constate qu'il ne peut se rapporter qu'à l'invasion de 856, la ville n'est pas encore prise, mais les Normands sont dans la région, et elle va connaître le même sort qu'elle a déjà subi une première fois <sup>(3)</sup>. Radbert ne fait jamais allusion à une destruction de Corbie ni même à une

---

(1) Trithème, *Chronique d'Hirschau*, Saint-Gall, MDCXC, t. I. p. 35.

(2) Radbert, *Comment. sur les Lamentations*, CXX, 1220. — Mabillon, dans Migne, P. L. CXX, 16.

(3) M. Levillain, dans une lettre qu'il me fait l'honneur de m'écrire, me signale que le passage est mal ponctué dans le texte imprimé ; il faut lire ainsi : « Quis unquam crederet, vel quis unquam cogitare potuisset in nostris partibus — quod transcurso tempore omnes accidisse conspeximus, dolumus et flevimus, et valde pertinuimus, unde et adhuc hodie non minus pertimescimus — ut piratae... Parisiorum attingerent fines, etc... ». En conséquence, la traduction s'oriente ainsi, en laissant de côté l'incidente : « Qui pourrait croire, qui aurait jamais pu penser que... des pirates atteindraient le territoire de Paris, etc... » ; « et pourtant, indique l'incidente, tous, nous avons été témoins de cela dans notre temps, nous en avons eu deuil, nous en avons pleuré, et nous avons eu grande crainte, et voici qu'aujourd'hui encore nous ne sommes pas moins remplis de crainte... ». M. Lot invoque aussi cette phrase où il est question des guerres civiles en même temps que du péril normand et des séditions pour dater le passage de 856, *La grande invasion normande de 856-862*, dans *Bibliothèque de l'Ecole de Chartes*, t. LXIX, 1908, p. 16-18.

menace directe. On sait pourtant qu'une attaque des Normands sur l'abbaye fut victorieusement repoussée par Odon en 859 <sup>(1)</sup>. Si le *Commentaire sur les Lamentations* avait été écrit après cette date, il eût été singulier qu'il ne mentionnât point des calamités aussi proches. Dans ce *Commentaire*, Radbert se présente comme un vieillard tout à fait détaché du monde, n'ayant plus qu'à déplorer ses péchés ainsi que les péchés du siècle, et à se préparer au jugement de Dieu. Mais en supposant que ce *Commentaire* fût écrit avant 859, on ne saurait inférer que Radbert mourut avant cette date. Nous pouvons donc conclure comme fait Dom Cappeluyns à propos de Jean Scot : « Nous n'avons d'autre témoignage de sa mort que l'interruption brusque et définitive de son activité littéraire » <sup>(2)</sup>.

---

(1) Voir les deux lettres citées plus haut de Loup de Ferrières à Odon, p. 79, note 3.

(2) Dom Cappeluyns, *Jean Scot Erigène*, p. 233. — M. Lot (op. cit. p. 16) a conjecturé que le chapitre I<sup>er</sup> du Concile de Pistres, en 862, avait été rédigé par Radbert : de fait, on y trouve des idées et des expressions qui lui sont familières et qu'on relève dans le *Commentaire sur les Lamentations*, mais il est difficile de croire à la présence de Radbert ; dans son *Commentaire*, il se présente comme si vieux... Il suffit, semble-t-il, de supposer que l'auteur de ce *Capitulum* avait lu l'œuvre de Radbert : nous savons en effet que, sans doute à cause des circonstances, ce *Commentaire sur les Lamentations* eut un grand succès. — Texte dans Sirmond, *Conc. antiq. Galliae. Supplementum*, par Pierre Delalande. Paris, MDCLXVI, p. 167.

## III. — LE TEMOIN DE SON TEMPS (1)

Après avoir, sous la conduite de Radbert, suivi les vicissitudes de l'abbaye de Corbie pendant près de trois quarts de siècle, il convient d'arrêter un moment notre attention sur la personne de notre guide et de nous rendre compte du genre d'impression qu'il produit sur nous, cela nous permettra peut-être de discerner la valeur de son témoignage ; en tous cas, nous emporterons ainsi de cette excursion historique faite sous sa direction, non seulement une série de faits et de jugements, mais le sentiment agréable d'une prise de contact avec une âme très humaine, très religieuse à qui nous ne saurions refuser notre sympathie.

Comme observateur de son époque, Radbert fut assurément fort bien placé, toutefois très certainement aussi son caractère donne à son témoignage une tonalité particulière qu'il nous faut essayer de dégager.

Si, pendant quelques années, il se trouva à la tête d'une des plus grandes abbayes du royaume, il ne manifesta jamais dans cette fonction la maîtrise et l'autorité de ses grands prédécesseurs Adhalard et Wala, son tempérament ne l'y disposait pas : de naissance obscure vraisemblablement, recueilli et élevé par des religieuses sous les arceaux d'un cloître, il ne se trouvait pas de plain pied aux affaires comme les cousins de Charlemagne, nés au palais et élevés avec le futur roi des Francs ; si ses qualités d'intelligence et ses vertus lui valurent d'entrer dans la confidence des deux frères, du second surtout, et

---

(1) Désormais, en raison de leur fréquence, les références explicites ou implicites au texte de Radbert seront indiquées entre parenthèses par le chiffre de la colonne du tome CXX de la Patrologie latine.

si, plus tard, en souvenir de la confiance que ceux-ci lui avaient témoignée, les moines le choisirent comme abbé à un moment sans doute où l'abbaye avait besoin d'être ressaisie, il reprendra sans trop de peine, après un échec explicable, l'attitude effacée d'un simple moine qui n'est pas fait pour le commandement. Radbert est sincèrement modeste, ce n'est pas un aigri, un mécontent, mais il a tendance au pessimisme. Il a une vénération particulière pour le pape Grégoire le Grand, sans doute parce qu'il retrouvait dans ce pape comme un exemple de ses propres dispositions. Ce sont ces dispositions qui le portent vers les *Lamentations* de Jérémie, et l'y retiennent en un long commentaire. Pour être juste, il faut reconnaître que ce pessimisme apparaît surtout à la fin de sa vie, après l'échec de la politique de Wala, après sa propre démission. La seconde partie de la *Vie de Wala*, le *Commentaire sur les Lamentations*, et incidemment certaines réflexions de la seconde et de la troisième partie du *Commentaire sur saint Matthieu*, nous montrent Radbert comme un vieillard quelque peu morose : « Nous vivons, dit-il, à une triste époque, ce n'est pas le moment de rire, on ne pleurera jamais trop les calamités présentes. » (1135-1136).

Un lieu commun des moralistes du genre de Radbert, théologiens ou prédicateurs, est que le monde est proche de sa fin, que tous les malheurs, signes avant-coureurs de la fin des temps sont rassemblés et que jamais, au cours de l'histoire humaine, on n'a connu d'époque plus terrifiante que celle où ils vivent. Comme de juste, Radbert n'y manque pas, et dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, à propos précisément des descriptions du chapitre XXIV, il constate que tout se réalise point par point et que, à coup sûr, la fin du monde est pour bientôt : on n'en peut plus douter désormais : l'abomination étant établie dans le lieu saint de Jérusalem depuis que les Sarrasins ont établi un temple sur son emplacement (801 - 802 - 807 B). Toutes les douloureuses constatations que faisait le prophète Jérémie sur les malheurs de la Jérusalem d'autrefois se vérifient pour l'Eglise d'aujourd'hui : la persécution, les guerres civiles et les guerres étrangères, les incursions barbares assaillent la chrétienté (1069 - 1070 - 1073 B. - 1615 A.). Mais les ennemis les plus dangereux de la sainte Eglise et de la société humaine sont les mauvais chrétiens ; malheureusement ils sont légion (1212 - 1213), si bien que les calamités du moment doivent être

considérées comme le châtiment des péchés du monde: le plus grand, le plus sensible de ces châtiments a été la prise de Paris et la menace qui pèse encore sur la ville à l'heure où Radbert écrit (1220). De tout cela il résulte qu'il faut se préparer au martyre : « Plaise à Dieu que nous en soyons jugés dignes » (1248 B).

Dans cette détresse universelle qui envahit le monde chrétien, chacun doit faire son examen de conscience et reconnaître sa propre responsabilité. Sans doute, il faut faire la part de la tentation : la vie est une tentation constante, un effort, un combat, et il ne faut pas s'étonner qu'il y ait des faiblesses et des misères. Il y a des difficultés particulières pour les divers âges de la vie et les diverses situations. C'est ainsi que les jeunes gens ont leurs tentations propres: Salomon dans sa sagesse le constatait déjà (1168 - 1169) et Radbert ne veut pas être injuste à leur égard ; aux vieillards aussi il dira leur fait en constatant qu'on rencontre chez eux de mauvaises habitudes « invétérées » (1176 D.). La vie des hommes est donc perpétuellement menacée par le péché, et quand on devient vieux, la meilleure occupation consiste à se tenir devant Dieu pour pleurer les fautes de sa vie : c'est ce qu'il fait lui-même (1059 C.).

Parmi les désordres que nous présente le monde, les plus choquants, les plus graves, sont les désordres des moines et des prêtres, et ils viennent de ce que les uns et les autres, au lieu d'être détachés des choses de ce monde comme les y oblige leur vocation, se laissent accaparer par les affaires séculières et se mettent à ressembler de tous points à ces laïcs ambitieux et cupides qu'ils sont chargés d'instruire, de réformer, et à qui ils doivent l'exemple. Si les prêtres ne donnent pas l'exemple, il n'est pas surprenant qu'on rencontre des chrétiens qui ne soient pas meilleurs que les païens: l'exemple du centurion de Capharnaüm, si bon pour son serviteur, devrait bien instruire les maîtres chrétiens, ceux-ci se montrent parfois si cruels, si bourreaux à l'égard de leurs serviteurs, qu'il vaut mieux servir des maîtres païens (345).

On ne respecte pas le bien d'autrui, ni même la vie du prochain; les biens des églises en particulier sont mis

au pillage et le roi lui-même donne l'exemple (1). Mais le mal est d'abord dans l'Eglise, dans les hommes d'Eglise. Toute la beauté de la fille de Sion est dans le sacerdoce; or, cette beauté s'en est allée toute entière: les hérétiques ont contribué à ôter la beauté de l'Eglise, mais aussi et surtout, les pasteurs et les recteurs qui sont incapables de trouver leur nourriture dans les livres saints et qui, sans cette force que donne la divine nourriture, vont partout où l'erreur les pousse (835 D. - 1075).

L'épisode des vendeurs chassés du temple lui fournit l'occasion d'une violente mercuriale contre le clergé et sa simonie (709 - 710). Plus loin, il raille la vanité des clercs qui, comme les pharisiens, tiennent à être vus et admirés (766 C.). Trop souvent les évêques eux-mêmes ne sont pas différents de ces princes des prêtres condamnés par N.S. (986 C.). Mais, naturellement, c'est dans le *Commentaire sur les Lamentations* que sa critique se donne libre cours: chacun des oracles prophétiques est appliqué par lui, d'abord à la situation du prophète, puis à l'Eglise, nouvelle Jérusalem, enfin aux âmes chrétiennes prises individuellement. Maintenant, comme au temps de Jérémie, la faute des prêtres est la ruine du peuple. De même que Jérusalem eut ses faux prophètes, l'Eglise a ses mauvais docteurs qui, ou bien enseignent l'erreur, ou bien par leur conduite détruisent l'effet de leurs bonnes paroles (1109 B. - 1131 A.B.). C'est ainsi que l'or s'obscurcit: comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé ? (1198 - 1199).

A certains moments la critique de Radbert prend une allure telle que ce ne sont plus les hommes d'Eglise qui sont en cause, c'est l'Eglise elle-même qui paraît être toute sécularisée et infidèle à sa mission: comparant l'Eglise à la Synagogue, dont il lui semble légitime de dire beaucoup

---

(1) Il est certain que Radbert a bien des raisons de se méfier de Charles le Chauve: la politique du roi en ce qui concerne les biens des églises et des monastères, lui paraît devoir attirer tous les châtiments du ciel. Les propos de Théophraste au second livre de la *Vita Walae* font songer à un visionnaire. 1608 C.D. Toutefois, il est bon de se rappeler que dans le dialogue, le Théophraste de la seconde partie remplace le Severus de la première, et représente comme lui un extrême; Adéodat qui, naturellement, n'est plus aussi jeune, garde toutefois son rôle de spontanéité franche. Radbert, entre les deux, doit tenir l'équilibre, mais c'est Radbert lui-même qui dit (col. 1610 D.); « ira Dei effusa est super principes nostros ».

de mal, il applique sans nuance à l'Eglise ce qu'il vient de dire de la Synagogue (1203 A.). L'Eglise, épouse infidèle du Christ, s'est livrée à ses amants, mais elle entend la voix de son époux et revient à lui par le repentir (1110 D. à 1113). Evidemment l'expression dépasse la pensée de Radbert, son biblisme l'a entraîné trop loin. Il en a lui-même conscience, car plus d'une fois il fait la distinction nécessaire en précisant, d'une manière intéressante d'ailleurs, que l'Eglise, dans son amour pour ses enfants et dans son humilité s'impute à elle-même tout ce qui arrive à l'un des membres du Corps mystique (1090 A.). Toutes ces misères constatées sont en effet les vicissitudes du corps mystique du Christ; l'Eglise, pas plus que le Christ, ne saurait être affectée par la vétusté, l'épuisement qui vient du péché, mais, en prenant à son compte les textes de Jérémie, l'Eglise pense à ses membres qui sont plus ou moins atteints par cette maladie qu'est le péché, qui souffrent et qui font souffrir (1145 D. sq.) ; même « les os » sont quelquefois atteints par la maladie, les plus forts, ceux qui semblent soutenir tout le corps (1147 D.). Cela, au fond, fait partie de l'épreuve de l'Eglise ici-bas; de l'idée de la maladie qu'est le péché et dont souffrent les membres de l'Eglise, Radbert passe comme sans transition à l'idée de la souffrance qui complète la Passion du Christ; il semble qu'il y ait confusion, car la souffrance et l'épreuve dont parle saint Paul ne sont pas du même ordre que le péché, mal moral, beaucoup plus dangereux. Pourtant, non, il n'y a pas confusion, et l'idée au contraire devient très belle: l'Eglise souffre, pendant toute son existence, non seulement de persécution du dehors, mais d'embûches dressées au dedans par Satan, ainsi elle souffre dans sa chair par les péchés de ses enfants, et cette souffrance est rédemptrice (1149 A.) ; on voit par là comment chez Radbert la tristesse et la mélancolie ne sont jamais démoralisantes: sa foi en l'Eglise et au royaume de Dieu lui donne l'énergie dont il a besoin pour dominer ce qui chez lui nous apparaît comme une tentation. D'autres seraient abattus par le spectacle que donne le monde en proie au mal, chez lui ce spectacle fait naître un sentiment profond qui d'ailleurs est une vraie vertu: la componction.

---

## IV. — « ERAT ENIM MONACUS ».

La réflexion de Radbert à propos de Wala : « erat enim monachus » pourrait s'appliquer à lui-même. Fréquemment à travers son œuvre, se montre son amour de la vie monastique, telle qu'il l'a apprise de ses maîtres, Adhalard et Wala, telle qu'il la conçoit et la vit personnellement. Selon le mot de saint Benoit, « elle est l'école du service du Seigneur : schola servitii dominici » et nous retrouvons la vieille idée que cette école n'est pas un asile de tout repos, mais « un camp, castra » comme il le dit aux religieuses de Soissons (1010 A.), les moines sont une race très forte, une race de combat : « genus fortissimum monachorum » ; les moniales elles-mêmes sont faites pour le combat, car, en acceptant la vie monastique, on accepte le combat singulier avec le démon : dans la lutte de Dieu contre les puissances maléfiques, les moines et les moniales sont les meilleures troupes du Seigneur (1046. D.). Ces métaphores guerrières ne tiennent pas une place trop grande dans la pensée de Radbert, mais elles y sont, et dans la description qu'il fait du monastère Notre-Dame à Soissons, il a soin de rappeler aux religieuses que les monastères en général, et le leur en particulier, sont placés comme les fortifications spirituelles de la ville, désormais conquise au Seigneur, mais toujours menacée par l'ennemi sans repos (1047-1048). Ce combat est d'ailleurs d'ordre tout spirituel, il se réalise invisiblement par la lutte contre la tentation et par la prière, qui est l'arme particulière des moines.

La mortification, la solitude, la contemplation, sont les biens spirituels des moines, les seuls qu'ils possèdent et qu'ils doivent distribuer d'ailleurs largement, car ils n'ont pas à craindre de les perdre en les donnant au monde : les biens spirituels, au contraire des biens matériels, se multiplient à mesure qu'on les distribue (262. B). Les hommes cherchent le bonheur, les moines trouvent, non pas précisément le bonheur, mais la béatitude. Radbert commente longuement et avec ferveur l'évangile des Béatitudes

(216.). Dans la vie monastique se réalise d'idéal des béatitudes. Ce qui est dit ailleurs, que la vie monastique est un combat, montre assez qu'elle n'est pas une quiétude béate ; par comparaison avec les hommes d'action, les moines paraissent être dans un état de repos, mais il ne s'agit pas d'un repos oisif ; le repos ne nous est donné que pour nous occuper des choses divines, et le moine doit être occupé effectivement de ces choses divines, c'est là son occupation essentielle ; s'il arrive dans la vie monastique, pourtant organisée en vue de ce repos actif, que les circonstances nous en privent pour un temps, il faut y revenir avec satisfaction. Cette idée du repos actif de la vie monastique semble avoir été l'une de celles dont Radbert personnellement apprécia le plus la fécondité. Rien n'est moins oisif que « l'otium » dont il nous parle. Après sa démission, libéré du souci des affaires, il se félicite de la tranquillité d'âme qui en résulte pour lui mais, immédiatement, il est pris par le souci de bien occuper son temps ; il veut utiliser au mieux ces loisirs que Dieu lui a faits. « Deus nobis haec otia fecit », disait Virgile ; et un autre ancien, Caton, remarquait qu'il n'était jamais si occupé que dans ses heures de loisirs, voulant marquer qu'il existe une occupation intérieure, active, profitable à soi-même et aux autres, quoique différente de ce que l'on considère d'ordinaire comme l'activité. (993,995 - 333). Il y a deux vocations parmi les chrétiens : la vocation à la vie active et la vocation à la vie contemplative. L'admirable famille de l'abbé Adhalar nous donne un bel exemple de ces deux vocations : ils étaient cinq frères et sœurs de race royale, les cinq font ensemble comme un accord parfait musical auquel il n'y a rien à désirer ; trois se consacrèrent aux affaires publiques, deux au service du Seigneur : Adhalar, au centre, sut associer la vie active et la vie contemplative dans une juste proportion, réalisant ainsi la vie idéale (1527 B. - 212 B. - 251 A.B.). Mais il est indispensable que les hommes qui sont très pris par l'activité extérieure se retirent de temps en temps dans la solitude pour s'y refaire (356 A.).

C'est une grande grâce d'être appelé à la vie monastique, et cela dès l'enfance comme il arrive pour les petits oblats et les petites oblates ; c'était par exemple le cas de Emma, fille de Théodrade et nièce d'Adhalar : « confirme, lui écrit Radbert, par ta volonté personnelle la volonté de

tes parents et leurs vœux sur toi. » (1052 D - 1057 D). Il peut arriver même qu'une vocation forcée, résultant de la méchanceté des hommes, profite à celui qui en est la victime, et que la tonsure reçue par contrainte devienne une véritable couronne, le sujet finissant par offrir spontanément à Dieu ce qu'on lui avait imposé ignominieusement. En écrivant cela, Radbert pense évidemment au cas de Wala, mais il est fort douteux que ces tonsures imposées par la raison d'Etat aient produit souvent un aussi heureux résultat (1534 D.).

Dans la vie monastique, la liturgie tient naturellement une grande place, la première place ; et Radbert a soin de le marquer, tant à propos des moines que des moniales. Il note avec respect l'attitude d'Adhalard se rendant à l'office divin, et comment sa prière se prolongeait quand il était en voyage; nous avons vu que le même Adhalard n'accordait pas facilement la dispense de l'office, de telle façon que Radbert dût rédiger son *Commentaire sur saint Matthieu* pendant les temps libres dont il pouvait disposer. Aux différentes heures du jour, l'Eglise par la prière des moines et des clercs se reprend et se ramène aux choses de la vie intérieure (679 D.). Aux moniales de Soissons, Radbert fait remarquer qu'on ne peut rien trouver de meilleur ici-bas que de participer aux offices angéliques et d'être admis aux divins colloques; aussi faut-il qu'elles soignent leur chant, parce que si le chant a son charme dans la vie séculière, il est aussi dans la vie monastique joie et réconfort (995 D.- 997 A.B.).

La vie monastique est parfois la vie missionnaire. De Corbie même, partit pour les pays scandinaves, Anschaire qui avait été le disciple de Radbert. Lors de la fondation de Corvey, en Saxe, Radbert fut l'un des premiers pionniers ; plusieurs fois il fit le voyage de Corbie l'ancienne à Corbie la neuve, et son principal ouvrage fut composé pour l'instruction théologique des novices de l'abbaye saxonne. Anschaire garda le contact, non seulement avec Corvey, mais aussi avec Corbie l'ancienne qui lui fournira des missionnaires, des livres et de l'argent. Nous voudrions savoir quel intérêt Radbert prit à la tentative audacieuse d'Anschaire ; il fait peu d'allusion aux missions du Nord. Dans un passage de son *Commentaire sur saint Matthieu*, écrit tout à la fin de sa vie, il constate que l'évangile a été prêché dans ces régions lointaines, mais que le caractère

sauvage des peuples les a empêchés de le recevoir. (804) (1).

Il était moins pessimiste dans sa jeunesse quand il collaborait à la fondation de Corvey: il se réjouissait sincèrement de voir établi un centre de vie monastique dans ces pays païens. Toutefois, l'idée que ce centre monastique pouvait être une base de départ pour l'action missionnaire proprement dite ne semble pas l'avoir frappé. Faut-il voir là un signe de l'évolution des esprits, qui s'intéressent moins au problème missionnaire ? (2) Lorsque saint Boniface avait fondé Fulda cinquante ans plus tôt, c'était d'abord et avant tout pour établir une base missionnaire ; il y revient et il en repart constamment; lorsque Adhalard fonde Corvey, l'idée missionnaire n'est pas absente, Anschaire est là pour le montrer, mais il semble qu'assez peu de moines de Corbie soient de sa trempe. Anschaire, à Corvey, prêche aux Saxons du voisinage, en attendant de partir pour le Nord; Radbert, lui, se réjouit de la constitution d'un centre de prières et de vie contemplative ; il s'agit moins de reculer les frontières de la catholicité que d'établir la vie chrétienne intégrale sous sa forme la plus haute qui est la vie monastique dans ces pays nouvellement conquis à la foi par le grand empereur (3). La vie chrétienne, nous disait Radbert se présente sous deux formes: l'action et la contemplation. Il est rare que les deux s'unissent idéalement dans le même individu, et c'est la raison pour laquelle Radbert admire tant Adhalard qui lui semble avoir excellé aussi bien dans l'une que dans l'autre.

---

(1) Peu après la mort d'Anschaire, survenue le 3 février 865, Rimbert, son disciple, écrit sa vie et il l'adresse aux moines de Corbie l'ancienne. A plusieurs reprises, il leur témoigne sa reconnaissance pour l'aide qu'ils lui ont apportée. L'année 845 fut terrible pour Anschaire: Hambourg fut pillée par les Normands, la mission de Suède fut détruite; l'un des missionnaires, Nithard, qui, peut-être avait été moine de Corbie, fut massacré. Rimbert raconte tout cela aux « vénérés frères » de Corbie ; il leur décrit la détresse dans laquelle se vit Anschaire et à laquelle il fit face avec foi et courage. En cette année 845, l'abbé de Corbie était précisément Radbert. Rimbert ne le nomme pas, mais il est légitime de penser que Radbert ne resta point indifférent à la peine d'Anschaire et qu'il l'aidera de son mieux. — Rimbert, *Vita Anscharii*, P. L. CXVIII, 976 sq. Cf. de Moreau, *Saint Anschaire*, Louvain, 1930, p. 58 sq.

(2) Cf. Dom Berlière. *L'ordre monastique des origines au XII<sup>e</sup> siècle*, Maredsous, 1921, p. 76-77.

(3) Radbert: *Vita Adhalardi*, 1541 à 1543. — *Vita Walae* 1590-1591.

## DEUXIEME PARTIE.

---

### L'ŒUVRE LITTÉRAIRE DE RADBERT.

---

Ce n'est pas dans l'action que s'est affirmée la personnalité de Radbert : associé étroitement à des hommes d'action qui se trouvaient engagés eux-mêmes à fond dans les difficultés du moment, son grand mérite à nos yeux est de les avoir aimés et compris, et puis, de nous avoir transmis le souvenir de leurs gestes. Son talent à lui est d'un autre ordre, s'il nous intéresse encore aujourd'hui, c'est à cause de son œuvre écrite, d'historien et surtout de théologien, œuvre assez considérable qui nous met en présence d'une belle intelligence, accueillante et réceptive, mais aussi, capable de repenser les choses, de restituer enrichies d'un coefficient personnel les idées qu'il a reçues.

Dans l'étude de l'œuvre littéraire de Radbert une première tâche s'impose : établir dans la mesure du possible le catalogue critique de ses œuvres. Mis en possession de son œuvre complète, nous aurons ensuite à juger de son degré de culture, tant profane que sacrée; et, dans la mesure où l'induction est permise en matière historique, peut-être le cas particulier de Radbert nous permettra-t-il de nous faire une idée de la culture intellectuelle et théologique de son temps. Enfin, nous aurons à recueillir les principales idées disséminées à travers les écrits de notre personnage et à les grouper en une manière de synthèse qui nous donnera la physionomie générale de sa pensée.

---

### CHAPITRE III.

---

#### LES ŒUVRES DE RADBERT.

---

##### .I. — LISTES ANCIENNES DES ŒUVRES DE RADBERT.

La liste la plus ancienne que nous ayons des œuvres de Radbert nous est donnée dans la *Vita Brevis*. Elle indique en tout premier lieu naturellement: le *Traité du Corps et du Sang du Christ* ; puis viennent la *Vie d'Adhalard* et la *Vie de Wala*; le *Commentaire sur le Psaume 44*; la *Passion des saints Martyrs Rufin et Valère* ; le *Commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu*, et enfin, le *Commentaire sur les Lamentations*. Elle s'arrête ici, et il est probable que l'auteur n'en savait pas davantage.

Les différents traités : *de Scriptoribus ecclesiasticis*, que nous a légués le Moyen-Age, ne nous donnent sur Radbert qu'une notice très succincte. Trithème, dans son *De viris illustribus O.S.B.*, lui attribue un traité sur le *Sacrement de l'Autel*, une *Vie de saint Adhalard*, un *Commentaire sur les Lamentations*, la traduction du grec en latin de quelques *Vies des Pères*. Il sait qu'il y a d'autres œuvres, mais il ne les connaît pas (1). Il se trompe d'ailleurs avec

---

(1) Sigebert de Gembloux et Honorius d'Autun, signalent seulement le traité de l'Eucharistie : P. L. CLX. 569, CLXXII, 231 — *Joannis Trithemii Spanhemensis primum, deinde D. Jacobi in suburbano Herbipolensi, abbatis eruditissimi, opera pia et spiritalia quotquot vel olim typis expressa vel mss. reperi potuerunt a R. P. Joanne Busaeo, societatis Jesu Theologo... Moguntiae. ex typographica Joan. Albini, anno Domini MDCIV : De viris illustribus O.S.B. Liber II, ch. LV, p. 42 ; Chronique d'Hirschau, année 883. Voir sur ces indications de Trithème les notes de Fabricius dans *Bibliotheca Ecclesiastica in qua continentur : De Scriptoribus ecclesiasticis... Hamburgi, MDCCXIIX, p. 76.**

d'autres auteurs en ce qui concerne les *Vitae Patrum*. Elles sont d'un autre Pascase, diacre espagnol, de l'abbaye de Dumio, qui travaille sous l'autorité de son abbé, saint Martin de Braga (1). Possevin, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, copie Trithème (2).

L'édition de 1617 du *De Scriptoribus ecclesiasticis* de Bellarmin, ajoute seulement à ces données que le *Traité du Corps et du Sang du Seigneur* figure au tome VI de la *Bibliotheca Patrum*, que la *Vie d'Adhalard* a été publiée par Surius à la date du 2 janvier, et que le *Commentaire sur les Lamentations* a été édité à Cologne en 1532 (3).

Cependant Sirmond se livrait à une exploration méthodique de la bibliothèque de Corbie, et il en exhumait tous les ouvrages signalés dans la *Vita Brevis*, sauf toutefois la *Vie de Wala*. Il rassembla ses trouvailles en un bel in-folio, qui parut en 1618 chez Cramoisy. Aux œuvres de Radbert, il a joint, en dehors de la pagination, une courte notice biographique, le poème composé par Engelmode, évêque de Soissons à la louange de Radbert, enfin le texte du *Privilège* accordé à l'abbaye sur la demande de Radbert par le Concile de Paris de 846 (4). De ce fait, Labbe reprenant en 1660, le *De Scriptoribus ecclesiasticis* de Bellarmin, pourra le compléter de tous les titres donnés par Sirmond. Plus tard, en 1686, dans un supplément au même ouvrage, Oudin signalera le *De partu Virginis*, publié par Dom d'Achery en 1675, et la *Vie de Wala* publiée par Ma-

(1) *Vitae Patrum* : livre VII, dans l'édition de Rosweyde, P.L. LXXIII, col. 50 et 1025.

(2) « Antonii Possevini Mantuani Societatis Jesu Apparatus sacri... » — Coloniae Agrippinae. MDCVIII.

(3) *Operum Roberti Bellarmini ex societate Jesu S. R. E. Cardinalis*, t. V., *De Scriptoribus ecclesiasticis* — Coloniae Agrippinae, sumptibus Bernardi Gualtheri, anno MDCXVII, col. 121.

(4) La *Vita Brevis* n'avait pas signalé la *Lettre à Frudegard*, publiée par Sirmond, à la suite du *De Corpore*; il est probable cependant que l'auteur la connaissait puisqu'elle figurait parmi les manuscrits de Corbie, mais sans doute ne jugea-t-il pas à propos de la présenter comme une œuvre distincte. C'est à l'édition de Sirmond que sont empruntés les textes de Radbert publiés dans la *Maxima Bibliotheca Patrum* (t. XIV, p. 352) par Margarin de la Bigne, Lyon MDCLXXVII, toutefois, l'éditeur a vu d'autres manuscrits, et il faut signaler certaines variantes importantes, en particulier pour la *Lettre à Frudegard*.

billon au tome V des *Acta Sanctorum O.S.B.* en 1677 <sup>(1)</sup>. Cave, chanoine de Windsor, rassemble les résultats acquis dans son *Histoire littéraire des auteurs ecclésiastiques* en 1705. Un dernier traité sur la *Foi, l'Espérance et la Charité*, adressé à Warin, abbé de Corvey, sera publié par Dom Martène dans l'*Amplissima Collectio*, au tome IX, en 1733. Nous atteignons ainsi l'édition de Migne en 1852 : toutes les œuvres indiquées ci-dessus figurent au tome 120 de la *Patrologie latine*. Entre temps, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans ses travaux restés inédits pour la plupart, Dom Grenier avait repris le problème des œuvres de Radbert, et il suggère certaines attributions nouvelles. Nous aurons à utiliser ses remarques, surtout en ce qui concerne les œuvres mariales de Radbert, qui ont fait d'ailleurs l'objet de recherches récentes.

## II. — VITA SANCTI ADHALARDI.

Le titre de « panégyrique » conviendrait mieux pour cet opuscule consacré à l'éloge de l'abbé Adhalard. Personne n'était plus qualifié que Radbert pour le composer ; les faits historiques y sont un peu noyés dans une prose assez diffuse, mais l'intéressant de ces pages est ce qu'on peut discerner de l'homme admirable et du « moine » que fut Adhalard. Il est certain que ce panégyrique fut composé avant la mort de Wala, c'est-à-dire avant 836 : Wala nous y est présenté en effet, accordé par Dieu comme une consolation (1551. C.). Mabillon le date de 830, ce qui est très vraisemblable. Les manuscrits de cet opuscule ne sont pas nombreux ; on n'en connaît actuellement que deux, l'un et l'autre provenant de Corbie : le latin 18296 à la Bibliothèque Nationale, du X<sup>e</sup> siècle. et le 461 de la Bibliothèque

---

<sup>(1)</sup> *Dissertationes philologicae de Scriptoribus ecclesiasticis quos attigit Eminentiss. S. R. E. Card. Robertus Bellarminus...* — auctore Phil. Labbe, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, MDCLX, t. II, p. 155 — *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis collectore F. Casimiro Oudin. presbytero veteris Instituti Ordinis Praemonstratensis. Parisiis. apud Antonium Dezallier, via Jacobea, MDCLXXXVI. p. 241.*

d'Amiens, du XIV<sup>e</sup> siècle. Ce texte fut publié pour la première fois par Surius dans son *De probatis sanctorum historis*, Cologne 1576, à la date du 2 janvier. Sirmond confronta le texte de Sirius avec un manuscrit que lui communiqua Dom Antoine le Fort, abbé de Corbie, et lui fit place dans ses *Opera Radberti*. L'ouvrage figure ensuite dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes à la date du 2 janvier, puis dans les *Acta Sanctorum*, O.S.B. de Mabillon, tome V, p. 306, enfin dans Migne, P.L. CXX. Pertz en donne des extraits dans les *Monumenta Germaniae historica* au tome II des *Scriptores*, p. 524 - 532.

Les manuscrits donnent à la suite du panégyrique, et sans transition, une églogue, ou mieux une élégie dialoguée sur la mort d'Adhalard : deux femmes, Galathée et Philis, figurant Corbie l'ancienne et Corbie la neuve, pleurent ensemble, l'une son époux, et l'autre son père. Cette élégie a trouvé place dans la plupart des éditions de la *Vita Adhalardi*; elle a été publiée à part, précédée d'une étude critique, par Traube, dans *Monumenta Germaniae historica, Poetae*, t. III, p.44 sq. On a contesté à Radbert la paternité de cette œuvre poétique, sous prétexte qu'elle est médiocre et indigne de son talent. Il est certain que l'inspiration en est sans originalité, et que les fautes de prosodie ne manquent pas; mais cette conclusion poétique qui fait corps matériellement avec le panégyrique lui-même dans les manuscrits, est bien dans la même tonalité spirituelle et littéraire : à ce dernier point de vue, il faut remarquer toutes les citations classiques qui émaillent la prose du panégyrique ; Radbert à cette date est sans doute professeur, il ne dédaigne pas de citer Virgile, et ses citations nous préparent à cet exercice scolaire un peu laborieux qu'est le dialogue de Philis et de Galathée.

Dans le courant du XI<sup>e</sup> siècle, en 1040, eut lieu l'élévation solennelle du corps d'Adhalard. A cette occasion, on reprit la « Vie » composée par Radbert pour en faire un abrégé. L'auteur de cet abrégé n'est pas saint Gérard, moine de Corbie qui devait plus tard fonder l'abbaye de la Grande Sauve au diocèse de Bordeaux, mais c'est à lui qu'en revient l'initiative, comme le marque le prologue. De plus, ce prologue où il est beaucoup parlé de Radbert présente de telles analogies avec la *Vita Brevis* de Radbert, qu'il y a tout lieu de penser que le même auteur a rédigé l'abrégé de la vie d'Adhalard et la notice sur Radbert, un

peu après 1058, date de l'élévation solennelle du corps de Radbert <sup>(1)</sup>.

### III. — EPITAPHIUM ARSENI, ou VIE DE WALA.

L'existence d'une *Vie de Wala* par Radbert était signalée dans la *Vita Brevis* : « Nihilo minus et Walae Abbatis vitam, sancti scilicet Adhalardi fratris et successoris idem Radbertus edidit. » Caulaincourt et Ménard reproduisent telle quelle cette indication. Bonnefons la rapporte aussi en déplorant que cet ouvrage soit perdu. C'est à Mabillon qu'est due la découverte du seul manuscrit — perdu depuis —, qui en donnait le texte. Lui-même a raconté comment, en 1677, il trouva à Saint-Martin des Champs de Paris ce manuscrit qui avait appartenu autrefois à Saint Arnoul de Crépy en Valois. Très ancien, contemporain de Radbert, l'ouvrage se présentait avec le titre étrange : *Epitaphium Arsenii*. Mabillon crut d'abord qu'il s'agissait encore d'Adhalard, parce que depuis la glose « scilicet Adhalardus » relevée dans un manuscrit du *de Corpore*, il était entendu pour tout le monde qu'Arsenius était le surnom d'Adhalard, <sup>(2)</sup> mais il s'aperçut à la lecture que l'ouvrage était consacré à Wala, son frère. Outre son titre, l'œuvre s'entoure d'un certain mys-

---

<sup>(1)</sup> Cf. P. L. CXLVII, 1003 sq. : *Vita S. Geraldi* ; *Vita S. Adhalardi*, abrégé attribué à saint Gérard ; *Miracula S. Adhalardi lib. II*. Voir aussi quelques notes de Holder Egger dans *M.G.H. Scriptores*, t. XV, p. 860.

<sup>(2)</sup> B. N. ms. latin 13172, ci-devant : Corbie 361, fragments du *De Corpore* ; cette glose se place après les mots : « Quod Arsenius noster... » dans le Prologue à Placide, P. L. CXX, 1264 D. L'erreur avait déjà été commise dans la *Vita Brevis* : « Illum autem de corpore et sanguine Domini tunc temporis scripsisse animadvertitur, cum beatus Adalardus quem ipse in praefatione ejusdem libri Arsenium vocat, apud Herio insulam exsul mundi et paradisi civis haberetur ».

tère, et Mabillon s'appliqua à l'éclaircir. <sup>(1)</sup>

L'ouvrage, divisé en deux livres, est un dialogue. Les interlocuteurs ne sont d'ailleurs pas les mêmes dans les deux livres, car un assez grand intervalle les sépare. Le premier en effet, fut composé peu de temps après la mort de Wala et avant la mort de Louis le Débonnaire, c'est-à-dire entre 836 et 840. Les interlocuteurs sont Pascase lui-même et quelques moines de Corbie. Le second livre a été écrit après la démission de Radbert. L'obscurité vient, non pas de la forme dialoguée, mais de ce fait que tous les personnages dont il est parlé sont présentés avec un nom d'emprunt : Wala lui-même est Arsénius ou Jérémias ; Adhalard est Antonius ; Louis le Pieux, Justinien ; Judith, Justine, etc.... Ce style voilé, cet écart entre les deux livres, étaient nécessités par les circonstances. Nous avons suffisamment parlé au chapitre premier du rôle de Wala, pour qu'il soit facile de comprendre que son panégyriste et apologiste ait été tenu à une très grande réserve, dans le compte-rendu des faits, dans l'éloge et le blâme des personnages vivants. Le premier livre à la rigueur pouvait constituer un tout : il fait l'éloge en Wala, de l'homme et du moine. Pascase qui l'avait connu plus intimement encore peut-être qu'il n'avait connu Adhalard, pouvait sous cette forme dialoguée entreprendre un panégyrique qui put être accepté des ennemis eux-mêmes de son héros. Le livre second est plus proprement historique, et il raconte les démêlés de Wala avec l'empereur et Judith. Nous avons marqué plus haut tout l'intérêt qu'il présente pour l'étude du règne de Louis le Débonnaire et celui de Charles le Chauve.

On a peine à croire que les interlocuteurs du dialogue soient des personnages réels ; Radbert lui-même ne se désigne que sous son surnom ; Mabillon conjecture que Severus pourrait bien être l'abbé Heddo, mais il serait étonnant que Radbert ait mis ainsi en scène l'abbé en exercice, surtout si l'on remarque bien qu'il y a toujours dans les propos de Severus quelque chose d'inexact et d'excessif,

---

(1) Texte et éclaircissements de Mabillon dans *Acta Sanctorum* O.S.B., t. V, p. 453 sq. reproduits dans Migne, P. L. CXX, 1557. Dom Ruinart, dans sa *Vie de Mabillon*, insiste longuement sur l'importance de cette découverte : Cf. *Mabillon*, par Dom Thierry Ruinart, collection Pax, p. 43. Pertz a donné des extraits des *Vies d'Adhalard et Wala* dans *M.G.H. Scriptores*, t. II, p. 524.

que Radbert prend soin la plupart du temps de corriger, (1575 D., 1578). Les propos relevés par Mabillon indiquent, non pas que Severus était abbé, mais que lui et ses compagnons constituaient un groupe fidèle aux anciens principes, dans la réaction qui suivit la mort de Wala. La mise en train du dialogue au livre premier est assez laborieuse. Radbert parle d'une « fabula » à composer (1563 B.). Plus loin, il déclare qu'il doit être prudent, mais que peut-être un jour viendra où il pourra tout dire (1584 A.). Que la seconde partie ait été écrite après la démission de Radbert, les réflexions d'Adéodat dans l'introduction le marquent clairement (1605 D.).

#### IV. — COMMENTAIRE SUR SAINT-MATTHIEU.

C'est une œuvre assez considérable, elle occupe les deux tiers du tome 120 de la *Patrologie latine*. Comme le remarque M. Laistner, on est porté à penser que dans les écoles de Théologie de cette époque, l'Evangile de saint Matthieu était considéré comme une œuvre de base pour l'explication des trois autres <sup>(1)</sup>. Cette impression se dégage du *Commentaire sur Saint Matthieu*, par Christian de Stavelot ( P.L. CVI-1259 ), qui fut moine de Corbie : de fréquentes citations de Marc, Luc et Jean viennent compléter l'histoire évangélique telle que la donne Matthieu; ceci est vrai également du *Commentaire* de Radbert.

Lui-même nous raconte comment on l'avait chargé de donner à la communauté la conférence spirituelle aux jours de fête, et que, à la suite de cela, ses frères lui demandèrent un commentaire suivi de l'Evangile de Saint Matthieu (31 B. ). Ce *Commentaire* fut donc parlé

---

(1) Laistner: *Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900*, Londres 1931, p. 248 sq.

avant d'être écrit, mais très certainement les seules conférences des jours de fête n'épuisèrent pas la matière. Cette œuvre d'envergure nous paraît représenter tout un enseignement théologique, tel qu'on le concevait alors : à l'explication du texte sacré, viennent s'accrocher, plus ou moins appelés par lui, des développements dogmatiques ou moraux, avec des exhortations pieuses, des allusions à l'actualité, en un mot, tout ce qui peut faire la matière de leçons suivies. Les douze livres furent rédigés à d'assez longs intervalles. Les quatre premiers datent des premières années de l'existence monastique de Radbert ; ils sont dédiés à Guntland, moine de Saint-Riquier que Radbert appelle son « fils ». Radbert expose dans quelles conditions il s'est mis au travail : le besoin d'un Commentaire un peu abondant se faisait d'autant plus sentir, nous dit-il, qu'il n'en existait pas jusqu'alors en latin. Les Commentaires de saint Jérôme et de saint Hilaire ne sont en effet que des résumés assez secs. Dans le même temps, Raban Maur, à Fulda, se préoccupait lui aussi de combler cette lacune. Les deux moines travaillèrent simultanément à l'insu l'un de l'autre. La fin du 4<sup>e</sup> livre nous conduit jusqu'au dernier verset du chapitre VII. La rédaction resta ensuite longtemps interrompue. Au prologue du livre V adressé aux moines de Saint-Riquier, l'auteur raconte avec simplicité, sans acrimonie, comment il a été longtemps empêché de travailler par les soucis d'affaires séculières, et que finalement il a fait naufrage ; il les remercie de l'accueil qu'ils lui ont fait et du réconfort que leur amitié lui a donné. Maintenant, rentré à Corbie, il veut utiliser les « loisirs que Dieu lui a accordés » ; cédant aux instances de ses frères de Corbie auxquels se sont joints des moines de Saint Riquier, il reprend son œuvre et rédige tout d'un trait les quatre livres suivants. Au moment où Radbert rédige les quatre derniers livres, la situation est la même ; ils sont dédiés, comme les précédents, aux moines de Saint-Riquier, auxquels il associe toujours ses frères de Corbie, s'estimant redevable aux uns comme aux autres. Mais l'âge est venu, il est maintenant très vieux ; à la fin, il se réjouit d'avoir pu conduire jusqu'au bout ce long ouvrage, et se recommande aux prières de ceux pour qui il a voulu travailler au-delà de ses forces.

De cet ouvrage il n'existe qu'une édition ; celle de

Sirmond, reproduite en 1677 par Margarin de la Bigne, au tome XIV de la *Maxima Bibliotheca Patrum*, puis par Migne (1).

#### V. — DE CORPORE ET SANGUINE DOMINI.

C'est l'ouvrage fondamental de Radbert, celui qui l'a rendu célèbre, surtout après la controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle qui provoqua la condamnation de Bérenger. Le texte de Dom Sabattier, publié au tome IX de l'*Amplissima Collectio* de Martène, et reproduit par Migne, est excellent. Toutefois, pour une meilleure intelligence des moments successifs de la pensée de Radbert, quelques remarques sont nécessaires. Les manuscrits du *De Corpore* sont très nombreux : Dom Sabattier en utilisa une vingtaine ; il eut la bonne fortune de rassembler les plus caractéristiques, et ceux que nous avons pu examiner par ailleurs n'apportent aucun élément vraiment nouveau (2).

---

(1) Dom Wilmart a publié dans ses *Analecta Reginensia*, Citta del Vaticano, 1933, des « Catéchèses celtiques » qui empruntent beaucoup au Commentaire de Radbert. Cf. *Revue Bénédictine*, Octobre 1933, p. 350.

(2) Sur le travail de dom Sabattier, voir l'introduction de Martène dans Migne, 1255, C. sq. Les matériaux rassemblés par Dom Sabattier sont conservés dans les manuscrits latins 12300 et 12301 de la Bibliothèque Nationale. Voici un passage de la circulaire de dom Sabattier adressée aux diverses bibliothèques : « Dans la Bibliothèque de la Cathédrale de Laon, il y a un manuscrit de Paschase Radbert : *De corpore et sanguini Domini*, noté 284, 13 V. On souhaiterait en avoir une collation exacte avec l'imprimé de l'an 1618, si cela se peut ; sinon, on pourra prendre telle édition qu'on voudra, pourvu qu'on ait soin de marquer celle dont on se sera servi ; il faut aussi prendre garde si dans le même ms l'épître de Paschase à Frudegard ne s'y trouve point, aussi bien que le commentaire sur le chapitre 26 de saint Mathieu avec quelques passages des Pères touchant l'Eucharistie ; en ce cas, il serait nécessaire d'en faire la collation sur l'imprimé... ». Pour l'étude critique des diverses éditions du *De Corpore*, on se reportera à l'introduction de Marlène, dans Migne, 1257 D. sq.

Nos manuscrits offrent des variantes importantes qui obligent à les ranger en quatre types différents : les trois premiers représentent trois éditions successives données par Radbert lui-même. Le quatrième qui ne comprend qu'un manuscrit, celui de Lobbes, appelle certaines considérations particulières.

Le premier type, de beaucoup le plus répandu <sup>(1)</sup>, nous présente une œuvre composée à la demande de Placide, c'est-à-dire Warin, d'abord moine de Corbie et disciple de Radbert, puis fixé à Corvey et chargé de la formation des novices d'origine saxonne. Radbert obtempère volontiers à la demande de son « cher fils ». Il s'explique dans un prologue très affectueux sur ce qu'il a voulu faire, et plusieurs fois dans le texte, il quitte le ton objectif et impersonnel pour s'adresser à son disciple, et lui multiplier les exhortations pieuses ; le chapitre XXI en particulier contient une belle invitation à la chasteté (1337 B.). Ce caractère personnel et amical ne disparaîtra d'ailleurs pas dans les éditions suivantes, et ce n'est pas l'un des moindres charmes de l'œuvre. Cette première rédaction nous met en 831. Le prologue à Placide contient une indication précise : l'ouvrage a été composé pendant l'exil de « notre Arsénius » (1264 D). Au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, on se figurait qu'Arsénius désignait Adhalard ; ceci explique l'erreur de la *Vita Brevis* qui date l'ouvrage du temps où Adhalard était exilé à Noirmoutiers, c'est-à-dire 818. De la *Vita Brevis* sans doute, l'erreur est passée dans la glose déjà signalée, qui après le mot « Arsénius » ajoute : « scilicet Adhalardus » <sup>(2)</sup>. La date de 831 pour la première édition du *De Corpore* ne fut définitivement acquise qu'après que Mabillon eut découvert l'*Epitaphium Arsenii* et montré qu'Arsénius désigne Wala.

Le second type n'est plus représenté actuellement que par un seul exemplaire, le manuscrit latin 2855 de la Bibliothèque Nationale, du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, qui appartient à Colbert, et figure dans Migne sous la cote : Colbertinus 3682. Un autre exemplaire existait à la bibliothèque de la cathédrale du Puy (Anicium), il fut découvert par Dom Estiennot, qui en fit le collationnement par rapport à l'édition de Sirmond ;

---

(1) C'est le texte du premier type que nous lisons dans la *Bibliotheca Maxima Patrum*, de Margarin de la Bigne. Lyon, 1677.

(2) Voir ci-dessus la note 2 de la page 98.

cet exemplaire a disparu <sup>(1)</sup>. La principale caractéristique de ce second type, est une lettre dédicace à Charles le Chauve, qui nous reporte à la fête de Noël 843, ou à Pâques 844. Radbert explique au roi que si d'autres lui offrent des présents d'or et d'argent, il a cru préférable pour son compte d'envoyer un livre ; connaissant le goût du roi pour les choses de l'esprit, il lui adresse donc le traité sur *le Corps et le Sang du Christ* qu'il a composé autrefois à la demande de son fils Placide, pour l'instruction des moines saxons de Corvey. Le caractère des destinataires, dit-il, explique la simplicité de l'exposé, il espère cependant que telle quelle, l'œuvre plaira au roi. Le texte ne présente en fait de variantes importantes par rapport au type précédent que deux traits édifiants ajoutés à l'unique historiette du chapitre XIV (1317 B.) ; ils sont introduits par la formule : « *pauca de pluribus* », au lieu de « *unum de pluribus* ». Peut-être faudrait-il rattacher à ce type, le B.N. latin 12299, qui ne donne pas la dédicace à Charles le Chauve, mais ajoute, lui aussi, les deux histoires du chapitre XIV <sup>(2)</sup>.

Le troisième type est représenté par deux manuscrits <sup>(3)</sup>, le Regiensis latin 73 de la Bibliothèque Vaticane, et le latin 2404 de la Bibliothèque Nationale. Ces manuscrits présentent le même texte que les précédents et y ajoutent des développements destinés à accentuer le réalisme de la pensée de Radbert. Radbert recueille un certain nombre de miracles qui, d'après lui, doivent prouver la présence corporelle du Christ dans l'eucharistie. Ces développements sont introduits assez artificiellement. Au chapitre VI, 1283.A, nous lisons : « *ut ea quae diximus certioribus exemplis approbemus...* », puis vient l'exemplum, et finalement une conclusion brève ferme la parenthèse : « *haec sufficiant, nunc ad propositum redeamus* ». Au chapitre IX, nous trouvons d'abord un texte emprunté sans indication à Bède le Vénérable, pour prouver la réalité

---

(1) Heureusement, le collationnement de Dom Estienne nous a été conservé parmi les papiers de dom Sabattier, B.N. ms. lat. 12300 et 12301.

(2) Le texte de Sirmond est du premier type, mais Sirmond eut sous les yeux notre manuscrit 12299, anciennement Corbie 167, et il reproduit les deux histoires supplémentaires du chapitre XIV.

(3) Peut-être trois, si l'on y ajoute le latin 2857 de la Bibliothèque Nationale (XII<sup>e</sup> siècle).

de l'immolation du Christ à la messe : « quod totum... » (1294 A.), jusque « ...assidue replicamus » (1295 B.) <sup>(1)</sup> ; puis, à la fin du chapitre, plusieurs miracles rapportés dans la même intention : « sed quia, juvante Christo, etc... » (1298 C.), avec la même conclusion brève : « haec sufficient, nunc ad propositum redeamus » (1303 C.). Comme on le voit, ces « exempla » occupent une place assez considérable. Nous en trouvons d'autres encore au chapitre XIV : à partir du « pauca de pluribus », au lieu d'une histoire comme dans le premier type, de trois dans le second, nous en avons maintenant quatre qui justifient le titre du chapitre : « Quod haec soepe visibili specie apparuerint » (1317 B.). A la suite du chapitre XXI, un long développement supplémentaire insiste sur la pureté nécessaire pour aborder ce saint Sacrement (1339 C.). Enfin, une dernière addition au chapitre XXII prolonge l'exhortation pieuse qui concluait l'ouvrage (1346 A.). Pour comprendre l'importance de ces retouches et compléments, il faut les mettre en relation avec le commentaire du récit de la Cène dans Saint-Matthieu, et la *Lettre à Frudegard*, moine de Corvey, d'après quoi, il est visible que Radbert a été attaqué : il veut donc justifier la position réaliste qu'il a prise.

Le quatrième type, constitué par le manuscrit de Lobbes, ne présente pas du point de vue de la pensée de Radbert une importance particulière, mais il retient l'attention par la façon dont le texte, correspondant au premier type, est découpé en 99 sections au lieu des 22 ou 23 chapitres que nous trouvons d'habitude. A la suite de la dernière section se place une exhortation à la pénitence et au repentir qui ne semble avoir aucun rapport avec le Traité, puis vient une longue prière qui correspond exactement aux exhortations du chapitre XXI, et semble apporter la réponse du destinataire de l'opuscule. Il semble légitime de penser que cette prière est de Warin lui-même. Pascase en effet avait fait allusion à l'ordination sacerdotale que venait de recevoir Warin (1338 C.). L'auteur de la prière exprime humblement son indignité à l'égard de la grâce reçue : « ecce ego, Domine, ecce ego, qui dignus non fueram, miser et infelix, ingredi atria Ecclesiae tuae » (1347 B.). Il est donc prêtre, mais reprenant à son compte

(1) Bède, Homélie 14, sur le 3<sup>e</sup> Dimanche après l'Epiphanie ; P.L. XCIV, 75.

une expression que Pascase aimait à s'appliquer « le rebut de tous les moines, omnium monachorum peripsema », il se dit « le rebut de tous les prêtres, omnium sacerdotum peripsema » (1349 D.). Cette partie ne se trouvant que dans ce manuscrit, il y a lieu de supposer que Warin est aussi l'auteur du découpage en 99 sections ; sans doute, trouva-t-il les chapitres de Radbert trop longs et manquant d'unité. A ce manuscrit de Lobbes, se rattache le problème des *Extraits* de l'œuvre de Radbert qui circulèrent sous le nom de saint Augustin et provoquèrent un quiproquo assez curieux, puisque Gottschalk allèguera contre Radbert des textes de Radbert lui même, mais qu'il croit de saint Augustin. M. Lépin a montré que Gottschalk avait en mains un texte de Radbert correspondant au manuscrit de Lobbes et, d'autre part, le recueil d'extraits du même Radbert attribués à saint Augustin <sup>(1)</sup>. On peut donc, semble-t-il, émettre l'hypothèse que le recueil d'extraits provient de Corvey : Warin ayant reçu le traité de Radbert l'utilisa à sa manière pour son propre enseignement ; lui, ou quelqu'un de ses élèves en tira les passages les plus caractéristiques ; le florilège circula ensuite sans nom d'auteur, puis, d'après des analogies superficielles, on le mit au compte de saint Augustin.

## VI. — LA LETTRE A FRUDEGARD.

A cause du sujet, il faut ici placer cette lettre, bien qu'elle date de la vieillesse de Radbert. Le *Traité du Corps et du Sang du Christ* a été attaqué : le réalisme de Radbert a fait l'objet de critiques serrées, et un moine de Corvey, Frudegard, a écrit à Radbert pour solliciter des éclaircissements. Radbert lui répond : « Quaeris de re ex qua multi

---

<sup>(1)</sup> Pour toute cette affaire extrêmement curieuse, je ne puis que renvoyer à l'étude de M. Lépin, *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les Théologiens*. Paris, 1926, p. 759 sq.

dubitant » (1351 A.). Nous connaissions déjà ces critiques par le Commentaire sur le récit de la Cène de saint Matthieu, où Radbert prend assez vivement à partie ses contradicteurs : « Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi » (1356 D.). Cette partie du Commentaire est antérieure à la lettre puisque Radbert en joint l'extrait à son envoi. La lettre elle-même se présente comme un recueil de textes patristiques destinés à montrer que Radbert reste parfaitement dans la ligne de la tradition. Ici encore, un problème critique se pose. Le texte donné par Migne, d'après Sirmond, est manifestement incomplet ; d'autre part, la *Bibliotheca Patrum* de Margarin de la Bigne, donne plus de textes patristiques que Sirmond, mais on peut se demander si ces textes ont bien été colligés par Radbert lui-même. Force est donc de recourir aux manuscrits. Le travail est d'ailleurs grandement facilité par la publication récente par Dom Wilmart d'un « développement patristique sur l'Eucharistie dans la lettre de Pascase Radbert à Fredigard », et qui donne précisément les textes déficients dans Migne <sup>(1)</sup>. La lettre à Frudegard accompagne le traité dans la plupart des manuscrits, mais elle se présente en trois états assez différents : un état très complet, un état moyen, un état abrégé. L'état abrégé est celui que nous lisons dans le texte de Sirmond <sup>(2)</sup>.

L'état très complet nous est présenté par un seul manuscrit, le 12299 de la Bibliothèque Nationale. Ce manuscrit a été écrit, à Corbie même, au <sup>xr</sup> siècle ; il est contemporain de la controverse bérengarienne et de la « canonisation » de Radbert ; sans doute fut-il écrit dans le même temps qu'on se préoccupait, Radbert étant à l'ordre du jour, de rassembler les éléments d'une biographie : la *Vita Brevis* dont nous avons parlé. Le copiste voulut faire bien les choses : au premier folio, Radbert est représenté offrant son ouvrage à saint Pierre ; le texte est calligraphié, aéré de marges et d'alinéas. Il donne d'abord le Traité, puis un certain nombre de textes patris-

<sup>(1)</sup> Dans *Analecta Regimensia*, Citta del Vaticano, 1933, p. 272 sq.

<sup>(2)</sup> Le même se lit dans une édition de Louvain de 1561 : « Paschasii, de Corpore et Sanguine Domini liber, ad multorum veterum exemplarium fidem emendatus, opera Joannis Vlimmerii Prioris Canonic. Regularium Lovanii apud D. Martinum », Louvain, Apud Hieronymum Wellaeum, anno 1561.

tiques bien détachés les uns des autres, sans que l'on puisse deviner d'ailleurs si ces textes ont été choisis par Radbert, ou si le copiste ne les a pas groupés pour justifier Radbert. Vient ensuite la Lettre à Frudegard, jusque « ...confirmetur Patrum auctoritas ». A la suite se place l'extrait du *Commentaire sur Saint Matthieu*, comme dans Migne, et aussitôt après nous lisons la conclusion et la salutation finales : « ecce habes... (1362 C.), jusque ...Vale, charissime, et diligenter te dilige (1366 A.) ». On nous donne ensuite le sermon attribué à Eusèbe d'Emèse, auquel il est fait allusion dans la Lettre (1354 B.). En dernier lieu et défaché comme le reste, se place le passage : « Ambrosius de Trinitate ait... jusque... in illo unum inveniamur ». (1360 B - 1362 C.). Il est évident d'après la simple disposition matérielle du texte, que le copiste a fait des arrangements, et que si nous avons peut-être substantiellement le texte de Radbert, nous n'avons pas l'ordre dans lequel il le présentait.

L'état moyen nous est donné par deux manuscrits <sup>(1)</sup> : les deux précisément qui nous présentent la dernière rédaction par Radbert du *De Corpore et Sanguine Domini* et que nous avons étudiés plus haut, le 2404 de la Bibliothèque Nationale et le Reginensis 73 de la Bibliothèque Vaticane. Des passages de saint Hilaire, saint Augustin, saint Léon le Grand, saint Jean Chrysostôme viennent s'insérer dans le texte après ces mots « ...in illo unum inveniamur » (1362 C.). A leur suite seulement se place la conclusion : « ecce habes... ». Les citations ne sont pas littérales et elles sont fondues dans la rédaction, conformément à la manière habituelle de Radbert ; l'auteur lui-même les introduit chaque fois par quelques réflexions. Ceci, et le fait que ce texte accompagne les deux manuscrits que nous ayons de la dernière rédaction du *Traité*, donnent à penser que nous avons affaire à l'œuvre originale de Radbert. Les copistes, par la suite, ou bien ont trouvé inutiles ces citations et les ont supprimées, ou bien au contraire, les ont dégagées pour que la justification de Radbert apparaisse plus clairement.

---

(1) Le B. N. latin 2857 signalé plus haut, pourrait peut-être fournir aussi quelques indications.

## VII. — EXPOSITIO IN PSALMUM 41.

Cet ouvrage est dédié à Emma, fille de Théodrade et abbesse de Notre-Dame de Soissons après la mort de sa mère. La *Vita Brevis* et les auteurs qui l'ont suivie marquent que le *Traité* a été dédié à Théodrade, la sœur d'Adhalard qui, abbesse de Soissons, avait été l'éducatrice de Radbert. Mais la lecture de la préface, qui d'ailleurs fait corps avec le début de l'œuvre, montre que Théodrade est morte, et que sa fille lui succède à la tête du monastère. (995 A.). Cet ouvrage a dû être composé pendant le séjour de Radbert à Saint-Riquier, ou peu après son retour à Corbie. Radbert parle en effet comme d'une chose récente des loisirs qui lui ont été donnés et qu'il veut utiliser pour payer aux religieuses de Soissons une dette de reconnaissance. Il y a longtemps en effet qu'il n'a rien écrit pour elles : les soucis multiples ont été la cause de cette apparente négligence. Le commentaire se déroule lentement en trois livres. Nous avons noté à propos de la biographie de Radbert les détails intéressants qu'il contient sur son enfance. Nous n'avons pas affaire à une œuvre d'exégèse, mais à une œuvre de piété, destinée à entretenir chez les moniales l'idéal de leur vocation.

## VIII. — LES ŒUVRES MARIALES.

*De Partu Virginis.*

La plus anciennement connue des œuvres mariales de Radbert est le *De partu Virginis*, qui traite de la virginité de Marie dans l'enfantement de son divin Fils. Cet ouvrage, des dernières années de la vie de Radbert, est dédié aux religieuses de Soissons à qui il a adressé pré-

cédemment le *Commentaire sur le Psaume 44*. L'introduction est brève et ne présente aucune des effusions auxquelles Radbert se laisse aller dans le *Commentaire*. Le texte que nous lisons dans Migne, est incomplet. Tel quel, il montre les hésitations de celui qui le publia pour la première fois, Dom d'Achery, au tome XII de son *Spicilège*. D'Achery en avait découvert le manuscrit à Corbie dès 1654, et il nous raconte lui-même dans la préface du tome I du même *Spicilège*, comment il avait préparé son texte pour l'impression, quand venant à lire les Homélies de saint Hildefonse, archevêque de Tolède, publiées par le cordelier Feuardent en 1576, il fut tout surpris d'y découvrir le texte qu'il avait sous les yeux et que le manuscrit attribuait à Radbert. La question d'authenticité se posait pour lui et un second problème surgissait aussitôt, de cet autre fait que le texte, apparemment continu dans le manuscrit, se présentait tout bouleversé dans les Homélies de saint Hildefonse. D'Achery, prudemment, laissa son travail en suspens. Plus tard, en collaboration avec Mabillon, il le reprit, et il acquit la certitude que les Homélies en question n'étaient pas de saint Hildefonse, mais qu'elles avaient été fabriquées avec des morceaux de l'œuvre de Radbert ; il se décida donc à publier les deux livres du *Traité* de Radbert, tels qu'il les avait trouvés dans son manuscrit. Un mystère cependant subsistait de ce fait que le livre II était manifestement incomplet, mais d'Achery n'eut sans doute pas le moyen de l'éclaircir. On s'explique mal pourquoi, dans ce manuscrit, le livre II est ainsi tronqué, d'autant que le manuscrit 1394 (xir<sup>e</sup> siècle), de la Bibliothèque de Reims, présente la même anomalie.

Dom Grenier, au xviii<sup>e</sup> siècle, s'est préoccupé de résoudre le problème et de reconstituer l'œuvre dans son intégrité ; outre le manuscrit dont s'était servi d'Achery, et qui était passé de Corbie à Saint-Germain-des-Prés <sup>(1)</sup> il eut en mains les manuscrits 2332 et 2334 de la bibliothèque du roi, comprenant une suite d'Homélies sur la Vierge, attribuées à saint Hildefonse. Dans ces Homélies, Dom Grenier rechercha avec soin les passages déjà reconnus comme appartenant à l'œuvre de Radbert, persuadé qu'il

---

(1) Ce manuscrit du *De partu*, utilisé par d'Achery, fut d'abord Corbie 51, puis saint Germain 493 ; il est actuellement le B. N. latin 11.700.

trouverait de plus la suite du livre second <sup>(1)</sup>. De son travail auquel, semble-t-il, il n'y a rien à redire, résulte un texte à peu près satisfaisant que nous pouvons reconstituer facilement dans Migne. Il faut pour cela prendre, non pas le *De partu Virginis*, qui se trouve au tome CXX parmi les œuvres de Radbert, mais celui qui est donné au tome XCVI, col. 207 sq., parmi les œuvres douteuses de saint Hildefonse : le livre I correspond à peu près à l'édition de D'Achery ; quant au livre II, il est d'abord sensiblement plus long, puisque au lieu de s'arrêter à « ... verbi divinitatem » ( CXX. 1386. D. ), le texte se continue après une virgule par : « ut germinaret, etc ... » ( XCVI - 226. A ). Mais, chose étrange, ce complément intéressant s'arrête brusquement sur une longue citation de saint Augustin : il faut alors tourner la page ; la colonne suivante ( XCVI-227 ) nous présente comme une espèce de bloc erratique, un texte commençant par « secundum narrationem », en réalité, c'est la citation de saint Augustin qui se continue, et l'œuvre de Radbert qui se poursuit jusqu'à la fin <sup>(2)</sup>.

### *Homélies sur l'Assomption. -*

Ces Homélies sont au nombre de quatre, et ont été composées pour les religieuses de l'abbaye Notre-Dame de Soissons, chez qui la fête de l'Assomption était particulièrement en honneur.

La première en date semble bien être l'homélie *Cogitis me*, publiée parmi les œuvres douteuses de saint Jérôme <sup>(3)</sup>. Hincmar croyait cette homélie, de saint

(1) Les manuscrits utilisés par dom Grenier figurent toujours sous la même cote à la Bibliothèque Nationale, ms. lat. 2332 et 2334 : ils portent en interligne des indications de Dom Grenier, mais il faut en outre consulter, pour l'exposé intégral de la pensée de Dom Grenier, le ms. lat. 11686.

(2) Dom Grenier fait le raccord ainsi, en supprimant quelques lignes : « ... incredulis evangelium. Deinde addidit obscuriora mysterii ». P. L. XCVI, 226 C., 227. Quant au texte de Feuarent, on peut le lire dans son intégrité au tome XII de la *Maxima Bibliotheca Patrum*.

(3) P. L. XXX, 122 sq. Les indications données ici sur l'homélie *Cogitis me*, et l'opuscule *De ortu sanctae Mariae*, s'appuient sur le beau travail de Dom Lambot, *L'homélie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité de Marie*, d'après une lettre d'Hincmar, *Revue Bénédictine*, Avril-Juillet 1934.

Jérôme, ainsi qu'un opuscule sur la *Nativité de la Vierge*, auquel nous aurons à revenir, mais Ratramme attribue formellement à Radbert la paternité des deux œuvres. La critique interne en ce qui concerne l'homélie vient confirmer le témoignage de Ratramme en nous révélant, et le style, et les idées familières de Radbert. L'erreur sur l'attribution vient du préambule : « Cogitis me, o Paula et Eustochium », mais la suite montre que ce sont là des noms de fantaisie. S'agit-il d'une supercherie littéraire ? C'est là un bien gros mot, et l'on peut trouver une explication beaucoup plus simple. L'auteur nous apparaît comme un jeune moine, frais émoulu des études; il est tout heureux d'adresser à ses correspondantes un beau sermon en latin qu'elles liront puisqu'il ne pourra pas le leur débiter lui-même. Nous savons quelle admiration Radbert avait voué à son maître en exégèse, saint Jérôme. Celui-ci, de sa solitude de Bethléem, adressait à ses amies romaines, Paula et Eustochium, des travaux composés pour elles. Ainsi, notre auteur est content d'avoir, lui aussi, une Paula et une Eustochium, qui veulent bien s'intéresser à ses travaux de débutant. Nous avons donc affaire à un pastiche: à la manière de saint Jérôme (1).

Les trois autres homélies sont à chercher parmi les œuvres attribuées à saint Hildefonse, où nous avons déjà trouvé de quoi reconstituer le *De partu* ; ce sont les trois premières (2) ; celles qui suivent sont de brèves allocutions où l'on retrouve quelques idées des précédentes, mais rien ne permet de les attribuer à Radbert ; la cinquième

---

(1) Un fragment de cette homélie sur l'Assomption attribuée à saint Jérôme, est lu au Bréviaire le jour de l'Immaculée Conception.

(2) P. L. XCVI, 239 à 257. En ce qui concerne la première, « Hodie dilectissimi fratres... » (XCVI - 239), ce n'est pas là son vrai début, celui-ci se trouve plus haut sous forme de morceau détaché : « Quotiescumque dilectissimi... » (235 B.), ainsi qu'il apparaît dans les manuscrits ; l'enchaînement se fait ainsi : « ... Quoniam quidquid genitrici ejus officiosissime impenditur, totum Deo tribuitur. Unde caritatis obsequio suppliciter imploro quam longe ab ejus laudibus impares sumus cujus hodie natalitia celebravimus : et jam sinceris vestris meritis... ». Le masculin, « dilectissimi fratres », résulte de l'utilisation postérieure des homélies ; d'ailleurs, des manuscrits donnent aussi le féminin, « dilectissimae ». Cf. B. N. latins 2332 et 2334 déjà cités, avec notes de la main de Dom Grenier ; voir aussi Reims 1394 : pour ce dernier, je dois de vifs remerciements à Madame la Conservatrice de la Bibliothèque de Reims qui a bien voulu le collationner pour moi.

(264 A.) fait allusion au *Cogitis me* et l'attribue à saint Jérôme. La restitution à Radbert de ces trois homélies est due à Dom Grenier ; c'est en cherchant à compléter le *De partu* publié par d'Achery qu'il remarqua l'air de parenté que les trois premières Homélies présentent avec cet opuscule. Dom Grenier n'ose se compromettre que pour la première, mais très certainement les trois sont de la même main <sup>(1)</sup>. Au contraire de l'homélie *Cogitis me*, qui fut envoyée pour être lue, ces trois autres ont été prêchées dans l'église du monastère devant un auditoire composé des moniales et de fidèles venus pour assister à la cérémonie.

### *De la Nativité de la Vierge Marie.*

Cet ouvrage tenu en haute estime par Hincmar et attribué par lui à saint Jérôme, est restitué à Radbert par Ratramme, comme il a été dit plus haut. Il se trouve, lui aussi, parmi les œuvres douteuses de saint Jérôme <sup>(2)</sup>.

---

(1) Voici ce qu'en dit Dom Grenier : « Parmi les-douze sermons sur la fête de l'Assomption qui se trouvent dans le douzième tome de la Bibliothèque des Pères (p. 575 et suivantes), à la suite de l'ouvrage *De perpetua virginitate beatae Mariae et de ejus parturitione*, attribué mal à propos à saint Hildefonse, les deux ou trois premiers respirent tellement le génie, le tour et le style de Paschase Radbert, que, pour peu que l'on réfléchisse, l'on est porté à croire qu'ils sont de cet auteur ; le premier surtout, qui est fait pour des religieuses. C'est partout : « sanctimoniales Christi carissimae, dilectissimae filiae », expressions familières à Paschase, comme dans son *Exposition sur le psaume XLIV*, dédié aux religieuses de Notre-Dame de Soissons. Même méthode ; il cite perpétuellement l'Écriture sainte, faisant allusion sur chaque passage, comme dans ses autres écrits. Quand il se rencontre des mots hébreux, il en donne l'interprétation, comme des mots : Maria, Drameton. Le style est un style de narration, lié par ces expressions : *idcirco*, *quapropter*, et *ideo unde quaesio*, *hinc quaesio*, etc. Ses expressions propres et familières, telles qu'*hymnidicis*, etc., s'y retrouvent. Enfin la plupart des passages de l'Écriture qui sont cités dans ce sermon ne sont point conformes à la Vulgate de saint Jérôme ; c'est ce qui se voit dans presque tous les ouvrages de Paschase. Mais il faut avouer que ce sermon est bien bouleversé et mutilé. Si l'on venait à en donner une nouvelle édition, il faudrait consulter nos variantes prises du manuscrit coté 2332 de la bibliothèque du roi », *Analecta Juris Pontificii*, Avril 1876, p. 399.

(2) P. L. XXX. 297 sq.

Son cas est tout à fait différent de celui de l'homélie *Cogitis me*. Ce n'est plus une œuvre de jeunesse ; celui qui l'écrivait a maintenant les cheveux blancs : « quod a me nunc capite cano poscis » ; il a été consulté sur ce que raconte de la naissance et de la vie de la Vierge jusqu'à l'Incarnation, un apocryphe assez répandu, que faut-il en retenir ? Cet apocryphe nous est connu, c'est le « Pseudo-Matthieu », supposé traduit par saint Jérôme et précédé de deux lettres, l'une de Chromatius et Héliodore sollicitant ce travail de Jérôme, l'autre de Jérôme répondant avec la réserve d'usage sur l'utilisation des apocryphes. De ce pseudo-Matthieu, tout est apocryphe, y compris les deux lettres destinées à introduire le récit (1). Radbert répond qu'il a lu en effet cet ouvrage dans sa jeunesse, et qu'une appréciation sur ce genre de récits est chose assez délicate. Pour justifier ses hésitations, il incorpore à sa lettre un passage tiré de la préface de l'apocryphe lui-même. Cette citation terminée, il annonce qu'il va refaire le récit en éliminant tout ce qui peut paraître choquant. Vient ensuite une narration charmante de la naissance et de la jeunesse de Marie, digne de figurer dans la Légende dorée (2). Radbert n'a retenu de l'apocryphe que ce qui concernait la première partie de la vie de la Vierge.

Pour ce petit travail que tous les critiques s'accordent par ailleurs à trouver très réussi, une difficulté naît de ce que son auteur semble l'avoir mis sous le nom de saint Jérôme, et Ratramme ne se fait pas faute d'en accuser Radbert. Le problème ne peut pas être dirimé avec le texte que nous lisons dans Migne. Les deux lettres-préfaces données par l'éditeur n'appartiennent pas à l'opuscule de Radbert, mais au pseudo-Matthieu. La préface rédigée par Radbert pour présenter son propre travail est toute différente, comme on peut s'en convaincre par le texte publié par Dom Lambot (3) et c'est sur elle qu'il nous faut raisonner. Or, dans le texte de cette préface, rien n'indique

(1) Sur ce Pseudo-Matthieu, cf. Amann, *Le protévangile de Jacques*, Paris, 1910. Voir l'édition du P. Peeters, *Evangelium Apocryphum*, Collection Hemmer-Lejay, Paris, 1924, t. II.

(2) Elle y figure de fait à la date du 8 Septembre ; Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, traduction de Téodor de Wyzewa, p. 493.

(3) Dom Lambot, *op. cit.*, p. 277-278.

que l'auteur pose au personnage de saint Jérôme. Seul l'Incipit dans les manuscrits attribue l'œuvre à saint Jérôme. Mais il faut remarquer tout d'abord que cet « Incipit » est assez variable. Dom Lambot a relevé deux fois : « Incipit... ad Eustochium ». Ailleurs, on lit : « Heliodorum », ou même : « Paula » (1). D'autre part, on trouve rarement le texte de la préface tel que l'a dégagé Dom Lambot ; les manuscrits nous présentent le plus souvent en guise de préface, ou bien les deux lettres du pseudo-Matthieu, ou bien une contamination des lettres et de la préface de Radbert. Il faut donc conclure que les copistes ont rarement considéré comme une œuvre distincte le récit de la *Nativité de la Vierge*, simple abrégé du pseudo-Matthieu, et ils lui ont attribué sans scrupule la même préface. Radbert lui-même avait peut-être donné l'exemple, considérant sans doute que les retouches qu'il s'était permises sur le récit primitif n'empêchaient pas que l'œuvre n'appartint substantiellement à saint Jérôme, à qui tout le monde l'attribuait.

Quoi qu'il en soit, les deux textes sur l'Assomption et sur la Nativité de la Vierge parvinrent entre les mains d'Hincmar qui, les croyant de saint Jérôme, les trouva admirables, et les fit copier en un manuscrit somptueusement présenté. Plus tard, sans doute après la mort de Radbert, Ratramme exerça son ironie contre l'archevêque qui prenait des textes de Radbert pour des ouvrages de saint Jérôme. Nous savions tout cela par Flodoard qui nous rapporte sommairement les faits (*Hist. rem. eccl.*, lib. III, ch. 5 et 23). Dom Lambot a eu la bonne fortune de retrouver dans le manuscrit 239 de la Bibliothèque universitaire Gand le texte même de la lettre dans laquelle Hincmar s'efforce de se justifier (2).

---

(1) Aux manuscrits cités par Dom Lambot, on pourrait ajouter : B. N. latin 2334, et Reims 1394.

(2) L'attribution à Radbert du *Liber de Assumptione* attribué autrefois à saint Anselme et publié par Migne dans les œuvres de saint Augustin (XL. 1141), ne paraît pas s'imposer. Cf. Dom Wilmart : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, t. II, 1927. p. 14, note 4.

## IX. — DE FIDE, SPE ET CARITATE, LIBRI III.

Ces considérations sur les trois grandes vertus furent rédigées à la demande de Warin pour les religieux de Corvey. Une allusion à la première partie du *Commentaire sur saint Matthieu* (1410 A.), montre que le premier livre concernant la foi lui est postérieur. D'autre part, le ton très respectueux de la dédicace à Warin laisse supposer que celui-ci est devenu réellement abbé de Corvey, donc que Wala est mort, ce qui nous met aux environs de 840. Le second livre sur l'Espérance est probablement de la même venue. Quant au troisième, il fut envoyé beaucoup plus tard ; entre temps, Radbert avait été élu abbé et s'était trouvé contraint de renoncer à son activité intellectuelle ; il ne la reprit qu'après sa démission, et c'est ce qu'il indique dans le prologue du *de Caritate*. Warin étant mort en 856, l'ensemble de l'œuvre fut achevé avant cette date.

Cet ouvrage intéressant, tout farci de citations patristiques — d'ailleurs non indiquées — n'eut pas beaucoup de diffusion ; il est inconnu de Mabillon. Il fut publié pour la première fois en 1721, par Dom Bernard Pez dans son *Thesaurus Anecdotorum*, d'après une copie trouvée dans les papiers de Leibnitz. La copie était mauvaise ; aussi, Dom Anskaire de Grass, prieur de Corvey, en fit exécuter une autre sur un manuscrit conservé à Corvey. Il envoya le texte à Dom Martène qui le publia en 1733, au tome IX de son *Amplissima Collectio*.

## X. — PASSIO SS. MM. RUFINI ET VALERII.

Cette œuvre n'ajoute rien à la gloire de Radbert. La *Vita Brevis* la signale, et une courte introduction nous dit

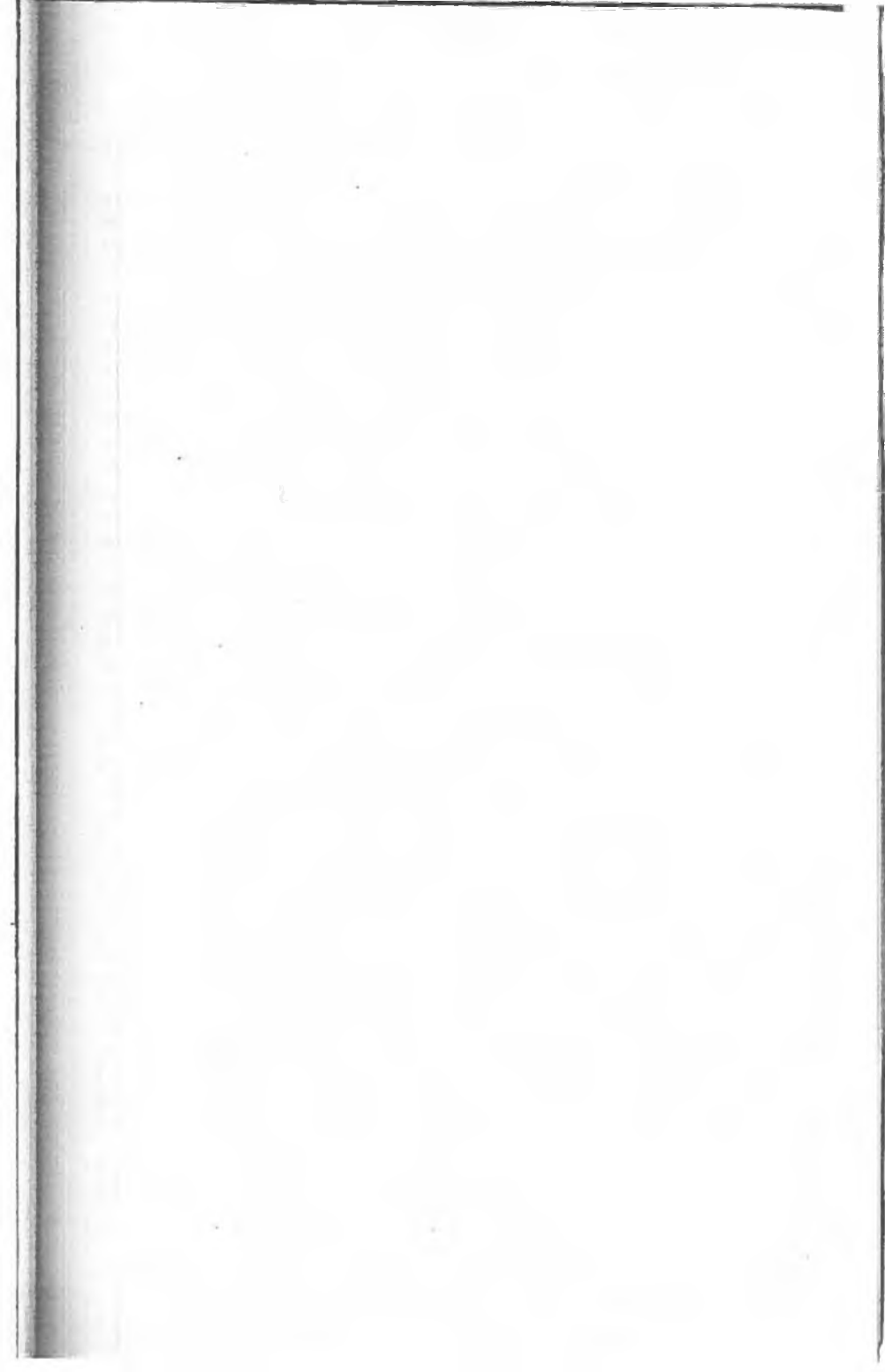
comment l'auteur fut amené à la rédiger. Comme il se trouvait à Bazoches en Soissonnais, les habitants de la localité lui présentèrent les Actes des Saints Martyrs, leurs patrons, dont l'histoire était toute « dépravée ». (1489 B.), « Seu propter antiquitatem, seu propter scriptoris imperitiam ». Radbert accepta d'entreprendre la correction du texte. Ce petit fait est fort édifiant sur le genre littéraire de certaines « Passions ». Il ne s'agissait pas pour l'auteur de remonter jusqu'aux origines et de faire œuvre d'historien, on lui demandait seulement de rendre vraisemblance et tenue littéraire au récit traditionnel.

#### XI. — EXPOSITIO IN LAMENTATIONES JEREMIAE.

Ce Commentaire est souvent considéré comme le dernier ouvrage de Radbert, cependant Radbert lui-même y fait allusion à la fin de son *Commentaire sur saint Matthieu* (763 C.). Dans sa dédicace au moine Odilmann, il dit qu'il s'est déterminé à expliquer les Lamentations, parce qu'il n'en existait pas encore de commentaire en latin et dans la persuasion qu'il pourrait y apprendre à pleurer ses misères, accrues avec l'âge, avec autant de douleur que le prophète pleurerait celles des autres. Son commentaire est à la fois littéral, Jérémie annonçant la ruine de l'ancienne Jérusalem, et mystique, puisqu'on peut faire l'application de ce que dit le prophète aux malheurs de l'Eglise de Jésus-Christ en général, et aux épreuves que doit subir chacune des âmes chrétiennes en particulier. Ce Commentaire eut un extraordinaire succès, et de très bonne heure, semblait-il. Sans doute, voyait-on en ces temps troublés de la décadence de l'Empire carolingien une analogie avec la situation que connut le prophète Jérémie (1).

---

(1) Radbert devenu célèbre, les copistes ne se feront pas faute de lui attribuer toute sorte d'œuvres assez disparates. On pourra en consulter la liste dans l'*Histoire littéraire* de Dom Rivet, ou dans l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* de Dom Ceillier. Avec assez de vraisemblance Dom Blanchard propose, dans la *Revue Bénédictine*, Juillet-Octobre 1911, p. 425, d'attribuer à Radbert un *Liber Rodberti abbatis, de benedictionibus patriarcharum*, qui existe dans un manuscrit du XII<sup>e</sup> siècle conservé dans la bibliothèque de l'évêché de Portsmouth.



## CHAPITRE IV.

---

### LA CULTURE INTELLECTUELLE DE RADBERT.

Les critiques se montrent généralement sévères dans l'appréciation de la valeur intellectuelle de nos auteurs de l'époque carolingienne ; on ne leur reconnaît pas une pensée personnelle, on leur refuse l'originalité, et il semble que l'on ait adéquatément apprécié leur cas lorsqu'on les a qualifiés de « compilateurs ». M. Amann exprime très justement l'espèce de déception qu'ils nous causent : « Deux choses frappent dès l'abord l'observateur qui s'aventure dans l'histoire d'un point quelconque de la théologie carolingienne : l'impossibilité où l'on se trouve, en premier lieu, de fixer la pensée personnelle d'un auteur déterminé. Au moment précis où l'on croit le saisir, le théologien, le commentateur, le sermonnaire que l'on étudie se dérobe derrière une citation d'un texte ancien, saint Augustin, par exemple, sans prendre soin de signaler son garant. A quoi se joint trop souvent un manque de logique qui déconcerte. La dialectique, dans l'enfance, ne permet pas encore à nos auteurs de définir ni de distinguer ; les diverses idées se suivent sans se lier, et le progrès de la pensée est loin de toujours apparaître... Les siècles suivants abuseront de la logique, celui-ci abuse de l'érudition » (1).

Ce n'est pas à dire cependant qu'il faille jeter sur eux un discrédit absolu à cause de leurs défauts trop certains. A supposer que nos auteurs n'aient eu qu'un rôle de transmission à l'égard de la pensée chrétienne, ils seraient quand même intéressants ; car ce n'était pas pour eux transmis-

---

(1) *Dict. de Théologie Catholique*, art. *Pénitence*, col. 886. On pourrait appliquer à l'ensemble des auteurs de cette époque ce que Dümmler dit de Raban Maur : « *Doctrinam non augere sed in posteritatem propagare ei cordi fuit* ». *M.G.H. Epistolae*, t. V. p. 379.

sion impersonnelle d'un message scellé ; ce qu'ils transmettent, nos auteurs l'ont transcrit, en l'abrégeant, en le glosant, en le commentant ; ils ont choisi dans l'héritage du passé ce qui allait le mieux à leurs préoccupations, à leurs soucis du moment ; ils ont donc nécessairement repensé les choses. L'originalité est une notion très relative. N'aurions-nous que des recueils de morceaux choisis, qu'ils nous révéleraient déjà les réactions, les pensées familières, les sentiments de ceux qui ont fait le choix ; mais assurément, nous avons beaucoup plus que des morceaux choisis. L'étude plus attentive qui a été faite en ces derniers temps des sources des grands auteurs scolastiques a montré tout ce qu'ils doivent aux préscolastiques des  $\text{IX}^{\text{e}}$  et  $\text{X}^{\text{e}}$  siècles. On a pu dire que la scolastique dépend presque exclusivement dans son orientation et sa documentation patristique des florilèges fabriqués au  $\text{IX}^{\text{e}}$  siècle. Les travaux de nos auteurs constituent des dossiers dans lesquels les « Sommes de Sentences », et les « Chaînes » du  $\text{XII}^{\text{e}}$  siècle viendront s'alimenter <sup>(1)</sup>. Et puis, il y a un autre aspect de la question : l'historien des dogmes peut à la rigueur négliger le « compilateur » qui n'apporte pas d'éléments nouveaux capables de contribuer à l'enrichissement de la doctrine ; mais l'historien de la vie chrétienne, qui cherche en quelle manière le dogme pouvait être principe de vie à un moment donné de l'histoire de l'Eglise, n'aura pas les mêmes dédains : il constatera que le dogme chrétien n'a pas seulement pour effet de susciter des penseurs originaux, mais d'entretenir la vie des âmes, de donner lumière et force pour durer et pour agir.

A ces divers points de vue, nous constatons avec satisfaction que Pascase Radbert est jugé avec plus de faveur que la plupart de ses contemporains. Nous verrons plus loin comment certains historiens lui ont même attribué en matière dogmatique une originalité innovatrice qu'il aurait certainement récusée, et que, d'ailleurs, il ne possède pas. Disons donc avec Dom Cappuyns qu'il est le « moins dépourvu d'originalité parmi les auteurs de son temps » <sup>(2)</sup> ;

<sup>(1)</sup> Cf. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914, p. 21-22-76-146 ; du même, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. V, Rome, 1924, p. 331 sq. Voir aussi Robert, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, édition refondue, Ottawa, 1933, p. 242 sq.

<sup>(2)</sup> Dom Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, 1933, p. 49.

ou encore, avec le P. de Ghellinck, que « ses travaux peuvent compter parmi les plus personnels de son époque ». Aussi, lui, qui pratique si largement pour son compte la méthode des citations, sera-t-il à son tour abondamment cité ; ses ouvrages figureront dans beaucoup de bibliothèques au Moyen-Age ; on lui fera de larges emprunts ; de son vivant même, on fera circuler sous le nom de saint Augustin des extraits de ses œuvres qu'on lui opposera ensuite avec candeur, sans savoir que c'est son propre texte qu'on cite ; il figurera dans les gloses, il sera abrégé, découpé, et on relèverait avec intérêt dans les compilateurs de *Sentences* du XII<sup>e</sup> siècle, et même dans saint Thomas, ce qui appartient à Radbert, ou vient de lui (1). On ne s'étonne pas, dans ces conditions, de la formule enthousiaste de son premier biographe qui, rédigeant sur lui une courte notice, au moment où l'hérésie de Bérenger mettait à l'honneur celui qui semblait l'avoir réfutée par avance, écrit : « Son érudition fut remarquable, aussi bien dans les lettres profanes que dans les lettres sacrées ; devenu abbé, il ne négligea point l'étude des saintes Ecritures, malgré les soucis de sa charge et les affaires de toute sorte qui lui vinrent ». De cette formule d'éloge, il faut retenir que l'étude fut sa préoccupation dominante et constante, en se rappelant ce qu'il nous dit lui-même de la peine qu'il éprouva, à cause de sa charge abbatiale, de ne plus pouvoir s'y livrer avec la liberté d'esprit nécessaire. Le fait est qu'il contribua plus qu'aucun autre au rayonnement intellectuel de l'abbaye de Corbie à cette époque.

Ce qu'il a voulu faire, quel a été son idéal intellectuel, lui-même nous l'indique à plusieurs reprises. « Pourquoi, demande-t-il, Jésus, tenté par le démon, refuse-t-il de changer les pierres en pains ? C'est qu'il a voulu apprendre aux membres de son Corps mystique à combattre le démon par la doctrine plutôt que par des miracles : cette doctrine est contenue dans les deux Testaments, en elle réside toute la sagesse possible, toute la charité ; elle est vraiment la nourriture des âmes. Or, l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de la parole divine. Cette parole divine est le Verbe du Père, parole substantielle, qui embrasse toute parole et toute pensée » (191 D., 192).

---

(1) Outre les deux ouvrages déjà signalés de Robert et du P. de Ghellinck, voir Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux*, étude suivie d'un recueil de 47 *Sentences* ; les sentences 11

et 12 sur l'eucharistie sont empruntées à Radbert ; *Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, t. VI, Lille, 1898. — En ce qui concerne l'eucharistie, Radbert fera figure de classique. Notons seulement le fait de Gézon de Tortone qui reproduit son traité à peu près intégralement, au point que Mabillon, dans son voyage d'Italie, découvrant l'œuvre de Gézon et reconnaissant le texte de Radbert, se contente de transcrire la préface et la table des chapitres : Mabillon, *Museum Italicum*, Paris, 1724, t. I, p. 89 ; P. L. CXXXVII, 371 à 406. — Le *Commentaire sur les Lamentations* fut aussi largement utilisé ; on peut le voir d'après les gloses encore inédites de Hugues de Fouilloy et de Gilbert, diacre d'Auxerre, plus tard évêque de Londres : *Tractatus magistri Hugonis de Folieto... super Lamentationes Jheremiae prophete*, bibliothèque de Reims, ms. 446, fin du XII<sup>e</sup> siècle, fol. 117 ; ce *Commentaire* de Hugues de Fouilloy se trouve dans Migne, P. L. CLXXXV, col. 255, parmi les œuvres de Hugues de saint Victor, sous le titre : *Adnotatumculae elucidatoriae in Threnos Jeremiae*, mais le texte est moins complet que celui du ms. de Reims ; le passage de Radbert qui nous intéresse y est supprimé, sans indication aucune ; ce passage qui va de CXX. 1070 C. : « Viae Sion... » à 1104 A. : « ... prout gressit », doit s'insérer dans le texte de Hugues à la col. 264 c., immédiatement avant : « medicus noster, etc... » ; on voit qu'il s'agit d'un emprunt d'importance. Le ms. qui donne par ailleurs des œuvres de Hugues de saint Victor, distingue bien Hugues de Fouilloy et attribue positivement à ce dernier le *Commentaire sur les Lamentations*. — Du *Commentaire* de Gilbert d'Auxerre, il existe plusieurs manuscrits, dans lesquels il se présente comme faisant suite à la *Glossa ordinaria*. Voir : Ste Geneviève, ms. 28, XIII<sup>e</sup> siècle ; Mazarine, ms. 99, XIII<sup>e</sup> siècle ; Cambrai, ms. 319, XIII<sup>e</sup> siècle ; « De Patrum fontibus hausi ego Gillibertus Antissiodorensis ecclesie diaconus ». Radbert est largement mis à profit. Sur Gilbert, voir Dom Rivet, *Histoire littéraire*, t. XI, p. 240. — En ce qui concerne le *Commentaire sur saint Matthieu*, Dom Wilmart a montré qu'il fut utilisé par l'auteur des *Catecheses celtiques*, publiées par lui dans *Analecta Reginensia*, Citta del Vaticano, 1933, p. 29 ; voir note dans *Revue Bénédictine*, Octobre 1933, p. 350. — Saint Thomas cite Radbert dans son opuscule *De sacramento altaris*, ch. XI : « de tribus mirabilibus quae fiunt in consecratione » ; chose étrange, ce qu'il retient ici de Radbert, ce sont les historiettes et miracles que Radbert rapporte pour illustrer sa thèse ; plus loin, au ch. XXV, saint Thomas cite encore Radbert pour montrer comment l'immolation quotidienne du Sauveur efface les péchés des fidèles. Dans la *Somme théologique*, III a Pars, Quaest. LXXXII. art. 5 : « Si un mauvais prêtre peut consacrer l'Eucharistie », le « sed contra » est emprunté à Radbert, saint Thomas avait écrit : Augustin ; les éditeurs ont rétabli : Radbert. De fait, le texte cité se trouve au ch. XII du *De Cornore*. P. L. CXX. 1310 C. ; nous avons là encore un exemple de l'erreur ancienne des extraits de Radbert circulant sous le nom de saint Augustin.

## I. — L'ECRITURE SAINTE.

Radbert s'applique donc de tout son cœur à cette parole divine et, comme guides, il prend les saints Pères. La parole de Jésus en effet est tombée sur la terre comme une semence, une toute petite semence qui a produit un arbre destiné à devenir grand, à étendre ses rameaux sur le monde. La croissance de ce bel arbre a été confiée aux Pères qui, par leurs méditations et leurs exposés, l'enracinent toujours davantage et étendent ses rameaux de telle sorte que les oiseaux du ciel, c'est-à-dire les amants de la vraie sagesse, viennent paisiblement nicher dans ses frondaisons (497). Nécessaire, voulu par Dieu, le rôle des saints Pères n'est pourtant que d'expliquer, de faire comprendre aux hommes la parole divine, c'est ce qui fait à la fois la grandeur et la limite de ce rôle. Si nous rencontrons quelquefois accolée au nom d'un Père l'épithète de « *eximius* », ou « *beatus doctor* » exprimant la vénération de Radbert, si saint Augustin est pour lui le « *magister sententiarum* » (553 A.), il n'en reste pas moins que le « *benignissimus Magister sententiarum* » est Jésus lui-même (537 A.). Le nouveau Testament nous donne la parole même de Jésus, mais il ne faut pas mépriser l'Ancien. L'Ecriture Sainte, toute entière, est remplie d'une présence divine ; l'Ecriture Sainte, toute entière, est un « sacrement », c'est-à-dire que, sous le voile des mots et des phrases, un mystère divin est contenu qui se laisse découvrir à ceux qui cherchent avec respect et amour (1276 A.).

Les paroles de Dieu ont des sens multiples et cachés auxquels l'esprit doit s'appliquer avec intelligence et piété ; n'est-ce pas ce qui nous est suggéré, en ce qui concerne les paroles de Jésus par l'avertissement : « *aperiens os suum* » ; dans les saintes lettres il n'y a rien d'inutile et de superflu,

tous les mots portent, les paroles de Dieu sont pleines de secrets. Ceux-là donc qui ont dans leur cœur le désir de pénétrer toujours plus avant dans la sainte charité de Dieu, devront scruter l'Écriture et en faire la nourriture de leur pensée et de leur dévotion, car la philosophie humaine est bien incapable de réaliser pareille chose. La communion qui nous donne le corps du Christ n'est pas la seule : il y a, pourrait-on dire, une autre communion qui nous met en contact avec le Christ et sa grâce, c'est l'application aux saintes Ecritures (221 A., 293 D.). Le Christ n'a rien voulu écrire par lui-même, mais il a fait écrire les Evangélistes, et cela revient au même ; les Evangélistes sont la main et les doigts du Christ, tête du Corps mystique.

Ces principes expliquent l'exégèse allégorique, si fréquente chez Radbert, comme d'ailleurs dans toute la tradition patristique, et parfois si curieuse. L'idée de voir à travers toute l'histoire du peuple juif une vaste prophétie figurée du mystère chrétien, est assurément intéressante. « Des hommes de ce temps-là, écrit Radbert, non seulement la parole, mais la vie, fut prophétique, et non seulement la vie de quelques-uns, mais le règne tout entier de la race hébraïque fut plus qu'une prophétie, il fut comme un grand prophète qui, en faits et en gestes, exprime beaucoup de choses sur le Christ et l'Eglise » (55 D.). Toutefois, trop souvent, l'allégorisation nous semble n'être pas autre chose qu'une rêverie pieuse ; l'esprit se laisse aller au libre jeu de l'association des idées, des images, des mots. La dialectique ne trouve guère son compte dans cette aimable fantaisie, mais il arrive que dans cette promenade sans but précis, l'âme fasse quelques trouvailles intuitives propres à éclairer l'esprit et à entretenir la dévotion. Par exemple, à propos du texte d'Isaïe :

Il a attaché son ânesse à la vigne.

Au cep de vigne, il a attaché son ânon,

Radbert nous explique que l'ânon signifie les païens qui ont été rattachés à la vraie vigne qui est le Christ : « ego sum vitis vera et vos palmites » (54 C.). Le même symbolisme est repris avec des variantes et de plus larges développements à propos de l'ânesse et de l'ânon qui vont servir pour l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem ; l'ânon indompté et lascif est toujours le païen ; l'ânesse est la synagogue qui a connu le joug de la loi ; ce sont là de pauvres montures sur lesquelles les apôtres étendent leurs man-

teaux en guise de harnachement, de même que la grâce doit habiller notre nudité misérable, et réchauffer notre incrédulité frissonnante (702). La porte de l'aiguille par laquelle un chameau ne saurait passer, est la voie étroite qui conduit à la vie ; mieux encore, l'aiguille est le Christ lui-même, elle perfore et elle pénètre partout : perforée, elle tire le fil derrière elle, ainsi le Christ ouvre le ciel et y pénètre, percé de plaies dans sa Passion, il nous tire derrière lui (666).

On voit par ces exemples comment se réalise le jeu subtil de l'association ; une fois le jeu commencé, il n'y a plus de raison de s'arrêter, et de mot en mot, d'image en image, on s'en va très loin du point de départ ; cette promenade ne semble pas du tout inquiéter notre auteur : à propos des sauterelles dont se nourrissait saint Jean-Baptiste au désert et de sa ceinture de poil de chameau, arrive, on ne sait trop pourquoi, le texte d'Isaïe : « inundatio camelorum operiet te » ; les sauterelles naturellement évoquent une idée de calamité, les sauterelles sont donc les Juifs qui, se précipitant sur la lettre de la loi sans en comprendre l'esprit, dévorent les moissons divines (154 B. C.). Les cinq pains d'orge et les deux poissons multipliés par Jésus, sont les cinq livres de Moïse, plus le livre de Josué et le livre des Juges, et l'enfant qui présente ces modestes victuailles, représente Moïse ; voilà qui est déjà assez curieux, mais Radbert continue là-dessus longuement, proposant au choix d'autres interprétations possibles (518). A propos de la parabole des invités au festin, Radbert lit dans son texte latin : « altilia occisa sunt » ; or « altilia » est pour « alatilia », de « alere ». Le texte grec de son côté suggère, non pas « altilia », mais « saginata », peu importe, les deux mots conservés nous donnent un sens merveilleux : il faut comprendre par « altilia » les Pères du Nouveau Testament, c'est-à-dire les Apôtres et leurs disciples immédiats qui, « engraisés par la grâce intérieure, sont capables de s'élever à grands coups d'ailes vers les sommets sublimes de la contemplation » ; ce n'est pas tout, le texte porte : « altilia occisa », pourquoi tués ? Alors commencent d'interminables explications plus subtiles encore que les précédentes (742). Les sept fils de Job et ses trois filles sont les sept dons du Saint-Esprit et les trois vertus théologiques (*in Lam.*, 1217 D.). A propos du texte de Jérémie : « plorans ploravit in nocte et lacrymae ejus in maxillis ejus », on nous explique que les

mâchoires de l'Eglise sont les prédicateurs (*in Lam.*, 1067 B.C.). Un dernier exemple : l'éponge remplie de vinaigre présentée à Jésus sur la Croix, représente le peuple juif : « En effet, qui considère la nature de l'éponge, remarque qu'elle est toute remplie de trous, aussi gonflée, enflée, que molle, fragile, et sans consistance ; elle absorbe les liquides, mais à peine pressée, elle est réduite à rien et vomit tout ce qu'elle contenait ; ainsi les Juifs, si gonflés qu'ils soient, ils ne contiennent que le vinaigre du péché et de la corruption, ils tirent à eux toute la pourriture des vices ; l'orgueil les a dressés sur un roseau fragile, mais une fois pressés, ils rendent toute leur substance, et retombent vides et vains » (*in Mat.*, 960 C.).

Pourtant Radbert a des principes qu'il essaie de nous expliquer (*in Mat.* 339). Il n'accepte pas toute espèce d'allégorie ; à propos du « *considerate lilia agri, quomodo crescunt* », il remarque que certains, avec des intentions pieuses, n'allégorisent pas comme il faut : lorsqu'ils disent, par exemple, à propos des oiseaux du ciel, dont il est question dans le même passage, qu'ils sont les démons, que les lys sont les anges, que l'herbe verte des champs représente le monde païen, ils vont trop loin dans la subtilité, et tombent en des interprétations erronées ; il faut retenir simplement que toutes les choses manifestent la sagesse et la puissance du Créateur (310 A.). C'est que pour Radbert, si intéressante que puisse être l'allégorie, elle ne doit jamais sacrifier le sens littéral ; elle s'y ajoute, mais c'est toujours dans le sens littéral que réside la puissance de suggestion, et c'est de lui que l'imagination mystique prend son essor. On comprend ainsi comment à côté des interprétations les plus fantaisistes, nous trouvons chez Radbert un vif souci du texte exact, une confrontation de variantes, un recours fréquent au texte grec et même au texte hébreu.

En abordant ce nouvel aspect de l'exégèse de Radbert, il ne faudrait pas cependant lui attribuer les soucis et les scrupules d'un éditeur moderne de textes anciens ; sa critique est empruntée à saint Jérôme, et souvent littéralement. Saint Jérôme est son maître d'exagèse, « *omnium interpretum clarissimus atque eruditissimus interpretes noster* » (141 A.). Le texte latin dont il se sert est ordinairement celui de saint Jérôme, mais ce texte n'est pas encore « dépersonnalisé », si l'on peut dire, il n'est pas encore « la vulgate » officielle et impersonnelle ; la conséquence est

que, sans irrévérence, on peut recourir à d'autres versions. noter les variantes de l'hébreu et des diverses traductions grecques. Par exemple, la dernière béatitude s'exprime ainsi : « Beati estis cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos, mentientes, propter me » ; Radbert commente le texte ainsi libellé, mais auparavant il en a commenté un autre d'après une traduction plus ancienne : « Beati estis cum vos oderint omnes homines, et dixerint adversum vos omnia mala, et expulerint vos » (230-231) <sup>(1)</sup>. Ce rappel si fréquent du texte hébreu, des « Septante », des « alii codices », pourrait faire croire à une érudition prodigieuse de la part de Radbert et à une grande liberté à l'égard de son maître Jérôme. En réalité, c'est à Jérôme lui-même que, dans la plupart des cas, Radbert emprunte ces considérations textuelles. La présence d'expressions hieronymiennes bien connues, telles que : « veritas hebraïca, ut alii codices ferunt », ou encore l'énumération : Aquila, Symmaque et Theodotion suffisent à avertir le lecteur, quand Radbert n'indique pas son emprunt ; mais il faut reconnaître qu'il se réfère souvent d'une manière explicite à son maître. Dans le choix des variantes et des diverses interprétations, quand Jérôme, Augustin, Ambroise et les autres ne sont pas d'accord, Radbert fait évidemment de son mieux ; il prend le sens qui lui paraît le plus conforme à l'ensemble du texte, de préférence le sens le plus expressif, mais il évite difficilement l'arbitraire, ou tout au moins le coefficient personnel.

Jusqu'où s'étend sa connaissance des langues anciennes, hébreu et grec ? Il ne semble pas qu'elle aille très loin ; pourtant il faut distinguer entre l'une et l'autre. En ce qui concerne l'hébreu, on n'oserait affirmer qu'il l'ignore totalement. Sans doute, les confrontations révèlent que presque toutes ses interprétations de mots hébraïques sont prises telles quelles de saint Jérôme, mais le fait même qu'il ait pris la peine de les reproduire laisse supposer qu'il savait au moins lire l'hébreu, et qu'il avait du vocabulaire

---

(1) Nous possédons encore plusieurs manuscrits latins de la Bible, dont sûrement se servit Radbert. D'anciennes versions latines des quatre évangiles sont représentées par le manuscrit latin 17225, de la Bibliothèque Nationale, en onciale du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle. L'abbé Mordramme fit exécuter une copie de la *Vulgate* en plusieurs volumes qui sont actuellement partagés entre la bibliothèque d'Amiens et la Bibliothèque Nationale. Cf. Dom Wilmart, *Corbie*, dans *Dict. d'arch. chrét.*, col. 2922-2923 et Cocyecque : *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Amiens*, introduction.

et de la grammaire, quelques notions sommaires. Il semble d'autre part que l'on puisse tirer, sinon un argument, du moins une indication, d'un passage où il dit avoir consulté un juif : « nuper audiui a quodam hebraeo » (957 B.). Cela ressemble beaucoup à une affirmation directe ; il s'agit du « Eli lamasabachthani » ; toute la dissertation qui suit semble montrer la préoccupation de Radbert de s'informer directement sur un texte difficile. Pour le grec, il s'affranchit davantage de saint Jérôme ; du moins, nous trouvons chez lui fréquemment des explications de mots et d'expressions, en des passages qui ne se réfèrent à saint Jérôme, ni explicitement, ni implicitement. La bibliothèque de Corbie présentait un certain nombre de textes grecs du Nouveau Testament et un glossaire grec-latin ; ce fait constitue un confirmatur intéressant (1).

Le souci du texte exact, de l'explication littérale avant l'explication allégorique, n'empêche pas chez lui certaines interprétations forcées, en particulier de textes prophétiques, ou certaines gloses théologiques, qu'une saine critique ne saurait faire sortir du texte allégué. Par exemple, le texte du Psaume XXI - 10 : « Tu es qui extraxisti me de ventre », et le texte de Jérémie, XXX - 22 : « Faciet Dominus novum super terram, mulier circumdabit virum », lui servent à établir la thèse de la virginité de Marie « in partu » (*De partu*, 1374), avec quoi ils n'ont aucun rapport. Toutefois, il ne serait pas juste de lui faire grief d'un procédé qu'il trouvait dans la tradition ; on ne saurait lui reprocher de n'être pas plus exact que ne l'étaient les Pères eux-mêmes dans l'emploi de l'argument scripturaire. L'intervention de la femme de Pilate au procès de Jésus est expliquée par lui d'une façon très curieuse : le démon, après avoir machiné l'arrestation et la condamnation de Jésus par les Juifs, s'aperçoit, un peu tard, qu'il a commis une lourde erreur : il a été malgré lui l'instrument du plan divin, et par ce sang versé, les hommes vont être sauvés ; il veut donc à tout prix, s'il en est encore temps,

---

(1) *Sancti Pauli Apostoli Epistolae*, codex greco-latinus, onciale, du VIII<sup>e</sup> s., Dom Staerk, op. cit., t. I, p. 28. — *Glossarium grecum et latinum*, signalé par Montfaucon, *Palaeogr.*, p. XXVII ; Montfaucon pense que ce glossaire a été écrit aux VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècles ; le manuscrit est perdu, il avait été dérobé peu avant la publication de la Paléo. de Montfaucon. — Cf. Delisle, *Recherches sur l'ancienne Bibliothèque de Corbie*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 21<sup>e</sup> année, tome I, p. 400.

interrompre une affaire si mal engagée ; c'est pourquoi il provoque d'affreux cauchemars dans le sommeil de la femme de Pilate, et la pousse à intervenir en faveur de Jésus. Mais il est trop tard, Pilate ne cédera pas aux terreurs de sa femme, il a lui-même trop peur des Juifs, la condamnation de Jésus sera donc définitive ( 938 ). Il fallait signaler cette explication ; qu'elle soit de Radbert, ou qu'il l'ait prise dans la tradition, elle eut un grand succès, et passa des écrits des théologiens sur les tréteaux des mystères, comme nous pouvons le voir dans le « Vrai mystère de la Passion » d'Arnould Gréban. au xv<sup>e</sup> siècle.

Radbert trouve naturel de compléter par les récits extra-scripturaires, les renseignements fournis par les livres canoniques. Il cite tout au long la lettre de Denys à Apollophane sur l'éclipse de soleil constatée à Alexandrie à l'heure de la mort de Jésus (955-956). Il rapporte « d'après l'histoire ecclésiastique » la lettre de Jésus à Abgar, roi d'Edesse ( 407 D. ) : « L'Histoire ecclésiastique » indiquée est celle d'Fusèbe, le grand pourvoyeur de renseignements. Radbert, le cas échéant, n'hésite pas à faire appel aux apocryphes. Sans doute, il ne les reçoit pas sans contrôle : à propos des « frères de Jésus » par exemple, il n'accepte pas qu'ils soient des fils de Joseph, nés d'une autre femme que la Sainte Vierge ( 481 B. ) (1) ; son critère est, non pas la critique historique, mais la convenance ou l'inconvenance d'une affirmation ; si un fait n'est pas inconvenant, et surtout s'il est édifiant, on peut l'accueillir. Il accueille par exemple cette « pieuse tradition » que Joseph ne connut pas Marie jusqu'à ce qu'elle eut enfanté son fils, dans le sens qu'il ne connaissait même pas son visage (119 A.). Il raconte l'histoire bien connue des idoles renversées pendant la fuite en Egypte et explique que c'est à cause du séjour de la sainte Famille, que l'Egypte est devenue la terre de la sainteté (140). Il sait quantité de choses sur le compte d'Hérodiade (512 D.). Il a appris dans l'Evangile des Nazaréniens que l'homme à la main sèche que Jésus guérit un jour de sabbat était un cimentier (458 C.). Ce goût des apocryphes apparaît bien plus encore dans les récits qu'il composa de la naissance

---

(1) Saint Jérôme avait d'ailleurs déjà protesté énergiquement contre ces « deliramenta apocryphorum », Hier, *In Mat.*, P. L. XXVI, 84 D ; Radbert reproduit telles quelles les expressions indiguées de saint Jérôme.

de la Vierge et de son Assomption. Ces deux compositions sont d'ailleurs caractéristiques de la manière de Radbert : la Nativité et l'Assomption de la Vierge nous sont racontées en des récits médiocres, contre lesquels il met en garde les moniales, ses lectrices ; son travail à lui fait ainsi figure de nettoyage, pour rendre acceptables ces traditions anciennes et vénérables (1).

Après cela on s'étonne qu'il ait pu écrire : « Ce que nous ne lisons pas dans les saintes Ecritures, il vaut mieux l'ignorer que l'affirmer témérairement » (142 B.). C'est là une règle sage à laquelle il eût bien fait de se tenir. Toutefois, ce désir même de chercher partout l'explication, la confirmation et le complément des paroles et des faits rapportés dans les saintes Ecritures, ainsi d'ailleurs que le besoin d'allégoriser, doivent être considérés comme une preuve de la grande dévotion de Radbert pour le texte sacré. Il rapporte avec une sainte frayeur plusieurs châtiements infligés par Dieu à des hommes qui scrutaient la parole divine avec plus de curiosité que de piété : Théopompe, qui voulut incorporer des passages des saintes Lettres à son ouvrage historique ; Théodecte, qui voulut en faire entrer dans une tragédie ; enfin le « malheureux Fauste », le manichéen, « infaustum Faustum » ; tous les trois furent, au moins pendant quelque temps, frappés, soit de cécité, soit d'aveuglement mental (37 B.). En réalité, pour comprendre à quel point chez Radbert l'Ecriture est la source de toute pensée, il faut se rappeler que même d'un point de vue proprement didactique, c'est le texte sacré qui fournit la base, le cursus de l'enseignement théologique. Les traités proprement dits, les monographies sur une question particulière, se rencontrent assurément au IX<sup>e</sup> siècle, mais ils ne procèdent pas d'un enseignement. Radbert compose à loisir son *Traité sur l'Eucharistie*, mais le *Commentaire sur saint Matthieu* a été parlé avant d'être rédigé ; peut-être aussi les conférences spirituelles auxquelles le *Psaume 44* sert de prétexte. *Le Commentaire sur*

---

(1) Sur la *Nativité de Marie*, les réserves sont exprimées dans la préface ; texte publié par Dom Lambot, cf. ci-dessus, p. 114 ; sur l'*Assomption*, il critique assez vivement l'ancien récit, P. L. XXX, 123 C. ; la comparaison entre les sources de Radbert : *Pseudo-Matthieu* et *De Transitu Mariae*, et les récits qu'il en a tirés, est tout à fait favorable à Radbert. — Le plus ancien texte du récit de l'Assomption a été publié par Dom Wilmart, *Analecta Regimensia*, p. 323.

*les Lamentations* n'a pas été parlé, mais il suit la même méthode. Plus tard, l'enseignement théologique sera un « Commentaire de sentences », florilège de pensées patristiques classés par matières, ce sera l'âge de la dialectique. Pour le moment, on commente le texte sacré ; la glose s'égare parfois très loin, mais on n'oublie pas le point de départ, quand le maître a épuisé ce que ses souvenirs et l'association des idées, parfois son imagination, lui ont suggéré sur un verset, on passe au suivant. Et c'est ainsi que se déroulent les vastes commentaires où, pêle-mêle, les questions les plus diverses sont abordées.

---

## II. — A L'ECOLE DES PERES.

Dans sa dévotion aux saints Pères, Radbert suit le mouvement général de pensée de ses contemporains, plus portés à l'érudition patristique qu'à la réflexion personnelle. Toutefois, il importe d'examiner son cas d'un peu plus près. Si appréciée que soit l'érudition à cette époque, il semble bien cependant que les meilleurs esprits ne se contentaient pas facilement du système des florilèges. Gottschalk fatigue ses adversaires avec ses citations de textes qui font ressembler sa défense à une récitation. Raban Maur, malgré tout son prestige, est raillé par plusieurs pour se contenter d'aligner bout à bout les formules de ses devanciers <sup>(1)</sup>. On ne reprochera jamais à Radbert d'être un compilateur, mais bien plutôt sur certains points, sur l'eucharistie en particulier, on le traitera de novateur, infidèle à la Tradition ; c'est alors qu'il pratiquera, et strictement, pour se défendre, le système des « chaînes » de témoignages <sup>(2)</sup>. Si donc il a soin de nous indiquer les auteurs qu'il a lus, tant pour établir, par l'autorité des maîtres, les sentences qu'il énonce, que par vénération profonde pour les représentants presque inspirés de la pensée divine, il ajoute cette remarque que, si son travail peut être dit : l'œuvre d'un grand nombre de docteurs très savants des temps passés,

(1) A plusieurs reprises, Raban Maur éprouve le besoin de préciser et de défendre sa méthode d'abrégiateur. Voir en particulier la préface de son *Commentaire sur saint Matthieu*, P. L. CVII, 729 ; la dédicace des *Paralipomènes*, à Louis le Germanique, CIX, 282 ; le *Commentaire sur Ezéchiel*, à Lothaire, CX, 497-498 ; le *Commentaire sur Jérémie*, au même, CXI, 793-795.

(2) La *Lettre à Frudegard* n'est pas autre chose qu'une « chaîne » de témoignages destinés à authentifier la thèse de Radbert.

qui a été fait pour lui, saint Jérôme condamne ces gens qui imaginèrent, en compensation du renoncement chrétien, mille ans de jouissance terrestre : si le centuple, dit-il, peut être à la rigueur acceptable pour un certain nombre de il est sien par le style, qui, lui, est nouveau. « *sed proprio commendatam stylo novitas facit esse meam, ita ut tractatus qui de omnibus colligitur, unus vere videatur et specialiter esse meus* ». La pensée aussi quelquefois est nouvelle ; Radbert s'excuse alors d'avoir osé ajouter de son propre fonds à celui de tant d'hommes remarquables dont il n'a pas le génie, et il donne cette raison, d'ailleurs charmante, que si on laissait aux seuls hommes de génie le soin d'étudier les saintes Ecritures, elles ne seraient plus ce qu'elles doivent être, la nourriture ordinaire et quotidienne des âmes ; par ailleurs, le génie humain en serait trop exalté, car on penserait plus à louer l'éloquence et le talent des hommes, qu'à rendre à Dieu les remerciements pour sa grâce (1).

Dans un édifice construit avec de vieilles pierres et recouvert d'une patine uniforme, c'est un jeu compliqué de chercher les indices révélateurs de l'origine de chacune. Les citations de Radbert sont nombreuses, mais elles sont généralement assez libres et fondues dans son texte. Elles sont parfois si bien fondues que rien ne les signale et que le lecteur éprouve la surprise désagréable de découvrir la pensée d'un autre, là où il avait cru au premier abord relever une formule nouvelle. Quelques-unes de ces « citations implicites » sont assez faciles à découvrir. Par exemple, cette remarque que pour pratiquer la charité il faut être au moins deux, à propos de l'élection des Apôtres, et de ce fait que Jésus les envoie deux par deux, « *Constat igitur charitatem non minus quam inter duos haberi posse* » (211 A., 404 B.) ; cette phrase est empruntée à l'homélie 17 de saint Grégoire sur l'Evangile (P. L. LXXVI, 1139). Autre exemple à propos du « *ecce nos reliquimus omnia* » ; Radbert répète après saint Jérôme qu'il ne s'agit pas de simplement renoncer aux choses. « *quod fecit Crates philosophus* », il faut s'attacher au Christ ; plus loin, à propos de cette promesse de Jésus de rendre au centuple tout ce

---

(1) *In Mat.*, Prologue du livre I, passim ; prologue du livre VI, 394-395 ; conclusion du livre VI, 482.

biens terrestres, il devient immoral en ce qui concerne les femmes ; Radbert nous redit tout cela, sans changer un mot (*in Mat.* 668 D.-673 A. ; *De Corpore*, 1332 C. — Hier, *in Mat.* P. L. XXVI, 138-139). Ces réflexions, semble-t-il, étaient entrées dans le domaine public comme des lieux communs de glose et de prédication. Mais voici un autre cas plus piquant tiré du *Traité de l'Eucharistie* (col. 1294) ; le texte depuis « Ecce innocens ... (1294 B.) jusque ...secundum ordinem Melchisedech (1295 A.) » est tiré de Bède, *Homelia XIV in Dom. III post Theophaniam* (P. L. XCIV, 74-75). Cette homélie dont Radbert prend un morceau pour la dernière édition de son *De Corpore*, est pour lui une vieille connaissance ; il l'a lue dans sa jeunesse et la cite déjà dans sa *Vita Adhalardi* (1531 B.), mais on serait heureux qu'il eut indiqué sa citation ; le lecteur non averti se défie d'autant moins que par deux fois, il reconnaît le mot cher à Radbert : *transfertur, transferret*.

Pour être juste, reconnaissons que Radbert fait souvent un louable effort pour nous indiquer ses sources. Il se pourrait d'ailleurs que ces citations surgissant à l'improviste, que nous serions tentés de qualifier de « plagiatés », de « citations implicites », « réminiscences », suivant notre humeur, aient été réellement indiquées, mais que cette indication ait sauté du fait des copistes, comme il est arrivé pour plusieurs de ses contemporains, entr'autres Raban Maur, qui a, lui aussi, l'habitude de farcir son texte de citations. Nos auteurs ont, en effet, deux manières d'introduire leurs citations ; ou bien, ils se réfèrent nettement à leur source : « Ut beatus Hieronymus ait ; egregius doctor Hieronymus ; doctissimus pater Augustinus » ; quelquefois, assez rarement, ils donnent le titre de l'ouvrage auquel la citation est empruntée : « sicut ait beatus Augustinus in libro de Concordantia evangelistarum ; Hieronymus scribens ad Hebidiam » ; mais il arrive aussi qu'ils se contentent, en rapportant le texte d'un Père, de l'enclaver dans leur propre texte, et d'indiquer, avant ou après, les premières lettres du nom : Aug. - Amb. - Hil. Comme l'usage des guillemets est inconnu, il en résulte que les copistes ont souvent supprimé ces lettres dont ils ne comprenaient pas toujours la signification ; dans un certain nombre de manuscrits, on en retrouve quelques-unes ici ou là, comme

des organes témoins, de là, elles ont passé dans les textes imprimés, mais ces vagues références sont peu sûres, et très insuffisantes. Quoiqu'il en soit, il est certain que les auteurs du ix<sup>e</sup> siècle n'avaient pas la même idée que nous de la propriété littéraire.

Quels sont donc les auteurs préférés de Radbert, du moins, quels sont ceux qu'il a le plus utilisés ? Au début de son *Commentaire sur saint Matthieu* (35-35-36), il énumère les auteurs dont il s'est servi : Jérôme, Ambroise, Augustin, Grégoire, saint Jean Chrysostôme, et « le plus récent », le vénérable Bède ; unissant, dit-il, les Grecs aux Latins. Un peu plus haut, il avait cité saint Hilaire, et plus loin il indique Ammonios d'Alexandrie. Même énumération dans la lettre préface du *Traité de l'Eucharistie* (1268), en y ajoutant saint Cyprien, Isidore de Séville et un mystérieux Hesychius. Ces deux listes données, à propos d'un ouvrage particulier, sont évidemment sommaires ; le mieux est de parcourir l'œuvre de Radbert, et de relever au fur et à mesure les citations rencontrées. Pour cette recherche des sources de la pensée de Radbert, nous emploierons habituellement ce qu'on pourrait appeler la méthode intrinsèque qui consiste à relever les citations explicites, et à prospecter dans la mesure du possible les citations implicites. Une méthode « extrinsèque » consisterait à rechercher de quels ouvrages Radbert pouvait disposer à l'abbaye de Corbie pendant les années qu'il y a vécues. Malheureusement, cette recherche donne peu de résultats. Le catalogue le plus ancien que nous ayons de la bibliothèque de Corbie ne date en effet que du xi<sup>e</sup> siècle. Sans doute, nous trouvons dans les bibliothèques publiques bon nombre de manuscrits du ix<sup>e</sup> siècle et plus anciens, provenant de Corbie, mais, pour très peu d'entr'eux, nous pouvons affirmer qu'ils se trouvaient à l'abbaye précisément au temps de Radbert. Cependant, à titre documentaire, toutes les fois que cela sera possible, nous signalerons la coïncidence entre une citation de Radbert et l'existence d'un manuscrit du ix<sup>e</sup> siècle, ou plus ancien, en provenance de Corbie (1).

---

(1) Voir les travaux déjà cités de Delisle, Dom Staerk et Dom Wilmart. Sur la bibliothèque de Corbie, on trouve également de précieux renseignements dans Coyeque, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque d'Amiens*, préface.

*Les Pères grecs.*

Saint Jean Chrysostôme, signalé sur la liste, pose la question des Pères grecs. Quoique Radbert ait une connaissance suffisante du grec, il cite peu de Pères grecs, et toujours d'après des traductions latines anciennes. De saint Jean Chrysostôme, il utilise les *Homélies sur saint Matthieu* traduites par Anianus. Pour justifier sa théologie eucharistique, il invoque un passage du *Dialogue de Basile et Jean*, connu aujourd'hui sous le titre de *De Sacerdotio* (1).

Dans le voisinage de saint Jean Chrysostôme, notons de suite saint Basile qu'il cite dans son *Commentaire sur le Psaume 44*, et une autre fois dans son *Commentaire sur saint Matthieu*. Il s'agit dans les deux cas, de vie monastique ; en Basile, Radbert a connu le législateur monastique plutôt que le théologien. Il connaît également l'oraison funèbre de saint Basile par saint Grégoire de Naziance, traduite par Ursus, et il s'en inspire dans son éloge funèbre de Wala (2).

Si nous remontons plus haut parmi les Grecs, nous rencontrons saint Irénée, cité explicitement au moins deux fois (3).

Les travaux scripturaires de l'Ecole d'Alexandrie sont maintes fois signalés ; nous avons relevé plus haut Ammonios et son *Harmonie des Evangiles* dans laquelle sont incorporés dans le texte de saint Matthieu les passages parallèles des trois autres évangiles. De cette synopse, qu'elle soit d'Ammonios, prêtre d'Alexandrie, ou d'un autre, il existait depuis longtemps une traduction latine (4), et nous savons que Raban Maur, vers 825, en

---

(1) Cf. Migne, P. G. LVIII, 975, et XLVIII, 623 ; le texte tiré du *De Sacerdotio* se trouve dans la *Lettre à Frudegard*, complément édité par Dom Wilmart, dans *Analecta Regimensia*, p. 274.

(2) *In Ps. 44*, 1016 A. — *In Mat. 417 B.* — *Epitaphium Arsenii*, 1649 et note de Mabillon. Dom Staerck, op. cit., t. I, p. 12, décrit une « *S. Basilii Magni regula* », en onciale du VII<sup>e</sup> ou du VIII<sup>e</sup> siècle, provenant de Corbie.

(3) *In Mat.*, 307 D. et *De partu*, 1376 D.

(4) Cf. P. L. LXVIII, 251 à 358.

avait fait exécuter à Fulda une traduction en dialecte germanique. Les citations explicites d'Origène se rencontrent une vingtaine de fois dans le *Commentaire sur saint Matthieu* à partir de la colonne 564 D., ce qui laisse supposer que Radbert n'eut en mains qu'assez tard l'édition latine du *Commentaire* d'Origène sur cet évangile. Il n'y a pas lieu d'attacher une importance particulière aux multiples citations de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque, avec allusions aux Septante et à l'hébreu que nous rencontrons dans le *Commentaire sur le Psaume 44*, et une fois ou l'autre dans les *Commentaires sur saint Matthieu*, sur les *Lamentations*, et même le *De partu* ; Radbert copie simplement saint Jérôme.

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe-Rufin fournit à Radbert bon nombre d'anecdotes extra-scripturaires dont il se sert avec plus ou moins de bonheur pour compléter ou expliquer le récit évangélique. C'est par elle qu'il connaît Josèphe, Jules Africain et Anatolius <sup>(1)</sup> ; d'Eusèbe, le nom même n'est jamais indiqué, pas plus d'ailleurs que celui de ses continuateurs. Nous savons cependant d'une manière certaine que Radbert eut en mains la *Tripartite* de Cassiodore, qu'Adhalard fit copier pendant son exil à Noirmoutiers <sup>(2)</sup>.

Saint Athanase : « in libello Fidei suae » est cité une fois dans le *De partu* (1369 C.). Il s'agit en réalité d'un opuscule en forme de dialogue, attribué faussement à saint Athanase. Ce « *Libellus de fide sua* » est donné par dom Bernard de Monfaucon parmi les « *spuria* » à la suite de

---

(1) Anatolius, *Sur la Pâque*, cité dans *in Mat.*, 886 A. Cf. Eusèbe, *H. E.* VII, 32-20, édition Grapin, Paris, 1911, t. II, p. 407. — Jules Africain, cité dans *in Mat.*, 76 B., 123 B., 131 A., sur la conciliation des généalogies de Matthieu et Luc ; cf. Eusèbe, *H. E.* I. 7. 1, édition Grapin, t. I, p. 61. — Les citations de Josèphe sont beaucoup plus nombreuses, mais il faut tenir compte des redites ; on les rencontre dans le *Commentaire sur saint Matthieu* et dans le *Commentaire sur les Lamentations* : *in Mat.*, 37 A., 57 B., 61 A., 123 B., 131 A., 148 B., 478 C., 727 C., 811 A., 921 B., 964 C. ; *in Lam.*, 1066 C., 1083 C., 1138 D., 1218 B., 1246 B. La plupart de ces citations se rapportent au récit de la prise de Jérusalem, et correspondent à Eusèbe, *H. E.* III, édition Grapin, t. I, p. 241 sq.

(2) Dom Staerk a vu à Saint-Pétersbourg, en 1910, ce manuscrit qui porte au f° I, v°, cette mention : « *Hic codex Hero insula scriptus fuit iubente sco patre Adhalardo dum exularet ibi* ». *Op. cit.*, t. I, p. 44. — Le texte est publié dans Migne, P. L. LXIX, 879.

son édition grecque-latine des œuvres de saint Athanase, Paris, 1698, t. II, p. 628 sq. ; cet opuscule ne se présente qu'en latin ; on y trouve un certain nombre de formules identiques à celle du symbole « Quicumque », l'influence de la controverse christologique y est évidente. La citation de Radbert est assez libre comme d'habitude, il résume le fin de l'opuscule. La référence : « lib. IX » est de d'Achery, elle se rapporte à une édition latine d'Athanase, antérieure à celle de Montfaucon et dans laquelle cet opuscule se présente comme un *Liber IX ad Theophilum*. (Petrus Nannius, *Opera Athanasii*, Louvain, 1555, réédition de Paris, 1608, p. 589 sq.). Cet opuscule n'a pas été reproduit par Migne parmi les œuvres de saint Athanase, mais il constitue le livre IX d'un *de Trinitate* en 12 livres, publié parmi les œuvres de Vigile de Tapsa, au tome LXII de la Patrologie latine ; le passage cité par Radbert se trouve, col. 296 A.

Saint Cyrille d'Alexandrie et les Pères du Concile d'Ephèse apportent leur contribution à la thèse eucharistique dans la *Lettre à Frudegard*. Naturellement saint Cyrille. « in epistola ad Nestorium » est invoqué pour la défense de la Mère de Dieu dans le *De partu* <sup>(1)</sup>.

L'usage que Radbert fait des *Vitae Patrum* dans les panégyriques d'Adhalard et de Wala, et pour les « exempla » de son *Traité de l'eucharistie*, lui ont fait attribuer une traduction de ces vénérables récits. Mais des recueils latins de ces traits édifiants existaient longtemps avant lui ; il indique lui-même saint Jérôme comme l'un des auteurs ; un autre de ces recueils est d'un Pascase, moine espagnol, et cette similitude de noms facilita l'attribution à Radbert <sup>(2)</sup>.

Par Hilduin, abbé de Saint-Denis, un moment exilé à

(1) *Lettre à Frudegard*, 1355 C. et 1362 A. (Cf. P. L. XLVIII, 837 D.). — *De partu*, P. L. CXX, 1370 B., et suite du *De partu*, P. L. XCVI, 232 A. - 234 B.

(2) Voir dans le *De corpore et sanguine Domini* les chapitres VI, IX et XIV ; *Vita Adhalardi*, 1519 D., 1539 D. ; *Lettre à Frudegard*, avec attribution à saint Jérôme des traductions, 1363 C. C'est Trithème qui attribue à Radbert la traduction des *Vitae Patrum*, « vitam etiam quorundam patrum de graeco, transtulit in latinum », *Joannis Trithemii opera*, Mayence, MDCIV, *De viris illustribus* O. S. B., p. 42.

Corvey, Radbert connut le Pseudo-Denys ; il cite les *Noms divins* et aussi la fameuse lettre de Denys à Apollophe sur l'éclipse de soleil observée en Egypte à l'heure même où le Seigneur expira. Il ne semble pas avoir le moindre doute sur l'authenticité des textes (1).

Enfin, pour sa théologie eucharistique, il utilise le texte latin du *Commentaire sur le Lévitique* par un «Hésychius», auteur grec du VI<sup>e</sup> ou du VII<sup>e</sup> siècle, difficile à identifier (2).

### *Les Pères latins.*

Passant des Grecs aux Latins, nous rencontrons d'abord Tertullien, qualifié de « facundissimus » ; ce qu'il dit « de la Pudicité » sert à faire l'éloge de Gontrade, sœur d'Adhalard (3). Saint Cyprien est appelé en témoignage plusieurs fois pour l'eucharistie (4).

Viennent ensuite les grands docteurs de la latinité, ceux qu'on pourrait appeler les classiques, et dont l'œuvre apparaît à nos auteurs du IX<sup>e</sup> siècle comme un trésor immense dans lequel chacun puise à pleines mains sans éprouver toujours le besoin de le signaler : saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin. Nous devons nous contenter de marquer les emprunts les plus évidents ; pour le reste, c'est l'analyse même de la pensée de Radbert qui nous donnera par la suite, non pas toutes les références souhaitables, mais quelques-unes des idées qu'il a puisées chez les maîtres.

Saint Hilaire, difficile et souvent obscur, est relative-

---

(1) « Dionysius egregius inter reliquos doctor ecclesiasticus in opusculis de divinis Nominibus... », in *Mat.*, 529 A. — « Dionysius Areopagita Apollopheano concreto et conphilosopho sibi scribens... », in *Mat.* 955-956 ; en outre, Radbert appuie cette affirmation sur l'autorité d'Origène qui avait relevé une indication plus vague du même fait dans une *Chronique de Phlegon* ; Cf. Origène, in *Mat.*, P. G., XIII, 1782.

(2) Cf. Migne, P. G. XCIII, 781 sq. et Dom Ceillier, *op. cit.*, t. XI, p. 654.

(3) *Vita Adhalardi*, 1526 D.

(4) *De Corpore*, 1308. *Lettre à Frudegard*, passim. La Bibliothèque Nationale conserve un Saint-Cyprien du VIII<sup>e</sup> siècle, ms. lat. 13047, provenant de Corbie.

ment peu utilisé par les auteurs du ix<sup>e</sup> siècle. Radbert connaît son *Commentaire sur saint Matthieu*, il l'indique dans sa référence générale, et plusieurs fois au cours de son propre exposé. Mais surtout, il a recueilli en faveur de sa théologie du Corps et du Sang du Christ des textes importants du *de Trinitate*, si bien que nous pourrions voir comment le véritable maître de Radbert pour sa théologie eucharistique n'est pas saint Ambroise, comme l'ont pensé les controversistes du xvii<sup>e</sup> siècle, mais saint Hilaire (1).

Cependant Radbert a beaucoup fréquenté saint Ambroise. Au *De mysteriis* de celui-ci, il prend un texte eucharistique dont l'interprétation qu'il donne sera d'ailleurs contestée par Ratramme. Dans son éloge funèbre d'Adhalard, il se souvient de l'éloge funèbre de Valentinien par Ambroise, et dans la dernière partie de la *Vie de Wala*, il rappelle les considérations d'Ambroise, « de bono mortis ». Il relève à propos de son héros les hautes situations civiles occupées par Ambroise et aussi par Hilaire. Les hymnes de saint Ambroise lui sont connues, et il cite aux religieuses de Soissons cette strophe du « Veni redemptor gentium » :

Egressus ejus a Patre,  
 Regressus ejus ad Patrem,  
 Excursus usque ad inferos,  
 Recursus ad sedem Dei.

et cette autre d'un hymne de Noël, glorifiant la virginité de Marie « in partu » :

Fit porta Christi pervia  
 Referta plena gratia,  
 Transitque rex et permanet,  
 Clausa...

Dans un de ses sermons sur l'Assomption, il emprunte au *De virginitate*. Le *Commentaire* d'Ambroise sur saint Luc lui servira pour son propre *Commentaire* sur saint Matthieu. Enfin, dans la *Lettre à Frudegard*, nous trouvons une longue référence à un *de Trinitate* de saint Ambroise ; il

(1) Réf. génér. à saint Hilaire dans *in Mat.*, 34 A. ; dans le texte : 153 D., 601 A., 722 C., 815 B. ; aussi, *in Ps.* 44, 1005 B. Sur l'eucharistie, toutes les citations sont empruntées au *de Trinitate*, lib. VIII<sup>e</sup> : de Corpore, 1271 A., 1272 A., 1296 B., 1327 A. ; *Lettre à Frudegard*, 1362 D., surtout dans le supplément publié par Dom Wilmar, op. cit., p. 268-269.

s'agit en réalité du *De fide* <sup>(1)</sup>.

Saint Jérôme, nous l'avons vu, est le maître d'exégèse de Radbert. Si sobre que soit son *Commentaire sur saint Matthieu*, il a fourni beaucoup à Radbert. Des sondages révèlent aussi des emprunts importants au *Commentaire sur Isaïe* et au *Commentaire sur Ezechiel* <sup>(2)</sup>. Outre les Commentaires proprement dits, Radbert connaît aussi et utilise un grand nombre de ces « lettres » de saint Jérôme qui sont souvent de véritables petits traités. Par exemple, la lettre 65 à Principia, sur le Psaume 44 lui donne la matière exégétique sur laquelle il établira ses propres considérations d'ordre spirituel ou mystique concernant la vie religieuse <sup>(3)</sup>. Il connaît également la lettre 120, « Hieronymus scribens ad Hebidiam », sur diverses difficultés des évangiles <sup>(4)</sup> ; la lettre 20 au pape Damase sur les noms

---

(1) Amb. de *Mysteriis*, P. L. XVI, 407 ; pratiquement, c'est toujours le même texte qui revient : de *Corpore*, 1269 B., 1271 A., 1279 B., 1321 C. — *Oraison funèbre de Valentinien*, dans *Vita Adhalaridi*, 1507, 1552 A. — Wala comparé à Ambroise, *Vita Walae*, 1575 B. — Amb. de *Bono mortis*, dans *Vita Walae*, 1575 B. — Amb. *Hymni*, dans in Ps. 44, 1035 A. ; *De partu*, 1377 D., 1381 D., 1384 A. — Amb. de *Virginitate*, dans in *Assumptiae*, P. L., XCVI, 257 B. — Amb. in *Luc*, dans in *Mat.*, 180 D., 354 A. (sans référence). — Amb. *De fide*, P. L., XVI, 578, dans *Lettre à Frudegard*, 1360 B. — En ce qui concerne le *Commentaire d'Ambroise sur saint Luc*, nous savons que la bibliothèque de Corbie, au temps de Radbert, en possédait un bel exemplaire qui avait été copié sur l'ordre de l'Abbé Leutcharius (751). Cet exemplaire fut revu par Radbert qui signa ses corrections. Le manuscrit se trouve à Leningrad ; il est décrit par Dom Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 38. Mabillon, dans son *De re diplomatica*, Paris, MDCLXXXI, p. 360 et 361, donne le fac-simile de la signature de Radbert. Cf. Delisle, *Recherches sur l'ancienne Bibliothèque de Corbie*, p. 412. Parmi les manuscrits de saint Ambroise, en provenance de Corbie, il convient en outre de signaler les *Homélies sur l'Hexaméron*, VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, B. N. lat. 12135.

(2) Comparer, par exemple, Radbert, CXX, 141 A. et Hier., XXVI, 27 ; 533 D. et 107 ; 568 B. et 119 ; 606 C. et 129 ; 767 B. et 168 ; 787 B. et 173 ; 843 B. et 184 ; 887 A. et 193 ; 933 A. et 205 ; 964 C. et 213 ; 986 C. et 218. — Un passage de in *Mat.*, 462-463, est tiré de Hier., in *Isaïam*, XXIV, 421 ; de même, in *Mat.*, 486 C.D. et in *Lam.*, 1131. — Le *De Corpore*, 1291 A., emprunte à Hier., in *Ezechiel*, XXV, 85 sq.

(3) Hier., P. L. XXII, 622 sq. ; principaux passages de Radbert : 996 B., 1014 B., 1022 C., 1027 C., 1029 A. C., 1031 B., 1032 A., 1037 B., 1040 C., 1041 B., 1049 B.

(4) Hier., *ad Hebidiam*, P. L. XXII, 980 ; Radbert, in *Mat.*, 970 A.

hébraïques : Osanna, etc... et sans doute aussi la lettre 26 à Marcella sur un sujet analogue <sup>(1)</sup>. Les considérations que nous lisons dans le *Commentaire sur les Lamentations* sur les lettres hébraïques, sont empruntées, soit à la lettre 30 à Paula, soit à un petit traité sur les Lamentations attribué à saint Jérôme, mais qui serait peut-être de Bède <sup>(2)</sup>. Outre l'exégète, Radbert admire en saint Jérôme le maître de la vie monastique ; la lettre 52 à Népotien lui suggère quelques pensées intéressantes dans la *Vita Adhalardi* <sup>(3)</sup>. Saint Jérôme, capable d'amitiés ardentes et fidèles, dédiait à ses amis défunts des « epitaphia » ou éloges funèbres ; Radbert veut imiter son exemple <sup>(4)</sup>. Dans le domaine de la théologie proprement dite, il invoque l'opinion de Jérôme sur l'Eucharistie <sup>(5)</sup>, et il signale d'autre part l'hérésie de Jovinien que combattirent Jérôme et Augustin <sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> Hier, *ad Damas*, P. L. XXII, 375, *ad Marcellan*, XXII, 430 ; Radbert, *in Mat.*, 705 C. D. et 708 D.

<sup>(2)</sup> Hier, *ad Paulam*, XXII, 442-443, Pseudo-Hier, *in Lam.*, XXV, 791 ; Radbert, *in Lam.*, 1064 A., 1175 A., 1179 A.

<sup>(3)</sup> Hier, *ad Nepot.*, XXII, 527 ; Radbert, *Vita Adhalardi*, 1515 D.

<sup>(4)</sup> Hier, *Epitaphium Nepotiani ad Helio*, XXII, 589, *ad Eustochium Epit. Paulae matris*, 878, *ad Principiam Epitaphium Marcellae*, 1087 ; Radbert, *Vita Adhalardi*, 1509 A.

<sup>(5)</sup> *De Corpore*, 1291 A., cite Hier, *in Ezechiel*, XXV, 85 ; *de Corpore*, 1334 C., cite Hier, *in Mat.*, XXVI, 195.

<sup>(6)</sup> Hier, *Adversus Jovinianum*, mais aussi sans doute la lettre 48 à Pammachius, XXII, 493 ; Radbert, *in Mat.*, 324 B. et 683 D. — Dans le *De partu*, 1367 C., 1373 D., 1380 B., Radbert ne manque pas de rappeler que saint Jérôme avait déjà combattu une erreur professée par Helvidius, et qui présentait beaucoup d'analogie avec celle qu'il combat lui-même. — Un bon nombre de manuscrits de saint Jérôme, du ix<sup>e</sup> siècle et plus anciens, nous viennent de la bibliothèque de Corbie : en premier lieu, un *Psalterium triplex*, en onciale du viii<sup>e</sup> siècle (trad. sur hébreu, texte gallican et romain, avec deux lettres-préfaces de saint Jérôme), décrit par Staerk, *op. cit.*, t. I, p. 24. Parmi les lettres ou traités : *ad Demetriadem virginem*, onciale du vi<sup>e</sup> ou vii<sup>e</sup> siècle, Staerk. *op. cit.*, t. I, p. 7 ; *De LXII mansionibus filiorum Israël*, onciale du vi<sup>e</sup> ou vii<sup>e</sup> siècle, Staerk, *ibidem* ; *Ad Rusticum Monacum*, *ad Oceanum*, *ad Marcum presb.*, *ad Sabinianum diac.*, onciale du viii<sup>e</sup> siècle, Staerk, t. I, p. 17 ; *Origenis expositio de cantico Canticorum*, texte latin de saint Jérôme, onciale du vi<sup>e</sup> ou vii<sup>e</sup> siècle, Staerk, t. I, p. 6 ; *Hier. in Isaïam*, viii<sup>e</sup> et ix<sup>e</sup> siècles, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 11627 ; *Hier. in Ezechielem*, viii<sup>e</sup> et ix<sup>e</sup> siècles, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 12155 ; *Hier. contra Jovinianum*, ix<sup>e</sup> siècle, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 13354.

Malgré l'absence de références explicites à Rufin, il est probable que Radbert eut en mains son *Expositio symboli* <sup>(1)</sup> et c'est par la traduction latine de Rufin qu'il connut l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe.

Il est matériellement impossible de retrouver tout ce que Radbert doit à saint Augustin et, dans tous les domaines, depuis l'exégèse jusqu'à la dialectique, la rhétorique, l'arithmétique, et la musique. C'est constamment que revient sous sa plume l'expression : « Pater Augustinus ». Les principales références explicites sont aux traités suivants : *De quantitate animae*, *De consensu evangelistarum*, *De civitate Dei*, *De adulterinis conjugis*, *De doctrina christiana*, *Tractatus in Joannem*, *Epistola ad Bonifatium*, *Enarrationes in Psalmos*, *De praedestinatione*, *Enchiridion*, *Ad Volusianum*, *Dominicae incarnationis sacramento de secreto*. Les sermons sont aussi utilisés, mais la prospection en est assez difficile. A plusieurs reprises, dans le *Commentaire sur saint Matthieu* (95 A. - 196 C. - 401 - 492 D.), nous rencontrons des allusions aux Manichéens et à Faustus en particulier ; ces invectives contre de vieilles hérésies révèlent la source augustinienne. On peut dire que, pour Radbert, saint Augustin est le docteur universel, le maître de toute pensée : « sententiarum omnium absolutior eximius et quaestionum investigator acerrimus ( 533 A. ) ». Tant de sujets, des plus divers, ont été abordés par le grand docteur, aussi bien du point de vue de la culture simplement humaine, que du point de vue des sciences sacrées ! Tout ce que l'antiquité avait trouvé, pour l'éducation et la direction de l'esprit se rassemble dans l'œuvre de saint Augustin, qui n'oublie jamais ce qu'il a appris dans sa jeunesse en vue de devenir un rhéteur célèbre. Son génie merveilleusement intuitif soulève les problèmes qu'il ne résout pas toujours, mais il suggère, il fait chercher ; la lecture de saint Augustin fut pour Radbert un élargissement immense de son horizon, une excitation constante à travailler, et même quand il ne le suit pas exactement, c'est

---

(1) Une *Exposition symboli* de Rufin, du IX<sup>e</sup> siècle, provenant de Corbie, est décrite par Staerk, t. I, p. 48. Ce manuscrit figurait à la suite de *Hier. Adversus Jovinianum*, ms. 13354, de la Bibliothèque Nationale ; le manuscrit 1276 du fonds Corbie à Saint-Germain, a été en effet partagé en deux tronçons ; en sa partie conservée à Leningrad, il porte une indication en grec barbare marquant qu'il a été exécuté sur l'ordre du moine Adhalard, Dom Wilmart, art. Corbie, dans *Dict. d'arch. chrét.*, col. 2956.

chez lui qu'il trouve l'orientation de sa recherche. Augustin est le docteur « cui contradicere fas non est » (1384 C.) (1). Dans le sillage de saint Augustin, Radbert signale Orose, « Paulus Orosius noster » (955 B.).

---

(1) *De quantitate animae*, dans *Vita Adhaldardi*, 1543 C. ; allusion aussi dans *Vita Walae*, 1579 C. ; *De consensu evangelistarum*, dans *in Mat.*, 77 B., 735 D., 952 A. ; *De Civitate Dei*, dans *in Mat.*, 830 A. ; *De adulterinis conjugiiis*, dans *in Mat.*, 651 C., 653 B. ; *De Doctrina christiana*, dans *in Lam.*, 1141 C. et *Lettre à Frudegard*, 1352 A. ; *Tractatus in Joannem*, dans *De Corpore*, 1282 A., 1329 A. et *Lettre à Frudegard*, texte de Dom Wilmart, p. 270 sq. ; *Epistola ad Bonifatium*, dans *Lettre à Frudegard*, 1353-1354 ; *Enarrationes in Psalmos*, dans *Lettre à Frudegard*, texte de dom Wilmart, p. 274 sq. ; *De Praedestinatione*, dans *De partu*, 1370 B. ; *Enchiridion*, dans *De partu*, 1384 C. ; *Ad Volusianum*, dans *De partu*, 1384 D. ; *De secreto Dominicae Incarnationis sacramento*, dans suite du *De partu*, P. L. XCVI, 226 B., 227 A., 228 A. ; *Sermon CXXXI*, dans *Lettre à Frudegard*, texte de dom Wilmart, p. 269. — Comme on peut s'y attendre, beaucoup de manuscrits anciens de saint Augustin nous viennent de Corbie, et nous en reconnaissons au passage plusieurs qui ont pu être utilisés par Radbert : à la Bibliothèque Nationale (d'après Dom Wilmart) : ms. lat. 12190, *De consensu evangelist.*, VIII<sup>e</sup> siècle ; ms. lat. 12214, *De civitate Dei*, VII<sup>e</sup> siècle ; ms. lat. 13367, *Divers traités et sermons*, VI<sup>e</sup> siècle ; ms. lat. 12217, *Opuscula*, IX<sup>e</sup> siècle ; ms. lat. 12168, *Commentaire sur l'Heptateuque*, VIII<sup>e</sup> siècle ; ms. lat. 13359, *De Doctrina christiana*, IX<sup>e</sup> siècle ; ms. lat. 13375, *De arte musicae*, IX<sup>e</sup> siècle. — A Leningrad : *Retractationes*, VIII<sup>e</sup> siècle, Staerk, t. I, p. 30 ; *Ad interrogata Simpliciani*, *Contra Epistolam Fundamenti*, *De agone christiano*, *De doctrina christiana*, onciale du V<sup>e</sup> siècle, Staerk, t. I, p. 2 ; *De civitate Dei*, semi-onciale du VIII<sup>e</sup> siècle, Staerk, t. I, p. 23 ; *Ad Paulum episcopum de cura gerenda pro mortuis*, *De VIII quaestionibus ad Dulcitium*, IX<sup>e</sup> siècle, Staerk, t. I, p. 48 ; *De Latrone*, *Passio Sm Joannis et Pauli*, VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, Staerk, t. I, p. 21. — Deux lettres de Loup de Ferrières nous révèlent la présence dans la bibliothèque de Corbie, peu après la démission de Radbert, des ouvrages de saint Augustin contre Fauste le Manichéen, et des œuvres de Fauste de Riez. Dans la lettre 106 à Odon, nous lisons en effet : « Qu'ils m'apportent aussi l'infortuné Faustus, infaustum etiam Faustum » ; Odon comprend qu'il s'agit du Manichéen, et envoie les traités le concernant, mais Loup voulait dire les traités de Fauste de Riez qui avaient été condamnés par le pape Gélase I<sup>er</sup>, d'où, dans une seconde lettre : « Le Faustus que j'ai demandé de m'envoyer n'est pas celui que saint Augustin a réfuté, mais celui que note Gélase dans ses décrets ». *Lettres de Loup de Ferrières*, édition Levillain, t. II, p. 139 sq.

Cassien, pas plus que saint Benoît d'ailleurs, n'est cité explicitement, mais son influence est évidente <sup>(1)</sup>. D'autre part, il est assez vraisemblable que Radbert s'est inspiré des *Dialogues* de Sulpice Sévère sur saint Martin pour ses deux dialogues sur Wala.

Les *Homélies* du pape saint Léon le Grand sont citées explicitement dans la collection de textes patristiques qui accompagne la lettre à Frudegard et, d'autre part, pour défendre la virginité de Marie <sup>(2)</sup>. On sent aussi leur influence dans les développements auxquels le livre Radbert sur le mystère de l'Incarnation, surtout à propos de l'adoptianisme de Félix d'Urgel. A saint Léon, il faut joindre « Pierre de Ravenne » sur l'Incarnation <sup>(3)</sup>.

Le « bienheureux Grégoire », saint Grégoire-le-Grand, est indiqué par Radbert parmi les auteurs consultés par lui pour son *Commentaire sur saint Matthieu*. La remarque faite à propos du « misit binos » : que pour pratiquer la charité, il faut être au moins deux, et le commentaire qui suit (*in Mat.* 211 A. et 404 B.), sont évidemment tirés de l'*Homélie 17 sur les Evangiles* (P. L. LXXVI, 1139). Nous retrouvons saint Grégoire une autre fois dans le *Commentaire sur saint Matthieu* (830 B.), en même temps que saint Augustin : les deux grands docteurs sont appelés en témoignage contre ceux (probablement Jean Scot) qui nient qu'il existe pour les damnés un autre châtiment que le tourment de la conscience : non seulement le feu châtiara les réprouvés, mais il purifiera aussi les fautes légères des élus. Dans le *De partu*, deux fois nous rencontrons les *Moralia* de saint Grégoire (1370 B. - 1382 C.). Dans le *Commentaire sur les Lamentations* (1209 D.), Radbert décrit, avec des expressions empruntées à saint Grégoire, les conditions concrètes de la sagesse et de l'intelligence des choses divines.

---

(1) Il faut toutefois rattacher à saint Benoît l'expression : « schola servitii Dominici » appliquée à la vie monastique. — La Bibliothèque Nationale, ms. lat. 12205 et 12634, conserve deux recueils de *Règles monastiques*, du VIII<sup>e</sup> siècle, provenant de Corbie. Un exemplaire des *Collationes Patrum* de Cassien, en semi-onciale de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, est décrit par Staerk, t. I, p. 38.

(2) *Lettre à Frudegard*, texte de Dom Wilmart, p. 273 sq. ; et suite du *De partu*, P. L. XCVI, 228 A., 229 A.

(3) Pierre de Ravenne : il s'agit de saint Pierre Chrysologue, suite du *De partu*, P. L. XCVI, 229 D. La bibliothèque de Corbie possédait de lui une *Lettre à Eutychès*, Staerk, t. I, p. 48.

Dans son *Traité de l'Eucharistie* et dans sa *Lettre à Frudegard*, il utilise, pour illustrer sa thèse, un certain nombre de pensées et d'anecdotes édifiantes tirées de saint Grégoire, ou le concernant (1298 sq. - 1303 B. - 1317 - 1355 B.). Nous savons par une lettre de Paul Diacre à Adhalard que l'abbé de Corbie obtint de lui une copie de 55 lettres du pape Grégoire ; il y a tout lieu de penser que Radbert les a lues <sup>(1)</sup>. Il semble que le tempérament de Radbert, assez porté au pessimisme et très impressionné par les troubles et les calamités de son temps, présente des affinités avec le caractère très énergique, mais un peu triste du grand pape.

Parmi les nombreux auteurs qui, après la grande époque patristique reprirent les thèses des maîtres, parfois en les déformant, souvent aussi en y ajoutant des précisions utiles, peu sont cités. Le Pseudo-Eusèbe d'Emèse, en réalité Fauste de Riez, fournit un texte important sur la doctrine de la conversion eucharistique (1354 B.). Boèce n'est pas indiqué explicitement, mais Radbert a certainement lu la *Consolation philosophique*, et lui a pris sa définition de l'éternité (*in Mat.* 102 C., *in Ps.* 44, 1025 C.). *L'Expositio Psalmorum* de Cassidore, apparaît dans le *De partu* (1385 C.). Les poètes chrétiens sont souvent mis à contribution : Prudence, Juvencus, Sédulius, Fortunat <sup>(2)</sup>. Enfin, il est naturel d'achever cette sèche nomenclature par deux auteurs, qui eurent une influence considérable au IX<sup>e</sup> siècle, et dont plusieurs œuvres servirent de manuels pour l'enseignement dans les monastères, Isidore de Séville, et Bède le Vénérable. Isidore de Séville a inspiré Radbert pour sa théologie de l'eucharistie, et on le trouve sous-jacent ici et là dans le *Traité*. Bède est signalé parmi les

---

(1) La lettre de Paul Diacre est donnée par Migne, P. L. LXXV, 515. Mabillon en a fait graver le préambule « Carissimo fratri... » dans sa *Diplomatique*, Paris, MDCLXXXI, p. 361 ; le manuscrit passé à Saint-Petersbourg est décrit par Staerk, t. I, p. 39. — De saint Grégoire, Staerk signale en outre un manuscrit des *Homelias in Ezech.* du VII<sup>e</sup> siècle. Enfin, la Bibliothèque Nationale conserve un manuscrit des *Moralia*, lat. 12247, IX<sup>e</sup> siècle.

(2) Juvencus, *in Mat.*, 127 B., 814 B. ; Prudence, *in Lam.*, 1071 B. et suite du *De partu*, P. L. XCVI, 229 B. ; Fortunat, *Vita Adhalardi*, 1510 B. ; Sedulius, *De Corpore*, 1268 et *De partu*, 1585 A. Sur un manuscrit du VIII<sup>e</sup> siècle donnant des extraits de Fortunat et autres poètes, cf. Staerk, t. I., p. 30, et Bibliothèque Nationale, ms. lat. 13048.

autorités au début du *Commentaire sur saint Matthieu*. donc tout au début de l'activité intellectuelle de Radbert : celui-ci semble avoir utilisé surtout les *Homélies sur les évangiles des dimanches* ; dans la *Vita Adhalardi* (1531 B.), à propos de l'exil d'Adhalard victime de son courage à dire la vérité, il rappelle l'éloge que Bède fait de saint Jean-Baptiste. Le même texte se retrouve plus tard sans référence dans le *De corpore* (1294) (1).

---

(1) Pour compléter cette étude sommaire des sources patristiques de Radbert, il a semblé utile de noter ici, d'après Dom Staerk et Dom Wilmart, quelques ouvrages qui furent probablement à la disposition de Radbert à la bibliothèque de Corbie, mais dont l'influence sur son œuvre ne m'a pas paru évidente, il eût fallu peut-être pousser plus avant le travail de prospection. — A Leningrad : Pelagii, *liber de Fide*, onciale des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles ; Scti Vigilii ep., *Contra Nestorium et Eutychen* ; Philippe, in *Job.*, VIII<sup>e</sup> siècle ; Traité d'Optat, V<sup>e</sup> siècle ; Gennade, *de Dogmatibus*, VI<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles ; Fulgentii, *De fide catholica*, onciale des V<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. — A la Bibliothèque Nationale : Grégoire de Tours, VII<sup>e</sup> siècle, 17655 ; Isidore, *Liber officiorum*, IX<sup>e</sup> siècle, 13397 ; Bède, in *Luc*, VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, 11681 ; Bède, *De computo*, IX<sup>e</sup> siècle, 13403 ; Pseudo-Bède, *De titulis Psalmorum*, IX<sup>e</sup> siècle, 12273 ; Alcuin, *Explication du Pater*, IX<sup>e</sup> siècle, 13187 ; Alcuin, in *Genesim*, IX<sup>e</sup> siècle, 13373.

## III. — L'HUMANISTE.

« Ce qu'on a souvent appelé la *Renaissance carolingienne*, écrit M. Halphen, a été mieux qu'une simple tentative pour réveiller un passé aboli. Sans doute, ceux qui en ont été les premiers ouvriers ont d'abord limité leur ambition à reproduire, avec plus ou moins de bonheur, plus ou moins de savoir faire, les œuvres de la civilisation latine; mais peu à peu, la chaîne ayant été renouée, leurs successeurs ont osé davantage...; l'étape des plagiats... sera suivie d'une étape de pensée plus libre et d'art plus personnel » (1). La seconde génération plus originale est précisément celle de Radbert; la lecture de ses œuvres témoigne chez lui d'une culture classique intéressante, un peu étalée, naïve souvent, mais sérieuse.

*Les Lettres Antiques.*

Ce que nous devons d'abord remarquer, avec un certain amusement d'ailleurs, ce sont les diatribes obligatoires contre les auteurs païens et contre ceux qui en font leurs délices, négligeant pour eux la sainte Ecriture. Le prologue du livre III<sup>e</sup> du *Commentaire sur saint Mathieu* est particulièrement fougueux sur ce point : la pensée des Saints Pères expliquant l'écriture inspirée, est autrement importante à étudier, nous dit Radbert, que « *l'arma virumque cano* » de Maro... Evidemment, mais l'un n'exclut pas l'autre. Une autre fois, au livre I<sup>er</sup> de la *Vita Walae*, s'adressant au jeune Adéodat qui, sans doute, en est encore à ses études littéraires, Radbert s'en prend à Virgile: « *Virgilius ille tuus...*, poeta tuus ( 1578 ) »; sans rime ni raison, il l'accuse d'avoir plagié Horace et, ajoute-t-il, cela lui arrive souvent de

(1) *Peuples et Civilisations*, t. V : *Les Barbares*, par Halphen, p. 257.

prendre comme un mendiant ses idées un peu partout. Nous aimons mieux quand, au livre VII de son *Commentaire sur saint Matthieu*, plus âgé et plus calme, il dit posément qu'on doit préférer la sagesse divine à l'éloquence humaine : détail piquant, pour appuyer cette vérité, déjà bien solide par elle-même, il va chercher un texte de Cicéron, « totius saeculi eloquentiae rex et magister... » ( 555 B. ). En réalité, il ne faut voir dans cette malédiction contre les auteurs païens qu'une précaution oratoire, une clause de style, plus ou moins inspirée des fameux scrupules de saint Jérôme ; à l'abri de cette protestation, destinée peut-être à empêcher les jeunes moines de s'enthousiasmer trop pour la beauté littéraire, Radbert peut librement utiliser les lettres anciennes et, grâce à l'antiquité, éviter la barbarie.

Il peut être intéressant de rechercher ce que Radbert et ses contemporains demandaient à l'antiquité classique. La « Renaissance carolingienne » présente des caractères tout différents de la Renaissance du XVI<sup>e</sup> siècle ; celle-ci fut un « humanisme » au sens fort du mot ; ces lettrés enthousiastes du XVI<sup>e</sup> siècle chérissent l'antiquité pour elle-même ; ce qu'ils cherchent en elle, c'est « l'homme éternel », et leur humanisme tourne souvent au vrai paganisme. Il leur semble qu'en retournant à l'antiquité païenne, ils rejoignent les sources de toute inspiration, de toute beauté, et quelque chose comme la joie de vivre. Les humanistes chrétiens, sans aller aussi loin, sont aussi pleins d'admiration pour l'antiquité, ils croient trouver en elle cette profonde expérience humaine formulée dans le vers fameux de Tércence : « Je suis homme, et rien d'humain ne m'est étranger » ; l'antiquité représente pour eux une sorte d'état philosophique sur lequel viendra s'établir, sans le détruire, le fait de la révélation et de la rédemption. La Renaissance carolingienne ne pose pas tous ces problèmes, son humanisme est beaucoup plus superficiel ; la formation des hommes de ce temps n'est pas humaniste, elle est théologique ; on s'en aperçoit, par exemple, dans la querelle prédestinatienne, quand on se demande en quoi, au fond, différaient deux hommes comme Hincmar et Gottschalk, tous deux sont théocentriques et augustinien. L'admiration pour l'être humain, tel qu'on le trouve chanté dans le premier chœur d'*Antigone*, est un sentiment ignoré de nos auteurs. Ils ont lu un certain nombre d'auteurs classiques, ils ont été ravis par les belles

sonorités de la poésie latine et des périodes oratoires ; leur latin à eux, latin de tous les jours, de conversation, de correspondance, d'actes notariés, latin vivant et barbare, leur fait un peu honte en face des harmonies de Virgile et des finesses d'Horace, de l'élégance sobre de Tércence ; ils s'enchantent de ces images qui nous apparaissent quelquefois à nous comme un décor un peu défraîchi ; ils s'exercent à imiter, à pasticher plus ou moins adroitement ces beautés. Radbert, oubliant qu'il a accusé Virgile de plagiat, va, lui aussi, dans une laborieuse églologie, faire pleurer Philis et Galathée sur la mort d'Adhalard. Outre ces exercices d'imitation, nos auteurs aiment à recueillir quelque beau vers, une sentence, un proverbe bien frappé, une anecdote morale, une métaphore et ils les piquent de loin en loin sur leur prose diffuse et assez terne. C'est le cas pour Radbert dans le panégyrique d'Adhalard et au premier dialogue sur la mort de Wala, les citations classiques y sont nombreuses, et font penser à ces cabochons, à ces grosses pierres taillées qui donnent un aspect si lourd à la bijouterie carolingienne.

Adhalard, par exemple, était intègre, inaccessible à la corruption ; on nous dit qu'il ne fut jamais ébranlé par le bélier d'or, et qu'il sut traverser sans dommage l'avare Achéron, qui devient ici d'une manière un peu inattendue le symbole de la tentation d'argent (1517 B.). Lorsque après sa rentrée en grâce Adhalard reparut au palais impérial, il éclipsa tous les autres dignitaires comme le soleil éteint les étoiles : « *Quia venit Titan, marcescunt sidera* » (1534 C.). Quand Adhalard mourut, tous le pleurèrent comme autrefois fut pleuré Orphée (1550). A Sévère qui lui demande de parler de Wala, Radbert lui fait la réponse d'Enée à Didon : « *Infandos jubes renovare dolores* », il parlera cependant, mais, continue-t-il, il faudrait le talent de Zeuxis pour faire de Wala un portrait qui ne soit pas trop indigne (1559 D.). Mis en goût par ces réminiscences classiques, Radbert jure comme un ancien : par Hercule ! (1562 A.). Plus loin, un proverbe antique rappelle que seule la misère ne fait pas de jaloux, « *sola miseria invidia caret* » (1563 A.). De même que Rome antique fut fondée par les deux frères de la légende, de même la nouvelle Corbie en Saxe fut l'œuvre de la collaboration fraternelle d'Adhalard et de Wala (1592 D.). Dans ses actions politiques Wala, malgré ses grandes vertus, fut incompris des siens comme le furent autrefois Jérémie et... Scipion (1565 A.). A propos

de la disgrâce d'Adhalard, Radbert avec une mélancolie peu chrétienne mais très virgilienne, semble se demander si Dieu s'occupe des mortels, « nec curare Deum mortalia quemquam » (1525 C.), mais toujours calme, Adhalard au monastère de Noirmoutiers goûtait une parfaite tranquillité (1531 A.), comme le dit encore Virgile,

Quam segura quies, et nescia fallere vita :

Dives opum variarum, et latis otia fundis.

Finalement ses ennemis reconnurent leur faute et le rapelèrent : c'est l'occasion de quelques lieux communs sur la défiance qu'il faut toujours montrer vis à vis des succès de ce monde, le serpent est caché sous la fleur, « qui legitis flores et humi nascentia fraga... » (1531). Les vents de la disgrâce ont soufflé, comme le chante Virgile en sa neuvième églogue, mais le beau temps est revenu comme il le dit en la quatrième, « redierant Saturnia regna » (1535). Dans le *Commentaire sur saint Matthieu*, à propos de la naissance de Jésus, Virgile, « quidam maximus poeta », est longuement cité ; le morceau est tiré, comme on peut s'y attendre, de l'églogue à Pollion sur la paix romaine et le Sauveur attendu (123 A.). A propos du texte « De ces pierres, Dieu peut susciter des enfants à Abraham », viennent quatre vers de Virgile sur la légende de Deucalion (158 B.C.D.). Quand Notre Seigneur rappelle aux Juifs comment ils pronostiquent le temps du lendemain d'après l'état du ciel le soir, Radbert ne manque pas de citer plusieurs vers des *Géorgiques* (*in Mat.* 551),

Sol quoque exoriens, et cum se condet in undas,  
signa dabit...

Comme on le voit, la toute première place parmi les auteurs cités, est occupée par Virgile, qui tantôt est qualifié de très grand poète, et tantôt accusé de plagiat. En réalité, Radbert admire beaucoup Virgile ; il se laisse prendre à l'harmonie incomparable de ses vers, mais aussi au sentiment profondément humain qui en fait le charme discret.

Horace n'est cité qu'une fois, quand Radbert précisément, accuse Virgile de plagiat, (1516 C.) « Fortis, in seipso totus teres atque rotundus ». Après Virgile, le plus cité est Térence, tantôt sous son nom, tantôt désigné seulement sous les titres de « comicus », parfois simplement « quidam ait », quand il s'agit de vers passés en proverbe,

le « ne quid nimis », est attribué à Térence, (1567 A.) ; de même : « volo nolo noloque volo » (1568 A.). A propos du mot « hypocritae », dans le *Commentaire sur saint Matthieu*, Radbert donne l'explication de ce qu'est une pièce de théâtre et du rôle des acteurs, comme si ses lecteurs n'avaient jamais l'occasion de voir pareille chose (271).

Il faut, en ce qui concerne les citations des Anciens, noter une différence entre les œuvres de la jeunesse de Radbert, et celles de son âge mûr et de sa vieillesse : dans ces dernières, on en rencontre beaucoup moins. Les quatre premiers livres du *Commentaire sur saint Matthieu* sont une œuvre de jeune professeur, tout comme le *Panegyrique d'Adhalard*, et le premier Dialogue sur Wala. Toutefois, bien plus tard, quand Radbert sera devenu vieux, au livre XII du *Commentaire sur saint Matthieu*, il ne craint pas de faire allusion encore aux héroïnes classiques, Phèdre, Médée et Clytemnestre, à propos... du pluriel des noms propres. (950 B.). Mais ce que nous rencontrerons désormais, ce seront surtout des proverbes et des sentences ; l'esprit d'ailleurs de ces citations reste le même, il s'agit toujours d'embellir un développement par un ornement postiche. Parmi ces proverbes venus de l'Antiquité, il en est que Radbert affectionne particulièrement : ceux que la tradition attribuait à Caton, considéré comme le type de la sagesse païenne. Elle n'est pas fameuse cette sagesse, pense Radbert, mais enfin on y trouve à glaner ; par exemple « multi multa loquuntur, et ideo rara est fides » (1575 A.), Caton le dit, ce doit donc être vrai. Un peu plus loin, le même nous édifie encore : « Si velim, aut nolim ; et si possim, aut non possim » (1582 B.), voilà qui exprime bien la volonté persévérante. Une réflexion de Scipion l'Africain rapportée par Caton, semble avoir vivement impressionné Radbert, toujours soucieux de ne pas perdre son temps : « je ne suis jamais moins oisif que quand je ne fais rien, et jamais moins seul que quand je suis seul (in Mat. 794 D., in Ps. 44, 995 B.). Dans le *Commentaire sur les Lamentations*, nous trouvons cette opinion curieuse que le « Connais-toi toi-même » d'Apollon, a été pris par les païens à Moïse (1176 B.).

*Les sciences.*

Il faut joindre les sciences à la littérature, car manifestement Radbert n'a pas fait de recherches personnelles dans ce domaine, et les quelques remarques ou considérations d'allure plus appuyée que nous trouvons sous sa plume, ne sont jamais traitées pour elles-mêmes, mais pour servir d'illustration, d'exemple, de métaphore ; ce ne sont que traits littéraires.

Le monde est constitué de quatre éléments, le feu, l'eau, l'air et la terre, et ces quatre éléments servent de tremplin à toute sorte d'élévations mystiques (*in Mat.* 246 D. ; *in Lam.* 1063 A. ; 1197 B.) dans lesquelles d'ailleurs il semble que le nombre 4 joue un rôle plus important que les éléments eux-mêmes ; pourtant, dans le « vos estis sal terrae », nous apprenons que le sel est un composé de feu et d'eau, et c'est pourquoi il est écrit : « transivimus per ignem et aquam », c'est-à-dire, que nous avons été baptisés (231 D.). Dans le corps humain, le feu réside dans le foie d'où il se répand dans le cerveau les yeux, l'être entier, et c'est la raison pour laquelle le foie est le siège de la volupté et de la concupiscence (*in Lam.* 1126, 1127). Il ne faut pas prendre à la lettre, explique Radbert, le texte dans lequel il est dit que les étoiles tomberont du ciel, car elles sont aussi grosses que la terre, et si elles devaient toutes tomber, il n'y aurait pas de place ; ce qui est certain, c'est qu'elles s'effaceront et s'obscurciront devant le soleil de justice (816 - 817). La géométrie présente bien des symbolismes ; le cercle et la sphère, par exemple, expriment admirablement l'idée de perfection, leur forme présente en effet l'absolue perfection, parce qu'ils ne peuvent pas être plus ronds qu'ils ne sont (1579 A.). Le triangle a, lui aussi, sa vertu, et Radbert note avec plaisir que le lieu choisi pour l'érection de la Nouvelle Corbie avait la forme d'un triangle (1541 C.) ; aucune figure géométrique ne peut être en effet plus parfaite que le triangle, parce qu'il est la figure où le chiffre 3 triomphe, « omne trinum perfectum », c'est le chiffre de la Trinité elle-même.

Nous ne sommes pas étonnés de rencontrer à travers les pages de Radbert maintes histoires, légendes et anec-

dotes empruntées à l'*Histoire naturelle* de Pline par l'intermédiaire du *Physiologus*, et que nous retrouvons d'ailleurs à travers tout le Moyen-Age dans les *Specula*, dans la sculpture et la peinture des cathédrales, et même plus tard, comme d'amusantes vignettes, dans l'œuvre d'un humaniste comme saint François de Sales. Radbert croyait-il à tout ce qu'il raconte ? Sans doute, il ne s'est jamais posé la question, ce sont pour lui images et symboles. Le lionceau naissant reste aveugle pendant trois jours, symbole de la résurrection de Notre Seigneur (in *Mat.* 53 A.). Les vipères naissent en déchirant le sein de leur mère ; les Juifs leur sont semblables, qui tuent leur mère, la synagogue (157 B.). Il convenait que l'Esprit-Saint choisit la forme d'une colombe pour se révéler, car la colombe est un oiseau tout à fait remarquable, rempli de qualités longuement énumérées, et qui présente une très grande supériorité sur les autres oiseaux, et même sur tous les animaux (172 - 422 A.). La parole de Jésus est plus attirante que la pierre d'aimant (371 C.). Les serpents sont très prudents, ils prennent soin de cracher leur venin avant de boire, ainsi nous devons nous confesser pour comprendre la doctrine (421 B.). Aux religieuses de Soissons, il est recommandé qu'elles soient chastes comme l'éléphant, lequel est, non seulement le plus intelligent des animaux, mais d'une chasteté remarquable, il use du mariage très modérément, et il est, de plus, monogame (1037 C.). Dans le *Commentaire sur les Lamentations*, Radbert fait intervenir tout un bestiaire étrange, « lamiae nudaverunt mammam », « filia populi mei crudelis quasi struthio in deserto », dit le prophète (1205 - 1207) : le lamia est un animal qui a une tête humaine et un corps animal, c'est le vampire qui mange ses petits, l'autruche les abandonne : tous deux, symboles de sauvagerie et de cruauté. Il faut leur joindre l'animal méchant par excellence : le hérisson, qui se met en boule et se fait plein de piquants quand on veut l'approcher, il symbolise la méchanceté des Juifs (1205 C.).

Très souvent la musique fournit à Radbert des comparaisons intéressantes. Il nous dit sa joie de chanter les psaumes comme font les anges au paradis. Si la musique a ses charmes dans la vie séculière, pourquoi n'en serait-il pas ainsi pour les épouses du Christ, elle allège le travail et réjouit le cœur (997). Il connaît, non seulement la monodie, mais aussi la polyphonie, ou au moins ce que nous

appelons le déchant ; il nous décrit à plusieurs reprises l'harmonie qui provient de la convergence de plusieurs chants divers (400 B. - 624 A.) : « ...consonantia vocum ut unam ex diversis vocibus de se cantus harmoniam red-dat ». Les deux frères et les deux sœurs d'Adhalard faisaient avec lui, cinquième, une consonance parfaite (1527 A.).

### *Rhétorique et Philosophie.*

Radbert ne doit pas seulement à l'Antiquité classique quelques citations de Virgile ou de Térence. Il a fait à l'école des Anciens sa rhétorique et sa philosophie. A travers toutes ses œuvres, même celles de son âge mur et de sa vieillesse, nous rencontrons des allusions aux principes de rhétorique appris dans les classes. Ce rappel de notions scolaires, de recommandations de professeur, auxquelles on n'est plus tenté de se reporter quand on est devenu homme fait et écrivain soi-même, n'est pas sans nous étonner ; cette petite bizarrerie s'explique sans doute par la déformation professionnelle du professorat, un professeur reste toujours quelque peu écolier, et les règles de style qu'il enseigne à ses élèves gardent toujours pour lui leur actualité. Radbert, jusqu'à la fin de sa vie, aura des soucis de pédagogue, et l'on serait tenté de le taxer de pédantisme s'il n'était en même temps si simple et si humble. Naturellement, c'est dans les deux ouvrages déjà cités, la *Vie de Wala* et la *Vie d'Adhalard*, que nous trouvons le plus cet étalage de rhétorique dont Cicéron et Sénèque font tous les frais ; « Scribit Tullius rex eloquentiae (1518 D.), ainsi commence une longue citation du *De inventione rhetoricae*, et il n'y manque même pas la comparaison du peintre qui voulut faire le portrait de la belle Hélène : ainsi, lui-même sans doute, va-t-il essayer de composer de la même manière le portrait d'Adhalard, Il faut mettre en garde le jeune Adéodat contre l'admiration excessive des auteurs païens, mais il faut aussi lui montrer que les études classiques servent à quelque chose ; après avoir ironisé sur Virgile, on lui rappellera à temps et à contre-temps les principes et les règles de l'art d'écrire et de l'art de dissenter ; outre la forme dialoguée du panegyrique de Wala, qui est déjà une imitation de l'antique,

on suivra le plan indiqué par les orateurs pour ce genre d'exercice, (1536 C. D.). Adhalard était lui-même un parfait orateur, il faut donc que son éloge ne soit pas trop indigne de lui. (1540).

Ce rappel des principes, nous le retrouvons dans des ouvrages austères, tels que le *Commentaire sur saint Matthieu* et le *Commentaire sur les Lamentations*. A propos d'une parabole, nous apprenons ce qu'est une métaphore (325 A.) ; on nous dit ailleurs : il faut savoir conclure, il y a des règles pour cela, la conclusion doit être une récapitulation brève et énergique des arguments, pour laisser une forte impression finale (1235 D.). Dans son *Commentaire sur le Psaume 44*, écrivant à des religieuses, Radbert fleurit son style et s'efforce à être aimable et gracieux ; il y réussit en partie, mais n'évite pas assez le genre maniéré (1007). Cette obéissance littérale aux règles classiques, ce conformisme, un peu naïf parfois, s'il nuit à la véritable originalité, a du moins pour résultat de donner à Radbert et à ses contemporains un certain sens de l'exposition et de l'ordonnance des idées ; le reproche à lui faire, c'est qu'il est long et diffus ; sa pensée manque de relief ; même neuve, elle est noyée dans de vastes développements inutiles ; on dirait de la facilité, mais en fait, cette verbosité, souvent ennuyeuse, vient d'une impuissance à condenser.

Passer de la rhétorique à la philosophie, c'est à peine changer de domaine. Pour Radbert, philosophes et rhéteurs souvent se confondent. Ayant à commenter cette réflexion de Jésus, qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, il explique sérieusement que c'est là une figure de style appelée hyperbole, comme les hommes du siècle appelés « philosophes » ont coutume d'en user (*in Mat.* 665 B.). A propos de la délivrance du possédé de Gérasa, il rappelle que toute puissance réside entre les mains de Dieu, ce que jamais les philosophes, pas même Platon, n'ont réussi à savoir d'une manière ferme (340). La philosophie est la vieille robe de l'humanité qu'il faut quitter maintenant que le Christ est venu apporter la lumière, il ne faut pas mettre une pièce neuve à un vieux vêtement (379 A.). Tous les philosophes ne sont pas autre

chose que des maîtres d'erreur, dit-il aux religieuses de Soissons : Platon, Aristote, et les autres qu'il serait trop long d'énumérer (*in Ps. 44, 1053 D.*), et c'est pourquoi des fils sont nés à l'Eglise, « *nati sunt tibi filii* », qui sont les Docteurs et les Pères: c'est à ceux-ci que nous sommes redevables de la sagesse que nous possédons et dont nous vivons. La semence évangélique est apparue d'abord comme une petite graine sans beauté, mais cette petite graine, qui est la foi, si vous l'avez seulement comme un grain de sénévé, elle grandit et fait des merveilles ; l'arbre de la sagesse païenne qui semblait merveilleux, tout plein de beauté profane, tombe en décrépitude, tandis que l'arbre de la divine sapience se développe grâce aux travaux des saints Pères, et tous les oiseaux du ciel, c'est-à-dire les âmes humaines, y trouvent un refuge assuré (497). Il n'est pas jusqu'à la dialectique et au syllogisme inventés par les païens qui ne méritent notre mépris, car ils servent à faire passer le vraisemblable à la place du vrai, ils sont instruments de duperie et de mensonge (573). Les Pharisiens n'ont-ils pas essayé de surprendre Jésus par un « syllogisme cornu », lorsqu'ils lui demandèrent s'il est permis à un homme de renvoyer sa femme ? Quelle que soit la réponse de Jésus, ils pensaient bien le condamner (646).

Mais à propos de la dialectique, il faut faire la même remarque qu'à propos de la rhétorique ; si la rhétorique est l'art d'écrire, la dialectique est l'art de penser, et l'ironie de Radbert ne montre pas comment on pourrait se passer de l'une ou de l'autre ; elles ne sont l'une et l'autre ni chrétiennes ni païennes, elles sont de l'homme même, et c'est pourquoi il ne faut pas nous étonner de voir notre professeur, après ces solennelles exécutions, raconter la naissance de Jésus, en nous avertissant qu'il va suivre pour son récit l'ordre prévu par les maîtres, « *quaeritur enim in omni causarum statu, quis et quid, cur, ubi, et quando, quemadmodum, quibusve adminiculis res fulciatur* » (124). Les philosophes employant en matière profane ce procédé jugé propre à engendrer la persuasion, il a paru bon de l'utiliser pour que se dégage mieux la signification des divins mystères (125). Radbert note ailleurs (347 D.) que le centurion qui vient supplier le Maître de guérir son fils, fait un raisonnement *a fortiori*, qui est une « induction », « *si ego sub potestate alterius tantum valeo, a fortiori tu, Christe, qui sub nullius-es potes-*

tate »; celui-là au moins est irréprochable dans l'usage qu'il fait de la dialectique. Ailleurs, Radbert rappelle qu'il est important de savoir donner de bonnes définitions (*De fide*, 390 C.).

Nous sommes plus heureux de lire sous la plume de Radbert des développements fort bien venus sur le rôle de la philosophie par rapport à la foi. En réalité, malgré son ironie, il est loin de penser que la philosophie n'ait plus rien à faire depuis la venue du Christ. La philosophie a un rôle éternel, il le sait; puisqu'elle est la pensée humaine qui doit accueillir suivant ses lois propres la révélation du Christ. Mais une philosophie purement profane, existant comme une discipline indépendante, ne l'intéresse pas. La mentalité de Radbert est essentiellement théologique, et là encore il faut répéter que ce qu'il demande à l'Antiquité, ce n'est pas un humanisme profond, ce sont les règles empiriques pour la pensée et pour le style. Il connaît d'ailleurs fort peu la philosophie ancienne. Il dit avoir lu les philosophes, « ab ineunte aetate, quoscunque legere potui philosophos » (345), mais ceci n'indique pas qu'il en ait fait une étude approfondie. Il cite plusieurs fois Platon et une fois Aristote, mais saint Augustin cite assez souvent Platon pour que Radbert ait pu prendre chez lui ses références. Parmi les latins, il a lu certainement quelques traités de Cicéron et de Sénèque; le *Traité de l'espérance* nous donne une définition de cette vertu, rapportée explicitement à une lettre à Lucilius, « Spes incerti boni nomen est » (*De spe*, 1442 B.).

Radbert a entendu parler de Pythagore et de la métempsychose (*in Mat.* 442 D. - 461 A. - 512 B.) ; il sait que Porphyre et l'empereur Julien ont attaqué la doctrine et la personne du Christ (372 A.) ; il connaît les théories d'Apulée sur la magie (392). Plusieurs fois il fait allusion aux sceptiques ; au début du livre II du *Commentaire sur le Psaume 44*, aux religieuses de Soissons, après avoir constaté que certains philosophes anciens, du fait qu'ils ignoraient Dieu, tenaient toutes choses pour douteuses, il fait cette excellente remarque que l'ignorance consciente est déjà une science et le point de départ de la science (1011 D.), et il continue en disant qu'il y a trois genres d'obscurité : quand une chose est connue des sens, mais obscure pour l'esprit ; quand elle est claire pour l'esprit, mais fermée aux sens ; enfin, quand elle est inaccessible

aux sens et incompréhensible pour l'esprit, dans ce dernier cas se place le mystère divin ; alors, il reste à prier Dieu qu'il intervienne et nous donne la lumière de la foi suivant ce texte des psaumes « *Incerta et occulta sapientiae tuae manifestati mihi* ». Il critique les philosophes épicuriens (Ps. 44, 999 A.), mais c'est d'après le livre de la Sagesse qui leur reproche le « *Couronnons-nous de roses* ». Sévère, le vieillard austère du premier dialogue sur Wala, est comparé à Chrysippe le stoïcien (1562 B.). A propos de la recommandation faite par Notre Seigneur de n'avoir pas deux tuniques, il note avec soin que cela n'a rien à voir avec le procédé des stoïciens, ou mieux des cyniques, qui prétendaient se détacher de toutes choses (417 A.) ; les mots « stoïcien » et « cynique » ne sont d'ailleurs pas employés, il appelle ces gens des Bacchionites ou Baccroperites et raconte l'anecdote connue, à propos de l'un d'entre eux, qui, ayant emporté un vase pour boire et voyant un homme boire dans le creux de sa main, jugea que ce vase était inutile et le jeta ; une seule tunique, dit Radbert ne peut suffire pour traverser les Alpes ou les régions glacées du pays des Scythes ; d'ailleurs, dans la seconde épître à Timothée, saint Paul réclame son manteau qu'il a laissé à Troade, par conséquent, les préceptes de Jésus doivent toujours être interprétés intelligemment ; on ne peut pas dire que les préceptes et la manière de faire des philosophes soient toujours aussi intelligents. Du stoïcisme, il a retenu la formule, « *nil trepidans nihilque dubitans etiamsi totus terrore infractus orbis laberetur* », il l'applique à Adhalard pour marquer sa force de caractère (1516 C.). Tout ceci ne nous conduit pas bien loin : ça et là cependant, nous rencontrons quelques belles formules classiques, « *Sapientia est humanarum rerum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi* » (1537 A.), « *sapientis viri vita meditatio mortis est* » (1647 B.), « *virtus est habitus animi in modum naturae, rationi semper consentaneus* » (1050 B.).

En ce qui concerne la psychologie, la plupart des affirmations de Radbert sont attribuées par lui à Platon, mais il ne craint pas de se séparer de lui lorsque, par exemple, une remarque de Notre Seigneur semble contredire l'enseignement du philosophe. Notre Seigneur dit : « du cœur sortent les mauvaises pensées » ; il faut donc conclure que le centre de l'âme n'est pas le cerveau comme l'enseigne Platon, mais le cœur, et cela se conçoit d'ail-

leurs, le cœur occupe une position beaucoup plus centrale (539 D.). Un peu plus haut, Platon a été appelé le plus docte des philosophes, et sa distinction des trois parties de l'âme, ou facultés, est considérée comme acceptable : la faculté rationnelle, la faculté irascible et la concupiscible ; la première résidant dans le cerveau, la seconde dans le fiel, la troisième dans le foie (500 D.). Ailleurs, il n'est question que de deux parties de l'âme : « anima », principe des opérations rationnelles, « animus », principe de la vie physique de l'« animalis homo » (308 C.). Ce ne sont pas cependant deux âmes, l'âme est une, elle est partout dans le corps, « tota ubique in omni loco corporis est ». C'est par simple métaphore que Notre Seigneur peut dire que la main gauche doit ignorer ce que donne la main droite (272 A.); mais l'âme vivifie le corps, et comme c'est en elle une fonction distincte de la fonction mentale, on peut parler de deux parties (571 - 758 D.). Il ne faudrait pas croire, d'après la lourdeur du corps, que l'âme soit corporelle ou mesurée par le corps ; Notre Seigneur dit en effet que l'âme ne peut pas être tuée (427 D.) ; si bien, conclut Radbert, que ce mot : âme, est parfois un peu équivoque ; dans ce texte « qui voluerit animam suam salvare perdet eam », âme signifie simplement la vie, la vie présente, mais en fait, l'âme vraie dans sa partie éminente possède la vie éternelle (433 C.D.).

L'acte le plus élevé de l'âme humaine est l'intellection, acte éminemment spirituel, qui synthétise et achève tout le processus de la connaissance ; au plus bas degré, les sens, tout engagés dans la matière, ne peuvent pénétrer ce qui est éternel ; au-dessus des sens, l'imagination et la mémoire apprécient immatériellement les choses corporelles par les images de ces choses, mais elles non plus ne peuvent atteindre les choses divines qui n'ont rien de matériel ; la raison « transcende » les sens et les images, et elle atteint les universaux ; toutefois, elle qui a de la peine à atteindre le singulier, l'individuel, comment pourra-t-elle scruter l'incompréhensible de Dieu ? Au dessus de la raison (ratio) se place l'intelligence, regard suprême de l'âme qui se pose sur l'immensité de l'universel, et atteint en partie la nature divine : en partie seulement, mais la foi accompagnée de la charité, étend singulièrement le champ de vision de l'intelligence, de telle façon que notre véritable vie vient, non pas de l'intelligence,

mais de la foi ; le supérieur embrasse l'inférieur, tandis que l'inférieur ne peut s'élever jusqu'à lui : le sens ne peut rien en dehors de la matière, l'imagination en dehors des images, « formas, quas ideas graeci vocant ». La raison ne peut se dégager assez pour atteindre la simplicité divine, l'intellect en seul coup d'œil domine tout l'ensemble des choses, il regarde et contemple, mais parce qu'il n'est pas encore purifié, il ne contemple pas Dieu, il se purifie tout au long de l'existence, et alors on peut dire de l'intelligence qu'elle est la récompense de la foi, « intelligentia merces fidei » ; voici qui devient intéressant, mais ce n'est plus de la philosophie, c'est de belle théologie. (*De fide*, 1408).

Sur Dieu, nous rencontrons chez Radbert un ensemble d'affirmations de théodicée élémentaire, parmi lesquelles plusieurs formules fort bien venues. C'est Dieu qui a fait le monde et non point la Nature, comme le prétendent certains « physiciens » (*in Mat.* 398 C, *De corpore*, 1267 C.). Toutes choses ainsi dépendent étroitement de Dieu dont elles tiennent l'être ; Dieu en effet ne s'est pas réellement reposé après le septième jour comme semble le dire le texte biblique, mais parce qu'il a fait toutes choses parfaites, il leur a donné de se reposer en lui et cela veut dire, continue Radbert avec une belle précision : tout ce qui est, est par lui, au point de lui devoir tout ce qu'il est, « omne quod est, ita ab illo et per illum est, ut totum ei debeat quod est » (300 A.). Dieu crée et maintient les êtres dans l'être, et c'est lui qui préside à leur devenir. A propos du texte évangélique « que ces pierres deviennent des pains », il constate qu'il n'est pas plus difficile à Dieu de transmuier que de créer (191 C.). Le même affirmation revient à propos de l'eucharistie, le traité débute en effet par un rappel de notions philosophiques simples, mais de toute première importance sur la puissance de Dieu et son action sur les êtres : la nature n'a ni droit ni loi, qui puisse résister à la volonté divine ; Dieu est maître de la naissance des choses, de leur croissance, et de leurs mutations (1267 - 1268 D.). Dans le *De partu*, une belle formule également : « non ex natura rerum divinae leges pendent, sed ex divinis legibus naturarum rerum leges manare probantur » (1368 D.).

Beaucoup plus importantes sont les conceptions de Radbert sur la présence divine et sur l'éternité divine ;

il semble que ce soit le problème sur lequel Radbert manifeste le plus de netteté et de précision. De bonne heure, son attention fut attirée de ce côté, dès le début de sa vie intellectuelle, il possède sur ces notions si difficiles du temps et de l'espace, envisagés par rapport à Dieu, quelques principes clairs, sinon très approfondis, qui lui permettent de trouver la solution la plus adéquate de certaines querelles épineuses de théologie. A propos de « nostra conversatio in coelis est », il a soin de marquer que le ciel n'est pas un lieu pour l'Être divin (*in Mat.* 281 D. - 282 A.) <sup>(1)</sup> ; même affirmation plus loin (411 A.). De même dans le *Traité de la Foi*, il analyse excellemment cette présence divine qui, sans se modifier elle-même, pénètre le temps et l'espace (1414 A.). Dans le *Traité sur l'eucharistie*, on ne compte pas les affirmations, « Deus illocaliter ubique est », et ceci, non pas simplement parce que Dieu est spirituel, l'âme aussi est spirituelle, mais sans être mesurée, elle est limitée par son corps, tandis qu'il y a un état spirituel absolument propre à Dieu. Dès le début du *Commentaire sur saint Matthieu*, nous trouvons la définition de l'éternité par Boèce : « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (102 C.); il la reprend dans *Commentaire sur le psaume 44* (1025 C.) ; la lecture des *Noms divins* de Denys l'Aréopagite, le confirmera dans sa position, mais c'est à Boèce qu'il doit sa clarté là-dessus, plus encore qu'à Denys ; et ceci implique que les mots à préfixes: «prédestination», «préscience», que nous attribuons à la volonté et à la science divines, sont des anthropomorphismes qui expriment très mal les attributs divins, et ne sauraient supprimer le libre arbitre humain. Dieu voit tout dans un éternel présent. « ubi aeterna, non quidem praescientia, sed scientia ; non praevidentia, sed providentia » (115 A.B.). Il est curieux de constater que pour Radbert le problème prédestination est beaucoup plus un problème philosophique

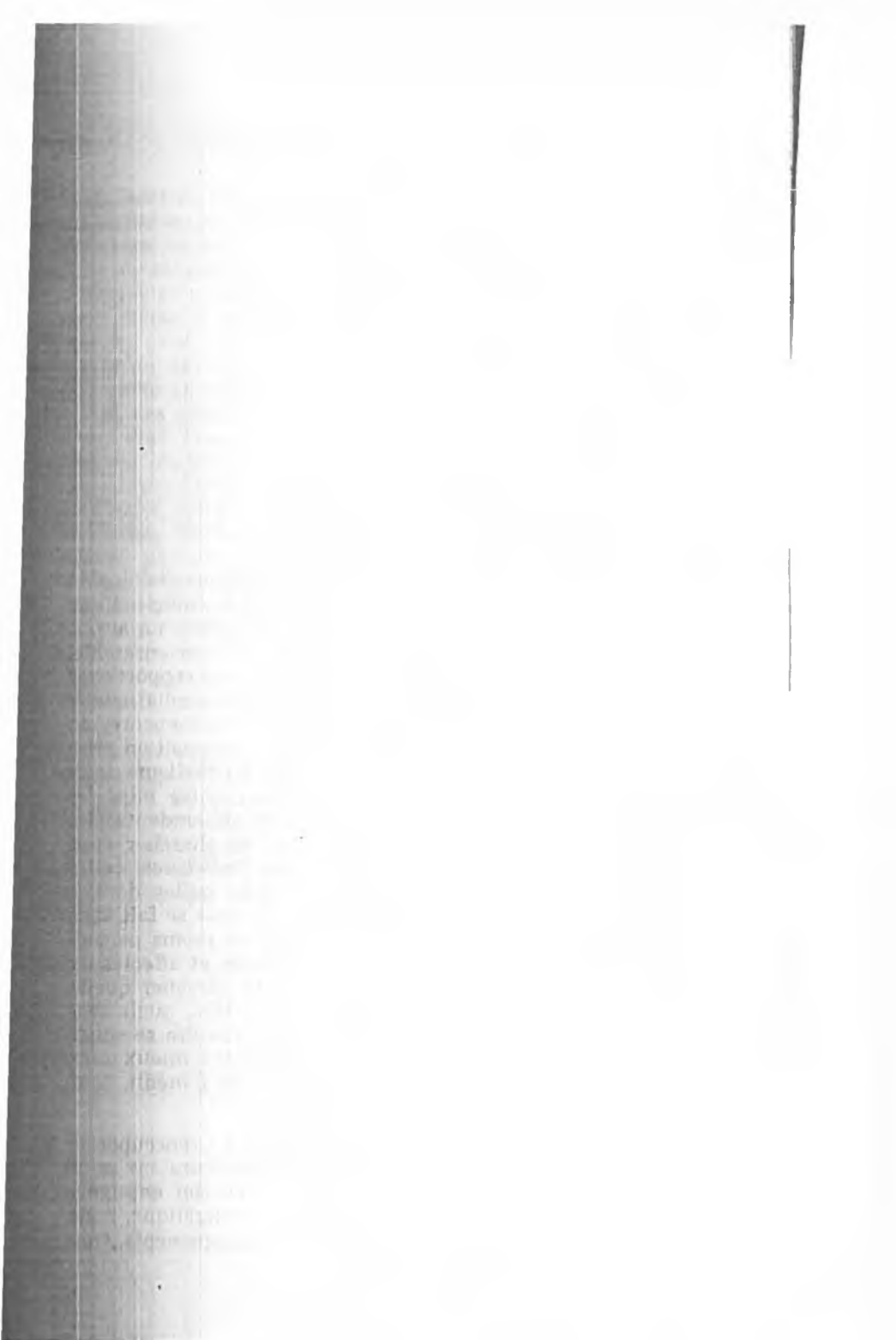
---

(1) Il paraît utile de reproduire ici le texte entier : « Et ideo fatendum Deum nusquam in loco corporalium rerum quaerendum aut cogitandum ; neque aliquem esse locum quo non sit. quia omnis locus praesto est ei. Nam quod ubique est, ita dici videtur non quod localiter in omni sit loco ( omnino enim in loco esse non potest) sed quod ei omnis locus adsit, eique ad capiendum pateat, cum ipse non suscipiatur in loco atque ideo recte nusquam in loco esse dicatur. »

qu'un problème théologique. Comme à propos de la spiritualité, il a soin de marquer que l'éternité ne s'applique pas de la même façon à Dieu et aux autres êtres, et il se pose ce problème intéressant (315) : une chose peut-elle être éternelle et limitée en quelque façon, mesurable ? Oui, car il ne faut pas confondre immortalité et éternité ; plus tard, les scolastiques parleront de l'éviternité.

Il faudrait parler aussi à propos de la philosophie de Radbert, de sa conception de la substance, qui joue un si grand rôle dans sa théologie eucharistique ; mais nous retrouverons cette notion et quelques autres en étudiant cette théologie. Radbert, qui n'est pas un philosophe de profession, n'a retenu de la philosophie que les notions essentielles sur Dieu et sur l'homme, parce qu'elles sont la base de toute théologie ; il n'en a inventé aucune, mais il s'est bien assimilé la pensée de ses maîtres, tout spécialement Boèce et Denys. Il a des formules remarquables de clarté, il les reprend, les tourne, les retourne, pour en exprimer, semble-t-il, toute la moëlle. C'est le fait d'un homme parfaitement maître de sa pensée, et, il ne faut pas l'oublier, quand il s'abandonne ensuite à des gloses naïves, et plus ingénieuses que solides.

---



## CHAPITRE V.

---

### LES GRANDES THESES.

Pascase Radbert est connu surtout comme théologien de l'eucharistie. Il est vrai que sa théologie eucharistique est ce qu'il a de plus réellement personnel, mais on aurait tort d'étudier cette théologie en dehors de son ensemble, en la considérant comme un bloc erratique sans rapport avec le reste de sa pensée ; il y a pour la théologie eucharistique de Radbert un contexte intellectuel, et mieux encore, un contexte spirituel et vivant qui expliquent la position prise par lui, l'accentuation presque excessive du réalisme de la présence. Outre le lien logique qui unit entre elles les thèses doctrinales et les fait étroitement dépendantes les unes des autres, il est assez important de chercher dans un théologien quelles furent ses idées maîtresses, celles qui commandent l'ensemble de sa pensée, celles dont il vit davantage. S'il est vrai que chacun de nous se fait dans le cadre de la doctrine sa synthèse plus ou moins personnelle, les dogmes étant repensés par chacun et affectés du coefficient de sa sensibilité, il y a lieu de chercher quelle fut la synthèse de Radbert, sur quelles idées, quels sentiments elle se rassemble : là, à sa place, viendra se situer la théologie eucharistique, et on comprendra mieux sans doute ce qu'elle présente de particulier et d'inédit, tout en restant dans la ligne de l'orthodoxie.

Bien des questions évidemment durent préoccuper le professeur qu'était Radbert, et son *Commentaire sur saint Matthieu* nous montre ce que pouvait être son enseignement suivi au fur et à mesure du texte évangélique, mais on reconnaît facilement à travers ses développements, trop

longs parfois, ce qui lui tenait plus à cœur. Chose un peu surprenante, ce ne sont pas toujours les questions les plus discutées de son temps ; il les connaît, il les signale, mais il ne s'y attarde pas. Par exemple, la controverse prédestinienne ne semble pas l'avoir touché beaucoup. Une seule controverse le retient, on la retrouve à travers toute son œuvre, c'est l'adoptianisme de Félix d'Urgel, condamné d'ailleurs depuis longtemps mais que, à la fin de sa vie, il qualifie encore de « récent ». C'est qu'ici nous touchons à l'un des points sensibles de sa théologie, le Christ Sauveur, vrai Dieu et vrai homme. Contre Félix d'Urgel il reprend les vieux textes du concile de Chalcédoine et du pape saint Léon ; ces textes lui suffisent et à juste titre. Le Christ, telle est la dévotion fondamentale de Radbert, le Christ, Verbe incarné, égal à Dieu, venu pour nous sauver, par amour pour les hommes ; le Christ toujours vivant dans l'Eglise qui est son corps mystique, le Christ toujours présent, non seulement d'une présence spirituelle, mais d'une présence réelle, corporelle dans le Sacrement : c'est le même Christ en effet, qui, après avoir vécu un moment sur la terre, a trouvé par l'eucharistie le moyen de rester corporellement parmi les hommes pour réaliser entre eux, dans l'Eglise, son corps mystique ; la réalité du corps mystique est pour Radbert l'explication de la présence corporelle du Christ historique dans l'eucharistie.

Ainsi se trouve située la théologie eucharistique de Radbert : elle est le prolongement de sa christologie. Il en est de même pour sa théologie mariale, si importante : le culte de Radbert pour la Vierge est, pour lui, la conséquence logique de l'enseignement des conciles sur l'Incarnation.

---

## I. — LA FOI.

Tout d'abord, qu'est-ce que la foi ? Elle est l'adhésion à la vérité qui nous vient de Dieu lui-même. C'est à la « foi » que nous conduit tout ce que nous avons vu au chapitre précédent sur la culture et le tempérament intellectuels de Radbert. Il n'ignore pas les diverses connaissances humaines ; il a reçu, ou il s'est donné, tout ce qui constituait la formation littéraire et scientifique de son temps ; nous avons même remarqué qu'en philosophie il possédait un certain nombre d'idées particulièrement intéressantes sur plusieurs questions difficiles. Tout cela mis ensemble, littérature et philosophie, n'a pour lui qu'une valeur de préparation, n'est qu'une éducation de l'esprit ; l'idée d'une philosophie comme un acheminement de l'esprit humain à la rencontre de Dieu, lui est totalement étrangère. Mais, s'il n'existe pas pour Radbert de philosophie comme science indépendante, il reste « la foi, qui cherche à comprendre », « *fides quaerens intellectum* », comme dira plus tard saint Anselme, la raison s'exerçant sur le donné révélé pour en acquérir une connaissance de plus en plus parfaite. Sans doute, chez Radbert, nous ne trouvons pas de cette autre « philosophie » une théorie très nette, mais il se rend compte de l'obligation pour l'esprit humain de s'appliquer de toutes ses forces sur la Révélation, pour la mieux comprendre et la mieux aimer. En ce qui concerne l'eucharistie, par exemple, il a tout un chapitre pour montrer que nul d'entre les fidèles ne doit ignorer ce saint mystère : « *quia nec fides in mysterio sine scientia recte defenditur* », et il ajoute d'ailleurs : « *nec scientia sine fide* » ; les deux doivent se porter appui (1272 C.).

Mais ces appels explicites à la science et à la raison ne sont pas fréquents ; d'ordinaire, Radbert n'argumente pas, il expose la doctrine à l'aide de l'Écriture et des formules des Pères et des conciles : une formule adéquate se

tient par elle-même, point n'est besoin d'argumenter, il suffit d'être exact et précis ; la doctrine révélée, semble dire Radbert, porte en elle sa propre clarté, sa propre force de persuasion. Ce point de vue n'est pas un point de vue apologétique, à moins que l'on n'estime, et à juste titre, que la meilleure apologétique ne soit l'exposé exact et intégral de la doctrine. Il n'est même pas un point de vue théologique au sens actuel du mot, puisque la partie proprement argumentative y tient fort peu de place ; c'est, un point de vue que, approximativement, on pourrait appeler : spirituel et vivant ; la doctrine que doit posséder tout chrétien est avant tout lumière et vie : elle est une clarté qui dirige les pas de l'humanité, lui apprend où elle va sous la conduite de l'Eglise, elle est une vie qui est la vie du Christ. Vie, doctrine, et il faut ajouter : tradition, c'est-à-dire que cette lumière et cette vie ont été communiquées à la génération de Radbert par les générations précédentes, par les Pères, qui ont donné les belles formules intellectuelles de la croyance, formules parfaites, définitivement acquises sur le plus grand nombre des points, mais en d'autres, au contraire, insuffisamment précises, de telle sorte que la pensée reste libre : c'est le travail des générations qui se succèdent d'étudier, de réfléchir comme l'ont fait les devanciers, et c'est pourquoi Radbert lui-même s'est appliqué sur le dogme eucharistique.

Ces réflexions d'ordre général se vérifieront dans les développements qui vont suivre. Radbert a beaucoup étudié en effet la réalité qu'est la foi ; il lui a même consacré tout un traité. La « foi » chez lui présente deux aspects : le premier montre la foi en tant que disposition de l'âme du chrétien en face de la vérité divine contenue dans l'Ecriture et les écrits des Pères ; le second aspect, plus subtil mais remarquable, nous montre la foi comme la « substance » même de ce qui est cru, non plus la doctrine elle-même, mais la réalité concrète, substantielle, exprimée par la doctrine.

*La foi disposition.*

Sur la foi, disposition de l'âme, nous trouvons chez Radbert peu de choses vraiment neuves ; mais ce qu'il dit est vivement senti par lui et fort bien analysé : il s'agit pour l'intelligence humaine de se montrer parfaitement docile à la parole divine ; l'intelligence doit être convaincue que les sciences humaines sont incapables de nous donner la vérité dont nous avons besoin (*de Fide*, 1430 B. C. ; *de Charitate*, 1458 C.-1459 B.). Celui qui cherche la vérité doit faire un bon usage de son intelligence, la condition essentielle étant l'humilité intellectuelle, l'appel adressé à la bonté et à la science de Dieu ; c'est la foi qui fait comprendre les choses : « illuminatio perfectae intelligentiae merces est fidei (*de Fide*, 1406 A.). Ainsi les choses divines, dit-il, sont essentiellement intelligibles, mais elles sont en même temps objet de foi (*de Fide*, 1405 D., 1406) : « nisi credantur prius, umquam intelliguntur ».

Si l'on insiste et si l'on demande ce qu'est exactement cette foi, disposition qui vient ainsi en aide à l'intelligence, on s'aperçoit que la « fides » de Radbert n'est pas très différente de la « fides » antique, au sens de confiance, dévouement, fidélité, loyalisme. Un passage très curieux nous édifie sur cette question : une conversation que Radbert eut avec Wala, exilé sur les bords du lac Léman, nous présente la disposition d'âme, la « fides » de Wala à l'égard de Louis le Débonnaire. Tout ce que Wala a fait et qui fut plus ou moins mal compris de ses adversaires, il l'a fait : « pro fide regni et regis... pro fide Christi..., pro justitia et fide..., justitia vestibus, fide solidatus, caritate fundatus... » (1616 B. et 1618 B.). La foi est ici la disposition fondamentale de rectitude et de droiture ; elle se confond avec la justice et toute la vertu ; ainsi à l'égard de Dieu, la foi-disposition, embrasse toute la vie morale ; elle n'est pas d'une nature différente au service de Dieu qu'au service du prince ou du royaume : elle doit seulement atteindre un plus haut degré d'excellence ; telle est la doctrine diffuse à travers tout le traité *de Fide*.

*La foi substance.*

La foi-vertu n'est pas un mode de connaissance, elle est la condition de la connaissance idéale ; mais il y a dans le chrétien plus que la foi-vertu. L'Incarnation du Verbe a transformé profondément l'humanité, elle a mis dans l'âme une foi « substantielle », qui n'est pas seulement une doctrine à défendre par des arguments, mais une réalité intérieure ; cette réalité existe dans chaque chrétien, mais elle appartient à toute l'Eglise, elle est transmise de génération en génération. il faut la connaître avec son intelligence, mais aussi il faut la protéger contre les dangers que les passions peuvent lui faire courir. Tout ceci dérive du texte de saint Paul, « fides est sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium (1390 D.). Radbert retient le mot « substantia » : la foi, dit-il, est en nous une substance, c'est-à-dire une présence dans notre âme, présence invisible mais réelle, et qu'il nous est possible d'atteindre par des dispositions intérieures appropriées ; cette substance est la substance même des trois personnes divines et leur vie en nous, « haec inquam est fides plena Deo, plena deitatis substantia qua renascimur » (1391 A. B.). Ainsi la foi disposition de l'âme, la foi bonne volonté, au sens fort du mot, a son origine dans une réalité profonde et substantielle résidant au dedans de nous, et tenant les commandes de l'agir, si nous voulons bien les lui laisser, « haec origo justitiae est, caput sanctitatis... » (1391 C.). Cette foi est la racine de l'espérance, car la réalité invisible qui est en nous s'épanouira un jour ; quand nous disons que Dieu est notre Père, ce n'est pas une métaphore, le mot « pater » n'est pas assez fort, il faudrait dire « parens », ce mot exprimant strictement la paternité. Nous avons en nous la vie même de Dieu et cette vie obscurément se développe jusqu'à ce qu'au ciel nous voyions notre Père comme il est, et que nous nous voyions nous-mêmes tels que nous sommes réellement (1392 C. D.). La foi n'est donc pas autre chose que la vie divine elle-même que nous avons reçue au baptême (1415 A. B.). Si donc on appelle la foi une vertu, on dira qu'elle est la vertu essentielle, « per quam Deo foederamur et Deus in nobis habitare creditur... (1416 D., 1417 A.).

Le langage d'ailleurs exprime bien cette substantialité de la foi. « Nous croyons à... », disons-nous souvent, nous croyons aux prophètes, aux apôtres, aux prédicateurs, mais ici nous croyons « en » Dieu, parce que nous atteignons la vérité et la bonté, la lumière et la vie substantielle, de qui nous tenons, par participation, toute vérité et toute bonté. (1403 B.). Dans le *Commentaire sur saint Matthieu*, nous trouvons une idée analogue, à propos du texte « sermo vester sit : est est, non non » ; Dieu, dit Radbert, est l'Être, il est la vérité substantielle que nous avons dans notre cœur, et tout ce que nous disons doit procéder de cette vérité qui est en nous (255 D., 256 A.). Un peu plus loin, à propos du « estote perfecti sicut pater vester », il remarque que cette perfection se réalise en nous par la grâce de l'adoption, « erigendus est interior homo noster, ut quod ille habet per essentiam, nos incipiamus habere per adoptionis gratiam » (266 D., 267 A.).

Plus tard, reprenant son *Traité des trois vertus*, resté en suspens, et rédigeant la troisième partie sur la Charité, Radbert développe les mêmes idées. Ce substantialisme a toujours pour lui la même importance ; devant donner, pour commencer, une définition de la charité, il remarque que l'on peut donner une définition verbale et une définition réelle ou substantielle, « or, dit-il, la définition que nous trouvons dans saint Paul, est parfaitement substantielle, Deus Caritas est ; de même que Dieu est la substance des choses que nous espérons, de même que Dieu est la vérité substantielle, qu'il est l'Être, ainsi est-il la Charité substantielle (1459 B.). » Tout ce que nous pouvons dire de la charité en tant que vertu, ne signifie quelque chose que par cette substance divine résidant en nous, « caritas Dei diffusa est in cordibus vestris per Spiritum sanctum (1460 C.). L'Esprit-Saint n'agit pas seul, mais avec la Trinité toute entière : Dieu, répandu dans nos cœurs, « Deus caritas diffusus in nobis » (1562 B.). Et Radbert, suivant son habitude, déroule longuement son commentaire sur ces idées fondamentales, ces développements superflus n'arrivant cependant jamais à noyer la pensée maîtresse ; les formules nettes, fortes, se détachent et, dans la grisaille du texte de Migne, accrochent l'attention et la retiennent. L'esprit, un peu fatigué de ces longueurs, ne laisse pas d'admirer cette pensée qui s'étend par cercles concentriques de plus en plus larges, comme des ondulations à partir d'une vérité initiale.

## II. — LE VERBE INCARNÉ.

La foi est en nous une réalité substantielle, la vie même de Dieu, qui nous a fait réellement naître à sa propre vie lors de notre baptême ; mais il importe de connaître d'où et comment nous vient cette vie divine à laquelle naturellement nous ne pouvons en aucune façon prétendre : elle nous vient par le Christ dans l'Eglise ; nous avons là-dessus un exposé magnifique et qui ne laisse rien à désirer dans le *Commentaire sur le psaume 44* (1000 A. B., voir aussi 1034 B.) ; Dieu est l'être et la vie substantiels ; les créatures humaines et les autres ne sont et ne vivent que par participation de cet être et de cette vie ; cette participation nous est donnée par le Verbe Incarné dans l'Eglise. Réservons pour un paragraphe suivant le rôle de l'Eglise, et voyons pour le moment le rôle du Verbe incarné et rédempteur.

*Le Verbe incarné.*

Tout d'abord, il est bien entendu que c'est de la plénitude du Verbe incarné que nous avons reçu tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons dans l'ordre de cette vie surnaturelle, vie essentielle, la seule intéressante ; en lui, en effet, était la plénitude de la divinité (1019 A.B.) ; de lui, cette plénitude se répand dans tous ses membres et remplit l'Eglise. Mais qui était donc le Christ pour pouvoir nous communiquer ainsi la plénitude de la divinité ? Ne devait-il pas la posséder d'abord en lui-même ? Une hérésie « récente » a jeté le trouble dans les esprits, l'hérésie de Félix d'Urgel. Ce dernier, dit Radbert, renouvelant les vieilles hérésies (*in Mat.* 351 B.), décompose le Christ en deux personnages, le Verbe, qui est proprement Fils de Dieu, et le Fils de l'homme, devenu Fils de Dieu, seu-

lement par adoption <sup>(1)</sup>. Cette dualité est condamnable, elle est contraire d'abord à toute la doctrine du Nouveau Testament, pour qui le Christ est un : le même, Fils de Dieu selon la divinité, et fils de David selon l'humanité (*in Mat.* 95 D.). « Un et le même », c'est la formule du concile de Chalcédoine, elle revient constamment sous la plume de Radbert, qui la commente en des termes apparemment empruntés aux homélies de saint Léon le Grand : l'humanité n'a rien enlevé à la divinité (*in Ps.* 44, 1016 A.), mais non plus la divinité n'a rien enlevé à l'humanité, et ce serait une impiété de croire avec les docètes que le Verbe incarné n'avait pas une chair véritable (*in Mat.*, 503, 504, 524, 525, 529 A.). Tout ce qui dans le Christ est corps ou âme, tout cela est divin (139 A., 820 D.). Ne partageons le Christ ni en deux ni en trois ; il est parfaitement « un » : Dieu, âme et corps, en une seule personne (884 B.) ; « Dic Verbo », s'écrit le centurion, c'était de sa part une affirmation implicite de la double nature du personnage à qui il s'adressait : en tant que Verbe, il a présidé, consubstantiel à son Père, à la création du monde, il peut donc, lui qui est la santé du monde, guérit l'enfant (346) ; ainsi parallèlement, les deux natures se révèlent à travers toute la vie du Christ, les évangélistes ayant soin de marquer les diverses manifestations de l'une et de l'autre. Par exemple, en donnant sa généalogie, Matthieu a voulu montrer que le même qui est le Fils de Dieu est réellement fils de sa race (45 B.). En tant qu'homme, il a faim, mais en tant que Dieu, il multiplie les pains (523 C.) ; en tant qu'homme, il dort dans la barque, mais en tant que Dieu, il calme les flots soulevés (362 A.). Une pieuse tradition rapporte que le visage de Jésus reflétait, tantôt sa divinité, tantôt son humanité (913 D., 914 A.). Mais voici le vieil

---

(1) « Nova haeresis Feliciana ». Félix fut condamné par un concile d'Aix-la-Chapelle en 800. Au moment où Radbert parle de lui, en ce début du V<sup>e</sup> livre de son *Commentaire sur saint Matthieu*, nous sommes aux environs de 851 ; peut-être Radbert travaille-t-il sur des notes rédigées depuis longtemps, l'habitude étant prise, l'hérésie de Félix sera toujours qualifiée de « récente » (*Ps.* 44, 1045 B.; *in Mat.* 451 B. - 557 B. - 659 B. - 660 - 791 A.). Les dernières citations datent de la fin de la vie de Radbert, aux environs de 860. Pour Radbert, Félix est tout simplement un nestorien, et comme par ailleurs il connaît assez mal Nestorius, on ne s'étonne pas que « l'hérésie nouvelle » soit présentée par lui sans beaucoup de nuances. Sur l'Adoptionisme, on lira la parfaite mise au point de M. Amann dans *Revue des Sciences religieuses*, Juillet 1936, *L'Adoptionisme espagnol* du VIII<sup>e</sup> siècle.

argument des Pères depuis saint Athanase jusqu'à saint Léon le Grand : Radbert affirme avec toute la Tradition qu'il faut de toute nécessité que notre Sauveur soit « Dieu et homme à la fois » pour pouvoir nous sauver ; s'il ne l'était pas, notre rédemption serait vaine (671 C, sq.).

### *Le Verbe rédempteur.*

Qu'est donc pour Radbert le grand fait de la Rédemption ? Au moment où il écrit, le mot est entré dans la langue théologique depuis longtemps, Radbert l'emploie sans le contester, sans même supposer qu'il puisse présenter une équivoque quelconque ; toutefois, lorsque nous analysons sa pensée, nous devons remarquer que, si pour lui la continuité est parfaite entre les deux grands mystères que nous appelons Incarnation et Rédemption, l'accent est mis sur l'Incarnation ; le mot : *Rédemption* s'applique strictement à la destruction de l'obstacle qui empêche l'Incarnation d'atteindre sa fin, laquelle n'est autre que la réalisation du Corps mystique ; l'obstacle est l'état de péché de l'humanité.

Nulle part cependant Radbert n'envisage que le Verbe ait pu s'incarner dans l'hypothèse où les hommes n'auraient pas besoin d'être rachetés ; la thèse scotiste d'après laquelle l'Incarnation faisait partie du plan divin en tout état de cause, est complètement en dehors de sa pensée ; simplement, il prend le fait historique avec ses deux aspects, rachat et incorporation au Christ. Le Verbe s'est incarné pour sauver les hommes du péché, pour les libérer du joug du démon, pour les « racheter » au dur maître qui les tenait esclaves. Le mot « rachat », métaphore venue de l'Ancien Testament, et exprimant la délivrance de la captivité de Babylone, ce grand drame du peuple choisi, figure du grand drame de l'humanité captive, ce mot repris non seulement par saint Luc dans ses premiers chapitres, dernier écho de la piété des justes de l'Ancienne Loi, mais aussi par saint Pierre et par saint Paul, Radbert ne le conteste pas, il n'y voit pas un problème, il l'emploie très paisiblement. Par la faute originelle, l'humanité toute entière se trouvait en état de péché et de damnation, « massa damnationis » ; elle était pour ainsi dire livrée au démon ; dans sa pure bonté, Dieu veut la sauver, la racheter ;

le Verbe, pour réaliser ce rachat, s'est incarné. le Christ est mort sur la croix. Telles sont les idées essentielles dans lesquelles l'analyse de la pensée de Radbert nous révèle deux points de vue complémentaires, quoique nettement distincts. Un point de vue juridique : une faute a été commise qui doit être expiée, la justice de Dieu l'exige ; une appartenance existe, l'homme qui s'est soustrait à l'autorité de Dieu s'est mis dans l'appartenance de Satan, il faut que cette appartenance soit rompue. En second lieu, un point de vue vital, il ne s'agit pas seulement d'un salut sous forme de rachat, de délivrance purement extrinsèque, mais d'un état de mort dont il faut sortir, d'une vie perdue à retrouver, d'une renaissance à la filiation divine. Ces deux aspects sont très bien marqués et développés par Radbert, mais le second manifestement est pour lui l'aspect essentiel.

Il y aurait lieu assurément d'être surpris que l'aspect juridique de l'expiation et de paiement fut absent de la pensée de Radbert ; il y est et il tient la juste proportion qu'il faut. A propos des possédés habitant dans les sépulcres, Radbert, dans un exposé d'imagerie populaire, nous montre la rage des démons contre le genre humain, mais voici Jésus, et les bandits sont amenés devant le juge ( 362 - 363 ). On voit par là ce que Radbert peut penser du fameux « droit du démon », ce n'est qu'un brigandage, « latrocinium ». Toutefois, il faut nuancer un peu cet exposé populaire ; Radbert l'a fait précédemment à l'occasion de la scène de la tentation (190 - 191 - 192). Cette scène lui a fourni l'occasion de préciser l'attitude du Christ et, par le fait, de Dieu à l'égard du démon. Le démon tente le Christ en qui il ne voit qu'un homme, « en vertu du droit de sa propre loi », « per legis suae jura » (190 D.); le mot « droit » attire l'attention, mais on voit tout de suite qu'il s'agit d'un droit hypothétique, d'une situation qui poursuit sa logique interne, et qui fait songer à la réflexion de saint Augustin sur ces gens qui vont se faire mordre par un chien attaché ; la faute originelle ayant engendré comme châtiment la concupiscence, il est normal que le démon utilise cette concupiscence, puisque l'homme par son acte s'est mis dans ce mauvais cas, c'est pour le démon une manière de droit ; en Jésus, il ne trouve aucune prise, et la tentation, dit Radbert, est purement extérieure ; le démon s'approche, non pas attiré par une concupiscence qui est nulle, mais par l'infirmité de cette

chair espérant utiliser l'infirmité de cette chair pour ses desseins ; et voici où le droit se retrouve magnifiquement dans une justice supérieure : il convenait, il était juste, « jure » (191 A.), que le démon fut vaincu par l'infirmité même de cette chair, infirmité dont il était lui-même cause, lorsqu'il avait jeté l'ensemble de l'humanité dans l'infirmité de la mort. Et ceci éclaire singulièrement la grande affaire de la Rédemption, qui ne sera pas une scène de guerre, de violence divine, mais une reprise de l'humanité en partant de sa faiblesse même, une réfection, une récréation. L'homme qui est ainsi en face de Satan le tentateur, est le Verbe incarné, mais qui, ici, ne va pas agir en sa puissance de Verbe ; ce qu'il est venu faire, ce n'est pas seulement briser Satan, c'est refaire l'homme, lui communiquer une vie nouvelle ; le refus du morceau de pain, nourriture terrestre proposée par le démon, est plein de signification mystique, car la vraie nourriture des hommes, membres du corps mystique du Christ et, par le Christ, homme et Dieu, rattachés mystérieusement à la vie divine, c'est la charité, c'est la parole divine que les hommes reçoivent dans leur cœur et dont ils vivent (192.). De même, à propos du serviteur insolvable qui n'a pas su avoir pitié de son compagnon, son maître le fait vendre, et il a raison (631 D. - 632) ; ainsi, l'humanité tout entière a été vendue au démon. Toutefois, « vendue » n'est, dit Radbert, qu'une métaphore énergique destinée à marquer la ratification par Dieu d'un état dans lequel l'homme s'est mis volontairement, l'homme lui-même s'est vendu au diable ; la chose faite, il est incapable de se libérer, Dieu seul peut le racheter <sup>(1)</sup>.

Mais si le démon n'a pas de vrais droits, Dieu en a, et il faut que la justice soit satisfaite pour que Dieu puisse nous traiter en fils et nous donner sa propre vie. Avant toute autre chose, l'expiation est nécessaire, et le Verbe de Dieu est venu pour inaugurer cette expiation par le sacrifice de la Croix. Cette idée de l'importance pour notre salut, de la croix et du sang du Christ, revient souvent chez Radbert tout au long de ses œuvres, tantôt simplement indiquée comme un rappel d'une doctrine acquise, tantôt appuyée pour exciter la piété de ses auditeurs

(1) Pour une étude plus exhaustive de la théologie de la Rédemption chez Radbert et ses contemporains, on se reportera à l'ouvrage de M. Rivière. *Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen-Age*, Paris, 1934, p. 14 sq.

et de ses lecteurs, et leur rappeler l'élément de pénitence et d'expiation essentiel à la vie chrétienne. Commentant l'« *adveniat regnum tuum* », il marque que c'est par le sang du Christ que se réalise ce royaume de Dieu, qui doit être le nôtre aussi (284 D.). Le lépreux guéri doit se montrer au prêtre pour faire constater sa guérison ; notre prêtre à nous, est le Christ Jésus, dont le Sacerdoce ancien n'était que la figure, il est mort dans sa chair pour notre purification, et ce fut le grand sacrifice de notre salut, sans lequel nous ne pouvons plaire à Dieu ; le baptême nous lave de son sang, et cela a pu se faire parce que le même était à la fois Dieu et homme. (343 C.D.). Seul, le Christ a souffert pour tous, seul, il a expié tous les péchés, et il n'a eu aucun compagnon, aucun aide pour l'assister, lui seul a payé l'universel rachat, et le premier racheté a été Pierre l'apôtre (527 A.). Pierre a beau protester quand le Seigneur révèle qu'il doit souffrir et mourir, tel est le plan divin du salut de l'humanité (567 sq.). Ce ne sont pas les Juifs et les puissances hostiles qui envoient Jésus à la mort, c'est lui-même qui se livre à cause de son immense miséricorde à l'égard du genre humain (598 A.B.) ; la mort de Jésus que, spontanément il a voulue, fut le salut de tous, et les Juifs même qui le mettaient à mort auraient pu être sauvés si, le crime accompli, ils avaient consenti à se convertir (784 D.). Au début du *de Fide*, Radbert écrit à Placide, « rappelle-toi que tu as été racheté et payé par le sang du Christ, « *filius acquisitionis* » (1419 B.). Mais c'est dans le *Commentaire sur les Lamentations* que se développe le plus longuement l'idée d'expiation par le sang du Christ. Le Thau, dit Radbert, est la dernière lettre de l'alphabet hébraïque, ceci est plein de sens, et il faut comprendre que le Thau, c'est-à-dire la Croix, est la fin, la conclusion, l'aboutissement de tous les livres de l'Ancien Testament (1101 C.D.). Comme le disent saint Paul et saint Pierre, le Christ innocent s'est fait pour nous péché et malédiction, pour détruire notre péché et notre malédiction (1162 A.B.). C'est par la Passion que nous avons repos, consolation et sécurité (1185 C.D.). Le Christ est la cause de toute notre Rédemption, il se donne lui-même en paiement, mais de telle façon que notre expiation à nous s'appuie sur la sienne, et il faut pour en profiter que nous appartenions au corps du Christ, notre tête (1191 - 1192). Ainsi le Christ se présente à son Père et nous présente avec lui, nous n'avons plus rien à craindre tant que nous

sommes unis à lui.

Radbert ne saurait oublier l'Esprit-Saint ; comme le dit saint Paul, le gage de notre rédemption, de notre salut est la présence en nous de l'Esprit de Dieu qui est là comme un éternel témoignage, écrit en nous, de notre rachat, « quasi quoddam chirographum » (177 D.). Ainsi, l'aspect juridique se fond dans un point de vue beaucoup plus large et beaucoup plus complet : nous sommes rachetés, le mot rappelle le sacrifice autrefois accompli par notre Sauveur ; mais à ce Sauveur nous sommes incorporés : par lui, avec lui, nous sommes enfants de Dieu, telle est la situation actuelle et définitive (633 - 635). Radbert développe longuement ces deux points de vue qui interfèrent dans sa pensée, l'un et l'autre d'ailleurs se soutenant mutuellement. Nous étions débiteurs, Dieu avait en mains contre nous des « reconnaissances » « chirographa » (633 B.) — on remarquera que le mot est pris dans un autre sens que tout à l'heure — nous n'avions pas de quoi rendre, de quoi payer une pareille dette, on nous en fait grâce ; nous étions esclaves de Satan, nous sommes libérés ; mais ces métaphores ne sont pas suffisantes : nous appartenions au « corps du diable », nous sommes nés de nouveau dans le Christ et devenus membres du « corps mystique du Christ ». Celui-ci qui a payé pour nous, nous achemine vers son Père au cours de notre vie présente ; le Christ est notre espérance (*de Spe* 1435 sq. - 1440 D. - 1443 D. - 1452 A.) et suivant une expression que Radbert aime, il est notre espérance substantielle (1438 A. - 1446 B.).

---

## III. — LE CHRIST ET L'EGLISE.

Pascase Radbert, en sa vieillesse, souhaite de ne pas perdre cette sagesse que le Christ lui a mise dans la bouche au jour lointain de son baptême avec le sel béni, et il ajoute : « après avoir goûté de la salive du Christ, puissè-je toujours parler sagesse et vérité, et parce que le Christ a touché mes oreilles en prononçant les paroles rituelles : Ephpheta, quod est adaperire, puissè-je toujours écouter la voix du Christ qui instruit les fidèles, et toujours donner aux autres cette vérité reçue du Christ » (337-338). Ce passage émouvant exprime bien toute la place que tient la personne vivante du Christ dans la pensée et dans la vie de Radbert. C'est que pour lui, l'acte rédempteur a été accompli une fois il y a un certain nombre de siècles, mais l'Incarnation est une réalité définitive et toujours actuelle. Le Christ glorieux, vainqueur de la mort, est au ciel, mais ceci ne l'empêche pas de continuer son existence terrestre ; Il la continue dans l'Eglise, l'Eglise et le Christ ne font qu'un.

L'étude de l'Eglise présente un point de vue institutionnel qui occupe dans nos manuels une grande place à cause de la controverse protestante et libre-penseuse. Cet aspect institutionnel n'échappe pas à Radbert ; là où il moralise, il dit leur fait aux évêques et aux prêtres, il déplore sévèrement les abus qu'il constate ; il note le rôle des chefs, évêques, docteurs, par rapport aux fidèles qui reçoivent d'eux la nourriture spirituelle ; mais on sent que toutes les fois qu'il nomme l'Eglise, c'est d'abord la réalité spirituelle qu'il a en vue, la réalité invisible qui en fait une personnalité mystérieuse, faite de l'âme commune de tous les chrétiens, faite surtout de l'âme du Christ qui anime ce vaste corps aux membres multiples, aux fonctions variées.

Plusieurs métaphores expriment le rôle du Christ par

rapport à l'Eglise, métaphores suggérées d'ailleurs par les textes scripturaires. Le Christ est le sage architecte qui bâtit, et sa construction solide, définitive, est l'Eglise (329 B.C.). Le Christ est le parfum qui embaume l'Eglise (302 D.). Jésus apaisant la tempête, montre comment il se comporte à l'égard de l'Eglise jusqu'à la fin des temps, (361). Il n'est rien dans la Sainte Ecriture qui soit sans mystère ; en particulier il faut voir partout dans l'Ancien Testament la prophétie ou la figure des relations entre le Christ et l'Eglise (103 C. - 106). L'Eglise est l'épouse du Christ, épouse trop souvent infidèle, Radbert le dit, et d'une manière pas toujours assez nuancée dans son *Commentaire sur les Lamentations*, mais il faut évidemment comprendre qu'il s'agit des hommes qui composent l'Eglise à un moment donné ; les fautes des clercs, des moines et des évêques n'enlèvent rien à la réalité profonde, l'Eglise elle-même dans son essence est l'Epouse sans tache du Christ, elle est le reflet du divin soleil (49 A.), « sicut luna perfecta in aeternum » (185 B.). Mais, beaucoup mieux, elle est le corps du Christ, « ecclesia quae est corpus Christi » (535 B.) ; l'expression revient sans cesse, dès que le mot « Eglise » est prononcé, comme un rappel d'une vérité qu'on ne redira jamais trop, « Christus et Ecclesia unum corpus » (987 B.). L'Eglise et le Christ font un corps et une âme comme deux époux ne font qu'un, mais d'une manière bien plus intime encore (*in Ps. 44*, 996 A.). L'esprit divin qui résida dans le Christ, réside maintenant dans l'Eglise (43 A.). Si donc le Christ est notre « espérance substantielle », si par le Christ nous avons accès à Dieu, il faut ajouter maintenant : par le Christ, dans l'Eglise, puisque l'Eglise et le Christ ne sont qu'une seule et même chose, ou plutôt que l'Eglise est la continuation de l'Incarnation. On ne les imagine pas séparés : comme l'époux et l'épouse, tous deux nous sauvent désormais (741 C.D.). Le « règne de Dieu » est actuellement l'Eglise (*in Mat. 726 C. - 864 - 865 ; in Ps. 44*, 999 sq. et 1019).

« Eglise, épouse du Christ, Eglise, corps du Christ, comme l'épouse est le corps de l'Epoux », la métaphore a besoin d'être expliquée, parce qu'enfin l'Eglise ne semble pas distincte de ceux qui la constituent. On dira donc que l'Eglise est l'humanité sauvée, l'humanité rachetée, devenue dans son ensemble fille de Dieu, épouse du Christ ; c'est cette portion d'humanité déjà sauvée par la grâce du Christ qui, maintenant, est associée étroitement

à sa vie et à son œuvre. L'initiative revient évidemment au Christ qui a pris l'humanité pécheresse comme épouse. Le Christ nous a ouvert le chemin du salut en un grand sacrement de réconciliation, en un grand mystère, l'Eglise, dans laquelle chacun de nous, réellement transformé, est rattaché « reformati transferamur », au propre corps du Christ (40 D.). Nous sommes réconciliés avec Dieu, nous sommes guéris par la grâce que nous a méritée le Christ ; le Christ continue de passer parmi nous, et il guérit les pécheurs (341). Mais : « être guéri », ce n'est pas assez dire, car se convertir, c'est passer, « trajicere », au corps mystique du Christ (455 C.) ; les métaphores qui introduisent le Corps mystique ne sont pas toujours bien liées, mais peu importe, c'est toujours à lui qu'on aboutit. Si des pécheurs et des pécheresses sont indiqués dans la généalogie de Notre Seigneur, c'est précisément pour rappeler que par la réconciliation de la rédemption, justes et pécheurs sont destinés à ne former tous ensemble qu'un même corps (58 D., 62 A., 63 B., 66 D.).

Il y a donc passage. « trajicere, transferri » ; une expression curieuse et fréquente, nous dit que nous passons du corps du diable au corps du Christ. Le parallélisme du corps du diable avec le corps mystique du Christ montre comment l'aspect « vie » est important pour Radbert : une vie profonde, mystérieuse, circule dans les veines de l'humanité ; vie diabolique, empoisonnée et vouée à la mort éternelle, ou vie divine du Christ lui-même. (633 C.) ; de même qu'il y a des membres du Christ, de même il y a des membres du diable et de l'Antéchrist (812 A.). Il semble que Radbert ait pris cette idée du corps du diable à saint Grégoire le Grand <sup>(1)</sup>, à propos du « qui non est mecum contra me est » (468 - 469), après une longue description de l'unité, de la cohérence et de la vie de ceux qui, dans l'Eglise, appartiennent au corps du Christ, Radbert note que les autres, ceux qui se tiennent au dehors, appartiennent au corps du diable et de l'Antéchrist : il s'agit ici des mauvais chrétiens. Dans le *Commentaire sur les*

---

(1) *Homilia XVI in Evangelia* — P. L. LXXVI. 1135 C. Chose étrange, ce parallélisme des deux corps mystiques se retrouve encore chez saint Thomas : *de Sacramento altaris*. ch. XIV : « duo sunt corpora mystica in hoc mundo. scilicet corpus mysticum Christi, et corpus mysticum diaboli sive Antichristi ».

*Lamentations* . il nous dit qu'on peut malheureusement passer du corps du Christ au corps du diable (1108 A.), que le diable essaie de faire passer les gloutons à son propre corps (1148 A.), « *in suo corpore trajiciat* ». Il y a quelque chose de bestial dans ce corps mystique du diable et de l'Antéchrist (1155 A.). Le corps du diable est fait de tous les réprouvés (1195 D., 1196). Le corps du diable n'a qu'une apparence d'unité ; en réalité il est dispersion, désagrégation ; le corps du Christ est parfaitement un.

Le plus extérieur et le plus apparent dans cette union des fidèles entre eux, dans cette unité de l'Eglise, est le « *vinculum caritatis* » ; tous les rachetés disent ensemble : « notre Père » (*in Mat.* 280 B., *de Car.* 1472, 1473 et 1484 - 1485). De la charité procèdent les vertus qui forment l'âme commune des chrétiens, et cela fait dans l'unité une variété admirable (*in Ps.* 44, 1041 A. B., 1042 A. B., 1057 A.D.) ; Radbert le rappelle aux moniales, et il leur montre quelle parure leurs vertus apportent à l'Eglise ; mais toutes ces vertus ne sont pas le privilège des moniales. elles doivent être l'apanage des chrétiens : foi, espérance, charité, force, confiance, toutes procèdent du Christ, c'est lui qui les répand (319 B.C. - 329 D.). Il faut aller beaucoup plus loin encore : l'unité réalisée n'est pas seulement l'unité de pensée, de sentiment, dans la pratique des vertus promulguées par le Christ ; l'unité des chrétiens entre eux est une unité vitale, et les vertus des fidèles sont les vertus mêmes du Christ. vivant dans l'Eglise, vivant dans chacun d'eux. Tous les passages signalés ci-dessus contiennent cette idée, qui donne aux vertus chrétiennes une tonalité si particulière. Le principe de la charité et de toutes les vertus qui fleurissent dans l'Eglise, est une vie : la vie même du Christ, et non pas ce que nous appelons un esprit, une mentalité ; quand Radbert parle de l'Esprit du Christ qui anime l'Eglise, il s'agit de l'Esprit-Saint, la troisième personne de la Trinité (43 A., 175 A.). L'Esprit du Christ ne quitte d'ailleurs pas le Christ pour venir en nous ; le Christ toujours vivant ne cesse pas d'être ce qu'il était, mais il s'est adjoint notre humanité qu'il a unie à sa propre personne ; « *Vos estis semen cui benedixit Dominus* », est-il écrit dans Isaïe, et Radbert commente : « *semen non semina. quia omnes in Christo unum semen effecti sumus* » (54 B.). « Je suis la vigne, et vous êtes les sarments » (323), cette comparaison exorime admirablement qu'une même vie circule dans le Christ

et dans ses disciples ; elle flue continuellement du Christ en eux, comme la vie, suivant la comparaison si expressive de saint Paul, passe de la tête dans les membres (1190 C.). Si nos vertus peuvent être dites les vertus du Christ (*de fide*, 1422 sq. - 1427), c'est parce qu'il est présent substantiellement en nous ; nous l'avons déjà indiqué en marquant le caractère substantiel de la foi. On comprend ainsi comment notre rédemption a été une re-crédation de l'humanité, et que le baptême est la re-naissance de chacun de nous. Radbert l'explique à propos du Baptême de Jésus ; la Trinité elle-même affirme que nous sommes renés à la vie divine de l'Eglise. « sicut Pater et Filius unum sunt per substantiam ita et nos in ipsis unum sumus per gratiam » (176-177). Plus loin, dans son commentaire sur le Pater, Radbert insiste longuement, montrant que le règne de Dieu dont il est question, n'est pas une royauté terrestre, mais la vie (283 sq.).

S'il n'en était pas ainsi, nous n'aurions aucun accès à Dieu ; c'est « in Christo », à la lettre, que nous sommes quelque chose pour Dieu, « nihil est Patri quod extra Christum (274 A. - 275 - 326 D.). Quand nous prions, Dieu reconnaît en nous la voix de son Fils (279 C.). La Rédemption accomplie par le Christ ne nous dispense d'ailleurs pas de payer notre part : chacun doit faire sienne la Rédemption, mais cet effort personnel ne vaut qu'en union avec le Christ, dans le Christ. C'est le Christ qui tient le rôle principal, c'est lui qui donne leur valeur aux souffrances humaines, et qui les rend rédemptrices ; c'est lui qui souffre en nous et qui continue sa passion dans son corps mystique. Les saints Innocents, les premiers, furent les membres souffrants du corps du Christ (144 C.). « Adimpleo quae desunt », disait saint Paul, Radbert reprend l'idée et la commente (594 D. - 595) ; Jésus a faim et souffre dans son corps qui est l'Eglise (868 D. - 869) ; Il souffre dans les martyrs (*in Ps. 44*, 1030 C.) et comme il convient, cette idée est longuement développée dans le *Commentaire sur les Lamentations* (1141 à 1144 - 1149 A. - 1158 D.).

Telle est la vie du Christ dans les chrétiens, telle est la vision totale de l'Incarnation et de la Rédemption. Le Christ est venu pour inaugurer une situation nouvelle pour l'humanité ; glorieux et impassible désormais dans sa chair, il s'est donné une autre vie dans son Eglise. L'Eglise toute entière est le corps du Christ, corps capable de souffrir.

frir, et qui grandit peu à peu (501 C. - 798 C. - 799 A.). Si le Christ est la vigne, l'Eglise est l'arbre de vie (473 B.). L'Eglise retranche elle-même ses membres morts, avec autorité (611 C.). Ce retranchement n'est pas définitif, car par la pénitence il est toujours possible d'être réintégré au corps du Christ (156 B. - 168 A.B.C.). Les membres peuvent être blessés, nous devons soigner les blessures des autres comme nous ferions des nôtres (219 D.). Et si nous demeurons ainsi jusqu'à la fin, unis mystiquement au corps du Christ, nous ressusciterons comme le Christ lui-même est ressuscité (*de Fide*, 1395 A.).

L'incorporation au Christ est vraiment une idée maîtresse de Radbert, et encore, tous les textes du *Traité de l'Eucharistie* ont été volontairement négligés ici, parce qu'ils représentent un aspect particulier qui vaut d'être étudié pour lui-même : toutes les nuances du corps mystique se retrouvent dans la théologie eucharistique de Radbert et ce n'en sera pas la moindre originalité. Pour conclure ce paragraphe, il peut être intéressant de noter comment Radbert relève la présence du Christ dans l'âme de ceux qu'il aime, et spécialement son maître Adhalard ; « tu intus eras bone Jesu » (1521 B.) ; « il était tout rempli du Christ », (1536 C.) ; « il voyait le Christ en toutes choses » (1519 C.) ; « lui et son frère Wala sont morts, mais tous deux vivent dans le Christ, et ils sont toujours près de nous qu'ils ont élevés dans le Christ » (1592 C.) ; constamment revient dans l'éloge d'Adhalard ou de Wala l'expression « cum Christo, in Christo » (1595 - 1596 C.).

Par le Christ, nous est venue toute bénédiction ; il est lui-même la bénédiction essentielle (*in Ps.* 44, 1026 A.). Comme médiateur, le Christ rassemble tout en lui, et la divinité, et l'humanité, et toutes choses (434 C.) : « Totum igitur novit qui Christum novit » (*de Fide*, 1412 A.) <sup>(1)</sup>.

---

(1) Ce dernier texte a été fort heureusement relevé par le P. Mersch dans *Le Christ mystique, centre de la Théologie comme science*. *Nouvelle Revue Théologique* - Mai 1934, p. 462. Voir aussi du même, *Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, t. II, p. 134 sq.

## IV. — LA PREDESTINATION.

C'est à la lumière des grands principes que nous venons d'examiner qu'il convient d'étudier l'irritante question de la Prédestination : irritante chez les contemporains de Radbert plutôt que chez Radbert lui-même. Comme abbé de Corbie, il participa à l'un des nombreux synodes qui s'occupèrent de l'affaire de Gottschalk <sup>(1)</sup> ; mais à la controverse proprement dite, qui préoccupa archevêques et évêques, moines et théologiens de son siècle, nous ne trouvons guère qu'une seule allusion : « Dieu ne condamne personne à la perdition, ut quidam male sentiunt » (*in Mat.* 619 A.). Cette sérénité nous étonne un peu, car nous savons que Radbert aussi avait ses nerfs, et qu'il était capable, tout comme un autre, de se fâcher dans une polémique.

Il était inévitable que dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, dans lequel reviennent à peu près nécessairement au fur et à mesure toutes les questions théologiques, et incidemment en d'autres œuvres, il ait à aborder la question ; de fait, il l'aborde au moins une quarantaine de fois, et il n'ignore donc pas la difficulté ; comme tout le monde, il emploie les mots : prédestination, prescience, masse de damnation... tout le vocabulaire augustinien, sans avoir l'air de manifester la moindre inquiétude sur le mystère formidable que ces mots dissimulent. La raison de cette tranquillité est, semble-t-il, d'origine philosophique ; de très bonne heure et bien avant que la controverse ne le mit sur le tapis, Radbert aborda le problème, et sans doute eut-il l'impression plus tard qu'il était assez mal posé par les controversistes. L'idée d'une double prédestination des uns au salut, des autres à la damnation, il l'écarte sans insister, du revers de la main, pourrait-on dire, dans le passage cité plus haut ; sa sympathie va plutôt à la thèse d'Hincmar, à l'idée d'une prédestination limitée, d'un choix de quelques-uns pour le salut, les autres se damnant

---

(1) Il s'agit du concile de Quierzy, en 849.

volontairement. Toutefois ce n'est pas sous cet angle qu'il envisage la question.

Au début de son *Commentaire sur saint Matthieu* (113 à 115), Radbert étudie le fait prophétique, « Hoc totum factum est ut adimpleretur, quod dictum est a Domino... » ; tous les mots en litige sont passés en revue : prophetia, praescientia, praeventia, praedestinatio, praesentia, scientia, providentia ; les trois derniers ne font guère de difficulté, et tout l'effort de Radbert consiste à leur identifier les premiers. Le point central est l'idée de présence divine, Dieu n'est ni avant, ni après, il est, « praedicta sunt ut sint signa praesentiae Dei », d'une présence qui ne peut rien ignorer ; ceci est bien marqué par les mots employés, « ecce virgo concipiet » ; « ecce » indique que la chose est présente à Dieu, « concipiet », que son accomplissement est futur ; il ne faut pas voir une difficulté dans le mot « adimplebitur », la « plénitude divine » n'a pas besoin d'être complétée, mais on dit en vérité « plenitudo temporis », parce que le temps est successif ; le problème est donc dans la coïncidence de cette plénitude divine parfaite, intégrale dans son être, et la plénitude du temps, qui se fait, en laquelle nous est montré successivement, « exhibitio veritatis », ce qui est toujours le même en Dieu. Dès qu'on envisage les choses éternelles à leur vrai point de vue, on ne dira pas qu'il y a en Dieu prescience, mais science, science totale, pleine, qui embrasse toute succession, il n'y a pas : prévision, « praeventia », mais, providence, « providentia ». Tout ceci n'est que le développement du beau texte de Boèce qui figure au prologue du livre II : « Nam aeternitas, quia cunctum excedit tempus, simul profecto quae omnia fiunt in tempore comprehendit. Unde nimirum sapientes saeculi aeternitatem etiam nobis volentes ostendere, dixerunt : aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (101D. - 102 C.).

Il semble que Radbert veuille éviter de considérer l'éternité divine et le temps des choses comme deux séries parallèles ; la première anticipant sur la seconde et lui imposant un déterminisme rigoureux. Pour lui, il n'y a qu'une série qui se déroule en concomitance avec une « plénitude », qui la comprend et l'embrasse intégralement, mais en lui laissant sa liberté, son initiative ; de telle sorte qu'il n'hésite pas à écrire : les actes libres ne sont pas parce que Dieu les a prévus, mais il les prévoit, ou mieux

il les voit, parce qu'ils sont ; la science de Dieu semble se faire ainsi volontairement dépendante des actes de l'homme, qu'il a créé libre : que si l'on affirme, explique Radbert (114 A. B.), que les choses ne peuvent arriver autrement qu'elles sont prévues par Dieu, étant donné que Dieu ne peut prévoir que des choses certaines, et, ce qui est plus important, que pour Dieu, prévoir c'est vouloir, je concéderai que tout l'avenir, en tant qu'il est objet de science divine, est en effet nécessaire ; mais cette nécessité est de deux sortes : ou bien elle vient de la nature même des choses, ou bien elle vient de la volonté libre d'un agent ; la première de ces nécessités, est nécessité de nature ; la seconde, nécessité conditionnelle ( *necessitas conditionis* ) ; que tous les hommes soient mortels, c'est nécessité de nature ; mais pour que je voie quelqu'un marcher, il est nécessaire qu'il marche, c'est une nécessité de condition. Le lecteur doit conclure, sans doute, que les actes libres de l'homme entrent comme éléments dans la science divine, et de cela dérivera ensuite toute la conduite de Dieu par rapport à leur salut. Après cette mise au point, Radbert peut reprendre les préfixes traditionnels, et il se sent tout à fait à l'aise pour commenter le texte de saint Paul (208 - 209), « *Quos praecivit et praedestinavit, hos et vocavit* » ; il note avec satisfaction : « *Praescivit autem primum, deinde praedestinavit* » ; en suite de la prédestination, vient la vocation et, en fin de tout, l'élection. La liberté humaine est donc fortement affirmée ; elle peut s'incorporer à la science et à l'action divines parce que, la plénitude divine, qui n'a besoin de rien, et ne craint rien, est capable d'intégrer des actes libres dans son plan créé.

Toutes les fois que Radbert emploiera le mot : prédestination, ce sera avec une intention très précise, pour marquer l'initiative divine en matière de salut, le mot ayant perdu pour lui toute sa rigidité inquiétante. L'explication philosophique étant donnée, il reprend et déroule le processus augustinien : initiative divine, volonté salvifique de Dieu, libre-arbitre humain, condamnation ou salut final. L'initiative divine en matière de salut est absolue ; il ne faut faire aucune concession aux Pélagiens (485 B.). En Adam, l'humanité toute entière était constituée masse pécheresse (175 D., 323 D.) ; les hommes étaient devenus esclaves du démon (630 C. sq. - 631 B.), le Christ nous a rendu la liberté. Aussi, ne faut-il pas né-

gliger le premier appel de la grâce, semblable à celui que ht entendre Jean-Baptiste (151 D.), ce commencement du salut, qui vient de Dieu (158 B.). Dieu cherche ceux qui ne le cherchent pas (363 D.). Nous ne savons pas comment prier, mais l'Esprit-Saint nous l'enseigne ; nous prions, nous obtenons des grâces, nous faisons effort, nous obtenons de nouvelles grâces, et ainsi se passe la vie, c'est un combat pour le Christ (229).

Dans toute cette initiative de Dieu, jamais n'intervient l'idée d'une limitation, « nullus excipitur a salute » (460 C. - 342 D. - 373 sq. - 375 - 399 - 544 A.). Il en résulte que nous devons aimer les hommes, y compris les pécheurs, et nous-mêmes en tant que pécheurs (1472 B.D. - 1476 A.). Si Dieu nous aime le premier, et il nous aime vraiment (1477), à nous de l'aimer en retour, mais aimer suppose que nous sommes libres (654 A.B. - 812 D.) ; la charité doit donc être cultivée en nous. Tout le traité des trois vertus est ainsi destiné à montrer le caractère gratuit des dons divins, et la façon dont nous devons volontairement y répondre. Les vocations sont diverses, mais il faut accomplir les « œuvres » de la vocation (*in Mat.* 209 ; *de Fide* 1417 D. - 1419). Jamais on n'insistera trop sur la gratuité de l'initiative divine (1432 C. - 1434 C.) ; cette gratuité de la grâce se conçoit d'ailleurs parfaitement, elle est strictement logique, étant donné qu'il ne s'agit plus pour nous d'une vie simplement humaine, mais de la filiation divine, de l'incorporation au Christ. C'est toujours à la clarté de cette pensée qu'il faut considérer les thèses de Radbert ; nous n'avons aucun droit évidemment à être traités en enfants de Dieu, à recevoir en nous la vie divine en notre baptême, à ce que la vie du Christ se prolonge en nos personnes humaines. Nos actes bons ne sont pas de simples fruits spontanés de notre nature : notre foi est plus que l'adhésion intellectuelle à une vérité, nous savons qu'elle est quelque chose de substantiel « Deum in nobis per fidem suscepimus » (1415 A.). Quand on parle de « prédestination », ce mot ne signifie pas du tout choix arbitraire ou intrusion dans le libre-arbitre, il marque la réalisation du plan divin du salut, par Dieu lui-même, qui seul peut le faire. Tout vient de Dieu, mais la liberté humaine doit répondre aux avances divines ; si, dans une certaine mesure, le péché a porté atteinte à notre liberté, la grâce nous a rendu l'exercice de cette liberté ; Dieu donc nous jugera d'après nos propres œuvres (160 D.).

Quand Radbert dit que personne ne peut arracher les prédestinés des mains du Christ, il faut comprendre que le démon ne peut plus rien contre eux, mais les prédestinés peuvent eux-mêmes quitter la main du Christ (387 - 389 D.). Ainsi toutes les objections sont résolues : « *Pauci electi* », ce n'est pas la faute de Dieu (749), l'invitation de Dieu ne comporte pas d'exception ; ce sont les invités qui refusent. Pourquoi « *pro multi* », et non pas « *pro omnibus* » ? parce que Notre Seigneur envisage le résultat final, son sang est versé pour tous, mais tous n'en profitent pas, Judas par exemple (692 A. - 889 D.). Dieu n'endurcit pas le pécheur (486 - 487), c'est là une expression fâcheuse du texte hébreu, il faut comprendre que Dieu le laisse dans son endurcissement. « *Et ne nos inducas intentationem* (296-297) ; *necesse ut veniant scandala* (610 C.) » : Dieu nous éprouve parce que la tentation nous est nécessaire, mais ce n'est pas une nécessité déterminante. Si Dieu s'arrête devant notre libre-arbitre, à plus forte raison Satan ne peut-il rien sans notre consentement malgré la violence de ses tentations (539 C.). Dans ces conditions, on conçoit que ceux qui sont damnés le soient par leur faute et irrémédiablement (316 C.). L'enfer est un lieu (989 D.), on y souffre (867 - 868 - 870 - 507 - 508) ; Il y a lieu de croire que l'insistance de Radbert à affirmer que l'enfer est un lieu, que les souffrances sont des peines afflictives, réelles, et non pas les seuls remords de la conscience, est dirigée contre Jean Scot Erigène, qui présentait ainsi l'enfer <sup>(1)</sup>. Le ciel est au contraire la révélation définitive du Christ et dans le Christ, l'épanouissement de cette vie substantielle qui s'est développée mystérieusement en nous, depuis la première initiative divine de notre salut.

---

(1) Sur ces théories de Jean Scot, cf. Dom Maïeul Cappuyns, *op. cit.* p. 374, sq.

## V. — LA VIERGE MARIE.

On se ferait une idée très incomplète, non seulement de la pensée de Radbert, mais aussi de sa sensibilité religieuse, si l'on négligeait sa théologie mariale. Il est rare que les thèses de Radbert se présentent à l'état purement spéculatif de vérité nue, elles se prolongent en sensibilité active, en élans affectifs, et en exhortations morales, mais ici nous assistons plutôt à un mouvement inverse, c'est l'élan spontané de Radbert vers la Vierge Marie qui le porte à chercher une base théologique solide pour sa dévotion. Son *Commentaire sur saint Matthieu* et ses autres grandes œuvres ne lui donnent guère l'occasion de parler de la Vierge Marie, si ce n'est incidemment ; sa pensée s'exprime surtout dans son ouvrage polémique, le *De partu Virginis*, dans sa révision de l'apocryphe *De Nativitate Mariae*, et aussi dans les quatre *Homélies sur l'Assomption* qu'il faut lui restituer.

Ce qui frappe tout d'abord dans la théologie mariale de Radbert, c'est qu'elle est une suite strictement logique de la théologie du Verbe Incarné, telle qu'elle a été élaborée par les Pères et les conciles du v<sup>e</sup> siècle, avec l'actualité renouvelée que lui a donnée à la fin du viii<sup>e</sup> siècle, la « nova haeresis », l'adoptianisme de Félix d'Urgel. La Vierge Marie est essentiellement la « Theotocos » ; de là, dérivent toutes ses autres excellences, c'est là ce qui constitue sa situation extraordinaire, unique, dans l'ordre divin et humain. De toute éternité, elle a sa place dans le plan divin, elle est associée à son Fils. Radbert nous l'explique à propos de l'Assomption : l'Assomption est un fait, elle est la consécration d'une mission bien remplie par celle qui y avait été prédestinée, mais ce fait relève en réalité de l'éternité : « haec est namque sacra et venerabilis solemnitas, ante mundi constitutionem praescripta et praedeterminata » (P. L. XCVI - 250 D.), et un peu plus loin (251 C.) « constat quia thronus beatissimae Virginis paratus ante

constitutionem mundi hodie celsior glorificatur ». En Marie, a habité la plénitude de la Divinité : Mère de Dieu, elle l'est vraiment parce que son Fils, dans l'unité de sa personne, était Dieu et homme, et non pas un fils d'homme que Dieu aurait adopté ensuite comme son fils : il ne faut pas dire « Christotocos », mais « Théotocos » (P.L. XXX - 131 B.) ; « Scit enim Deus omnia et potest. Propterea quia ita est scivit se ac potuit in utero Virginis sine sui corruptione miscere atque unire ut unus esset Christus Deus et homo, una persona unaque substantia » ( P.L. XXX - 127 B.). Radbert développe longuement la Christologie de Chalcédoine. C'est tout le thème de la première Homélie sur l'Assomption (P.L. XXX - 127 - 131 à 134) ; avec soin, il met en garde (136 A.B.) ses lectrices contre ces nuées venues de l'Orient qui veulent troubler la pureté de la foi latine, allusion à l'adoptionisme. Dans le *De partu*, il cite avec à propos des textes caractéristiques de saint Athanase, de saint Cyrille, de saint Augustin et de saint Grégoire (P. L. CXX, 1369 à 1371). Enfin, il y revient dans la seconde et la troisième homélies sur l'Assomption, « totus Deus in ea fuit ; ac per hoc quem coeli et terra non capiunt totum concepit Virgo de Spiritu Sancto et peperit pro salute mundi Deum et hominem (P.L. XCVI - 251 C., voir aussi 241 C.).

La dévotion de Radbert à la Theotocos éclate en phrases colorées et chantantes qui prennent facilement une allure litanique, surtout dans cette première homélie, qui est plutôt une lettre à Paula et Eustochium, ou l'amitié lui permet de s'épancher plus librement. De cette dévotion, la note dominante est l'admiration, une admiration heureuse, joyeuse, pour la beauté que Dieu a donnée à celle qui devait être sa Mère. Chez Radbert, la louange de la Vierge l'emporte sur la prière à la Vierge. Nous sommes encore loin de saint Bernard ; la Vierge de Radbert est grecque et byzantine comme les vierges des miniatures, issues du scriptorium de Corbie à cette époque, toutefois, elle est simple et sans raideur. La gloire de cette créature parfaite, élevée infiniment au-dessus des Anges, merveilleux mystère pour tous les siècles (P.L. XXX - 138), intéresse Radbert plus que sa puissance d'intercession. Plus tard, on dira de la Vierge qu'elle est co-rédemptrice, pour Radbert, elle est la Reine des Martyrs, vraiment martyre elle-même, sinon dans son corps, du moins dans son âme, toute transpercée de ce glaive de douleur, annoncé par

le vieillard Siméon, « plus quam martyr fuit ... ejus dilectio amplius fortis quam mors fuit, quia mortem Christi suam fecit » (P.L. XXX - 138 B., XCVI - 252 B.) ; On dira de la Vierge qu'elle est Mère ou Médiatrice de toute grâce, pour Radbert, en Marie réside la plénitude de la grâce, comme en Jésus, quoique d'une autre manière, mais il s'agit de sa grâce personnelle, celle que l'Ange en la saluant reconnut en elle : « in Mariam vero totius gratiae quae in Christo est plenitudo venit, quanquam aliter » (P.L. XXX - 127 C.). La conséquence pour nous de cette plénitude de grâce en Marie « bénie par dessus toutes les femmes », est que « la malédiction qui avait été répandue par Eve, la bénédiction de Marie l'a ôtée toute entière » (P.L. XXX - 127 D.). Une seule fois, Radbert nous invite dans notre misère et notre crainte à recourir à la Vierge avec confiance, pour qu'elle nous introduise au trône du souverain Prêtre, notre Rédempteur (P.L. XCVI-249 B.). Toutefois, cette idée plusieurs fois répétée que la malédiction encourue par Eve a été refoulée par la bénédiction répandue sur Marie, ouvre le champ à un progrès théologique ; l'Incarnation n'a pas eu d'autre but que de sauver les hommes, or, manifestement, Radbert pense que la Mère du Rédempteur participe d'une manière essentielle au grand mystère.

On aimerait trouver cette idée que Jésus confiant sa Mère à saint Jean avant de mourir, nous la donnait aussi pour être notre Mère, mais Radbert qui, à plusieurs reprises rapporte le fait : « Virginem Virgini commendavit » (*in Mat.* 511 A.) ; « (Joannes) virgo virginem servavit » (P. L. XXX - 124 C., 125 A.), ne dit rien de cette extension de la maternité de Marie à tout le corps mystique de son Fils. Admiration, telle est bien la piété de Radbert envers Marie ; et aussi, imitation : par-dessus tout, nous devons imiter l'humilité de Marie ; ce que Dieu aime le plus en sa Mère est précisément son humilité, « quia respexit humilitatem ancillae suae. Non enim ait : quia respexit virginitatem meam, aut innocentiam, aut aliam quarum libet virtutum gratiam, sed solam humilitatem suam respexisse Dominum humiliter fatetur ... Mira itaque disciplina virtutis et admirabilis philosophia » (P.L. XCVI - 254 A.) ; toute la quatrième homélie sur l'Assomption développe le thème de l'humilité de Marie, « nam humilitas custos reliquarum virtutum est et ideo venerabilis virgo, quia virtutes multas sibi aggregaverat, custo-

dem earum humilitatem in animo ferebat » (255 B.).

La vie toute entière de la Vierge Marie, depuis le premier instant de son existence, jusqu'à sa glorieuse Assomption, se déroule dans une atmosphère de grâce et de bénédiction. Sur cette vie de la Vierge Marie, les évangiles canoniques sont très sobres. A ce silence, des apocryphes plus ou moins bien inspirés ont essayé de suppléer. Radbert, avec discernement, du moins il le croit, choisit parmi tous ces récits ce qui lui paraît digne de la Mère de Dieu ; il ne répugne pas à penser que la naissance de la bienheureuse Vierge ait pu être accompagnée d'interventions extraordinaires de Dieu, et c'est la raison d'être de son opuscule : *De nativitate beatae Mariae Virginis*. Mais, laissons ces pieuses imaginations à la Légende dorée, et suivons plutôt Radbert dans ses considérations proprement théologiques.

Affirme-t-il l'Immaculée Conception ? Il écrit dans le *De partu* : « Constat eam ab omni originali peccato immunem fuisse, per quam non solum maledictio matris Evae soluta est, verum etiam benedictio omnibus condonatur » (P.L. CXX - 1372 A.). Un peu plus haut, il avait dit : « Constat ex auctoritate Ecclesiae quod nullis, quando nata est, subjacuit delictis, neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum » (1371 C.). Toutefois, les considérations qui précèdent et amènent cette affirmation, demandent quelque réflexion. Radbert dans ce passage étudie la naissance de Jésus ; il est clair pour lui que la Vierge qui conçoit et met au monde l'Enfant-Dieu, est pure de tout péché, qu'elle n'appartient en aucune façon à la masse de prévarication ; comment la chair du Verbe serait-elle sans péché, s'il a pris dans le sein de sa Mère une chair de péché ? La salutation de l'Ange, « gratia plena », marque une pureté intégrale, « ex integro iram expulsam ostendit et restitutam gratiam declarat » (1372 B.). A quand remonte cet état de grâce parfaite ? Est-ce seulement la venue de l'Esprit-Saint qui l'a opérée en Marie ? Mais pourquoi alors l'Eglise célèbre-t-elle si solennellement la Nativité de Marie ? La liturgie ne fête que trois naissances, celle de Jésus, celle de Jean-Baptiste, et celle de Marie ; il faut donc en conclure qu'au moment de sa naissance, Marie n'était sous le coup d'aucun péché : « nullis subjacuit delictis », et il ajoute : pas même le péché originel. Pourtant la bienheureuse Vierge Marie

appartient comme toute créature humaine à la chair de péché, « licet ipsa de carne peccati sit nata et procreata, ipsaque quamvis caro peccati fuerit » (1371 A.). Radbert, ici, a certainement présent à l'esprit un texte de saint Augustin dans son *De peccatorum meritis* (P. L. XLIV 174); le Verbe lui-même a pris chair dans notre chair de péché, « sine peccato... de carne peccati carnem assumpsit » (1371 B.). Comment cela ? On serait tenté de voir là une contradiction, mais il ne s'agit en fait que d'une insistance, procédé de style dont la prose de Radbert nous présente d'autres exemples. Radbert joue sur le mot « caro peccati ». La Vierge et l'humanité du Verbe appartiennent et n'appartiennent pas à la « chair de péché », suivant le point de vue auquel on se place. Et Radbert, suivant son habitude, pousse sa conclusion plus loin que ne l'avait fait saint Augustin, pour que l'Incarnation du Verbe soit réelle, il faut que le Verbe Incarné et sa Mère appartiennent réellement à notre humanité, à notre humanité charnelle. L'un et l'autre sont vraiment des nôtres. vrai Dieu est le Christ, mais aussi vrai homme, « totus homo », dit souvent Radbert. Mais l'un et l'autre, tout en étant chair, sont sans péché ; ils n'appartiennent pas à la « masse de prévarication », parce que, au préalable, une purification est intervenue, l'action sanctificatrice de l'Esprit-Saint en Marie, celle-ci précédée elle-même d'une sanctification réalisée par le Verbe en celle qu'il prédestinait à être sa Mère. Telle est l'idée fondamentale de Radbert qu'il exprime ainsi : « Verbum quod caro factum est eam primum obumbravit, in quam Spiritus sanctus supervenit et virtus Altissimi eam totam possedit » (1371 B.), et il continue aussitôt : « vere caro jam non caro peccati fuit, in qua Deus se totum infudit; et Verbum quod caro factum est sine peccato ad nos venit ». Ainsi l'Incarnation du Verbe a commencé par la sanctification initiale de la « Theotocos » ; en elle, la Divinité toute entière s'est communiquée, préparant ainsi de loin la conception virginale du Christ, par l'opération du Saint-Esprit.

La conséquence immédiate de cette purification initiale et totale, est la Virginité de Marie. On devine à travers les expressions employées par Radbert, la grande idée augustinienne que le péché originel se transmet, ou du moins se révèle par la concupiscence de la chair. La chair du Verbe devait être parfaitement pure, il fallait donc que sa Mère fut absolument pure elle-même, qu'elle

l'ait toujours été dès le premier instant de son existence, mais il fallait aussi que sa Mère fut Vierge, perpétuellement Vierge, et si l'on peut dire, essentiellement Vierge : « dilectus vester candidus », écrit Radbert aux moniales de Soissons, « candidus quia virgo est natus de Virgine » (1024 C.). Unie au Verbe de Dieu d'une union ineffable, vraiment Mère de Dieu, Marie fut la Vierge par excellence : « Virgo siquidem ante partum, virgo in partu, virgo post partum, quem totus itaque non capit orbis in ejus se clausit viscera Deus factus homo » (P.L. XCVI 243 A.). C'est là un grand mystère : « quis enim capiat quomodo incarnatus sit sine semine Deus, quomodo clauso exierit utero » (*in Mat.* 42 D.). Radbert repousse avec indignation la pensée qu'après la naissance de Jésus, Marie ait pu avoir d'autres enfants, ceux qu'on appelle les frères de Jésus ; il faut comprendre que ce sont des « cousins » de Jésus ; ce n'est pas à eux que Jésus mourant, confia sa Mère, mais à Jean, le disciple vierge : « virginem virgini commendavit » (*in Mat.* 511 A.).

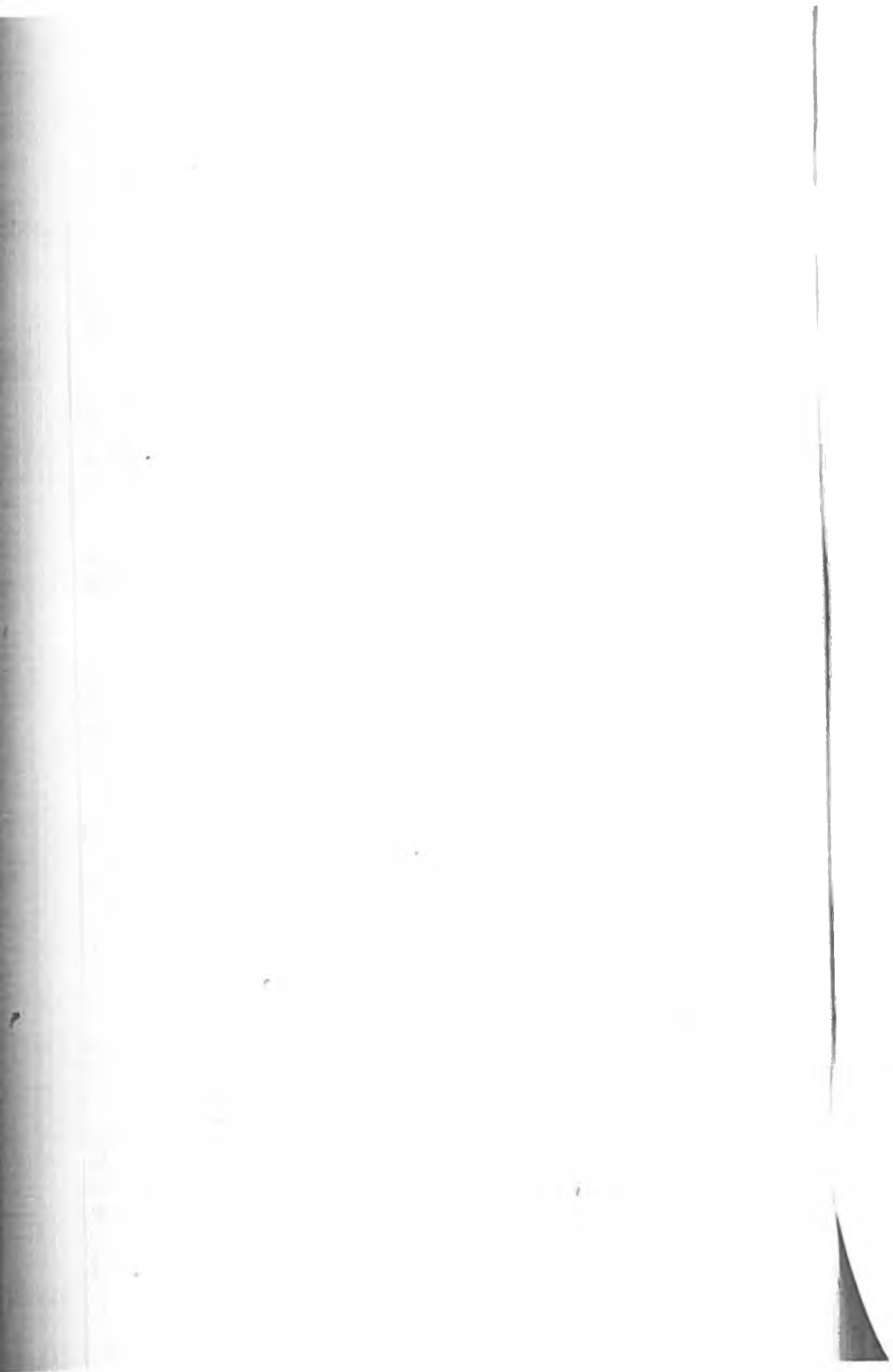
Sur un point particulier de la Virginité de Marie, Radbert dut prendre la plume et argumenter longuement contre l'erreur de Ratramme ; quoique celui-ci ne soit pas nommé, c'est évidemment contre lui que l'ouvrage de *l'Enfancement de la Vierge* est dirigé. Vers 850-855, une opinion étrange s'était répandue en Allemagne, sur la virginité « in partu » de Marie. Pour respecter la virginité de sa mère, le Christ aurait quitté le sein de celle-ci, non pas « per viam naturae », mais d'une manière anormale et tout à fait prodigieuse. Ratramme, persuadé que, si on laissait s'accréditer cette erreur, le dogme de l'Incarnation et de la vérité de l'humanité de Jésus en subirait une atteinte, s'efforça de démontrer que le Christ étant réellement homme, il s'en suivait que sa naissance s'était produite dans des conditions ordinaires ; la virginité de Marie étant sauve, en ce sens que, après comme avant la naissance de Jésus, « virum non cognovit ». Cette thèse ne satisfait point Radbert ; par délicatesse, pour éviter de discuter entre hommes un sujet si particulier, mais où l'honneur de la Vierge était engagé, celui-ci s'adressa à l'Abbesse de Notre-Dame de Soissons et aux moniales ; seules, des femmes, remarque-t-il, devraient traiter de ces questions. Fort de l'assistance amicale de ces religieuses qu'il vénère, Radbert reprend le problème, et il le traite avec un réalisme que seul le latin peut permettre, et une

noblesse qui fait de l'ouvrage, au premier livre surtout, un hymne à la Theotocos. Comment peut-on croire, sous prétexte d'assurer la vérité de l'Incarnation, que Marie ait pu mettre au monde à la manière des autres femmes, le Fils que l'Esprit divin avait formé en elle ? Mais alors, elle n'est plus réellement vierge ? Et nous savons tout ce que cela signifie pour Radbert. Ce qu'on appelle « loi de nature », n'en est pas une en réalité, mais une loi de péché. Et puis, pourquoi chercher des lois de nature dans un fait aussi extraordinaire et unique que l'Incarnation du Verbe : « Generationem ejus quis enarrabit... ; tu es qui extraxisti me de ventre », est-il écrit. Cela veut dire que tout dans la conception et dans l'enfantement du Verbe Incarné est nouveau et divin. L'Enfant-Dieu, en naissant, a donc su épargner à sa mère toutes ces misères qui accablent les autres femmes, et il n'a pas rompu sa virginité ; n'est-il pas sorti du tombeau scellé et n'a-t-il pas rejoint ses disciples au Cénacle, les portes étant closes ? Tout est possible à Dieu. Ainsi, conclut Radbert, se réalise pour la Vierge le parfait idéal féminin, et il en appelle délicatement au sentiment profond de ses lectrices. Le bel idéal pour une femme d'être mère ! Mais elle ne peut l'être sans perdre sa virginité, laquelle est aussi un idéal ; Marie, au contraire, réalise excellemment les deux. (P.L. CXX 1375 B.C. XXX - 125).

Après l'Ascension de Jésus, la vie de Marie s'est écoulée auprès de saint Jean et des apôtres ; elle les reconfortait et les guidait de ses conseils. Parce que son cœur de mère a connu toutes les affections humaines, elle se plaisait à revoir les lieux où avait vécu Jésus, où il avait souffert, le lieu surtout de son Ascension ; elle embrassait en son cœur celui qu'elle aimait et, comme l'épouse du Cantique, cherchait la trace de ses pas, animée d'un désir ardent de le rejoindre (P.L. XXX - 124 et 137). Enfin arriva pour elle le jour béni de sa mort. Chose étrange, Radbert n'ose pas affirmer que Marie est entrée au ciel avec son corps : son tombeau que l'on montre parmi les lieux saints, est vide, mais nous ne savons ce que son corps est devenu. Dans notre incertitude, il vaut mieux nous en rapporter à Dieu à qui rien n'est impossible, que de poser des affirmations téméraires. (P. L. XXX - 124). Nous ayons le droit cependant de formuler le pieux désir que

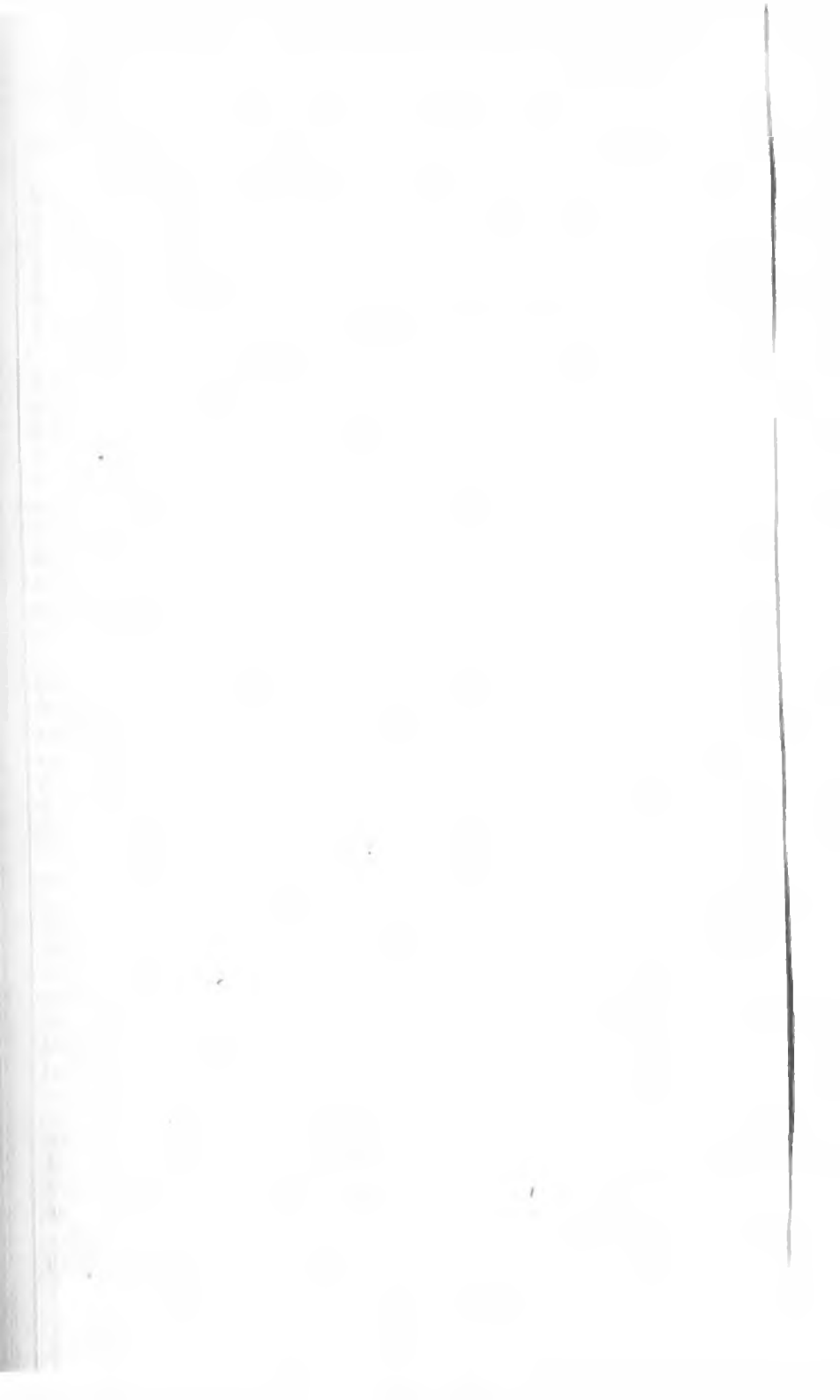
Marie soit déjà ressuscitée dans son corps. Ce point restant incertain, tout ce que nous dit Radbert concernant l'Assomption se rapporte plutôt au « couronnement de la Vierge ». Radbert décrit ce couronnement en de belles images, les mêmes qui, plus tard, illumineront les vitraux de nos cathédrales, ou s'inscriront dans les bibles de pierres de nos portails : les anges et les saints accompagnent leur reine ; son fils Jésus tout joyeux, accourt à sa rencontre, et la place auprès de lui sur le trône qu'il lui a préparé (P. L. XXX - 130 D.) : « *astitit regina a dextris tuis* » (P.L. XCVI - 246) ; c'est sa manière de pratiquer le commandement du décalogue, « *honora patrem tuum et matrem tuam* (P. L. XXX - 130 D.). Dans tout le Ciel éclate une immense jubilation. Radbert a toujours aimé la splendeur de la liturgie, et spécialement les beaux chants, qui, écrit-il, aux religieuses de Soissons, nous font participer aux chœurs des anges ; il imagine la cérémonie du ciel comme un magnifique « drame », « *ante torum hujus virginis frequentate nobis dulcia cantica dramatis* », et comme toujours, quand il emploie pour ses moniales un mot savant, il l'explique : « *dramaton enim, genus est carminis* » (P.L. XCVI - 239 C.). Pouvons-nous douter qu'il n'y ait au ciel des instruments de musique ? « *Habent igitur sancti organa sua in coelestibus, quibus dulcia canant carmina ; habent psalteria et tympana ; habent et tubas cum cymbalis et sistris in quibus personant Deo digne laudes singuli in cordibus suis* » (P.L. XCVI - 247 C.). A nous donc de nous unir par nos chants à cette liturgie céleste, mais surtout dirigeons nos cœurs vers le ciel : « *illuc dirigite mentem ut cum Christus Virginis filius apparuerit in fine saeculi, cum ipso et vos appareatis in gloria* » (P.L. XXX - 142 D.).

---



Marie soit déjà ressuscitée dans son corps. Ce point restant incertain, tout ce que nous dit Radbert concernant l'Assomption se rapporte plutôt au « couronnement de la Vierge ». Radbert décrit ce couronnement en de belles images, les mêmes qui, plus tard, illumineront les vitraux de nos cathédrales, ou s'inscriront dans les bibles de pierres de nos portails : les anges et les saints accompagnent leur reine ; son fils Jésus tout joyeux, accourt à sa rencontre, et la place auprès de lui sur le trône qu'il lui a préparé (P. L. XXX - 130 D.) : « *astitit regina a dextris tuis* » (P.L. XCVI - 246) ; c'est sa manière de pratiquer le commandement du décalogue, « *honora patrem tuum et matrem tuam* » (P. L. XXX - 130 D.). Dans tout le Ciel éclate une immense jubilation. Radbert a toujours aimé la splendeur de la liturgie, et spécialement les beaux chants, qui, écrit-il, aux religieuses de Soissons, nous font participer aux chœurs des anges ; il imagine la cérémonie du ciel comme un magnifique « drame », « *ante torum hujus virginis frequentate nobis dulcia cantica dramatis* », et comme toujours, quand il emploie pour ses moniales un mot savant, il l'explique : « *dramaton enim, genus est carminis* » (P.L. XCVI - 239 C.). Pouvons-nous douter qu'il n'y ait au ciel des instruments de musique ? « *Habent igitur sancti organa sua in coelestibus, quibus dulcia canant carmina ; habent psalteria et tympana ; habent et tubas cum cymbalis et sistris in quibus personant Deo digne laudes singuli in cordibus suis* » (P.L. XCVI - 247 C.). A nous donc de nous unir par nos chants à cette liturgie céleste, mais surtout dirigeons nos cœurs vers le ciel : « *illuc dirigite mentem ut cum Christus Virginis filius apparuerit in fine saeculi, cum ipso et vos appareatis in gloria* » (P.L. XXX - 142 D.).

---



## TROISIEME PARTIE

---

### RADBERT, THEOLOGIEN DE L'EUCCHARISTIE.

*L'Eucharistie* est certainement la partie de la doctrine chrétienne que Radbert a le mieux étudiée et dans laquelle il a mis le plus de lui-même. De toute son œuvre, ce sont les pages consacrées à ce « mystère de foi » qui eurent le plus de retentissement, de son vivant et après sa mort ; aussi convient-il d'apporter à l'examen de sa pensée une attention particulière, d'abord en la considérant en elle-même, telle qu'elle nous est livrée dans les trois éditions du *De corpore et sanguine Domini*, dans le *Commentaire* du récit de la Cène selon saint Matthieu, et dans la *Lettre à Frudegard* ; ensuite en la confrontant avec la tradition des Pères dont il se réclame, et avec les thèses de ceux de ses contemporains qui l'attaqueront.

La clarté de l'exposé nous oblige à préciser tout de suite les points essentiels, les idées maitresses de Radbert autour desquelles graviteront ses divers développements. Pour cela nous n'avons qu'à lire avec soin le premier chapitre du *De corpore*, dans lequel Radbert s'est appliqué à donner aux moines saxons pour qui il écrit, ou plus exactement à Placide leur maître, une vue d'ensemble de cette doctrine que chacun doit faire passer dans son esprit et dans sa vie.

Nous rencontrons, d'abord, quelques considérations philosophiques sur la volonté et la puissance de Dieu : la nature n'est pas créatrice, elle ne fait pas de lois, mais les reçoit de Dieu ; Dieu seul crée, et après avoir créé, il ne cesse pas un seul instant d'être nécessaire à sa création ; il commande la croissance et les « mutations » des choses ;

Radbert donne de nombreux exemples empruntés à l'Écriture, de diverses croissances ou mutations opérées par Dieu miraculeusement, d'une manière contraire à ce qui paraît être la loi de la nature, mais celle-ci est à la merci de Dieu, qui use d'elle librement en faveur des êtres intelligents, pour qui tout existe.

L'idée de mutation nous achemine tout naturellement au mystère eucharistique qui nous fournit un exemple de mutation tout à fait extraordinaire. Jamais, en effet, Radbert n'envisagera la présence eucharistique comme si une vertu, une puissance divine, venait s'enfermer dans cette chose matérielle que sont le pain et le vin : pour lui, il y a « mutation » d'une chose à une autre, les apparences toutefois restent sauves, la mutation est intérieure : « non ob miraculum ista mutantur exterius in speciem, sed interius » (1271 C.). L'aboutissement de la mutation, le « terminus ad quem » est le corps du Christ, son « vrai » corps et son « vrai » sang. Personne jusqu'ici parmi les Pères n'a encore affirmé aussi nettement l'identité entre le corps eucharistique et le corps historique ; Radbert d'ailleurs dans la façon dont il présente la chose montre qu'il a conscience de préciser un point important : « ut mirabilis loquar, non alia (caro) plane quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro » (1269 B.). Ce n'est donc pas quelque chose du Christ, une vertu, une puissance issue de lui qui nous est donnée dans le sacrement, c'est le Christ historique qui vient lui-même en nous, le même qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert et qui est ressuscité.

Comment cela peut-il se faire ? Le moment n'est pas venu de résoudre les difficultés, toutefois, incidemment, mais d'une manière voulue, comme peut le faire un homme maître de sa pensée et qui sait d'avance où il va conduire son disciple, Radbert nous rappelle ici « l'arbre de vie », qui possédait la puissance mystérieuse d'entretenir l'immortalité ; cette puissance, dit-il, ne lui était pas naturelle, il la recevait surnaturellement de Dieu lui-même ; ainsi l'Église a son arbre de vie, qui est le Christ. Nous devons comprendre sans doute que le Christ fructifie mystérieusement : comme le fruit procède de la substance même de l'arbre, ainsi la chair du Christ que nous mangeons ; mais le problème n'est ici qu'indiqué, nous aurons à voir plus tard quelles considérations Radbert tirera de ce qui

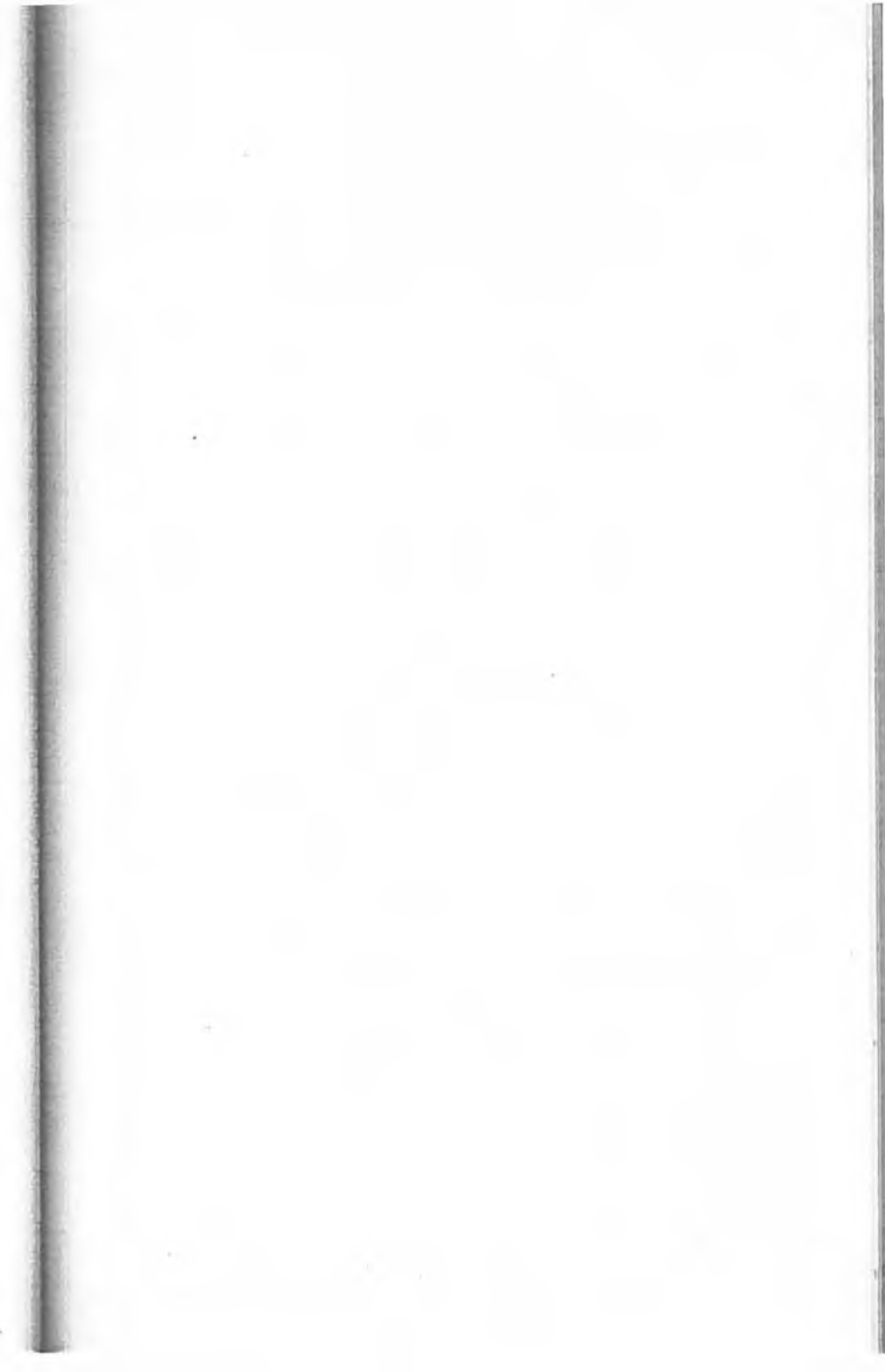
paraît au premier abord n'être qu'une simple métaphore.

Enfin, pourquoi affirmer la présence du Christ en personne, et non pas une vertu ou puissance divine résidant dans le pain et le vin pour nous venir en aide et nous conduire vers Dieu, au terme de notre vie, dans l'immortalité ? Nous arrivons à la conclusion de ce chapitre-préface :

« Ad hoc ergo, Verbum caro factum est et habitavit in nobis, ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum, quae nimirum caro Verbi fuit esca in hoc mysterio, cibusque fidelium, dum vere creditur esse caro pro mundi vita, neque aliud aliquid quam caro corporis Christi, ex qua Christus manet in nobis, ut et nos per eam transformemur in illum... Si ergo habitat in nobis ut nos membra corporis ejus maneamus in illo, justum est quia in illo sumus, ut eo vivamus, et ideo carne Verbi vescimur et potamur sanguine (1272 B.). »

Ainsi il faut que nous mangions la vraie chair du Verbe, pour que nous, qui sommes chair, puissions être unis à la Divinité, mieux encore, transformés mystérieusement en elle. Saint Paul l'enseigne et tous les Pères avec lui : par le Baptême, nous ne formons plus qu'un seul corps avec le Christ, il est la tête et nous ses membres dans une unité vivante. Or, conclut Radbert, pour que l'unité se réalise, il ne suffit pas que nous soyons nés à cette vie, il faut encore que nous soyons nourris de la chair du Verbe et abreuvés de son sang. Le lecteur peut déjà deviner dans ce bref avant-propos l'importance que présente pour Radbert le « réalisme » du Corps mystique du Christ, et comment ce réalisme commande son réalisme eucharistique, réalisme de la « présence » et aussi réalisme du « sacrifice » de la messe. Des développements philosophiques bien hésitants d'ailleurs, s'efforceront de justifier rationnellement la position prise.

---



## CHAPITRE VI.

---

### LA SYNTHÈSE EUCHARISTIQUE DE RADBERT.

---

#### I. SACRAMENTUM.

Il nous faut commencer par le « sacramentum » l'analyse de la pensée de Radbert, pour la raison que tel est son point de départ à lui. Il consacre trois chapitres (III-IV - V) à cette étude, passant logiquement du sacrement en général au sacrement du corps et du sang du Christ. Au chapitre second, une réflexion faite en passant avertit le fidèle qu'il ne doit pas ignorer qu'il reçoit « réellement, en vérité » la chair et le sang du Christ, quoiqu'il les reçoive « en sacrement » (1273 B.). Nous avons, indiquée déjà, la distinction entre le « sacramentum » et la « veritas ». Mais les trois chapitres suivants traitent la question ex professo. Le point de départ est la définition d'Isidore de Séville, longue et peu précise :

*Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum sit : unde et sacramenta dicuntur aut a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem ; aut a consecratione sanctificationis, quia Spiritus sanctus manens in corpore Christi, latenter haec omnia sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur (1275 A.).*

Un sacrement est donc une réalité divine qui nous est donnée par le moyen d'une chose ou d'un acte visible, cet acte visible ayant une signification toute autre que son apparence, et contenant une sorte de secret, un mystère ; « sacre-

ment » signifie essentiellement : un secret divin caché dans une apparence corporelle. Toujours avec Isidore de Séville, Radbert précise ensuite que dans l'Eglise du Christ, sont des sacrements : le baptême et l'onction du chrême, et aussi le corps et le sang du Christ. Cette définition du sacrement est si générale qu'elle permet de qualifier de sacrements ou mystères - les deux mots étant synonymes - la naissance et l'humanité du Christ, les saintes Ecritures, etc... étant donné qu'une magnifique réalité divine réside mystérieusement dans l'humanité du Christ, et que l'Esprit divin lui-même nous parle dans la sainte Ecriture.

Il y a donc lieu de distinguer avec le plus grand soin entre l'apparence visible et la réalité, ou vérité, qui s'y trouve mystérieusement incluse ; cette apparence s'appelle : « *figura, species* » ; l'opposition est ainsi entre : figure et vérité. Les deux sacrements par excellence sont le baptême et le « *corpus Christi* ». Ils contiennent toute la réalité divine qui nous intéresse et qui est mise à notre portée. Par le baptême, nous renaissons à la vraie vie, la vie divine ; tous ensemble dans l'Eglise, nous sommes adoptés par Dieu pour ses enfants, et nous ne formons tous ensemble qu'un seul corps, le corps mystique du Christ ; par le « *corpus Christi* », cette vie nouvelle que nous avons reçue au baptême est nourrie, alimentée, de façon à durer et à atteindre par l'effort actuel la vie immortelle et éternelle (1275 A. - 1276).

Tout de suite Radbert passe à l'application des notions qu'il vient de définir : « le sacrement du calice est-il une figure ou une vérité ? » On ne peut douter, répond-il, que la consécration du corps et du sang du Christ ne soit une réalité, une vérité : le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais d'une manière mystérieuse, « *in mysterio* ». Ce mystère n'empêche pas la réalité, pas plus que dans l'humanité du Christ, le fait qu'il apparaissait aux yeux comme un homme et qu'il l'était réellement, n'empêchait que la divinité habitât en plénitude dans cet homme qui était le Verbe incarné. L'humanité du Christ était comme ces lettres et ces caractères dans lesquels s'expriment nos pensées. Dans le sacrement du corps et du sang du Christ, extérieurement nous percevons une figure, comme les yeux lisent les lettres, mais au dedans il est pure vérité, « *vérité sans ombre* » (1279 B.). Il y a une immense différence entre le sacrement du corps et du sang du Christ et les

figures de l'Ancien Testament : celles-ci étaient de pures figures qui ne contenaient rien, elles étaient des symboles de ce qui devait venir plus tard, des préfigurations, des images de la « vérité future » (1280). Une figure, une ombre peuvent quelquefois être fausses, mais ici il n'y a pas de fausseté, la réalité, « res », est bien sous la figure.

La pensée de Radbert paraît claire et, somme toute, pas très neuve, pourtant, son insistance à marquer que le sacrement du corps et du sang du Christ est réalité, vérité, lui attirera plus tard les observations de Ratramme, comme s'il avait dit que tout dans ce sacrement se passait sans figure et à découvert. On cherche ce qui sous la plume de Radbert a pu provoquer cette accusation étrange, et l'on ne trouve pas, car sur ce point, il apporte les nuances voulues : « Est figura, dit-il en concluant, vel caracter, hoc quod exterius sentitur, sed totum veritas et nulla adumbratio quod intrinsecus percipitur » (1279 B.). La figure est tout ce qui est « senti » extérieurement, mais à l'intérieur nous ne percevons que pure vérité sans ombre. Le « sentitur exterius » est assez heureux parce qu'il condense tout ce qui est éprouvé par les sens : vue, toucher, goût. Le « percipitur » paraît moins exact, mais pour Radbert il ne signifie pas « perception sensible », il est synonyme d'« intelligitur » : il s'agit d'une compréhension, d'une intellection produites par la foi ; très souvent nous rencontrons ces deux mots assemblés : « sacramentum fidei », le sacrement est objet de foi, il est destiné à exercer la foi, c'est la foi qui discerne sous les apparences sensibles le secret divin, « intelligitur et creditur » (1278 C.). Ratramme ne met guère de différence entre les figures de l'Ancien Testament et la figure du corps et du sang du Christ ; atténuant celle-ci, renforçant celles-là, il arrive presque à les assimiler, et c'est là le fond du débat. Quoiqu'il en soit, Radbert devra reprendre plus tard ses explications, et il le fera dans son *Commentaire sur saint Matthieu* à propos du récit de la Cène. Il lui paraît étrange qu'on veuille faire de ce sacrement comme un symbole, une figure vide, ou encore la figure d'une « virtus carnis », une ombre et non pas un corps, alors que le Christ n'a pas dit : « Ceci est une vertu de mon corps, une puissance de mon corps », mais « Ceci est mon corps » (1357). Dans la *Lettre à Frudegard*, à propos d'un texte de saint Augustin allégué contre lui et dans lequel le grand docteur stigmatise le réalisme outrancier des gens de Capharnaüm, Radbert re-

prend son idée : comment le sacrement du corps et du sang du Christ est tout à la fois figure et réalité : « haec quippe mystica sunt in quibus veritas carnis est et sanguinis, non alterius quam Christi, in mysterio tamen et figura » (1353 A et D. - 1360 C. - 1361 A.B.). Entre temps, dans le *De Corpore* lui-même, il avait montré que la figure sacramentelle présente une certaine similitude avec la réalité qu'elle doit exprimer et cela, dit-il, est tout à fait raisonnable : de même que dans le baptême nous sommes ensevelis extérieurement et comme morts à la manière du Christ, ainsi dans l'eucharistie, nous mangeons une nourriture qui ressemble à son corps et à son sang ; rien ne manque intérieurement, c'est bien son corps et son sang que nous mangeons et que nous buvons, mais ils ne nous sont pas donnés directement, chose horrible qui exciterait l'horreur des païens et notre propre répugnance (1315 B.C.) ; il n'y aurait eu d'ailleurs aucun avantage pour le Christ à nous donner sa chair sous son apparence de chair, puisque par sa puissance, Dieu peut nous la donner sous les apparences de la nourriture ordinaire des hommes (1306 A.). La similitude est essentielle au sacrement, disait saint Augustin : « nisi aliquam similitudinem haberent ejusdem rei cujus sunt sacramenta, sacramenta non essent (1353 D.), on est donc fondé à dire : tout ce qu'a fait l'Homme-Dieu est sacrement de la munificence divine, et mystère de foi, mais ces actes divins n'en sont pas moins vérité, quand nous les appelons sacrements ; le sacrement du corps et du sang du Christ n'est donc pas autre chose que vérité (1360 C.).

---

## II. — VERUM CORPUS, NATUM DE MARIA VIRGINE.

La « vérité » exprimée par la figure du sacrement est donc le « corps et le sang du Christ ». L'expression est traditionnelle, mais à ces mots Radbert ajoute souvent : le « vrai » corps et le « vrai » sang du Christ. Cette insistance a pour lui une signification particulière ; on parle quelquefois du « réalisme eucharistique » de Radbert, mais ce n'est pas beaucoup dire ; la tradition avant lui est réaliste, et bien des conceptions peuvent être considérées comme réalistes, il faut donc chercher la note spécifique du réalisme de Radbert. Or, son réalisme ne signifie pas que dans l'eucharistie il y a une grâce, une puissance divine, une mystérieuse réalité divine qui auraient pour effet de nous donner une participation indéfinissable à la personne du Christ, mais que le sacrement du « Corpus Christi » est le sacrement de la vraie chair et du vrai sang du Christ, c'est-à-dire du Christ historique, fils de Marie, qui est mort pour nous et qui est maintenant au ciel à la droite du Père avec son corps ressuscité. Pour que le lecteur soit fixé sur sa pensée, Radbert, dans son chapitre inaugural, où il expose les principales idées qu'il développera dans son traité, n'a garde de négliger celle-là qui, pour lui, est essentielle : « Il faut croire, dit-il, qu'après la consécration, ce qui est sur l'autel sous la figure du pain et du vin, n'est rien d'autre que la chair et le sang du Christ et, chose plus admirable encore, (ut mirabilius loquar) cette chair et ce sang du Christ ne sont pas autres que la chair qui naquit de la Vierge Marie, souffrit sur la croix et ressuscita du tombeau » (1269 B.).

Cette affirmation de stricte identité entre le Christ eucharistique et le Christ historique, est nouvelle dans l'Eglise latine ; si réaliste que soit la tradition, il n'en reste pas moins que la relation entre ce corps sacramentel du Christ et la personne même du Christ toujours vivant dans

le ciel, est peu explicite chez les Pères latins ; il y avait sur ce point une possibilité de progrès dogmatique : ce progrès, Radbert le déclanchera, inconsciemment sans doute, ne croyant pas tellement innover, mais c'est un fait que les théologiens de son temps ne verront pas dans la même tradition consultée, ce que, lui, a cru y découvrir. On voit tout de suite l'importance de cette position si nette, et quels problèmes philosophiques vont être soulevés. Comment le Christ toujours vivant peut-il être ainsi présent personnellement et corporellement sous les apparences du pain et du vin ; d'autre part, comment le pain et le vin peuvent-ils le contenir ou, mieux, cesser d'être ce qu'ils étaient pour devenir corps et sang du Christ, ainsi corporellement et personnellement présent sur l'autel de la messe ? La « veritas » du sacrement, relativement simple à expliquer, s'il ne s'agit que d'une « vertu » ou d'une « puissance de vie », se complique singulièrement. Radbert a conscience de la difficulté, et il la pose clairement : « Quomodo ille (Christus) integer manet, et hoc (panis et vinum) corpus et sanguis Christi esse possit (*Fru.* 1354 C.) ? » Ceci relève de la philosophie, Radbert s'y exercera le moment venu, mais avant de faire de la philosophie, il faut poser les affirmations de foi ; ce n'est pas la philosophie ni la dialectique qui l'ont conduit à cette affirmation fondamentale, mais l'analyse des paroles de Notre Seigneur : paroles de la promesse, telles qu'elles nous sont rapportées au chapitre VI de saint Jean, paroles de l'institution, dans les synoptiques au récit de la Cène. Jésus dit : « Je vous donnerai *ma* chair et *mon* sang ; prenez et mangez, ceci est mon corps ; prenez et buvez, ceci est mon sang ». L'affirmation est sans ambages. Radbert commente ces paroles au chapitre XV du *De corpore* : « quibus verbis hoc mysterium conficitur », le mystère est réalisé par les mots mêmes de Jésus, et ils ne peuvent pas signifier autre chose que la vraie chair et le vrai sang du Christ (1323 C.D.). Dans son *Commentaire sur Saint-Matthieu*, composé, comme nous l'avons vu, vers la fin de sa vie, après que sa thèse a été attaquée, il insiste avec une certaine nervosité : « Qu'ils écoutent donc ceux qui veulent atténuer la portée de ces paroles, de ce mot, « corps », en disant que ce n'est pas la vraie chair du Christ qui est consacrée sacramentellement dans l'Eglise du Christ, ni son vrai sang, mais . . . une vertu de cette chair et de son sang . . . une figure et non une vérité, une ombre et non un corps » (1356 D.).

Jésus n'est pas un menteur, et il faut prendre à la lettre ses paroles. Sur l'interprétation littérale des paroles du Maître, il insiste encore dans le début de sa *Lettre à Frutegard* : « Ceux qui doutent, dit-il, n'ont pas compris tout ce qu'il y a dans les paroles rapportées par saint Jean et les trois autres évangélistes. Quand Jésus dit : « meum » et « hoc est », il ne parle pas d'un corps quelconque, mais de son propre corps, né de la Vierge ; il n'a qu'un corps en effet, et c'est de celui-là qu'il parle » (1351). D'ailleurs n'est-il pas tout à fait remarquable qu'au moment où Jésus prononce ces paroles, il est là encore bien vivant devant ses apôtres. Le Christ vivant qui va bientôt mourir pour nous, mais qui n'est pas encore mort et pas encore ressuscité, tient dans sa main sa propre chair et son propre sang, il se donne lui-même ainsi personnellement, de son vivant, en sa parfaite intégrité ; ainsi en est-il exactement quand le prêtre prononce les paroles consécatoires (*in Mat.* 1357), car le geste du Christ offrant lui-même aux apôtres sa chair en nourriture et son sang en breuvage, nous indique bien ce qu'il en est du grand mystère ; c'est toujours le Christ en personne qui se donne à nous : le Christ vivant peut seul nous donner la vie qui est en lui (*Fru.* 1351 D., *in Mat.* 1358 D.). Une est la chair du Christ historique et du Christ eucharistique, parce que, une est la personne du Christ. Il n'y a qu'une incarnation du Verbe divin, qui a pris une chair humaine dans le sein de la Vierge Marie. La présence du Christ dans le sacrement est comme un prolongement ou plutôt un perpétuel renouvellement de cette incarnation, réalisé dans l'Eglise par le ministère des prêtres. Le corps humain de Jésus était un vrai corps humain, un corps « naturel », parfaitement humain pour que sa nature fut réellement nôtre, et c'est ce même corps, le corps du Verbe incarné qu'il nous donne dans l'eucharistie. Pour appuyer son affirmation, Radbert cite saint Cyrille d'Alexandrie et saint Hilaire, autorités que nous retrouverons plus loin (*Fru.* 1361 A., 1362 D.). « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » disait saint Jean ; il faut ajouter pour nous qui vivons dans l'Eglise, que le Verbe « continue d'habiter parmi nous » (1364).

Dans un passage très important, Radbert examine le « Jube haec perferri » du Canon de la messe. Ce passage du Canon prend un tel relief dans sa pensée que certaine-

ment pour lui, comme pour beaucoup de ses contemporains, il fait partie des paroles consécatoires. Il semblerait, écrit Radbert, quand le prêtre récite : « faites que ces choses soient portées jusqu'à votre sublime autel du ciel », qu'il y ait une translation locale, un invisible déplacement de l'offrande mystique de l'Eglise. Mais ce n'est là qu'une manière de parler, il n'y a ni déplacement ni translation de l'offrande mystique. Dieu est esprit, et présent partout d'une manière qui n'est pas « locale » ; « l'autel du ciel » est une expression figurée, une simple image, il n'y a pas d'autre autel que le corps même du Christ qui devient présent : ce qu'on appelle « translation » exprime simplement le changement qui s'est produit, par lequel la substance du pain et du vin a été changée au corps et au sang du Christ invisiblement, d'une manière qui n'a rien de charnel et qui est toute spirituelle (1287 D. - 1288 A.). Par un jeu de mots expressif, Radbert dit qu'il n'y a pas « translation vers les hauteurs sublimes du ciel », mais « sublimation » des éléments matériels du pain et du vin.

Qui pourrait intercéder auprès de Dieu, sinon le Christ en personne, le seul et unique prêtre dont tous les autres ne sont que les instruments ? Présence du Christ et médiation vont ensemble. Ce qui s'est fait une fois sur le Calvaire doit être renouvelé tous les jours : l'Eglise a son sacrifice quotidien qui est la messe, et ce sacrifice, c'est le Christ lui-même qui l'offre. D'ailleurs, ceci n'est pas vrai seulement de la messe, il faut en dire autant du baptême : c'est le Verbe incarné qui nous baptise et nous communique dans ce sacrement sa propre vie divine-humaine (1293 B. et 1296 - 1297 A.). Radbert insiste en étudiant le cas des mauvais prêtres et nulle part mieux que dans son chapitre XII, consacré tout entier à cette question, il ne marque mieux comment le Christ lui-même est présent personnellement dans le sacrement qu'il donne ; il n'y a qu'un prêtre : le Christ, le Verbe incarné, c'est lui qui revient pour nous sur l'autel, c'est lui qui s'offre à son Père, c'est lui qui se donne en nourriture aux fidèles, qu'importe la médiocrité de l'instrument humain ! (1310 C. sq.).

En résumé, l'argumentation de Radbert peut se condenser ainsi : « una Christi caro » (1361 A.). La chair du Verbe incarné est vraie et elle est une. Par suite, le sacrement nous donne la vraie chair et le vrai sang du Verbe. Un texte de saint Ambroise est ici amené par Radbert pour

justifier sa position : « Si l'on croit que vraie fut la chair du Christ vivant, qu'il prit dans le sein de la Vierge Marie, il faut croire aussi que ce qui est réalisé par l'Esprit-Saint avec les paroles du Christ dans le sacrement, est le même corps qui naquit de la Vierge » (1279 C.). Que le texte de saint Ambroise exprime l'identité entre le Christ historique et le Christ sacramentel, les adversaires de Radbert le contesteront, mais peu importe ici : seule la pensée de Radbert nous intéresse, et elle n'est pas douteuse.

---

## III. — PER SPIRITUM SANCTUM.

L'Esprit-Saint tient une grande place dans la théologie eucharistique de Radbert. On sait le rôle de l'épiclese dans les liturgies orientales. L'absence d'une épiclese très nette dans la liturgie romaine ne nous autorise pas à penser que la tradition occidentale nie l'intervention de l'Esprit-saint. Radbert à ce point de vue est, parmi d'autres, un témoin du contraire <sup>(1)</sup>. toutefois, son idée du rôle de l'Esprit-Saint ne vient pas de la liturgie, mais du raisonnement théologique qui lui fait considérer le sacrement eucharistique comme une incarnation renouvelée : vraie fut la chair du Fils de Dieu formée par l'Esprit dans le sein de la Vierge, vraie est sa chair eucharistique créée par le même Esprit, vraie et la même identiquement.

« Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde », lisons-nous dans saint Jean ; cette parole est claire, commente Radbert, mais « parce qu'il n'est pas permis de dévorer le Christ avec les dents, celui-ci a voulu que mystérieusement ce pain et ce vin soient créés chair et sang du Christ par la puissance et la consécration de l'Esprit-Saint, et créés ainsi chaque jour, immolés mystérieusement chaque jour pour la vie du monde ». La suite est plus révélatrice encore : « De même que de la Vierge, par l'Esprit-Saint, sans intervention virile, une vraie chair est créée, de même encore par l'Esprit, de la substance du pain et du vin, mystérieusement le même corps du Christ est consacré » (1277 D.). A la fin du chapitre précédent, Radbert avait déjà expliqué que cette intervention de l'Esprit n'est pas étonnante, étant donné que c'est lui qui a réalisé

---

(1) Cf. Dom Botte, *L'Ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au moyen-âge*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929, p. 292.

l'Incarnation (1277 A.B.). Tout le chapitre IV est consacré à cette idée. Il y revient au chapitre XII déjà signalé : Ce n'est pas, dit-il, le mérite personnel du consécrateur qui réalise le sacrement, mais la parole du Créateur et la puissance de l'Esprit-Saint, étant donné que cette chair et ce sang du Christ ne sont pas autres que la chair et le sang qui ont été formés par l'Esprit dans le sein de la Vierge. Qui donc a pu créer ainsi dans le sein d'une femme, de façon que le Verbe soit fait chair ? Ainsi dans ce mystère, par la parole du Christ et la même puissance de l'Esprit, sa chair et son sang sont produits par une opération invisible (1310 C.). Ce n'est pas un autre qui crée la chair et le sang dans ce mystère, non, c'est le même qui les a créés une première fois dans le sein de la Vierge. « Croissez et multipliez », a-t-il été dit aux premiers hommes ; ainsi du corps et du sang du Christ ; ce n'est pas une nouvelle créature qui est produite, mais de la même semence créée une fois par l'Esprit, croit et « pullule » la chair et le sang du Christ (1311 A. - *Fru.* 1361 A.B.). Nous aurons à revenir sur ce problème quand nous essaierons de découvrir la philosophie de Radbert ; ici, notons seulement l'action de l'Esprit, action créatrice, mais à partir d'une semence initiale : « non nova sed sodem semine (1311 A.). L'Esprit crée une nouvelle créature sur le corps du Christ, comme si celui-ci recevait une constante croissance : « In verbo et virtute Spiritus sancti nova creatura fit in corpore Creatoris ad nostrae reparationis salutem » (1312 B.). Un autre passage présente aussi un grand intérêt, parce qu'il n'est plus seulement question de l'Esprit-Saint, mais de la Trinité toute entière : à propos du « Ego et Pater ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus », Radbert observe que cette réflexion de Notre Seigneur n'a pas pour but d'éliminer l'Esprit-Saint, mais de marquer au contraire comment le Père et le Fils établiront leur demeure dans les âmes que leur aura préparées l'action sanctificatrice de l'Esprit. Nous sommes les temples de l'Esprit ; il est le don qui nous a été fait par le Père et le Fils, et il agit dans l'Eglise comme dans le Verbe Incarné (1338).

---

## IV. — CHRISTUS ET ECCLESIA, DUO IN CARNE UNA.

Il est certain que le réalisme de Radbert se montre avec un accent particulier qu'il n'avait pas encore eu jusque là dans la Tradition : la relation entre le corps sacramentel et le corps historique du Christ. est si fortement marquée. qu'il ne faut même plus parler de relation, mais d'identité. C'est vraiment la chair du Christ que nous mangeons dans le sacrement ; peu importe que ce soit sous les apparences du pain et du vin, nous ne recevons pas moins que si l'aliment de notre vie divine nous était donné sous sa propre forme de chair. Radbert, souvent, au lieu du mot « corps », employé par le Christ à la Cène, préfère le mot « caro » donné par saint Jean dans la promesse, le mot « caro » semblant mieux exprimer ce qui se mange, ce qui est réellement une nourriture. Cette insistance est parfois presque excessive, et l'on conçoit qu'elle ait provoqué des protestations.

Si nous cherchons maintenant d'où dérive le réalisme eucharistique de Radbert, nous constatons qu'il vient d'un autre réalisme, le réalisme du baptême, non pas que le baptême contienne réellement le Christ, mais il nous donne réellement une vie nouvelle (1276 B.C., 1321 C), il est réellement une mort et une renaissance : une vie surnaturelle est mise en nous, qui est la vie même de Dieu. Et nous l'avons vu, c'est le Christ en personne qui nous la donne, c'est le Christ qui baptise, le Christ invisible et présent dans l'Eglise. Cette comparaison entre baptême et eucharistie, qui éclaire si parfaitement le mystère de notre vie surnaturelle en rappelant sa naissance et les conditions de son développement présente pour Radbert et ses contemporains une valeur particulière que nous avons un peu perdue de vue et qu'il est bon de rappeler. La théorie scolastique de la matière et de la forme nous porte à réduire le baptême à son élément essentiel, au point précis et, pourrait-on dire, au moment exact où la

vie nouvelle vient dans le baptisé : quand l'eau est versée et que sont dites les paroles « je te baptise, etc... », tout le reste étant considéré comme cérémonie d'accompagnement et pratiquement de peu d'importance. Le sacrement eucharistique, au contraire, n'a pas perdu sa complexité, la messe a gardé tout son développement, et si les théologiens ont, là aussi, cherché le moment précis où se réalise la présence de Notre Seigneur, il ne peut venir à l'idée de personne de considérer le reste de la messe comme simple cérémonie. Il en est résulté, à envisager les choses superficiellement, que la messe nous apparaît comme un complexe, tandis que le baptême nous semble un sacrement très simple ; pour Radbert il n'en était pas ainsi : le baptême, hors le cas d'absolue nécessité, n'apparaissait jamais réduit à ses éléments essentiels, on procédait encore par immersion intégrale ; le rite, souvent collectif, se déroulait dans toute son ampleur, dans toute sa solennité et il pouvait ainsi supporter la comparaison avec la messe.

Au chapitre VI du *De Corpore*, en étudiant les dispositions nécessaires pour communier, Radbert marque tout de suite la disposition essentielle : appartenir déjà par le baptême au corps du Christ ; ce n'est pas en effet l'eucharistie qui nous introduit au Corps du Christ, mais le baptême, lequel nous fait renaître : être re-né, telle est la condition fondamentale pour pouvoir être nourri divinement de la chair et du sang du Christ ; naturellement, il ne faut pas être en état de péché, parce que, en état de péché on ne fait plus partie du corps mystique du Christ, mais du corps du démon (1282 A.B., 1286 B., 1287 C.). Pour être nourri du Christ, il faut déjà avoir la vie du Christ en soi, c'est tout le sens de ce court chapitre.

L'idée indiquée au chapitre VI est reprise magistralement au chapitre suivant où Radbert précise avec toute la clarté désirable le divers sens de ces mots « corps du Christ », « quibus modis dicitur corpus Christi ? » Ces mots présentent, dans l'usage qu'en fait la langue religieuse, trois sens différents et complémentaires. Le corps du Christ est d'abord : l'Eglise. On est un peu surpris que ce soit là le premier sens, puisque Radbert écrit un traité sur le « Corpus Christi », on attendrait d'abord le sacrement du corps et du sang du Christ ; mais non, c'est d'abord l'Eglise. Ceci, à défaut d'autre chose, serait déjà très révélateur, nous avons ici l'entrée du réalisme eucharistique

de Radbert, c'est le réalisme du corps mystique, l'union du Christ et de l'Eglise. Cette union est marquée en termes très forts suggérés par saint Paul, « et erunt duo in carne una ... Christus et ecclesia in carne una sunt ... de carne et de ossibus ejus » (1284 D. - 1286 A.). En second lieu, vient le corps eucharistique, et la transition est ainsi faite avec le sens précédent : seuls, ceux qui sont de l'Eglise par le baptême et par la grâce, peuvent aborder le corps sacramentel pour s'en nourrir, c'est pour eux seuls qu'il existe. En troisième lieu, le corps historique du Christ, né de la Vierge Marie, qui a souffert sur la Croix, et qui est au ciel, ressuscité ; une parenthèse sur laquelle il faudra revenir, « in quod istud transfertur », affirme en passant l'identité entre le corps sacramentel et le corps historique.

Nous partons donc de l'Eglise dans laquelle nous vivons, qui est pour nous la réalité visible et présente, réalité acquise qui n'a pas besoin pour l'instant d'être expliquée, et nous arrivons par le sacrement, à la personne, à la vie du Christ, prêtre, Sauveur. L'Eglise nous donne les sacrements, mais par dessus tous, le sacrement par excellence : elle nous fait manger le Christ, qui entretient la vie en nous. Ce chapitre est le plus révélateur, mais l'idée est si importante aux yeux de Radbert, qu'il y revient souvent : pour lui, appartenir au corps mystique du Christ, c'est lui être uni physiquement, corporellement, par la manducation de sa chair, cette chair prise par le Verbe, la seule qu'il ait prise : « Sicut jam per baptismum Christo induuntur, ita Christus in eis per hoc sacramentum corporaliter <sup>(1)</sup> maneat » (1296 A.) ; c'est le moyen d'être transformé en lui, d'être spiritualisé, divinisé (1272 B., 1274 B., 1276). Seule, en effet, la chair même du Verbe peut avoir cette vertu, non seulement salvifique, mais transformante. On se rappelle que la Rédemption n'est pas pour Radbert un acte pour ainsi dire extérieur de satisfaction vicairé ; nous voyons maintenant comment elle est l'incorporation de Dieu à notre nature humaine par l'Incarnation, et puis, la continuation de cette incorporation divine par l'état sacramentel dans lequel le Verbe

(1) Dans un manuscrit, le copiste choqué par ce « corporaliter » l'a remplacé par « spiritualiter ». Mais il n'y a pas à tenir compte de cette variante. le « corporaliter » est bien dans la tonalité de Radbert. P. L. CXX, 1296 A, note e.

a voulu mettre sa propre chair, pour nous la rendre assimilable, pour que nous puissions la manger et lui être uni intimement.

Il ne faudrait surtout pas croire, explique Radbert, que l'union des fidèles au Christ, et par suite des fidèles entr'eux, soit simple unanimité, union des volontés, ainsi qu'il est dit que la multitude des fidèles nouvellement convertis à Jérusalem ne formait qu'un cœur et qu'une âme ; non, il s'agit d'unité réelle, ainsi que l'ont toujours enseigné les Pères. Les Pères, saint Augustin en particulier, mais, en ce qui concerne Radbert, il semble bien que ce soit surtout saint Hilaire : c'est lui qui eut le plus d'influence sur sa pensée et lui inspira les formules que nous trouvons ici (1296 et 1327 B.). Si le réalisme eucharistique de Radbert vient du réalisme de sa conception du corps mystique, celle-ci à son tour vient de la thèse traditionnelle de l'Incarnation : en mangeant la chair, et en buvant le sang du Fils de Dieu, c'est la chair et le sang du Verbe fait chair dont nous faisons notre nourriture ; dans le Verbe Incarné, réside la plénitude de la divinité ; il est un avec son Père, un d'une parfaite unité, unité de nature ; si donc, nous, par la communion, nous ne sommes plus qu'un, d'une unité réelle avec le Christ, nous faisons un aussi avec le Père, nous recevons sa vie divine, et nous réalisons notre adoption, non pas juridique, mais réelle, une adoption qui met en nous la vie même de celui qui a voulu être notre Père.

Au fond, il n'y a qu'un effet de l'eucharistie et qui commande tout ce qu'on pourra dire de ce sacrement, c'est que le Christ demeure en nous ; nous sommes unis à lui, non seulement par la foi en lui, mais d'une unité de chair et de sang.

*In Christo naturaliter corpus unum efficimur... Per baptismum renascimur in Christo et per sacramentum corporis ac sanguinis Christus in nobis, non solum fide, sed etiam unitate carnis et sanguinis manere probatur; et ideo jam membra Christi, ejus carne vescimur ut nihil aliud quam corpus ejus, unde vivimus, et sanguis inveniamur (1296 C., 1297 A.).*

Le corps mystique est une stricte réalité, et non une figure. Nous étions distincts, séparés ; le baptême, puis l'eucha-

ristie, nous rattachent au Christ, nous transfèrent en lui, « transferamur » (1274 B., 1312 B.). Ainsi donc se réalise notre transformation, notre transfiguration (1298 A.) ; une communication constante de vie divine se fait de Dieu à nous par le corps et le sang du Christ. Naturellement, on nous rappelle l'image ancienne de la vigne et des sarmements, mais surtout le texte de saint Paul, « et erunt duo in carne una » (1304 B.). « Unitatem naturae, mira unitas », répète Radbert (1305 C. et 1306 B.). Au chapitre X, il se demande pourquoi ce choix du pain et du vin pour la célébration de ce saint mystère ; on s'attendrait à cette réponse que le Christ, voulant se donner à nous comme nourriture, a choisi les deux éléments essentiels, symboles de toute l'alimentation humaine, le pain et le vin ; cette idée n'est pas absente, mais Radbert connaît bien aussi le symbolisme traditionnel de l'unité des grains de blé et des grains de raisin autrefois dispersés sur les collines et, par leur mélange, devenus l'expression de l'unité des fidèles entre eux, des fidèles avec le Christ et avec la Trinité. Cette unité réalise une sorte de transmutation de notre nature (1308 - 1309) ; le geste liturgique de la goutte d'eau mêlée au vin du sacrifice est magnifiquement commenté, cette goutte d'eau est l'Eglise sortie du côté du Christ, explique saint Cyprien, mais l'Eglise, c'est nous tous qui, objet d'une transmutation merveilleuse, devenons pour ainsi dire « esprit ».

Au chapitre XIX, Radbert aborde un autre rite de la messe : pourquoi, au sang du Christ, un fragment de son corps est-il mêlé ? C'est, dit-il, pour symboliser que l'homme total est racheté ; l'homme n'est pas pur esprit, il est fait de deux substances, corps et âme, et, par suite, notre corps lui-même a besoin d'être spiritualisé ; par la communion il se produit une véritable spiritualisation de nos puissances corporelles. Cependant, la question est assez délicate, et, précise Radbert, nous ne devons pas nous imaginer que l'eucharistie nourrit réellement notre corps ; il n'y a rien de charnel dans la communion, elle est nourriture d'immortalité. Radbert continue au chapitre XX, pourquoi faut-il recevoir l'eucharistie à jeun ? ce n'est pas, comme l'affirme tel apocryphe, pour que soient épargnées au Christ les vicissitudes de la digestion ; il n'y a, encore une fois, rien de charnel dans cette man-  
ducation, puisque notre seconde naissance et la vie qu'a-

limente l'eucharistie sont spirituelles, c'est par respect, par mortification, que nous restons à jeun. Une question posée incidemment éclaire la pensée de Radbert : est-il nécessaire que les enfants qui meurent aussitôt après avoir reçu le baptême, reçoivent aussi l'eucharistie, ou plutôt, s'ils meurent avant d'avoir reçu l'eucharistie, y a-t-il danger de perte éternelle pour eux ? A quoi Radbert répond : non, parce que si le baptême est destiné à nous donner la vie ; s'il est une seconde naissance, l'eucharistie suppose que la vie va durer ; elle est une nourriture pour la route, elle est éminemment « viatique » pour la vie présente (1328 C. D.).

Le Christ a dit, avant de prendre avec ses apôtres le dernier repas, qu'il ne boirait plus de ce fruit de la vigne, avant de le boire avec eux dans le royaume de son Père ; ce royaume de son Père n'est autre que l'Eglise ; le Christ partage la table de ses fidèles en ce sens qu'il est toujours présent avec eux, puisque nous sommes son corps, « de carne et ossibus ejus », puisque nous lui sommes réellement unis (1334 B. C.) ; il mange donc et il boit avec nous, ainsi le Christ n'est pas dans un lointain inaccessible, il est là toujours, réellement, personnellement présent dans son Eglise (1335 B.). Nous formons tous ensemble dans l'Eglise, le Christ et nous, un seul corps, une « seule personne », « una persona et unum corpus sumus (1345 C.). L'expression est évidemment excessive, Radbert veut dire simplement qu'il n'y a qu'une vie réellement commune, dont le Christ est la source.

---

## V. — SANCTUM SACRIFICIUM.

La pensée de Radbert sur le sacrifice de la messe est, au premier abord, assez difficile à débrouiller. Comme tout le monde, il parle de « sacrifice » : la messe est le sacrifice de l'Eglise. Dans son *Commentaire sur les Lamentations* (1118 C.), à propos d'un texte où il est dit que Dieu a repoussé son autel et maudit le sacrifice, il remarque que l'Eglise a aussi son autel et son sacrifice : le Christ lui-même qui est à la fois l'autel, l'hostie, le sacrifice, le pontife et le prêtre. Dans son *Commentaire sur Saint Matthieu*, il note à propos du lépreux guéri qui devait se montrer au prêtre et offrir un sacrifice, que nous avons, nous aussi, notre sacrifice quotidien, offert par les prêtres pour nous appliquer notre Rédemption et réaliser notre purification (344 B.).

Mais que signifie cette expression : « sacrifice de la messe » ? Tout d'abord, la messe est la « ressemblance » du sacrifice de Jésus, « seipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae memoriam passionis commendavit » (*in Mat.*, 518 C.). Ailleurs, (*Lettre à Frudegard*, 1355 C.) il dit que notre sacrifice imite « imitatur » la Passion du Fils unique pour l'absolution de nos péchés. Si l'on poussait un peu un texte du *Commentaire sur les Lamentations*, on pourrait croire qu'il s'agit là d'une simple imitation symbolique, « sacramentelle » ; en effet, constate-t-il, le vendredi-saint, d'après un usage remontant aux apôtres, on ne dit pas la messe, parce que, suivant une opinion, c'est le Christ lui-même qui, ce jour-là, s'immole en vérité : « quia ipse in veritate immolatur cujus haec, ceteris diebus, mystica sunt sacramenta » (1119 B.). Mais dans ce passage, Radbert ne traite pas à fond la question ; il ne fait que rapporter une opinion. Le reproche que l'on pourrait lui adresser, n'est pas d'atténuer le réalisme sacrificiel,

mais bien plutôt de l'exagérer. Le mot « imitation » est assez équivoque. Faut-il croire que la messe est une reproduction pure et simple du sacrifice du Calvaire, de telle façon que le Christ soit réellement immolé de nouveau et endure de nouveau tous les tourments du Calvaire ? Il semble bien que les contemporains de Radbert l'aient accusé de soutenir cette thèse. De fait, il use et il abuse des expressions : « immolatur, mactatur ». « L'Agneau divin, dit-il, doit être immolé pour être mangé » (1326 A.) ; métaphore, sans doute, mais si l'on se rappelle que le Christ de l'autel est le même strictement que le Christ historique de la Passion, on éprouve l'impression de formules outrées (voir aussi 1323 D., 1324 A.). Ce réalisme est encore accentué par certaines histoires édifiantes, d'après lesquelles le Christ a voulu parfois se montrer miraculeusement présent sous la forme d'un enfant immolé, de façon à nous faire comprendre la « vérité » du sacrifice de la messe.

Ces histoires, vraiment choquantes, il faut le dire, se trouvent au chapitre XIV du *de Corpore*. Nous avons vu ailleurs comment la première rédaction n'en comportait qu'une, celle du prêtre anglais, assez anodine : ce saint prêtre voit sur l'autel l'Enfant-Jésus tel qu'il était entre les mains du vieillard Siméon, il lui est permis à lui aussi de le prendre dans ses bras et de baiser ses membres sacrés. Dans les rédactions suivantes, Radbert ne trouvant pas sans doute cette histoire assez probante en ajouta trois autres plus corsées ; les voici en substance. Pendant que saint Basile célébrait les divins mystères, un juif incrédule se glissa dans l'assistance et tout à coup il aperçut entre les mains de Basile un enfant coupé en morceaux ; il s'approcha pour communier et reçut un morceau de chair véritable ; rentré chez lui, il dit à sa femme : « terrible, admirable est le mystère des chrétiens », et il se convertit avec toute sa famille. L'histoire suivante est tirée de la vie de saint Grégoire : une femme se présentant pour communier de la main de Grégoire, comme celui-ci prononçait la formule rituelle : « que le corps de Notre Seigneur Jésus-Christ t'accorde la rémission de tous tes péchés », la femme se mit à rire et Grégoire lui refusa la communion ; après la messe il lui demanda pourquoi elle avait ri : « c'est, dit-elle, que j'ai reconnu le pain que j'avais moi-même apporté à l'offrande » ; Grégoire pria alors le Seigneur pour qu'il daignât éclairer la foi de cette

médiocre chrétienne, et il invita la foule à prier avec lui : se tournant ensuite vers l'autel, il put voir, et tous les assistants avec lui, le morceau du pain consacré qu'il avait refusé à la femme apparaître sous la forme d'un « doigt auriculaire » coupé et sanglant. La troisième histoire est attribuée à l'abbé Arsénius : celui-ci, nous dit-on, aimait à raconter qu'un vieillard du pays des Scythes assez simple dans la foi, ne pouvait croire que le pain consacré fut réellement le « corps naturel » du Seigneur, mais il affirmait qu'il en était seulement la figure ; deux de ses compagnons le reprirent de cette atteinte portée à la foi catholique et comme ils savaient que le vieillard n'y mettait pas de malice, ils demandèrent à Dieu de le convaincre de son erreur : le dimanche suivant, tous trois se rendirent donc à la messe, et voici qu'au moment où le prêtre disposa sur l'autel les pains à consacrer, ils virent clairement à la place des pains un enfant étendu ; quand le prêtre commença à partager les pains en petits morceaux, ils aperçurent un ange qui, avec un couteau, immolait l'enfant et le découpait, recueillant le sang dans le calice ; alors le vieillard s'approcha pour communier et il reçut, lui seul, un morceau de chair sanglante ; il reconnut son erreur et crut désormais avec l'Eglise catholique que le pain consacré est la vraie chair du Christ... On s'étonne d'une pareille faute de goût de la part de Radbert, d'autant que ces récits populaires sont en contradiction avec sa pensée réelle comme on pourra voir dans le développement de notre exposé.

Dans sa *Lettre à Frudegard*, Radbert proteste contre les critiques qui lui sont faites (1355 - 1356). Il n'a jamais voulu parler d'une immolation réelle et physique. De fait, presque toujours à côté de « immolatur » ou « mactatur », on trouve l'expression « mystice », « quia quotidie labimur quotidie pro nobis Christus mystice immolatur » (1294 A.) ; mais le mot « mystice » à lui seul ne suffit pas à dirimer le problème, car il n'est pas assez précis ; « mystérieusement, d'une manière cachée, qui échappe à nos sens », cela ne veut pas dire que le Christ ne souffre pas, il pourrait souffrir d'une manière mystérieuse, mais réelle, de même qu'il est présent d'une manière mystérieuse, mais réelle. Ce qu'il faudrait affirmer, et sans ambages, c'est l'impassibilité du corps glorieux du Christ. Radbert l'a compris sans doute, car il précise ce point dans sa justification à Frudegard : il faut comprendre, dit-il, que

tout cela se réalise « spirituellement » ; le sacrifice n'est pas retié de telle façon que le Christ soit mis à mort (1355 A.) : « Mors illi ultra non dominabitur ». « Le Christ, immortel et incorruptible, s'immole de nouveau pour nous dans une oblation mystique (1355 B. - 1356 B.). ». Ainsi encadré, le mot « mystique » prend toute sa valeur spirituelle, et rien que spirituelle. En relisant attentivement le *de Corpore*, on constate qu'il avait déjà dit : « l'Agneau, immolé pour être mangé, demeure vivant et intact, vivus et integer » (1274 C.), mais l'impassibilité n'était pas assez marquée.

A la lumière de ces explications, nous pouvons comprendre plusieurs passages, répartis à travers l'œuvre de Radbert. Au *Commentaire sur Saint Matthieu*, lorsqu'il est dit que la tête de Jean-Baptiste fut apportée sur un plat, Radbert marque que c'était là une figure de la messe, le Christ, lui aussi, devait s'immoler sur un plat, « in disco et mensa quo Christus sacatur » (514 D.). De même encore dans le *Commentaire sur Saint Matthieu* : « l'Eglise a voulu que le sacrifice de la messe fut offert non pas sur du drap d'or et de soie, mais sur un linge très pur, pour rappeler le linceul dans lequel fut enseveli le corps du Christ ; c'est le même corps du Christ qui fut autrefois enseveli dans le linceul et qui est maintenant enveloppé dans ce que nous appelons le « corporal » (973 A.B.). Dans le *Commentaire sur les Lamentations*, nous trouvons une de ces étranges explications allégoriques qu'il ne dédaigne pas : rappelant le texte de Luc (XVII, 37), « Où se trouvera le corps, se rassembleront les aigles », il dit : « là où se célèbre la Passion du Christ et où son corps est immolé pour notre salut (comprendons la messe), là aussi se rassemblent les aigles de la sainte Eglise, c'est-à-dire, les âmes choisies, désireuses de vie divine, pour trouver leur divine nourriture, pour trouver la vie dans la mort de cette chair » (*in Lam.* 1228 C.). Enfin, dans le *de Corpore*, il explique que le vin a été choisi parce que le Christ est le raisin qui a été placé sous le pressoir de la Passion, et son sang a coulé pour être bu (1304 C.) ; et il ajoute dans la suite du même chapitre, sans doute pour que cette métaphore et les autres ne soient pas prises trop littéralement : « surtout, il faut comprendre tout cela spirituellement, et ne rien interpréter ou ressentir charnellement, ce serait une impiété (1305 C.) ».

En réalité, il n'y a qu'un sacrifice dont toutes les messes célébrées sur terre ne sont que la multiplication à notre usage, et comme la fragmentation résultant de l'espace et du temps. Nous avons vu que cette question de l'espace et du temps est de celles qui sont le plus nettes dans la philosophie de Radbert. Il n'y a donc qu'un prêtre, qu'un autel, qu'un sacrifice. « Peut-on penser, dit-il, qu'il puisse exister un autre autel, où se trouve le Christ, prêtre éternel, que son propre corps, par lequel et dans lequel il présente à son Père les vœux et la foi des croyants ? Vraiment, l'autel céleste n'est pas autre chose que le corps même du Christ (1287 D. - 1288 A.). Le Christ lui-même étant prêtre, victime et autel, se multiplie à notre usage par le ministère des prêtres visibles ; par la vertu de l'Esprit-Saint, une nouvelle créature est produite dans le corps du Créateur (1312 B.), de telle façon qu'il puisse se trouver sur nos autels multiples, rendre lui-même nos devoirs à Dieu, et distribuer aux fidèles les dons de Dieu son Père, en se distribuant lui-même ; le prêtre n'est qu'un instrument, et c'est pourquoi il importe peu pour les fidèles que la messe soit célébrée par un prêtre saint ou médiocre, ils ne reçoivent pas moins (1312 B.C.). « *Sacerdos Christus et pontifex in aeternum expiat et offert seipsum pro nobis quotidie ante conspectum divinae majestatis* » (1315 A.). A la fin du monde, ce sacrifice cessera, parce qu'il n'y aura plus de péché à expier ; nous jouirons éternellement de la bienheureuse présence, et l'on ne parlera plus d'immolation (1316 A.).

Mais une question continue de se poser : du moment que l'on parle d'immolation, de mactation, s'il est admis qu'il ne faut pas se représenter les choses charnellement, mais spirituellement, « *mystice mactatur* », en quoi consiste cette immolation mystique ? si la messe imite la Croix, comment se fait cette imitation toute spirituelle ? Ce que nous dit Radbert sur le Christ, toujours vivant et incorruptible, offrant à son Père nos vœux et nous donnant ses grâces, suppose un état permanent, une attitude générale du Christ ressuscité, mais la messe est un acte. Le sacrifice ne saurait consister seulement dans les dispositions habituelles du Christ ressuscité à l'égard de son Père et à notre égard. Quelque chose interrompt cette continuité, au moins par rapport à nous, si, en lui, aucun changement ne se produit. C'est le problème de l'essence

du sacrifice de la messe. Il va sans dire que Radbert ne le pose pas à la façon d'un théologien moderne : il le côtoie constamment, sans jamais le poser explicitement. C'est par l'examen des effets, ou, si l'on préfère, de la raison d'être de la messe, que nous pourrions pénétrer la pensée de Radbert : ce n'est pas sans motif, nous dit-il, que le Christ a choisi la veille de sa mort, et mieux encore, la dernière soirée avant que ne commence sa souffrance, pour instituer l'eucharistie. Ceci indique bien qu'il voulait qu'elle fut le mémorial de sa Passion. La Passion de Jésus nous sauve ; elle permet, non seulement notre réconciliation juridique avec Dieu mais, bien mieux, notre rénovation intérieure par l'accès en nous de la vie divine, il faut donc distinguer un double effet de la Passion, et, par le fait, de la messe : réconciliation et rénovation intérieure. La messe est réellement la reprise en faveur de l'Eglise et de chacun de nous de cette rédemption globale du Calvaire, l'application particularisée de la Rédemption. L'essentiel du sacrifice de la messe est un don, le don que Jésus nous fait de sa médiation, mais plus encore le don que Jésus fait de sa personne, la distribution qu'il fait lui-même de son corps et de son sang : « frangitur et partitur fidelibus » (1328 A., 1326, 1334). La présence se réalise aux paroles de la consécration par l'action de l'Esprit-Saint, mais le don se fait réellement à la communion : « ad hoc immolatus est Agnus, ut nos ejus carnem comedamus » (1326 A.), « per hoc... corpus ejus sumus de carne et de ossibus ejus » (1334 B.).

Les deux effets de l'eucharistie sont exprimés par lui dans une formule concise : le Christ vient « ad unitatem naturae nostrae et redemptionis pretium » (1305 C.), pour unifier notre nature avec lui et avec Dieu, et pour payer le prix de notre rédemption. La logique eût voulu que Radbert plaçât en premier lieu la réconciliation, puisque normalement elle précède l'union, mais il s'agit ici, non pas de la Passion, mais de l'eucharistie, qui est essentiellement le sacrement de l'union. Son imagination biblique ne résiste pas, pour développer sa pensée, à prendre la comparaison entre l'agneau et le bouc émissaire (1343).

Le Christ dans l'eucharistie, comme d'ailleurs dans sa Passion, est à la fois l'agneau pascal et le bouc émissaire ; parce que nous sommes pécheurs, la réconciliation est toujours nécessaire, Jésus vient donc à nous comme le

bouc immolé pour le péché, mais parce que nous sommes nés à la vie divine, il est l'agneau mystiquement immolé pour que nous le mangions. A première vue on pourrait croire que la communion suffit pour réaliser la réconciliation des pécheurs, certains textes sont un peu équivoques, « comeditur ad absolutionem » (1274 C.) « in remissionem comeditur et potatur delictorum (1324 A.). Mais ailleurs Radbert insiste sur la nécessité d'être, comme nous disons aujourd'hui, « en état de grâce » pour communier. La communion n'opère pas la réconciliation au sens précis de la pénitence, mais seulement dans un sens général, en ce qu'elle témoigne des dispositions salvatrices de Jésus, et qu'elle nous met en mesure de vivre notre vie nouvelle, exempte de péché. Il faut rappeler ici la relation entre le baptême et l'eucharistie, le baptême est naissance, l'eucharistie, nourriture ; il en résulte que seuls peuvent être efficacement nourris, ceux qui appartiennent au corps du Christ, qui ne s'en sont pas écartés pour devenir les membres du corps du diable. Il n'est pas nécessaire pour pouvoir communier, d'avoir toujours été innocent ; tout le chapitre XXII, où nous avons pris le parallélisme de l'agneau pascal et du bouc émissaire, est consacré à cette question ; si nous avons péché, Jésus sera pour nous, dit saint Jérôme, le bouc émissaire qui expie volontairement nos péchés, si nous sommes en état de grâce, il sera l'agneau (1341 B.) ; de toute façon, nous devons être pénitents, et le chapitre montre qu'il ne s'agit pas seulement de la vertu de pénitence, mais du sacrement ; Radbert, en effet, continue, glosant sur le texte de saint Jérôme : puisque une seconde planche de salut nous est offerte, nous devons en profiter, et nous faire réconcilier par cette voie d'humilité, alors, nous pouvons nous présenter de nouveau à la table paternelle (1342 C., 1343 A., voir aussi 1295 C. en prenant la variante « reconciliati »).

Ainsi l'essence de la messe consiste dans le don que le Christ nous fait de sa chair et de son sang, avec les mêmes dispositions qu'il avait lors de sa Passion : médiation, rénovation. « Nous croyons, écrit Radbert à Frudegard, que le Christ est immolé mystiquement chaque jour : dans le pain, nous recevons ce corps qui fut suspendu à la Croix : dans le calice, nous buvons ce sang qui coula de son côté ouvert » (1355 A., voir aussi 1280 C., 1281 A., 1294 A., 1328 A.B.).

La messe n'est pas seulement le sacrifice du Christ, le don qu'il fait à son Eglise et à chacun de ses membres en particulier, de sa médiation d'abord, de sa propre chair ensuite : elle est aussi le sacrifice de l'Eglise, le sacrifice de chacun des membres de l'Eglise, le don que l'Eglise fait d'elle-même à son époux, le don que chaque fidèle fait de sa personne au Christ pour être incorporé à la personne du Rédempteur, et ainsi être uni à Dieu même, à la Trinité. La messe est donc le point de rencontre de deux élans ; la divinité, par la chair du Verbe Incarné, se met à notre portée, et l'humanité se porte à la rencontre de Dieu. Ce dernier aspect n'est pas le moins intéressant. Le rôle des prêtres dans le saint sacrifice n'est qu'un rôle d'instrument ; il n'y a qu'un prêtre et qu'une victime, le Christ. Il n'en reste pas moins que le sacerdoce du Christ suppose notre collaboration ; toutes les démarches du Christ, depuis l'Incarnation jusqu'à cette incarnation renouvelée qu'est la présence eucharistique, sont orientées vers nous, mais elles supposent des démarches convergentes des fidèles. Au sacerdoce du Christ, correspond le nôtre ; Radbert, là-dessus, ne saurait mieux faire que de développer le texte de saint Pierre : « Il nous a faits son royaume, il nous a faits prêtres » (I<sup>re</sup> Petri, II, 5). Nous incorporant à sa personne, le Christ nous transfigure (1298 A.). Une série d'histoires au chapitre IX a pour rôle de nous inculquer cette vérité : saint Grégoire raconte qu'un évêque, nommé Cassien, avait l'habitude d'offrir tous les jours le saint sacrifice : sa vie était toute conforme à ce sacrifice et avant d'immoler la sainte victime, il commençait par s'immoler lui-même avec une grande contrition, « semetipsum mactabat sacrificium » (1300 D). Cette histoire et les autres du même chapitre, sont accompagnées d'exhortations à imiter ce que nous faisons, et à nous immoler, puisque nous célébrons le mystère de la Passion du Christ (1300 C. - 1303 B.).

Un autre passage que nous avons déjà utilisé, explique mieux encore la même idée : au chapitre XI, Radbert se demande pourquoi un peu d'eau est mélangée au vin du sacrifice : « cette eau, dit saint Cyprien, signifie l'Eglise qui naquit du côté du Christ à la Passion, de même qu'Eve naquit du côté d'Adam ». L'Eglise, pour Radbert, n'est pas une conception abstraite, elle est nous tous, et ainsi, c'est notre participation au sacrifice qui est marquée ; par la communion, nous sommes littéralement incorporés

à la victime, par suite, nous sommes offerts, nous aussi, puisque nous sommes devenus un avec le Christ, « cuncti mystice offeramur » (1308 B.). De même que cette goutte d'eau subit une sorte de transmutation en vin, étant absorbée par cet élément supérieur, ainsi nos modestes personnes sont prises par le Christ, une fois incorporées à lui, et subissent une transmutation qui les élève immensément, « unusquisque in illo Christi sanguine se susceptum intelligat, et in melius transmutatum » (1309 A.). Au chapitre suivant, on nous rappelle comment Jésus avant de se mettre à table avec ses disciples, leur déclare qu'il ne boira plus avec eux désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce qu'il en boive de nouveau dans le royaume de son Père. Or, dit Radbert, le royaume de son Père, selon le mot de l'Apôtre, c'est l'Eglise, et c'est nous, « fecisti nos regnum » ; nous sommes son corps, de sa chair et de ses os, nous sommes un avec lui. Jésus continue donc de boire ce calice qui n'est autre que le calice de sa Passion : il le boit avec nous, en nous, toutes les fois que nous mangeons sa chair et que nous buvons son sang. Ainsi, Jésus continue de souffrir dans les siens, il a faim, il a soif, il est vêtu, il est accueilli, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa description du jugement dernier ; autrement dit, il partage toute notre vie, ne faisant qu'un avec nous (1334). Que toute notre vie soit donc offerte à Dieu, comme la vie du Christ était de faire la volonté de son Père, Radbert y exhorte de tout son cœur le jeune Placide, à qui il a dédié son œuvre. Il revient sur ces pensées dans sa lettre à Frudegard (1355 C.). « Qui donc, parmi les fidèles, pourrait douter qu'à la voix du prêtre, les cieux ne soient ouverts, et que les chœurs des anges ne soient présents à ce mystère du Christ Jésus ; que ce qui est bas ne soit associé au sublime, le terrestre au céleste, et que l'unité ne soit faite du monde visible et du monde invisible ».

---

## VI. — PHILOSOPHIE.

Pour Radbert, une certitude est acquise : ce n'est pas une puissance divine, une vertu, quelque chose du Christ, que nous recevons dans l'eucharistie, c'est le Christ, qui se fait réellement, personnellement présent, le même qui, à la Cène, devant ses apôtres, mystérieusement, leur distribuait sa chair et son sang. Comme il fit le soir de la Cène, ainsi fait-il avec nous, il nous distribue sa propre chair et son propre sang (*in Mat.* 1357). En présence de cette affirmation, un problème philosophique se pose, et même deux problèmes : l'un à propos du corps, ou mieux de la personne du Christ, toujours vivant, ressuscité d'entre les morts, et résidant au ciel à la droite de son Père, l'autre à propos de ces éléments matériels que sont le pain et le vin, et qui servent à la confection du sacrement. Un changement se produit-il dans le corps du Christ ressuscité, et quel changement ? Un changement se produit-il dans les éléments matériels qui extérieurement ne paraissent pas avoir subi de modification, et quel changement ? Comment ces éléments matériels peuvent-ils être dits en vérité, chair et sang du Christ ? Que Radbert ait envisagé le problème et sous cette forme même, nous le voyons dans une phrase de la *Lettre à Frudegard*, aussi nette que possible : « *quomodo ille integer manet et hoc corpus Christi et sanguis esse possit* » (1354 C.) ; Ille : le Christ, Hoc : le pain et le vin.

*Nihil Carnale — Totum Spiritale.*

Personne avant Radbert n'avait parlé avec autant d'insistance, et l'on serait tenté de dire, aussi lourdement, de la « chair du Christ », de sa « vraie » chair et de son « vrai » sang. L'expression plus classique qu'affectionne

en particulier saint Augustin, « corpus Christi » et sous laquelle nous désignons volontiers l'eucharistie, eut paru moins choquante, d'autant que saint Augustin la spiritualise immédiatement en parlant du corps mystique auquel sont rattachés tous les fidèles, unis au Christ et unis entre eux. Radbert, toutefois, dut éprouver lui aussi une sorte de malaise devant cette expression, quoique après tout elle se trouve au chapitre VI de saint Jean, d'où l'espèce de leit-motiv qui revient un nombre incalculable de fois : « haec spiritaliter accipienda sunt et non carnaliter » (1330 B.) « Nihil carnale sentire licet, totum spiritale est » (1305 A.C.) « Totum spiritaliter sapit et degustat » (1315 B., 1316 B.). L'eucharistie ne nourrit pas en nous ce qui est charnel, mais ce qui est Dieu, c'est-à-dire, la vie divine qui est en nous depuis notre baptême (1310 A.B., 1321 B., 1330 C., 1331). Le Christ demeure dans son intégrité divine, quoique immolé et mangé chaque jour (1274 C., 1283 A., 1285 B.). Quoique il soit vraiment présent dans sa réalité historique, dans son être personnel, on ne le dévore pas avec les dents : « vorari dentibus fas non est » (1277 C., 1278 A.) ; il est en effet dans un état « mystique ». Mais, qu'est-ce que cet état mystique ? Comment ce corps peut-il être spirituel ? Un corps, dira plus tard Ratramme, est quelque chose de palpable, de visible, un « corps spirituel » paraît contradictoire. Devant l'attaque de Ratramme, Radbert protestera contre ceux qui l'accusent de partager en morceaux le corps du Christ (*in Mat.* 1357 D., 1358 A.), et dans la *Lettre à Frudegard*, il ne se lassera pas de redire, « Tout est spirituel, dans ce qui est consacré sur l'autel » (1356).

Il n'empêche que Radbert se devait d'esquisser une philosophie de la matière et il l'a tenté dès le début. Une première fois, il prononce avec une certaine solennité :

« Apprends que Dieu est partout, non localement ; il s'ensuit que quand nous disons à la messe : jube haec perferri, il ne saurait être question d'une translation locale : spiritualia haec.... nec localiter.... nec carnaliter.... in sublime feruntur » (1287 C.). Ce texte est assez peu explicite sur la nouvelle nature des éléments « sublimisés » ; nous savons seulement qu'ils sont spiritualisés, qu'ils ne sont pas déplacés localement, charnellement. Ailleurs, Radbert se demande si l'on reçoit plus ou moins du corps et du sang du Christ suivant la quantité du pain et du vin, et il répond que la quantité visible n'est aucunement à considé-

rer dans ce mystère (1324 D.), pas plus que la « quantité d'humanité » du Christ ne se mesurait aux dimensions de son corps. Cette réflexion ne signifie pas qu'il n'y a aucune quantité dans le sacrement, mais que la quantité n'importe pas. Radbert ne pousse pas l'investigation philosophique, et se contente de développer l'idée, que par cette miette de pain devenue chair du Christ, nous participons réellement à l'humanité du Fils de Dieu, et par cette humanité à la divinité qui réside en elle corporellement, en plénitude (1325 B.). De ces deux textes, on ne saurait conclure avec certitude que la chair du Christ n'est pas quantitativement présente. On serait assez tenté de penser que « spiritualiter » est pris par Radbert dans un sens très large et mal défini, destiné surtout à écarter le « carnaliter ». Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, Radbert nous a expliqué (272 A. et 315 A.) que des réalités spirituelles peuvent être contenues dans un lieu ; l'âme humaine, par exemple, occupe tout son corps, elle est donc mesurée par lui. Est-ce le même cas ici ? La relation entre « réalité spirituelle » et « quantité » n'est pas encore éclaircie. En outre, il est remarquable que Radbert ne dit nulle part que le corps du Christ soit tout entier présent ; l'expression « caro Christi » qu'il affectionne, lui permet de se tirer de la difficulté, la quantité n'ayant pas d'importance, pas plus que la taille du Christ ne le faisait ni plus, ni moins homme ; l'essentiel est que la plénitude de la divinité s'étende jusqu'à ce fragment minuscule qui nous est donné.

### *Pullulat Caro Christi.*

Par contre, une idée qui revient fréquemment chez Radbert, est l'idée de multiplication. Dès son premier chapitre, rappelant que Dieu est maître de la production, de la mutation et de la croissance des choses, il évoque tout naturellement la multiplication des pains (1270 B.) : de la même façon, la chair du Christ, de par la volonté de Dieu, est susceptible d'être indéfiniment multipliée. Il y revient et s'explique davantage dans la *Lettre à Frudegard* (1354 C. D.) : « si donc, dit-il, de la bénédiction du Christ a pu sortir une telle abondance, à plus forte raison la chair du Verbe est-elle capable d'une telle multiplication : pullulat Ver-

bi caro, manat in sacramento ubertas Christi et sanguinis ». Ce rappel de la multiplication des pains éclaire un point important : comment le corps ressuscité du Christ peut-il demeurer intact dans le sacrement tout en étant mangé par les fidèles, « non alia quam caro Christi est et tamen manet integer Christus ». Un passage du *Corpore* (1311 A. B.) vaut d'être cité en entier :

Le Verbe dit, à l'origine des choses : croissez et multipliez ; c'est ainsi que jusqu'à nos jours, les êtres vivants se multiplient, non par une nouvelle création, comme choses absolument nouvelles, mais d'une semence unique ; ainsi, par la même parole du Verbe, se multiplie la chair du Verbe fait chair. Si donc de cette unique bénédiction des origines est sortie une telle profusion de vie, que penser de la chair du Christ ? Cette nouvelle parole sera-t-elle donc inefficace ? Celui qui a produit des pains en une quantité que la nature ne comportait pas, sera-t-il donc impuissant à faire de quelque chose cette chair qu'il a produite sans semence dans le sein de la Vierge ? Non, cette chair pullule, et cependant, le Christ demeure intact.

On voit ici l'importance de l'expression « caro Christi, et pourquoi Radbert la préfère à « corpus Christi ».

Deux comparaisons viennent éclairer le problème, l'arbre de vie et le grain de blé. La comparaison de l'arbre de vie est indiquée dès le premier chapitre ; elle n'y est pas poussée, et ne sert pas encore à donner une explication du mystère. Il est simplement dit (1272 A.B.) que l'Eglise possède son arbre de vie, dont nous mangeons les fruits d'immortalité, fruits transformants qui nous incorporent à la personne du Christ ; même indication non appuyée, 1285 B. et 1292 B. Un peu plus loin, (1295 B.), nous trouvons des précisions intéressantes, avec une complication qui vient de l'*oleastrum* de saint Paul, sur lequel sont greffés les fidèles en place des juifs : l'Eglise qui est appelée dans *le Cantique* un paradis délicieux, a son arbre de vie ; ceux qui en mangent les fruits sont assurés de l'immortalité ; de cet arbre de vie, on peut être écarté par le péché, mais, et ici les deux comparaisons s'entremêlent, non seulement on peut par la réconciliation être admis à s'en nourrir de nouveau, mais on peut y être ré-inséré. A l'idée d'une mul-

tiplication, vient donc s'ajouter celle d'une fructification, et l'on conçoit que Radbert ait aimé cette comparaison, parce qu'elle lui permettait de maintenir l'intégrité du corps du Christ : de même que l'arbre présente son fruit à manger sans subir aucune diminution, le fruit étant justement une exubérance, un surplus de vie, « ubertas, pululatio », ainsi le Christ vivant donnait son corps à manger à ses apôtres (*in Mat.* 1357 C.). Maintenant ressuscité et glorieux, il continue pour nous la même fructification.

La comparaison du grain de blé est aussi significative ; on la trouve à plusieurs reprises dans l'œuvre de Radbert, et la source en est naturellement la parole de Notre Seigneur, dans laquelle il explique à mots couverts sa Passion: si le grain de blé jeté en terre ne meurt pas, il ne donne pas de fruit. Dans le *Commentaire sur saint Matthieu*, Radbert explique que l'Eglise se nourrit du grain de blé qui, tombant en terre, produit du fruit (545 D., voir aussi *in Lam.* 1128 C.). Dans le *de Corpore* (1304) il écrit que le Christ, comme grain de froment, fut jeté en terre ; mort, il produit beaucoup d'autres grains, et de ces grains, un seul pain est fait, l'Eglise : on reconnaît ici la doctrine du corps mystique enchevêtrée avec le corps eucharistique, mais on sait la relation qui existe entre les deux chez Radbert. Vient ensuite, après le grain de blé, un autre symbole d'unité : la vigne. Le Christ est la vigne, nous sommes les sarments ; il faut manger le pain eucharistique et boire le vin du pressoir du Calvaire pour pouvoir appartenir au corps mystique dans l'unité, « ad unitatem naturae » (1305, 1326 C., 1332 A.B.), C'est de la fructification du grain de blé que nous recevons la vie. Au chapitre XXI, col. 1335 et 1336, la comparaison est poussée à fond : le Christ n'est pas seulement le grain de blé, il est le champ qui produit le blé et la vigne, ainsi qu'il est dit dans la bénédiction d'Isaac, « que Dieu t'accorde de la rosée du ciel et de la fécondité de la terre, abondance de blé et de vin ; dans ce champ, un trésor est caché, qu'il nous faut découvrir. Les images s'enchaînent ainsi les unes les autres, suivant le jeu habituel, sans grand souci de la logique, mais la pensée n'est pas douteuse.

Ainsi le corps du Christ, ou plutôt la chair du Christ est multipliée pour être mangée. Cette multiplication est produite « d'une manière mystérieuse ». Déjà, à propos de la multiplication des pains, telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu, Radbert se refusait à tenter une ex-

plication définitive (*in Mat.* 520 A. B.) :

La matière du pain crût, dit-il, mais je ne sais comment ; fut-ce en dimension, en étendue, ou dans les mains de ceux qui le prenaient, ou dans la bouche des assistants ? Je ne sais qu'une chose, c'est que le Christ était la source d'où provenait cette croissance ; la croissance se faisait dans les mains du Christ, ainsi qu'il est naturel à la source de se répandre, aux raisins de pousser sur les ceps, et au vin de couler.

Il n'insiste pas, il lui suffit d'admirer une fois de plus la puissance divine, maîtresse de la croissance des choses mais à propos de l'eucharistie et de la multiplication de la chair du Christ, Radbert cherche davantage, et c'est là qu'il trouve la « fructification », « ipse caro et fructus carnis » (1285 B.). Le mystère eucharistique est ainsi quelque chose d'analogue à celui de la multiplication des pains, de la multiplication de l'huile de la veuve de Sarepta, avec cependant un élément nouveau : la production d'un fruit est autre, en effet, qu'une multiplication de substance.

Comment s'opère cette fructification ? Ici intervient une autre idée ; l'arbre de vie est dans l'Eglise à la disposition de l'Eglise ; c'est donc à elle qu'il appartient de lui faire produire des fruits. La fructification se produit donc d'une manière que l'on pourrait appeler extrinsèque, à la volonté de l'Eglise, lorsqu'elle prononce les paroles sacrées du Verbe, paroles rendues créatrices par l'action de l'Esprit-Saint ; le Christ ressuscité demeure intact, mais à la demande de l'Eglise, l'Esprit-Saint est comme invité à réaliser un nouvel acte créateur sur le corps du Christ. Radbert nous a dit, à propos du « croissez et multipliez », qu'il ne s'agissait pas réellement d'une création nouvelle, mais de la prolifération d'une semence unique (1311 A.), « non nova sed ex eodem semine » ; ceci toutefois ne saurait s'appliquer adéquatement à la production de la chair du Christ, puisque celle-ci ne peut plus désormais subir de changement et que le corps du Christ ne peut plus connaître de croissance interne, et c'est pourquoi Radbert parle tout de même de « nova creatura » (1360 B.) ; sorte d'incarnation prolongée, la présence eucharistique suppose donc toute la puissance créatrice de l'Esprit-Saint (1322, 1323). Pour exprimer l'acte sacramentel qui rend présente la chair du Christ sur l'autel, plusieurs mots se

rencontrent sous la plume de Radbert : consecratur, efficitur, sur lesquels il n'est pas nécessaire d'insister, mais trois autres sont plus importants : creatur, mutatur, transfertur, et il nous faut les étudier.

*Creatur - Mutatur - Transfertur.*

Avant de chercher quelle peut être l'essence de l'acte sacramentel, il importe de remarquer avec Radbert que c'est un acte tout intérieur. A l'extérieur, absolument rien n'est changé dans le pain et dans le vin. Le Christ a choisi pour se donner en nourriture aux fidèles les éléments ordinaires et simples de l'alimentation humaine, il a évité de donner sa chair et son sang sous leur apparence de chair et de sang, pour nous épargner la répugnance que ces éléments provoqueraient infailliblement, mais la présence réelle est tellement « vraie », nous dit Radbert, que si par impossible le Christ nous avait donné sa chair sous son aspect naturel, nous n'aurions rien de plus (1305 - 1306), « nihil deest interius » ; les apparences ne sont pas changées, mais au dedans, c'est bien la chair immaculée de l'Agneau que nous mangeons (1315 B.C.).

Le mot employé le plus souvent par Radbert pour désigner les apparences, est le mot traditionnel de « species », le mot scolastique « accident » ne se rencontre jamais ; « species » a toujours ce sens d'apparence, d'aspect, même dans un passage particulier où l'on serait tenté de croire qu'il désigne ce que nous appelons la « res sacramenti » : il s'agit de l'histoire du prêtre anglais, qui se trouve dans tous les manuscrits, et donc dans les trois rédactions de Radbert ; on nous raconte que ce prêtre, dans sa piété ardente, désirait obtenir de Dieu la grâce de voir à découvert la « species latitans », (1320 A.), « species » ne signifie pas ici la réalité cachée, mais l'aspect véritable du mystère caché, tel que le voient Dieu et ses anges ; dans ce passage le mot qui exprime l'apparence, est « forma », « poscebat sibi demonstrari quae foret species latitans sub forma panis et vini ». « Figura » se rencontre quelquefois, « licet figura, (plutôt que : in figura) panis et vini maneat ... » (1269 B.). Il faut noter également la forme verbale : « transformavit » au sens de : prendre la forme de ..., « trans-

formavit corpus suum in panem et sanguinem suum in vinum » (1319 C.). Parfois « speciem » est complété par « colorem », « speciem et colorem non mutavit », (1306 A.), dans ce cas « speciem » dans sa signification d'aspect extérieur, désigne plus spécialement la forme.

Si Radbert ne possède pas le mot : accident », il fait un grand usage du mot « substance », la substance est pour lui la réalité foncière, ce qui constitue l'être lui-même. La différence entre substance et apparences ne vient pas précisément de ce que la substance se dissimule sous les apparences, mais les apparences ne sont qu'apparences, tandis que la substance est l'être même, qui peut apparaître ou ne pas apparaître ce qu'il est réellement. L'acte sacramentel qui s'accomplit dans le pain et le vin est un acte substantiel qui les atteint dans leur nature même, dans leur substance. Bien des actes se produisent normalement de cette sorte, mais ici la particularité est que la substance seule est atteinte alors que les apparences sont intactes. Il semblerait que nous nous acheminions vers la distinction scolastique entre substance et accidents, mais Radbert ne la formule pas et, nous sommes portés à croire qu'il en est fort loin ; c'est qu'en effet il y a un abîme entre la notion d' « apparence » telle qu'il la conçoit et la notion scolastique d' « accident ». L'accident est de l' « être », pourrait-on dire, mais les « apparences » de Radbert n'ont pas d'être, elles n'ont pas de réalité objective ; elles présentent seulement l'aspect extérieur que Dieu laisse à la vraie chair et au vrai sang du Christ pour ne pas nous choquer ; il y a là une sorte de miracle permanent, agissant sur nos sens à la manière d'une vision au sens large du mot. Certes Radbert ne formule pas la chose aussi nettement que nous le faisons ici ; n'étant pas gêné par la notion d'accident, il n'a pas besoin de s'expliquer de façon si précise, mais c'est la conclusion qui se dégage des expressions qui lui sont familières et que nous allons rencontrer bientôt.

L'acte intérieur qui se réalise ainsi dans la consécration du pain et du vin est tel, qu'il exige toute la puissance divine, il sort complètement des procédés habituels de la nature, et c'est pourquoi Radbert l'assimile à une création, « nova creatura efficitur » (*in Mat.* 1360 B.). Le mot « creari » qui revient si souvent, attire nécessairement l'attention (vg 1311 et 1312). A strictement parler, la création est « ex nihilo » ; or, Radbert emploie souvent « cre-

ari ex aliquo », ce qui évidemment force un peu le sens du terme. Au chapitre IV du *de Corpore*, dans un passage très caractéristique (1277 D.), Radbert joue sur le mot « creari », en même temps qu'il le commente :

Voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguine consecratur. (voir aussi 1321 C.).

Il y a donc une matière préexistante. Notons encore une fois qu'il emploie ce mot « creari » à propos de la formation du corps du Christ dans le sein de la Vierge Marie, « sicut de Virgine per Spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur » (1277 D., 1310 C., 1311 A.B.C., 1312).

Quand Radbert veut être précis, il ne parle plus de « création », mais de « mutation » ; cependant, il est des mutations qui équivalent pour leur extraordinaire à des créations et c'est le cas précisément de celles dans lesquelles les apparences ne sont pas changées, mais la substance, c'est-à-dire, l'être même des choses. Dans le premier chapitre (1271 C.), nous lisons : « Alia namque Christi miracula hoc unum passionis confirmant sacramentum, et ideo non ob miraculum ista mutantur exterius in speciem, sed interius ». Pour exprimer cette mutation, il emploie les mots : « mutari » et « converti ». Le mot « converti » était traditionnel, mais il semble que « mutari » ait sa préférence, surtout dans ses composés « transmutari » « demutari » « commutari ». Ces mots sont employés à la suite du passage cité plus haut (1278) conjointement avec « creari » et « efficere », ils en précisent le sens. Mais, il est un passage essentiel, auquel il faut toujours revenir (1287 C.) : dans le « Jube haec perferri », il n'y a pas, dit Radbert, translation locale de l'autel terrestre à l'autel céleste mais sublimation, c'est-à-dire, changement intérieur et spirituel.

Intellige quia spiritalia haec sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur. Cogita igitur si quippiam corporeum potest esse sublimius, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur.

« Efficaciter » a simplement le sens de : réellement ; l'élément corporel ne saurait être surélevé d'une manière plus merveilleuse, plus sublime que par cette mutation intime, (voir aussi 1305 C.). Cette mutation qui laisse les apparences intactes, atteint le fond de l'être, de telle façon qu'il n'y a plus réellement du pain, mais la chair du Christ ; ce n'est donc pas dans le pain, mais sur le pain que s'exerce la mutation ; un petit chapitre nous explique cela, le XVI<sup>e</sup> : peut-on encore parler de pain et de vin après la consécration ? Oui, répond Radbert, mais d'une manière impropre, par métaphore, comme le fait l'apôtre lui-même ; en réalité, il n'y a plus que la chair du Christ. L'expression insistante que nous rencontrons si fréquemment, « nihil aliud quam ... » veut sans doute marquer cette vérité, « licet figura panis et vini maneat, haec sic esse omnino nihilque aliud quam caro Christi et sanguis » (1269 B.). C'est le mot « conversion » que Radbert emploie dans la *Lettre à Frudegard*, dans un passage où l'on a cru découvrir la formule la plus proche de notre « transsubstantiation » ; ce texte est d'ailleurs une citation de Fauste de Riez, bien que Radbert l'attribue à Eusèbe d'Emèse (1354 B.) : « Nam (Christus) invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit ».

Il semble pourtant que les mots traditionnels : converti, mutari, ne satisfont pas pleinement Radbert ; il affectionne tout particulièrement les verbes composés du préfixe : trans, « transmutatum (1309 A.) » « trajicere (1306 B.) », « transfundere vinum in sanguinem (1310 C.) » ; « transire in naturam corporis Domini (*Fru* 1354 C.) » ; mais surtout « transferre » est son mot favori, et ce choix s'explique par une idée importante. Nous avons remarqué plus haut comment d'après Radbert s'opère la multiplication de la chair du Christ : non pas en vertu d'une croissance intrinsèque, mais en vertu d'une fructification extrinsèque provoquée par l'Eglise qui sollicite la puissance créatrice de l'Esprit-Saint ; les éléments qui doivent devenir la chair du Christ, ne sont, dans leur nature, que pain et vin ; si le corps du Christ garde toujours son intégrité, « manet integer Christus », il n'en est pas de même des éléments, pain et vin, qui sont transmués, convertis, sublimisés. Ainsi, l'acte sacramentel se produit aux divers points du temps et de l'espace par une sorte de « rattachement » au corps immuable du Christ, rattachement

que Radbert a soin de dire non matériel, non charnel, « intellige quia spiritalia haec... ». C'est toujours du point de vue des éléments matériels que le « transfere » est employé, le pain et le vin sont « rattachés » au corps du Christ vivant, c'est vers lui que se fait le mouvement d'altération, pour employer un mot scolastique, « nec localiter in sublime feruntur », il n'y a pas de mouvement local (1287 C.). Le Christ doit communiquer un afflux de vie aux éléments qui lui sont présentés; de telle façon qu'ils deviennent réellement sa chair et son sang ; ces éléments sont donc comme mis en contact avec le Christ éternel, et la vie du corps du Christ se répand en eux, s'étend jusqu'à eux sans que ce corps en soit lui-même modifié. Radbert n'affirme pas l'ubiquité du corps du Christ ressuscité ; la matière occupe un lieu, mais le Christ est Dieu ; en son corps, sur la terre, habitait la plénitude de la divinité, « corporaliter » (1278 C.) ; il en sera de même pour son corps eucharistique, (1325 A.B.) ; peu importe encore une fois la quantité : la miette de pain dans laquelle s'est réalisée la merveilleuse transformation est envahie par la personne du Verbe Incarné, comme le fruit contient toute la sève de l'arbre, « ex sua fructificatione » (1326 C.).

Tel est le premier sens de « transfertur » ; il dit plus que mutation, car il exprime tout ce qu'il y a de dynamique dans l'acte sacramentel. C'est avec ce sens que nous le rencontrons dans l'incidente du chapitre VII : « in quod istud transfertur » (1285 A.B.). Ce mot auquel il tient tant, Radbert semble l'avoir pris à Bède : dans un passage de Bède qui figure seulement dans la troisième rédaction du *de Corpore* (1294 C. - 1295 A.) et sans référence aucune, nous trouvons deux fois « transferri » : « panis et vini creatura sacramentum carnis et sanguinis ejus... transfertur », sens normal et plutôt faible : le pain et le vin deviennent le sacrement de la chair et du sang du Christ ; un peu plus loin, c'est en sens inverse, l'agneau divin, le prêtre éternel qui sont transformés en la créature du pain et du vin, « oblato agno in creaturam panis vinique transferetur sacerdos factus ... ». Bède semble hésiter sur l'emploi du mot, mais Radbert lui-même l'emploie toujours dans le sens que nous avons indiqué.

Ce mot « transferri » que nous voyons plusieurs fois appliqué à la sublimation des créatures, pain et vin est

employé aussi par Radbert avec une autre signification plus fréquente encore, mais reliée étroitement à la première, pour exprimer notre incorporation au Christ par l'eucharistie. Radbert, à la suite de saint Hilaire, enseigne que cette incorporation est une incorporation réelle à la personne du Christ, et non pas seulement amitié, union morale ; les expressions employées sont très fortes : « transire in naturam corporis domini (*Fru* 1354 C.) ; unitas naturae (1334 B.) ; mira unitas (1308 C.) : nos in corpus suum trajicit et unum in illo efficimur (1306 A.B.) ». C'est ici que le « rattachement » s'impose. Primitivement, nous ne sommes pas du Christ, nous sommes distincts de lui par notre nature humaine, mais surtout, nous sommes séparés par le péché, nous avons donc besoin d'être réinsérés, d'être « réunis » au Christ par un acte précis : cet acte est le baptême ou la pénitence, mais l'eucharistie a aussi son rôle très important. Ici, le « transferri » vient préciser le « reinserantur » de saint Paul, que Radbert emploie aussi, mais surtout à propos du péché pardonné, comme d'ailleurs saint Paul lui-même (vg 1285 C.) ; nous sommes donc rattachés à l'arbre de vie, greffés sur lui (1289 A. - 1295 A.). Mais la réconciliation du péché étant réalisée, il se produit quelque chose de plus : Baptême et Pénitence ont réalisé la « réinsertion » ; pour l'Eucharistie, le mot « transferri » employé de préférence, marque que si le pain et le vin sont « transférés au corps du Christ », ainsi en est-il de nous (1274 B.), « quotidie in corpus Christi transferamur » (1312 B.). Ce rattachement au corps du Christ réalise une transformation, une transfiguration, une spiritualisation de notre chair elle-même (1331 A.), et c'est le sens de tous ces mots qui accompagnent le « transfertur », comme des harmoniques accompagnent le son fondamental : « transformemur in illum (1272 B.), transfigurans nos in corpore claritatis suae (1298 A.) ; in melius transmutatum (1309 A.) ; ad melius creantur (1332 A.) ; in corruptionem transformemur (1327 C.) ». Ce sont là tous les aspects de « l'unitas naturae » avec le Christ, la belle idée développée par saint Hilaire.

Telle nous est apparue la synthèse eucharistique de Radbert. S'écartant du style des « *Expositio missae* » jusque là en usage, il nous a donné la première « monogra-

phie » théologique que nous possédions sur le sacrement du corps et du sang du Christ. La caractéristique principale de la pensée de Radbert, est comme on l'a reconnu depuis longtemps : le réalisme, un réalisme fortement accentué qui donne parfois au lecteur une impression désagréable contre laquelle il doit se défendre pour ne pas négliger les aspects vraiment remarquables d'une synthèse aux éléments mêlés. Ce qui nous a le plus frappé pour notre compte personnel dans ce contact avec une théologie si lointaine que l'on pourrait presque la qualifier d'archaïque par rapport à la nôtre, née seulement trois siècles après Radbert, avec les premiers « Maîtres des sentences », du XII<sup>e</sup> siècle, c'est, contrairement aux habitudes de l'époque, sa logique imperturbable et... outrancière. Nous avons observé dans un précédent chapitre, comment, au siècle de Radbert, l'érudition patristique l'emporte sur la dialectique ; nous le constaterons au chapitre suivant en examinant le cas des opposants à Radbert : Raban Maur, Gottschalk et Ratramme ; ceux-là sont des érudits et ils n'auront pas de peine à trouver Radbert en faute par rapport à tel personnage de la Tradition, Augustin ou Ambroise par exemple. Radbert pour se défendre cherchera après coup des justifications chez ceux-là même qu'on lui opposera, mais en réalité il faut dire qu'il a suivi sa propre pensée et sa propre logique. Tout se tient dans son système qui se déroule ainsi :

L'Eglise est le corps mystique du Christ, elle est le prolongement mystérieux, mais réel, de la personne du Sauveur. Radbert prend à la lettre le texte de saint Paul : « de carne ejus et de ossibus ejus ».

Il en résulte que chaque fidèle de l'Eglise est incorporé personnellement au Christ toujours vivant : le mot « incorporation » doit être entendu au sens fort, non pas d'une union morale d'amitié, mais d'une « union physique » au sens de saint Hilaire, c'est-à-dire, réelle, de nature ; nous dirions aujourd'hui : de surnature.

Cette incorporation se réalise au Baptême qui nous fait renaître et nous communique la vie du Christ ; elle s'entretient quotidiennement par l'Eucharistie dans laquelle le fidèle, en mangeant la chair du Christ, reçoit sa divinité qui habite en plénitude dans cette chair : ainsi nous ne formons plus avec le Christ qu'une seule chair, et c'est le commencement de la divinisation.

Le Christ, pour pouvoir être ainsi mangé, a dû se rendre assimilable : sous les apparences du pain et du vin, il se rend réellement présent, multiplie sa chair et son sang comme il multiplia les pains ; il se donne lui-même personnellement. Pour cela, le pain et le vin, tout en gardant leurs apparences, perdent leur être, et sont changés en la chair et au sang du Christ : il n'y a plus rien d'autre sous les apparences.

Le sacrifice de la messe célébré quotidiennement dans l'Eglise consiste précisément dans cette multiplication du Christ à l'appel de l'Eglise, dans le don qu'il nous fait de sa personne pour la purification de nos péchés, et notre nourriture divine : la messe renouvelle ainsi d'une manière non sanglante, à la fois la Cène et le Calvaire

De la synthèse de Radbert, les trois points suivants feront l'objet de sérieuses contestations de la part de ses contemporains : L'incorporation au Christ suppose la manducation de la chair du Christ historique ; le Christ en multipliant sa chair sous les apparences du pain et du vin, ne laisse rien subsister de l'être de ces créatures ; cet acte du Christ, indéfiniment accompli à l'appel de l'Eglise, est une immolation, qui renouvelle le sacrifice de la Cène et du Calvaire. Dans les critiques qui seront faites à Radbert nous rencontrerons le juste et l'injuste, mais assurément la controverse eucharistique du IX<sup>e</sup> siècle aura servi au progrès théologique : c'est elle qui arrêtera dès ses débuts l'hérésie de Bérenger.

---

## CHAPITRE VII.

---

### LA PENSEE DE RADBERT DANS LE

### DEVELOPPEMENT DE LA TRADITION.

Après l'analyse que nous venons de faire de la théologie eucharistique de Radbert, essayant d'en marquer les aspects intéressants, les points de doctrine nettement dégagés par l'auteur, mais aussi les imprécisions, les inexactitudes et certaines outrances de langage, on ne s'étonnera pas que l'ouvrage ait provoqué des protestations, et qu'une controverse se soit engagée à son propos. Malgré le soin qu'il a de citer ses sources et de déclarer qu'il n'affirme rien que la pure doctrine des Pères et de la Tradition catholique, aux yeux de plusieurs de ses contemporains, Radbert fait figure de novateur. Il est bien entendu que Radbert n'a pas inventé la présence réelle, comme le disait Michelet dans sa prose sonore <sup>(1)</sup> ; il n'a pas inventé non plus le dogme catholique de la « transsubstantiation », comme l'ont affirmé longtemps les théologiens protestants. Son rôle n'est pas simple à définir : à certains points de vue, il marque un progrès dans la tradition ; en ce qui concerne en particulier le réalisme de la présence, il donne à cet élément doctrinal un relief tel que son œuvre apparaîtra un peu plus tard comme une réponse

---

(1) « Ce fut au IX<sup>e</sup> siècle, Paschase Radbert qui, le premier, enseigna d'une manière explicite cette prodigieuse poésie d'un Dieu enfermé dans un pain, l'esprit dans la matière, l'infini dans l'atome. Les anciens Pères avaient entrevu cette doctrine, mais le temps n'était pas venu. Ce ne fut qu'au IX<sup>e</sup> siècle que Dieu sembla descendre pour consoler le genre humain dans ses extrêmes misères. et se laisser voir, toucher et goûter ». Michelet, *Histoire de France*, Paris, 1876, t. I, p. 238.

anticipée aux allégations de Bérenger ; de même, sur la mutation substantielle, il recueille ce que d'autres avaient dit avant lui, mais là encore, il dégage si bien l'idée, qu'on pourra croire sincèrement que c'est lui qui a donné la formule la plus proche de la définition. En réalité, la comparaison de sa théologie eucharistique avec ce que nous lisons maintenant dans nos traités montre que la tradition catholique, si elle lui doit beaucoup, a continué son chemin ensuite dans une voie qui n'était pas exactement la sienne : des expressions et même des thèses posées par lui ont été abandonnées, et beaucoup de points modifiés. Radbert rassemble et précise certaines données de la Tradition, mais il ne la fixe pas. L'objet de ce chapitre est précisément de situer Radbert par rapport aux Pères dont il se réclame et par rapport à ses contemporains qui le critiquent.

---

## I. — RADBERT ET SES SOURCES PATRISTIQUES

Radbert se croit le fidèle disciple d'Augustin, d'Ambroise, d'Hilaire et des autres ; il s'étonne et il s'irrite qu'on puisse l'accuser d'interprétation personnelle et forcée de la pensée des Maîtres ; il nous faut donc le confronter avec ses autorités pour nous rendre compte du degré de sa fidélité à leur égard et reprendre dans ce sens les trois problèmes signalés à la fin du chapitre précédent : incorporation au Christ et manducation de la chair du Christ historique ; mutation substantielle du pain et du vin ; immolation réelle du Christ à la messe.

*Incorporation au Christ et manducation de la chair du Christ historique.*

L'idée de l'incorporation au Christ par l'eucharistie n'est pas propre à Radbert ; il n'a aucune peine à remonter à saint Augustin dont il cite de larges extraits, et surtout à saint Hilaire, auquel il doit plus encore.

On sait l'importance que prend dans la théologie augustinienne la thèse de l'incorporation au Christ ; il suffit de lire l'ensemble des textes eucharistiques recueillis par dom Hugo Lang <sup>(1)</sup>, pour voir que la théologie eucharistique de saint Augustin est fonction de sa théologie de l'incorporation au Christ. L'eucharistie lui apparaît surtout comme le sacrement de l'unité, unité des fidèles entr'eux dans l'Eglise, unité des fidèles avec le Christ. Ceci donne à l'eucharistie une position centrale, et pour avoir le rôle que saint Augustin lui attribue, elle doit être évidemment

---

(1) *S. Aurelii Augustini textus eucharistici selecti*, edidit Hugo Lang O.S.B., dans *Florilegium Patristicum*, Bonn, 1933. — Sur la *Doctrine de l'eucharistie chez saint Augustin*, on lira avec intérêt la thèse de M. Lecordier, Strasbourg, 1930.

autre chose qu'un mémorial de la venue du Christ sur la terre et de sa Passion, autre chose qu'un symbole de la grâce invisible de déification qui est donnée aux fidèles, autre chose aussi qu'une vertu divine répandue par le Christ dans son Eglise. Pour saint Augustin, le Christ est toujours vivant dans son Eglise ; dans l'eucharistie, sa présence est réelle et personnelle, le sacrement nous unit au Christ lui-même, nous fait participant de sa propre vie, qui se répand en chacun et en tous. Il n'en reste pas moins que chez saint Augustin la relation entre le corps eucharistique et le corps historique du Sauveur n'est pas nettement indiquée ; saint Augustin, dans son souci de ne pas tomber dans l'erreur grossière des Capharnaïtes, insiste sur le caractère tout spirituel du mystère eucharistique, et comme la notion de conversion au sens ambroisien lui est étrangère, tout un problème reste en suspens.

Radbert ne doute pas qu'Augustin n'enseigne la présence réelle. Son point de départ est nettement augustien : son chapitre VII le montre indubitablement : « *qui bus modis dicitur corpus Christi* » ; nous avons étudié ailleurs ce passage important, il suffit d'en rappeler ici le caractère. Le premier sens indiqué est en effet : l'Eglise, avec le « *erunt duo in carne una* » appliqué déjà par saint Augustin à l'eucharistie <sup>(1)</sup>. « L'Eglise, dit Radbert, est le corps du Christ, et il faut faire partie de ce corps pour être admis à manger la nourriture divine, l'eucharistie, autre corps mystique du Christ » (1282 A., 1285.). Mais immédiatement après, nous trouvons des précisions qui ne sont plus de saint Augustin, mais bien de Radbert lui-même, la doctrine du maître lui a servi de base, et il continue : du corps mystique qu'est l'Eglise, il passe au second sens qui est le corps eucharistique et, par une régression très logique, il arrive en troisième lieu au corps historique, point de départ réel des deux autres sens ; arrivé au corps historique du Christ, il affirme aussitôt, ce que jamais saint Augustin n'avait fait, l'identité entre le corps eucharistique et le corps historique : « *in quod istud transfertur* » ; il développe ensuite la thèse de la fructification que nous avons analysée au chapitre précédent, « *ipse caro et fructus carnis* » ; de cette idée de fructification, on ne trouve rien dans saint Augustin, car on ne saurait comparer les expressions augustiniennes sur le fruit

(1) Cf. Dom Hugo Lang., *op. cit.*, p.17, P.L. XLVI 827 - 828.

spirituel des sacrements <sup>(1)</sup>, avec la fructification de l'arbre de vie dont Radbert fait l'une des pièces maîtresses de sa thèse.

Les textes de saint Augustin que Radbert aligne comme justification dans sa *Lettre à Frudegard*, prouvent que saint Augustin affirme la présence réelle du Christ, l'incorporation réelle réalisée par l'eucharistie, la nécessité de ne pas comprendre charnellement les paroles du Sauveur, mais ils ne disent rien sur l'identité du Christ sacramentel et du Christ historique ; ils ne spécifient pas la nature de cette chair sacramentelle. Radbert peut bien affirmer entre deux citations d'Augustin, alléguées pour sa défense : « que personne ne craigne de dire et de croire que ce mystère nous donne la chair naturelle du Christ » <sup>(2)</sup>, en réalité, saint Augustin n'affirme rien de tel, il n'envisage pas le problème.

Plus encore qu'à saint Augustin, pour cette thèse de l'incorporation réelle au Christ par la manducation de sa chair, Radbert doit à saint Hilaire ; il le cite nommément à plusieurs reprises dans le *Traité* ; dans ses justifications à Frudegard, c'est un texte d'Hilaire qu'il donne en premier lieu <sup>(3)</sup>. Certainement le réalisme eucharistique de saint Hilaire est plus accentué que celui de saint Augustin ; l'union réalisée entre le Christ et nous dans le corps mystique, est « unitas physica ». Cette question de l'« unitas physica » chez Hilaire a été étudiée avec beaucoup de pénétration par le père Mersch, qui montre bien comment « physique » ne signifie pas matériel mais naturel <sup>(4)</sup>. Quoiqu'il en soit, le mot est très fort ; il marque tout ce

---

(1) Sur le fruit spirituel des sacrements, d'après saint Augustin, voir l'exposé de Pourrat dans *la Théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 24.

(2) *Lettre à Frudegard*, texte complété par Dom Wilmart, op. cit., p. 273.

(3) *De Corpore*, 1296 et 1327 ; d'autre part le chapitre X (1303 à 1307) quoique saint Hilaire ne soit pas cité explicitement, est tout rempli de sa pensée. — *Lettre à Frudegard*, P. L. CXX, 1362 D., mais surtout dans le complément publié par Dom Wilmart, op. cit. p. 268. Le texte de saint Hilaire emprunté par Radbert au livre VIII du *De Trinitate* va, du fait de Radbert, devenir classique pour le réalisme eucharistique ; il sera largement utilisé contre Bérenger : (Hilarius, de *Trinitate*, P.L. X, 246 A., 247 B., 249 A.).

(4) R.P. Mersch : *Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, t. I, p. 350 sq.

qu'il y a de réel dans l'union au Christ réalisée par le Baptême : elle est vraiment une incorporation. On conçoit que Radbert ait été séduit par cette thèse ; toutes les expressions : *unitas, mira unitas, transit in naturam, carnem naturalem*, que nous rencontrons chez lui sont inspirées d'Hilaire : par la chair du Verbe que nous mangeons, nous sommes unis à Dieu. Augustin, toujours obsédé par la crainte d'une interprétation trop charnelle des paroles du Christ : « Si vous ne mangez ma chair, et si vous ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous », évite de pousser le problème à fond, et ne se demande pas quelle est la nature de cette chair du Christ que nous mangeons dans l'eucharistie. Hilaire, plus audacieux, tirant les conséquences logiques de sa christologie, n'avait pas hésité à affirmer que le corps eucharistique est le vrai corps du Christ, la vraie chair de son humanité, sanctifiant toute notre humanité, corps et âme, transfigurant notre chair, la spiritualisant, nous unissant à Dieu par la chair du Verbe, tout charnels que nous sommes. L'argumentation d'Hilaire, dirigée contre les Ariens, veut montrer que le Verbe est un avec le Père d'une unité de nature ; c'est pour l'expliquer qu'il institue le parallèle avec l'eucharistie : de même que l'eucharistie réalise entre nous et le Verbe incarné une union de nature par la manducation de la vraie chair du Verbe, de même nous devons penser que l'union entre le Verbe et son Père est une union de nature, et non pas de simple volonté. Radbert prend l'argument par l'autre bout, mais certainement il a compris dans son vrai sens la pensée d'Hilaire, voici d'ailleurs une partie du texte d'Hilaire utilisée par lui :

Je les interroge maintenant les inventeurs de l'union de volonté entre le Père et le Fils ; je leur demande si c'est par la concorde des volontés ou par la vérité de sa « nature » que le Christ aujourd'hui est en nous ? La réponse à cela, c'est que le Verbe s'est vraiment fait chair, et que nous, dans le repas du Seigneur, nous prenons vraiment la chair du Verbe. Dès lors, comment ne pas dire qu'il demeure réellement (naturaliter) en nous, puisqu'en devenant homme il a pris en lui pour jamais la réalité (*naturam*) de notre chair et qu'ensuite il nous donne à la fois « la réalité » de sa chair et « la réalité » de sa divinité dans le sacrement de sa chair à manger ? Voilà comment nous sommes

tous un : le Père dans le Christ et le Christ en nous <sup>(1)</sup>.

Avec des références à saint Hilaire, nous en rencontrons d'autres à saint Cyrille d'Alexandrie et à saint Léon le Grand. « Avec le concile d'Ephèse auquel, dit Radbert, il faut obéir à l'Evangile, nous devons affirmer la vertu vivificatrice de la chair du Christ » (*Fru*, 1362 A. - 1363 C.). Le XI<sup>e</sup> anathématisme auquel se réfère ici Radbert, parle seulement de la chair du Christ historique, mais le commentaire de saint Cyrille montre qu'il s'agit aussi bien de la chair eucharistique <sup>(2)</sup> : c'est par la manducation de la vraie chair du Christ que se fait notre union à Dieu, parce que, justement, elle était une vraie chair, et non pas une apparence de chair. Dans le même ordre d'idées sont les textes de saint Léon le Grand apportés en témoignage <sup>(3)</sup> : tout cet ensemble montre la relation étroite entre la doctrine de l'Incarnation et son prolongement, l'eucharistie. Le Verbe a pris une vraie chair pour se faire vraiment nôtre et pouvoir surélever notre nature qu'il a prise; cette chair se continue, elle se laisse manger, dans l'eucharistie, pour que se réalise effectivement l'assomption de la nôtre, sa transformation. Toutefois, il faut remarquer avec soin que là s'arrête la pensée d'Hilaire et celle des Pères du V<sup>e</sup> siècle ; l'idée d'une fructification du Christ, arbre de vie, est de Radbert seul.

### *La mutation substantielle.*

Cette présence personnelle du Christ, cette incarnation continuée qu'est l'eucharistie se réalisent d'une manière mystérieuse, d'une manière sacramentelle, les deux mots étant synonymes, « in mysterio, sacramentum vel mysterium », dit Radbert (1275). A la notion traditionnelle de sacrement, Radbert n'ajoute rien : il prend à saint Augustin la distinction entre la « figura » et la « res sacramenti »,

(1) Traduction du P. Mersch, *op. cit.*, p. 360.

(2) Cf. Mersch, *op. cit.* p. 428.

(3) *Lettre à Frudegard*, P.L. CXX, 1363 B., et complément de Dom Wilmart, *op. cit.* p. 273 - 274.

ou encore « *virtus, veritas sacramenti* ». Le point de départ du chapitre IV est augustinien : *utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum* ». La définition du sacrement telle qu'elle est donnée au début du chapitre III : « *quid sint sacramenta vel quare dicuntur* », est empruntée telle quelle à Isidore de Séville, elle est d'ailleurs classique au IX<sup>e</sup> siècle ; c'est celle que donnera Raban Maur dans ses divers manuels à l'usage du clergé et des moines (1).

Toutefois, son vrai maître ici est saint Ambroise, plus précis assurément que saint Augustin pour l'analyse du sacrement eucharistique : les mots affectionnés par saint Augustin paraissent à Radbert un peu équivoques ; il faut définir en quel sens le sacrement eucharistique est figure et réalité ; si l'on se contente en effet du mot « *virtus* », on pourra croire que le corps du Christ n'est pas réellement présent, que l'eucharistie ne nous donne pas la « vraie chair du Christ », mais quelque puissance émanée d'elle (*De Corpore* 1277 - *in Mat.* 1356 D.). Le fait que le sacrement eucharistique soit figure, n'empêche nullement qu'il ne contienne réellement la vraie chair et le vrai sang du Christ, il est *figure* en ce sens seulement, que nous recevons cette chair et ce sang sous une apparence autre que leur apparence normale, en cela consiste le mystère. La comparaison entre le baptême et l'eucharistie qui sera fatale à quelques théologiens crispés sur l'idée de « *virtus* », n'inquiète pas Radbert : il montre que le Baptême opère en nous une grâce réelle, une véritable naissance spirituelle, sans qu'il soit nécessaire que le Christ soit réellement et personnellement présent dans les eaux du Baptême ; la vraie chair du Sauveur est nourriture, et par cette chair nous lui sommes unis, nous êtres charnels. Ceci fait au sacrement eucharistique une place tout à fait à part parmi les sacrements, et demande une analyse spéciale : il faut donc rechercher en vertu de quel miracle le corps du Christ devient réellement présent sous les apparences du pain et du vin.

---

(1) Raban Maur, *De clericorum institutione*, P.L. CVII, 309 C. — Radbert, *De Corpore* P.L. CXX. 1275 A. : *Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum sit : unde et sacramenta dicuntur aut a secreto ... aut a consecratione sanctificationis ...*

Ce miracle, saint Ambroise le dit, est une « conversion » ; Radbert lui emprunte cette notion, et aussi l'idée que ce sont les paroles du Christ qui ont cette puissance de convertir les éléments (1) :

« Que si la bénédiction d'un homme, écrit saint Ambroise, fut si puissante qu'elle changea la nature d'une chose, que dirons nous de la consécration de Dieu, quand ce sont les paroles mêmes du Sauveur qui opèrent ? Car ce sacrement que tu reçois, c'est la parole du Christ qui l'accomplit. Si la parole d'Elie fut assez puissante pour faire descendre le feu du ciel, la parole du Christ ne serait-elle pas capable de changer l'être spécifique des éléments (*species elementorum*). A propos de toutes les œuvres du monde tu as lu : « Il a dit, et elles ont été faites ; il a commandé, et elles ont été créées », la parole du Christ qui de rien a pu faire ce qui n'était pas, ne peut-elle pas changer ce qui est en ce qui n'était pas. Il n'est pas moindre de produire un être nouveau que de donner une nouvelle nature à un être existant. Mais pourquoi argumenter ? Prenons l'exemple de Dieu lui-même, l'exemple de l'incarnation qui nous établira la vérité du mystère présent. L'ordre habituel de la nature est-il intervenu lorsque le Seigneur Jésus naquit de Marie ; l'ordre habituel est qu'une femme engendre unie à un homme, évidemment ce n'est pas ainsi que Marie a engendré Jésus. Or, ce que nous réalisons ici, c'est le corps né de la vierge, pourquoi chercher dans ce corps du Christ l'ordre de la nature, puisque le Seigneur Jésus lui-même est né de la vierge en dehors des lois de la nature. Vraie assurément fut la chair du Christ qui fut crucifiée et ensevelie, vrai est le sacrement de cette chair.

Le Seigneur le proclame : ceci est mon corps. Avant la bénédiction des paroles célestes, nous avons un être spécifié qui a son nom ; après la consécration, nous l'appelons *corps*. De même Jésus parle de son sang : avant la consécration nous avons une chose qui elle

---

(1) Ambroise, *De mysteriis*, P.L. XVI, 406 C., 407 A.B.

aussi a son nom, après la consécration nous parlons de *sang*. Et toi tu dis : amen, c'est-à-dire, c'est vrai ».

Nulle part chez Radbert, (sauf *Fru.* 1360 B. 1363 A.) on ne trouve une citation exacte et explicite d'Ambroise ; mais il est évident que la pensée exprimée dans le texte du *De mysteriis* est sous-jacente à toute la théorie de Radbert sur la « mutation ». Le seul passage de Radbert que l'on puisse prendre pour une citation, est celui-ci (1279 B.C.) :

« Vera utique Christi caro, quae crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum, quod per sacerdotem super altare in verbo Christi per Spiritum Sanctum divinitus consecratur : unde ipse Dominus clamat : Hoc est corpus meum. Et ne mireris, o homo, neque requiras naturae ordinem ; sed si carnem illam vere credis de Maria virgine in utero sine semine potestate Spiritus sancti creatam, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum sanctum corpus ipsius esse ex Virgine ».

Aucune référence, nous avons affaire à un emprunt assez libre ; à peu près textuelle est la phrase : « Vera utique caro quae crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum », que Radbert interprète ainsi : vrai est le sacrement, et il nous donne la vraie chair du Christ, celle qui est née de la Vierge Marie, etc... C'est donc à ce même texte de saint Ambroise que Radbert prend non seulement l'idée de mutation, de conversion, mais aussi sa thèse de l'identité entre le corps eucharistique du Christ et son corps historique ; et ce faisant, il force, semble-t-il, la pensée d'Ambroise ; celui-ci écrit : « ce que nous réalisons ici, c'est le corps né de la Vierge, et hoc quod conficimus corpus ex virgine est » ; mais c'est bien peu affirmer, quand on compare cette réflexion à toutes les précisions que nous a données Radbert sur la fructification mystérieuse de la chair du Christ historique. Plus tard, Ratramme contesterait formellement l'interprétation de Radbert : de même que vraie était la chair du Christ, dira-t-il, de même vrai est le sacrement de cette chair, mais vérité du sacrement ne signifie pas présence du corps du Christ historique. (Ratramme. *de Corpore*, P.L. CXXI, 147 sq, 150 B.).

Le vocabulaire d'Ambroise est encore très imparfait, surtout en ce qui concerne le mot « species » ; Mgr. Batiffol remarque que ce mot signifie « l'élément spécifique », et il conclue justement qu'Ambroise nous donne la notion de conversion miraculeuse, mais non la notion de conversion substantielle <sup>(1)</sup> ; Ambroise ne pousse pas ses conclusions, la notion de substance lui est trop étrangère.

Pendant longtemps, même parmi les catholiques, on fit à Radbert l'honneur d'avoir apporté à la conversion ambrosienne les précisions qui lui manquaient, en faisant pour la première fois l'analyse de cette notion de substance, essentielle à la philosophie du dogme eucharistique. Or dans sa *Lettre à Frudegard*, Radbert rapporte, en l'attribuant à Eusèbe d'Emèse, une phrase tout à fait remarquable : « invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo, secreta potestate convertit » (1354 B.). Le texte que Radbert attribue à Eusèbe d'Emèse est en réalité de Fauste, évêque de Riez en Provence, mort aux environs de 492. Mais peu importe ici <sup>(2)</sup>. Que pouvons nous reconnaître à Radbert après cette formule déjà si précise ? Peu de chose. « Species » a toujours chez lui le sens de « apparences », mais ainsi que nous l'avons déjà marqué, Radbert n'oppose pas directement substance et apparences : « non mutantur exterius in speciem sed interius » (1271 C.), « cum substantia panis et vini ... interius commutatur » (1287 C.). Pour un scolastique,

---

(1) Batiffol, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive, l'Eucharistie*, 8<sup>e</sup> édition, p. 338 à 340.

(2) Sur l'attribution de ce texte à Fauste de Riez, Batiffol, op. cit., p. 477, note. On trouve ce sermon attribué un peu à tout le monde, voir par exemple parmi les œuvres de saint Jérôme, P. L. XXX, 272. Le même texte : invisibilis sacerdos, etc... ou du moins, un texte si proche qu'il semble une citation faite de mémoire, est attribué par saint Thomas à saint Grégoire de Nysse : « Invisibilis sacerdos visibiles substantias in corpus suum et sanguinem verbi sui secreta potestate commutat ». *In sent. lib. IV, dist. VIII, art 5.*

Radbert qui, dans sa lettre à Frudegard, emprunte la formule de Fauste de Riez, s'était exprimé ainsi pour son compte personnel (*De Corpore*, 1287 C.) : « Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur ». Le texte de Fauste envisage la substance du corps du Christ, le texte de Radbert envisage la substance du pain et du vin. Les deux sont intéressants. Pour atteindre la précision suprême, il eut fallu que Radbert songeât à pousser plus à fond l'emploi du préfixe : trans, que pourtant il affectionne particulièrement.

« substantia .... interius » ferait pléonasme ; pour Radbert, il n'y a pas pléonasme, au contraire, l'adverbe s'impose, puisque la substance est l'être même des choses, avec sa réalité profonde et ses apparences. Radbert met bien en valeur cette idée que par miracle la réalité profonde peut être intégralement transmuée, sans que les apparences, « species », soient changées ; mais que sont exactement ces apparences ? Il n'envisage pas sérieusement le problème et encore une fois, il semble bien que pour lui, elles n'aient pas d' « être », au sens réel du mot <sup>(1)</sup>.

### *L'immolation du Christ à la messe.*

Il semble que sur cette question du réalisme sacrificiel de la messe, celui qui a exercé le plus d'influence sur la pensée de Radbert est saint Grégoire le Grand, et par Radbert semble-t-il, deux textes du saint pape devinrent ensuite classiques en la matière <sup>(2)</sup>. Le premier se rencontre à la fin du chapitre IX du *de Corpore*, dont le titre est assez significatif : « quid necesse fuerit quod semel gestum est in re Christum quotidie immolari » ; la messe renouvelle chaque jour le sacrifice de la croix, et le pape Grégoire nous invite à nous unir à cette immolation renouvelée du Seigneur :

« C'est pourquoi, écrit-il, nous devons, pendant notre vie, nous immoler dans la componction du cœur : puisque en effet, nous célébrons le mystère de la Passion du Seigneur, nous devons imiter ce que nous faisons. Alors vraie pour nous à l'égard de Dieu sera l'hostie

---

(1) Il faut donc atténuer la formule de Rauschen : « La distinction entre la substance et les accidents dans l'Eucharistie, a été établie d'une façon nette... pour la première fois par Paschase Radbert ». Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, traduit par M. Decker et E. Ricard, Paris 1910, p. 31. Le mot « accident » est tout à fait étranger à Radbert ; quant au mot « species » il ne signifie qu'apparence, aspect.

(2) Ces deux passages sont tirés des *Dialogues*, livre IV, ch. 57 et 58 — cf. Lépin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 39.

que nous offrons, si nous nous faisons nous-mêmes hostie » (P. L. CXX, 1303 B.).

L'immolation n'est donc pas du Christ seul, il faut la nôtre unie à la sienne pour que le sacrifice de la messe ait sa valeur. Ce chapitre IX rapporte un certain nombre d'histoires d'après le même saint Grégoire le Grand, destinées à montrer l'efficacité du sacrifice de la messe ; elles sont assez anodines. Au chapitre XIV intitulé : « quod haec soepe visibili specie apparuerint », parmi d'autres histoires dont le réalisme est assez pénible, il s'en trouve une tirée de la vie de saint Grégoire : une femme souriait au moment de la communion en entendant le pape lui dire : corpus Domini nostri... parce qu'elle reconnaissait le pain qu'elle avait elle-même offert ; Saint Grégoire obtint que Dieu lui fît voir par un miracle la réalité de la victime, sous la forme d'un petit doigt coupé et sanglant en place de son morceau de pain. Saint Grégoire se faisait-il une conception aussi matérielle de l'immolation du Christ à la messe ? Il n'y a pas lieu de le penser, car nulle part il n'insiste, et il ne cherche pas à préciser *comment* le Christ peut s'immoler à la messe ; ce qui lui importe, c'est que le Christ unisse à la sienne notre immolation, évidemment spirituelle, dans la componction du cœur.

Telle est encore l'idée exprimée dans la seconde citation que fait Radbert parmi les justifications de sa *Lettere à Frudegard*. (1355 B.) :

« Nous devons mépriser de toute notre âme ce siècle que nous voyons disparaître ; nous devons offrir sans cesse à Dieu le sacrifice de nos larmes et immoler tous les jours l'hostie de sa chair et de son sang ; car c'est surtout cette sainte victime qui sauve l'âme de la mort éternelle. Elle la rachète par ce mystère du Fils unique et bien aimé qui est ressuscité d'entre les morts pour ne plus mourir. Oui, la mort ne le dominera plus ; et quoiqu'il vive en lui-même d'une manière immortelle et incorruptible, il s'immole cependant sans cesse pour nous dans le mystère de la sainte oblation. Son corps est pris, sa chair est partagée pour le salut du peuple ; son sang ne coule plus dans les mains des infidèles, mais sur les lèvres des fidèles. Méditons bien ce que doit être pour nous ce sacrifice qui représente toujours

pour notre pardon la Passion du Fils unique de Dieu. Quel fidèle pourrait douter ? A la voix du prêtre, au moment de cette immolation, les cieux s'ouvrent ; les chœurs des anges assistent au mystère de Jésus-Christ ; les choses les plus élevées s'unissent aux plus humbles, les célestes aux terrestres, les visibles et les invisibles n'en font plus qu'une » (traduction Cartier)

La citation de Radbert se prolonge bien au delà des guillemets de Migne, Radbert a voulu reproduire tout au long et presque littéralement, contrairement à son habitude, un texte qui l'intéressait vivement. En quoi consiste exactement l'immolation du Seigneur à la messe ? Radbert nous l'avons vu, a là-dessus quelques expressions et anecdotes plutôt fâcheuses, mais nous pouvons croire qu'elles n'expriment pas le fond de sa pensée ; malgré ses outrances de langage il s'en tient à saint Grégoire, et c'est de lui qu'il reçoit cette idée si intéressante que le Christ se donne lui-même, se partage entre les fidèles pour être mangé : telle est son immolation perpétuellement renouvelée, tel est l'état de victime dans lequel le Christ se met volontairement pour l'absolution de nos péchés et la nourriture de nos âmes. On nous précise heureusement que le Christ ressuscité est désormais immortel et incorruptible.

Outre les textes de saint Grégoire, Radbert allègue aussi sur ce problème de la « reitatio » du sacrifice du Christ à la messe un long passage de la lettre de saint Augustin à Boniface. Cette citation confirme ce que nous sommes portés à croire sur la pensée réelle de Radbert. Saint Augustin comme toujours envisage la chose sous l'angle spirituel <sup>(1)</sup> :

« Le Christ, dit-il n'a-t-il pas été immolé en lui-même une seule fois ? Et il n'en est pas moins immolé, en sacrement, non seulement à chaque solennité de Pâques, mais encore tous les jours en présence du peuple ; et ce n'est pas mentir, si l'on vous interroge, de répondre que le Christ est en effet immolé. Car si les sacrements n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements ils ne

---

(1) Radbert, *Lettre à Frudegard*, col. 1353 ; saint Augustin, *Epist. Bonifacio coepiscopo*, P. L. XXXIII, 363 ; Cf. Lépin, *op. cit.* p. 37.

seraient nullement sacrements ».

Ainsi pour saint Augustin, la messe est plus qu'un mémorial, elle est un « sacrement » de la Passion du Sauveur, car il y a une certaine ressemblance entre elle et la Passion ; mais quel genre de ressemblance ? Saint Augustin ne le précise pas.

On pourrait croire que Radbert doit à saint Jérôme ses considérations sur le double effet du sacrifice de la messe : expiation et nourriture ; et, aussi son idée de la messe sacrifice du corps mystique : les citations de saint Jérôme sont en effet nombreuses. (1334 C., 1290 D. - 1291 A.) Une longue citation du chapitre XXII du *de Corpore*, d'une saveur biblique accentuée, nous montre le Christ immolé comme agneau pour être mangé et comme bouc pour expier nos péchés (1341 sq.). Radbert doit aussi à saint Jérôme quelques exemples tirés des *Vitae Patrum* (1363 C.). Malgré cela, il ne faut pas donner trop d'importance aux initiales hiéronymiennes qui émaillent certains passages caractéristiques de Radbert sur cette question du sacrifice eucharistique. En fait, Radbert partant d'une idée que lui suggère saint Jérôme, développe sa pensée personnelle ; c'est le cas en particulier de 1334 C. où la citation est empruntée au commentaire de Jérôme sur saint Matthieu : saint Jérôme dit seulement que le royaume de Dieu est constitué par les fidèles, et Radbert développe : le Christ vit dans les siens, il a faim, il a soif, il souffre, ainsi se continue son sacrifice.

Bien plutôt Radbert doit à saint Augustin tous ses développements sur le sacrifice du corps mystique <sup>(1)</sup> ; et par delà saint Augustin, dont l'état d'esprit général influe sur lui, même quand il ne le cite pas explicitement, nous ne devons pas omettre saint Cyprien, que Radbert nous présente comme le maître de saint Augustin lui-même, (*Fru* 1354 A., 1352 D.). La goutte d'eau versée dans le calice, est un merveilleux symbole de la manière dont les fidèles à la messe unissent leur sacrifice à celui de Notre Seigneur. Radbert, dans le *De corpore* (1308), développe longuement cette idée de saint Cyprien <sup>(2)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Voir par exemple dans le recueil de Dom Hugo Lang, p. 20 et 21, P.L. XXXVIII 1246 - 1248.

<sup>(2)</sup> Il faut ajouter pour être complet sur les sources de Rad-

bert en cette matière un long texte de Bède, donné d'ailleurs sans aucune référence (*de Corpore*, 1294 - 1295). — « Texte, écrit M. Lépin, qui se rattache étroitement à celui de saint Grégoire le Grand, dont il paraît être dérivé. Comme lui il tend à montrer avant tout dans le sacrifice de l'Eucharistie une commémoraison du sacrifice de la croix » *op. cit.* p. 63 — Bède, *Homelia XIV in Dominica III post Theophaniam*, P. L. XCIV, col. 75.

---

## II. — DISCUSSIONS.

Les pages qui précèdent avaient pour but de montrer ce que Radbert doit à la Tradition, et comment il la prolonge : il nous faut examiner maintenant l'accueil qui lui fut fait dans le monde des théologiens de son temps. Assurément, bien des aspects de la pensée de Radbert nous étonnent ; nous en avons relevé quelques-uns au passage, par exemple, l'insistance avec laquelle il parle de la « chair » du Christ, de préférence au « corps » du Christ, l'idée ou la métaphore du pullulement, la manière dont il présente la nécessité de la réitération du sacrifice de la Croix ; il a dans ses mots un réalisme qui nous paraît excessif, et si l'on ne trouvait pas perpétuellement chez lui de correctif du « totum spiritale », on serait réellement choqué ; ajoutons que les histoires et anecdotes qu'il multiplie dans sa dernière édition du *De corpore* et qui ont pour effet d'accentuer encore l'outrance de certaines expressions, ne sont pas pour nous rassurer ; mais enfin, somme toute, ce qui nous déplaît chez lui, c'est l'expression, la métaphore, l'anecdote, c'est, en un mot, l'hésitation d'une formule qui se cherche. Or, Radbert choquait ses contemporains infiniment plus qu'il ne nous choque nous-mêmes, à plusieurs il apparut nettement comme un novateur ; nous sommes gênés par les déficiences de l'expression ; ils étaient offusqués par la pensée elle-même, et ceci indépendamment de tous les addenda de la dernière édition. Quand, dans notre lecture, nous éliminons du texte de Migne les variantes « du manuscrit 1554 de la reine de Suède et du manuscrit 4070 de la bibliothèque du roy », nous trouvons la pensée de Radbert à peu près acceptable, et nous lui reprocherions volontiers de l'avoir inutilement alourdie ; or, c'est précisément ce texte plus simple que les contemporains eurent en mains.

Que son œuvre fut attaquée, nous le savons par lui-même. Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, au mo-

ment d'expliquer les paroles de l'institution de l'Eucharistie : « *cenantibus autem illis accepit Jesus panem, etc.* ». (890 B. sq.), il semble partir en guerre : « *audiant qui volunt extenuare hoc verbum quod non sit vera caro Christi* », la vraie chair du Christ, c'est-à-dire, la chair du Christ historique, non pas une puissance, une « *virtus* », mais la chair elle-même. Ce chapitre XXVI du livre XII de son *Commentaire sur saint Matthieu*, est relativement facile à dater ; après un séjour à Saint-Riquier, Radbert est rentré à Corbie, nous sommes aux environs de 851 ; Radbert vivra encore un certain nombre d'années, et il aura l'occasion de répondre aux objections qui lui sont faites.

Ces objections lui sont formulées par un moine de la nouvelle Corbie, Frudegard, et la manière dont Radbert répond, montre qu'une véritable controverse est engagée : « *quaeris enim de re ex qua multi dubitant* » (1351 A.). Il s'agit toujours du même problème : avons-nous dans l'eucharistie la vraie chair et le vrai sang du Christ ? Frudegard l'avait pensé à la suite de Radbert, son maître, mais comme on lui a fait remarquer que cette thèse est opposée à la pensée de saint Augustin, et même que saint Augustin par avance l'a réprouvée formellement dans son livre de la *Doctrine chrétienne* (1352 A.), il est devenu hésitant.

La réponse de Radbert consiste d'abord à préciser sa pensée, non pas pour l'atténuer ; les paroles de Jésus sont formelles et ne sont susceptibles d'aucune atténuation, « *ceci est mon corps* », et non pas la figure ou la vertu de mon corps » ; d'ailleurs, il l'a déjà établi dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, dont il joint tout le passage à la suite de sa lettre. Mais il faut aussi montrer que son opinion n'est en rien nouvelle, qu'elle est parfaitement traditionnelle ; pour en convaincre son correspondant, il rassemble un recueil de « *sentences* » des Pères sur la question, dans lequel intervient naturellement saint Augustin allégué contre lui, puis saint Hilaire et plusieurs autres. Vers le même temps, Radbert retoucha son traité lui-même, et ajouta les passages que nous avons indiqués ailleurs.

Ainsi, on peut avec une quasi certitude affirmer que la controverse ne date pas de la première édition du *de Cor-*

pore dédiée à Placide, vers 831. au moment de l'exil de Wala ; cette édition, semble-t-il, ne franchit guère les limites du monastère, et fut utilisée par Placide pour l'instruction de ses moines saxons. Radbert, devenu abbé, eut l'idée de faire hommage de son œuvre à Charles le Chauve ; la préface dédicatoire est parfaitement sereine et n'indique en aucune façon qu'une polémique fut engagée, dans laquelle Radbert ait eu besoin de se justifier ; il explique simplement que l'œuvre a été composée autrefois pour de jeunes saxons peu instruits, et que ce genre de destinataires explique certaines considérations adaptées à leur mentalité, mais enfin, l'ouvrage tel quel peut avoir son intérêt pour un prince ami des lettres comme est le roi Charles.

En quoi consiste exactement ce qu'on appelle la controverse eucharistique du IX<sup>e</sup> siècle ? Il serait exagéré de la comparer à la controverse bérengarienne ; avec la lutte contre Bérenger, la thèse de Radbert va émerger au premier plan, mais auparavant, l'opinion reste partagée, et la discussion est assez limitée.

Parmi les contemporains de Radbert, on peut citer comme ayant pris position nettement contre lui : Raban Maur, Gottschalk et Ratramme. Il est à noter que tous les trois, sous prétexte de fidélité à saint Augustin, négligent un aspect important de la Tradition ; tous trois sont d'accord pour voir dans l'eucharistie une nourriture divine, mais pour qu'il en soit ainsi, ils ne pensent pas qu'il soit besoin d'un changement de substance, d'un miracle ontologique : or toute une partie de la tradition, à la suite de saint Ambroise, parle de « conversion substantielle », Radbert a le mérite de maintenir cet aspect, tout en épaississant le réalisme traditionnel.

### *Raban Maur.*

Hériger de Lobbes nous dit à propos de Raban Maur : « Héribald d'Auxerre lui proposa une opinion honteuse, et Raban s'enfonça plus encore dans la turpitude : (Héribaldi) qui turpiter proposuit et Rabanus (Mogontinus) qui turpius assumpsit, turpissime vero con-

clut » <sup>(1)</sup>. Raban est accusé de stercoranisme, accusation infamante, s'il en est, et qui devait revenir facilement dans la controverse ; Radbert parle de « certain apocryphe » (1330 B. - 1331 A.), qui méritait cette accusation ; on ne sait pas à qui il fait allusion ; c'est sans doute le même qui inquiétait Héribold, le correspondant de Raban. En fait, chez Raban, tout le problème porte sur le mot « sacramentum » qui, pour lui signifie les réalités matérielles qui contiennent la grâce invisible ; matérielles, elles subissent le sort de toute matière (P.L. CX - 492 D.), et donc pouvons nous ajouter, suivent le cours de la digestion. Ainsi Raban distingue l'« alimentum corporis » et la « virtus Christi » qui produit l'incorporation au Christ <sup>(2)</sup>. Retenons le mot « virtus », nettement augustinien ; c'est toujours à ce mot qu'on reviendra contre Radbert ; Raban ne nie pas la présence réelle, mais il importe de s'entendre sur le mot « réelle ». Pour Radbert, présence réelle signifie présence personnelle, immédiate, du Christ historique : « c'est le même, affirme-t-il ». Là-dessus, Raban proteste : il croit bien que notre incorporation au Christ est un fait réel et non pas une union d'affection ou de volonté, mais cette « réalité » est toute spirituelle, et il n'est aucunement nécessaire que nous mangions la chair du Christ historique pour y atteindre : c'est là un grossier capharnaïsme condamné par saint Augustin. D'où la condamnation qu'il émet contre Radbert dans sa réponse à Héribold. « Récemment, dit-il, certains ont affirmé à tort que le corps eucharistique est celui-là même qui est né de la Vierge Marie, dans lequel le Seigneur a souffert sur la Croix, qui est ressuscité du tombeau ». C'est là une citation de Radbert laissée incomplète d'ailleurs, la suite étant supposée connue. « A cette erreur, continue Raban,

---

(1) Heriger de Lobbes, *De corpore et sanguine Domini*, parmi les œuvres de Gerbert, P.L. CXXXIX, 179 B. Sur la position personnelle de Heriger de Lobbes, « esprit conciliateur », voir Gaudel, art. *Messe*, dans *Dict. de Théologie catholique*, col. 1025 sq., et Dom Morin, *Revue Bénédictine* : 1908, t. XXV, p. I à 18. Le traité en question est-il vraiment d'Heriger de Lobbes ? Voir l'article de M. Amann sur *Notker de Liège*, dans *D.T.C.*, t. XI, col. 807.

(2) Raban Maur, *De clericorum institutione*, P.L. CVII, 316 - 318. Pour cette comparaison de la théologie eucharistique de Radbert avec celle de Raban Maur, Gottschalk et Ratramme, je dois beaucoup à Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Worscholastik*, Paderborn 1926, et surtout à M. Gaudel, art. *Messe* dans *l'Eglise latine*, *D.T.C.*, col. 964 sq.

j'ai répondu, suivant la mesure de mes forces, dans ma lettre à Egil, et j'ai dit ce qu'il faut penser de la question ». Il rappelle ensuite le texte de saint Jean : « Ego sum panis vivus, le pain vivant qui donne la vie éternelle » ; et il développe les deux derniers mots : l'eucharistie est une nourriture, non pas de la vie présente, mais de la vie éternelle, c'est-à-dire, de la vie de l'âme ; cette vie de l'âme est notre vie dans le Christ, dégagée du corps. Un jour, le Christ, tête, et nous membres, serons enfin unis, et le corps total du Christ sera éternellement heureux. (CX. 493). Nous sommes toujours dans la grande thèse du corps mystique du Christ, mais Raban se refuse à en tirer les conclusions poussées et réalistes de Radbert.

La lettre à Egil est perdue, si bien que l'avant-dernier chapitre du *Pénitentiel à Héribold* est tout ce que nous avons de la partie proprement polémique de la théologie eucharistique de Raban. Mais nous savons que son opposition à Radbert porte sur ces points : la présence eucharistique du Christ n'est pas une présence personnelle, immédiate ; il ne faut pas y chercher la chair et le sang de son corps historique : ce qui est réellement présent dans le « sacramentum » matériel que nous appelons « corpus Christi », c'est une « virtus Christi », une grâce de vie éternelle, un élément de vie, de la vie éternelle du Christ ressuscité, par lequel il nous attache et nous unit éternellement à lui. On voit par là quelle erreur ce serait de traduire cette « virtus » par « présence virtuelle » : il n'y a aucun rapport entre la présence virtuelle admise par les théologiens de l'orthodoxie augustinienne au IX<sup>e</sup> siècle, et la présence virtuelle au sens protestant. La traduction : « présence dynamique » <sup>(1)</sup> a le grand mérite de conserver à la « virtus » latine toute sa signification ; sans doute : « dynamique » reste vague, mais aussi ne faut-il pas chercher des précisions trop grandes chez des théologiens dont la pensée reste toujours un peu confuse lorsqu'il s'agit de philosopher sur le dogme eucharistique.

---

(1) Geiselmann et Gaudel, *passim*.

*Gottschalk.*

Après Raban Maur, le second opposant à Radbert que nous rencontrons est, chose curieuse, le plus grand ennemi de Raban, Gottschalk. Il a été établi en effet que c'est lui l'auteur de l'opuscule intitulé : *Dicta cujusdam sapientis*, que Mabillon crut être la *Lettre à Egil* de Raban (P. L. CXII - 1510 sq.) (1).

Gottschalk, au monastère d'Ovillers qui lui servait de prison de par la volonté de l'archevêque Hincmar, conservait tout de même un certain contact avec le monde des vivants, et ses amis se chargeaient de le renseigner sur les dernières productions théologiques ; c'est ainsi qu'il eut connaissance de l'ouvrage de Radbert, et l'on ne s'étonnera pas qu'à un augustinien de la stricte observance tel que lui, la pensée de Radbert ait paru condamnable ; sans doute, il ne s'agissait pas de ce qui faisait sa préoccupation principale et la cause de ses difficultés personnelles, la grâce et la prédestination, mais ce n'en était pas moins, sur un point connexe d'ailleurs, la théologie augustinienne, qui se trouvait altérée par un novateur.

Une déclaration réellement intéressante sur la présence réelle constitue l'entrée en matière de l'opuscule de Gottschalk : que le Corpus Domini soit vraiment chair et sang du Christ, il n'en faut point douter, Gottschalk l'affirme dans ce style de profession de foi auquel il devait être habitué : « Quod corpus et sanguis Domini vera sit caro verusque sit sanguinis, unusquisque debet credere, nosse, tenere, confiteri pariter et incunctanter asserere fidelis » (CXII - 1510 D., 1511 A.). Mais cela n'implique pas que cette chair et ce sang du Christ que nous recevons dans l'eucharistie soit la chair et le sang du Christ historique, comme l'affirme Radbert, sous le couvert de saint Ambroise, la vraie chair née de la Vierge Marie ; Radbert n'est pas nommé, mais son texte est cité avec références.

---

(1) Cf. Dom Morin, *Gottschalk retrouvé*, dans *Revue Bénédictine*, Octobre 1931, p. 303,

L'auteur s'étonne que saint Ambroise ait pu affirmer pareille chose, il n'a jamais rien lu de semblable dans ses écrits.

*Illud in hoc libro mihi prius penitus fateor inauditum reperiri sub nomine sancti Ambrosii, quod non sit haec alia caro Christi, quam quae nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulcro. « Haec, inquit, ipsa est, et ideo Christi est caro, quae pro mundi vita adhuc hodie offertur ». Hoc in capitulo positum est secundo. Similiter dicitur et in octavo : « Vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum sanctum, corpus ipsius esse ex Virgine ». Istud plane fateor nunquam me prius audisse, vidisse, legisse ; multumque miratus sum hoc sanctum Ambrosium dixisse » (P. L. CXII, 1513 A.) (1).*

Les citations de Radbert sont d'ordinaire assez libres, et il n'est pas évident par ailleurs que saint Ambroise dise exactement ce que Radbert lui fait dire. Mais, sans insister, Gottschalk continue : à supposer que saint Ambroise ait réellement dit ce qu'on lui attribue, saint Augustin n'est pas de cet avis, et c'est lui qu'il faut suivre. Vient alors, attribué à saint Augustin, un texte qui, détail piquant, s'appliquant d'ailleurs à toutes les autres citations de saint Augustin, n'est pas de saint Augustin, mais de Radbert lui-même. Nous avons vu plus haut la cause de cette étrange erreur qui fera citer, comme de saint Augustin, des passages de Radbert, erreur qui se continuera jusqu'à saint Thomas inclusivement.

Quoiqu'il en soit, Gottschalk va reprendre contre Radbert les trois points suivants : le « transfertur », la réitération de la Passion dans l'eucharistie, et le sacrifice offert pour les réprouvés.

Le chapitre VII de Radbert, le XII<sup>e</sup> du manuscrit de Lobbes qu'a en mains notre auteur, porte le titre : « quibus modis dicitur corpus Christi ? » Ce mot « corps du Christ » a trois sens : d'abord l'Eglise, puis l'eucharistie, enfin le

---

(1) On remarquera que les références de Gottschalk aux chapitres II et VIII. correspondent à la division du manuscrit de Lobbes : CXX, 1269 B. et note, 1279 B.

corps historique du Christ : « illud corpus quod natum est ex Maria virgine, in quod istud transfertur », « istud » signifiant le corps eucharistique (CXX. 1285 A.B.). Gottschalk relève le mot « transfertur ». Nous en connaissons le sens chez Radbert : il est destiné à indiquer le rattachement du corps eucharistique créé par l'Esprit-Saint à la demande de l'Eglise, au corps historique du Christ, toujours vivant éternellement présent dans son Eglise ; il se complète par l'idée de multiplication, « pullulatio, ubertas », de la chair du Christ, en laquelle s'opère une manière de croissance extrinsèque par créations successives.

Gottschalk a très bien compris ce point de vue, et il écrit :

« Ad illa siquidem verba Domini : hoc est corpus meum, fit corpus Domini ; et supplicante sacerdote, corpus Domini sumptibile transfertur in corpus Domini natum de Virgine, quod est penitus inconsumptibile ut videlicet vere nobis detur ab ipso Christo pontifice : quia nimirum sicut ipse est qui baptizat, sic ipse est qui nobis corpori suo corpus suum de corpore suo salubriter sumendum dat » (CXII, 1514 B.).

Gottschalk apprécie également l'image du grain de blé, et surtout l'arbre de vie et sa fructification ; il accepte tout cela d'autant mieux qu'il croit ces textes de saint Augustin : « de ipso ligno vitae pullulat, manat semper, exuberat iste fructus vitae .... caro ipsa est et fructus carnis... » (CXII, 1515 B.), citations textuelles de Radbert (1311 A.B. et surtout 1285 B.). Mais de tout cela, affirme Gottschalk, on ne doit pas conclure à l'identité du corps eucharistique avec le corps historique ; voici comment, d'après lui, il faut interpréter saint Augustin : il n'y a « naturaliter » qu'un corps du Christ, ressuscité et éternellement vivant, mais il y a trois manières d'être « specialiter » de ce corps unique : sa manière d'être historique d'abord, quand il vivait parmi les hommes sur la terre, sa manière d'être eucharistique, le corps eucharistique étant une sorte de fructification de son corps historique, enfin cette manière d'être qu'on appelle corps mystique, et qui est l'Eglise, prolongement mystérieux, mais réel de la vie du Christ dans ses fidèles et ses élus (CXII, 1513 D. 1514 A. et 1517 D.). Une formule rassemble toutes ces

notions : « (Christus) lignum vitae solis membris suis id est corpori suo dat corpus suum de corpore (CXII, 1515 D.). » On voit que le point de vue de Gottschalk n'est pas ici tellement différent de celui de Radbert, et qu'il lui apporte d'utiles précisions.

De la dernière citation, un mot, « solis », évoque malheureusement la mentalité prédestinatienne ; la suite de la discussion en sera gâtée : Gottschalk accuse avec ironie Radbert d'avoir enseigné que le Christ souffre de nouveau toutes les douleurs de sa Passion chaque fois que la messe est célébrée. Radbert ne dit pas cela en réalité : nous avons noté dans l'analyse de sa pensée ce qu'il affirme sur ce point. Toutefois, là encore, Gottschalk apporte une précision que l'on chercherait en vain chez Radbert ; le Christ dit-il, ne souffre pas plus à la messe qu'il ne souffrait à la Cène, « quemadmodum nequaquam tunc in cena sua passus est quando primitus ex pane et vino dignatus est verum corpus et sanguinem suum creare, consecrare, et discipulis suis dare, manente integro humano corpore suo : ita nullatenus postmodum passus est, patitur vel patietur, quoties corpus et sanguinem suum ex pane creat et vino » (CXII, 1516 D.) Ainsi, pour Gottschalk la messe suggère bien plus la Cène que la Passion, l'oblation intérieure que Jésus fait de sa personne plutôt que l'exécution sanglante de cette oblation.

Le dernier chef d'accusation trahit tout à fait le prédestinarianisme de Gottschalk : à plusieurs reprises, il a exprimé cette idée que le Christ ne se donnait « corpus de corpore », qu'à ses seuls élus (1514 C.D.) ; il accuse au contraire Radbert d'avoir affirmé que la messe était offerte pour les seuls réprouvés (CXII 1517 B.) ; pour ces réprouvés il serait nécessaire que le Christ souffrit de nouveau tous les tourments de la Passion, chaque fois qu'on dit la messe. Radbert nous l'avons vu, affirme que l'oblation du Christ est renouvelée indéfiniment selon le désir de l'Eglise pour la nourriture des fidèles et pour l'expiation des péchés du monde, mais c'est l'expiation générale de la Rédemption qu'il a en vue : il ne dit pas que la messe soit célébrée pour les seuls réprouvés, Gottschalk ici n'a pas compris.

*Ratramme.*

L'écrit de Gottschalk a été rédigé entre 846, et 868 ou 869, date de sa mort. L'opuscule de Ratramme (P.L. CXXI - 125), sensiblement plus important, fut rédigé sur la demande de Charles le Chauve en manière de consultation théologique, après 844, à une date qu'il est difficile de déterminer, mais sûrement avant la rédaction du livre XII du *Commentaire sur saint Matthieu* de Radbert, et à plus forte raison, de la *Lettre à Frudegard*.

Le début du livre de Ratramme est assez obscur. L'auteur ironise contre un théologien à qui il attribue cette affirmation saugrenue qu'il n'y aurait dans l'eucharistie ni voile, ni mystère, mais que tout y est vérité, que tout s'y passe à découvert. Si, comme il est certain, c'est Radbert qu'il a en vue, l'accusation est étrange, et l'ironie paraît un peu forte : on pourrait presque soupçonner la bonne foi du controversiste. Le mieux est de considérer ce début comme un procédé artificiel, « ab absurdo », de notre auteur pour introduire sa propre thèse : cela lui permet une antithèse facile entre la pure figure et la pure vérité. Étant donné que tout dans l'eucharistie se passe sous le voile du mystère, nous n'avons pas pure vérité, mais figure et vérité, c'est à dire : sacrement, ou mystère. Il faut donc d'abord étudier avec soin « la figure » de ce mystère ; une autre question sera traitée ensuite : le corps eucharistique du Christ est-il identique au corps historique né de la Vierge Marie, à ce corps qui a souffert sur la Croix et qui est ressuscité ? Les deux questions sont connexes.

L'eucharistie est-elle vérité ou figure ? Radbert s'est posé la question presque dans les mêmes termes : « *utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum ?* » Tout le chapitre IV du *de Corpore* tend à montrer que ces deux mots : figure et vérité, ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, et Radbert conclut en affirmant la vérité de la présence du corps du Christ, le même qui a vécu sur la terre. La « *veritas* » ainsi comprise est pour Ratramme quelque chose d'inintelligible, et il reprend tout le problème ; il ne peut concevoir sous la figure du mystère ou sacrement une « *veritas* » aussi concrète, aussi

« matérielle » ; le pain et le vin étant matière peuvent naturellement faire figure de symbole, de sacrement ; fréquemment, en effet, des choses matérielles suggèrent, en vertu du signe, des réalités spirituelles, mais que les éléments matériels du pain et du vin symbolisent la « matière » du corps du Christ, et qui plus est, la contiennent, voilà qui est inconcevable : qu'est-ce que ces deux matières qui se superposent, qui se compénètrent ? Tout corps, en effet, est visible, palpable, étendu ; deux corps ne peuvent co-exister, il faudrait un impossible changement. Ratramme n'ignore pas qu'il existe chez certains Pères de l'Eglise une théorie de conversion, de mutation, grâce à laquelle il serait possible d'expliquer comment le corps du Christ pourrait être présent « interius », les apparences restent sauves. Dans l'ouvrage de Radbert, ne trouve-t-on pas cette idée sous le patronnage de saint Ambroise ? Mais Ratramme n'ayant rien trouvé de tel dans saint Augustin, ne peut accepter l'idée de mutation substantielle : pour lui, il n'y a aucun changement dans les éléments du pain et du vin <sup>(1)</sup>.

Il est curieux de voir avec quelle insistance Ratramme combat la conversion ou mutation substantielle ; s'il est un point cependant qui paraissait acquis, c'est celui-là. Mais chose plus étrange encore, Ratramme utilise lui-même le mot « conversion », désormais consacré par la tradition : « vere per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam » (CXXI - 140 B.). Les deux mots en litige sont là « conversa, substantiam : convertis en la substance de mon corps ». Pourtant Ratramme n'admet en aucune façon la conversion substantielle : le pain et le vin ne subissent aucun changement dans leur être, mais en eux une opération spirituelle se réalise capable de donner la vie à l'âme (140 C.) ; ainsi ces choses deviennent sacrement, et comme il y a ressemblance entre le sacrement et la chose signifiée, ici le corps et le sang du Christ, on appelle ce pain et ce vin : corpus Christi. (142 A.B.). Ce pain et ce vin, produits des fruits de la terre et sanctifiés par l'Esprit Divin, sont devenus la substance visible qui exprime la nourriture divine donnée

---

(1) En effet, l'idée de « conversion paraît tout à fait étrangère à saint Augustin. Voir la note très intéressante de Dom Hugo Lang, *op. cit.*, p. 21.

à notre âme par le Verbe divin : « Sicut visibilis panis et vini substantia exteriorem nutrit et inebriat hominem, ita Verbum Dei, qui est panis vivus, participatione sui fidelium recreat mentes » (145 B.).

On voit donc en quel sens le sacrement eucharistique est figure et réalité : le pain et le vin sont en eux-mêmes des aliments qui n'ont pas perdu leur qualité d'aliment, mais ils sont sacrements, mystères et figures de la puissance divine (147 A.), de la « substance de vie divine » qui est en eux, substance de vie éternelle (148 A. - 155 A. - 159 A.). « Substance » est ainsi pris dans un sens très différent de celui de Radbert. On peut se demander dans ces conditions quelle différence il y a entre l'eucharistie et les autres sacrements, le baptême par exemple. Radbert se posait lui aussi la question, et quoique chez lui le réalisme du baptême soit très fort, il ne met pas sur le même pied, baptême et eucharistie (1275 sq - 1321 D. - 1330 C.) : le baptême est réellement notre naissance à la vie divine, et la communion au corps et au sang du Christ nourrit précisément cette vie divine en nous, toutefois, si le baptême suppose une intervention personnelle du Christ, on n'y trouve pas comme dans l'eucharistie la présence réelle du Christ historique ; par là s'explique la différence très sensible entre l'eucharistie et le baptême ; or, cette différence, Ratramme ne l'admet pas, il ne considère pas que l'eucharistie soit un sacrement d'une essence particulière ; et lui qui semble minimiser la présence réelle de l'eucharistie, tient très fortement le réalisme de la grâce baptismale. Pour Ratramme, le baptême nous incorpore réellement au Christ, non pas au Christ historique, mais au Verbe divin qui agit personnellement et directement dans l'acte même du baptême ; dans l'eucharistie, nous avons la présence substantielle, c'est-à-dire, réelle et mystérieuse du Verbe divin, qui nourrit en nous la vie divinisée. La « puissance divine », la « substance de vie divine » dont il a été question plus haut, appartiennent donc au Verbe divin : elles sont réellement contenues dans le pain et le vin, sans qu'il soit nécessaire de supposer une modification de ces éléments. Il est inutile et dangereux, pense Ratramme, d'aller chercher la complication d'in vraisemblables miracles, et de bouleverser totalement les lois de la matière.

A sa manière, Ratramme est donc franchement réaliste, et plus que Radbert lui-même en ce qui concerne

les figures de l'Ancien Testament. Radbert avait, au chapitre V, institué un parallèle entre ces figures et les sacrements du Nouveau Testament (1280), et il concluait en disant que les figures de l'Ancien Testament étaient de purs symboles de la « vérité future ». Pour Ratramme au contraire, il n'y a aucune raison de refuser la « réalité » aux figures de l'Ancien Testament, il faut suivre ici ce que dit saint Paul, sur nos pères qui réellement furent baptisés sous la nuée et mangèrent la manne qui leur donnait le Verbe divin, par anticipation ; rien n'empêchait, en effet, le Verbe éternel de se communiquer aux hommes par anticipation de l'Incarnation, de même que maintenant il se communique en mémorial de cette même Incarnation (157 - 158 - 161).

Plus étrange encore que son « réalisme », à propos des figures de l'Ancien Testament, est la façon dont Ratramme compare les sacrements et les diverses célébrations liturgiques (CXXI - 142). Empruntant un texte de saint Augustin, il explique que nous disons en vérité le jour de Pâques : « Aujourd'hui le Christ est ressuscité », quoique nous sachions bien que nous faisons seulement la commémoration d'un événement passé ; c'est dans le même sens que nous disons : « corpus Christi », et ce n'est pas le corps historique du Christ que nous avons. Le rapprochement serait inquiétant pour l'orthodoxie de Ratramme, si nous ne comprenions que le « fait » passe, mais que le « mystère » demeure, éternelle source de vie, procédant du Verbe de Dieu ; que la grâce du Christ ressuscité nous est donnée particulièrement au jour de Pâques. La théologie du sacrement ou mystère est encore assez vague, mais une chose est certaine pour Ratramme : le réalisme du corps mystique, la réalité de la présence du Verbe divin dans l'Eglise et dans ses « mystères ». Quant à la mise sur le même plan par Ratramme du baptême et de l'eucharistie, elle peut s'expliquer en partie, comme nous l'avons dit à propos de Radbert déjà, par l'impression produite sur lui par le déroulement complet des cérémonies du baptême ; nous sommes habitués maintenant à aller tout de suite à l'essentiel de ce sacrement, c'est-à-dire à l'eau versée et aux paroles : je te baptise etc. . . ; pour Ratramme et ses contemporains, l'ensemble des cérémonies de ce grand sacrement présentait une réelle analogie avec le déroulement de la messe, le sacrement eucharistique.

Après ces considérations, on n'aura pas beaucoup de peine à comprendre la seconde partie de l'argumentation de Ratramme : à savoir que le corps du Christ qui nous est donné, n'est pas le corps historique du Christ. Saint Ambroise allégué en faveur de cette thèse, a simplement voulu dire que : vraie était la chair du Christ historique, et vrai aussi son sacrement. Ratramme apporte ensuite d'autres témoignages de saint Jérôme, de saint Fulgence, et surtout de saint Augustin, mais ces textes servent simplement de base à l'argumentation personnelle de l'auteur. Il n'y a rien de commun entre la chair historique et la chair eucharistique, quoique celle-ci, encore une fois, soit appelée chair, de ce fait précisément qu'elle est sacrement et que, comme dit Augustin, les sacrements prennent le nom de la chose qu'ils signifient : la chair historique est une chose et la chair eucharistique en est une autre : ce sont deux manifestations, deux sacrements du Verbe divin. Une autre considération empêche absolument de confondre la chair eucharistique et la chair historique : c'est que le pain eucharistique figure non seulement le Christ, mais encore nous tous, le peuple fidèle (159 B.). Le pain est fait d'une multitude de grains de froment, il est le symbole de l'unité chrétienne dans le Christ : l'eucharistie est donc le Christ et nous. La goutte d'eau mise dans le calice indique de même la participation de l'Eglise au sacrifice du Christ, le lien des fidèles entre eux dans le Christ : *nec Christus sine populo, nec populus sine Christo* (160). Or ceci, qui est traditionnel, ne se conçoit que si nous comprenons le corps du Christ comme une réalité spirituelle, une substance de vie divine, et non pas si nous en faisons, comme les Carphanaïtes, la chair même du Christ. Un dernier argument est fourni à Ratramme par les oraisons liturgiques : plusieurs postcommunions en effet, appellent l'eucharistie, « le gage de la vie éternelle » ; si donc elle est un gage, conclut Ratramme, elle n'est pas une réalité, elle est l'image de la réalité, c'est-à-dire le sacrement (163). Et Ratramme achève après cette argumentation serrée : il ne faudrait pas croire que les fidèles ne reçoivent pas le corps du Christ (170 B.) : l'expression est tout à fait légitime, elle exprime une réalité foncière : la nourriture spirituelle que nous donne le Verbe divin et qui entretient notre vie spirituelle : « *Spiritus est qui vivificat, nam caro nihil prodest* ».

---

## CONCLUSION

Dans son *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, Dom Martène raconte comment, à l'occasion de la révocation de l'Edit de Nantes, les moines de Corbie organisèrent en action de grâces une procession solennelle du Saint-Sacrement, au cours de laquelle les reliques de saint Pascale Radbert furent comme portées comme en triomphe :

En France, écrit-il, la joie fut universelle parmi les catholiques. Les religieux de l'abbaye de Corbie se signalèrent par dessus tous les autres, et pour rendre grâces à Dieu, non seulement d'avoir préservé leur ville du poison de l'hérésie, mais aussi de l'avoir étouffé dans tout le royaume, ils firent une procession générale avec le Saint-Sacrement à laquelle assista tout le clergé régulier et séculier précédé de la jeunesse de la ville en armes et suivi des magistrats et de tous les bourgeois. Le corps de saint Paschase Radbert, qui avoit le premier renversé l'hérésie qui attaquoit l'auguste Sacrement de nos autels, y fut porté comme en triomphe. La procession fut précédée d'une éloquente prédication sur le Mystère par le P. Dom Michel Gourdin, l'un des plus habiles prédicateurs qui ait été dans la Congrégation.(1)

Ce petit fait nous semble révélateur de ce que fut la

---

(1) *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, par Dom Martène, publiée par Dom Charvin, t. VI, p. 127, Paris et Ligugé, 1937.

destinée de Radbert. Comme nous l'indiquions en commençant notre étude, sa personne et son œuvre s'estompèrent assez vite ; la postérité ne retint de lui que son *Traité sur l'eucharistie*, et même il nous faut ajouter que théologiens et controversistes connurent assez mal sa pensée sur le « Mystère ».

Rien n'est décevant comme de suivre la controverse qui mit aux prises sur le sujet de l'eucharistie, catholiques et protestants, pendant les deux premiers siècles qui suivirent la Réforme. Il faut malheureusement reconnaître que sur le terrain historique les catholiques ne font pas meilleure figure que les protestants, toute la perspective du développement dogmatique est faussée par la polémique. Une question particulière, la transsubstantiation, prend une allure d'obsession ; de part et d'autre, on semble identifier réalisme de la présence et transsubstantiation ; il en résulte une équivoque qui empêche de voir comment la tradition chrétienne fut réaliste sans avoir élaboré clairement le concept de transsubstantiation. Les protestants, signalant le caractère relativement récent du mot — il est employé officiellement pour la première fois au concile de Latran de 1215 — ne sont pas loin de traiter la transsubstantiation comme une invention scolastique ; croyant en reconnaître l'idée chez Radbert, ils font de lui une manière de précurseur, de scolastique avant la lettre, et l'englobent dans le mépris qu'ils professent à l'égard de cette « théologie récente ». Les catholiques de leur côté, acceptent, semble-t-il, le postulat que le réalisme eucharistique a toujours comporté l'idée nette de transsubstantiation, sans le mot ; et, pour l'époque qui nous intéresse, ils pensent que Radbert n'a pas été réellement discuté, que Rattramme admettait à sa manière la transsubstantiation, les critiques qu'il adresse à Radbert ne portant que sur les détails.

C'est ce que nous trouvons dans la controverse entre le cardinal du Perron et Duplessis-Mornay : celui-ci faisait de

Radbert un abbé de Corwey en Saxe. Vient ensuite l'interminable discussion entre le ministre Claude et les auteurs de la *Perpétuité de la Foi de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*. Bossuet lui-même s'occupa du cas de Radbert dans sa *Seconde instruction sur les promesses faites à l'Eglise*, mais ce qu'il dit ne nous apprend rien de bien nouveau.

Innombrables sont les ouvrages, gros et petits, qui furent lancés dans le conflit, pour ou contre la thèse catholique de l'eucharistie ; voici, un peu au hasard, quelques titres : *L'Eucharistie de l'Ancienne Eglise* par Edme Aubertin, ministre de la parole de Dieu, en l'Eglise réformée de Paris, Genève, 1633 ; *Traité de la Cène du Seigneur*, par Michel le Faucheur, ministre de la parole de Dieu, Genève, 1635 ; *Réfutation de la réponse faite par M. Ereiter, ministre luthérien, à un ecclésiastique qui avoit soutenu que Luther avoit appris du diable à combattre la messe*, Paris, 1673 : dans ce dernier ouvrage, un frontispice dépliant montre Luther dans son lit, avec le diable à son chevet, qui lui dicte sa doctrine, ceci marque assez le style de la discussion ; *Traité de l'Eucharistie*, par feu M. Pelisson, conseiller du Roy en ses conseils, Paris, 1694.

Le traité de Ratramme, dans lequel les protestants avaient voulu découvrir un précurseur, avait été mis à l'Index en 1559 ; Jacques de Sainte-Beuve, professeur royal en Sorbonne entreprit dans son cours, en 1655, de montrer que les protestants n'avaient aucun droit d'accaparer Ratramme et qu'il était orthodoxe ; profitant des recherches de Sainte-Beuve, l'abbé Boileau, le frère du poète, donna en 1686 une édition du Traité avec une traduction française et des notes copieuses ; plus tard, en 1712, il reprendra son ouvrage et, en d'abondantes dissertations, il s'efforcera, non seulement de montrer l'orthodoxie de Ratramme, ce qui est déjà assez difficile, mais plus encore, il prétendra qu'il ne s'oppose à Radbert que sur quelques points insignifiants, ce qui est proprement une gageure.

Mabillon lui-même dans son *Traité des études monastiques* est porté à minimiser le différend entre Radbert et ses opposants, et à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Dom Grenier écrira : ce ne furent là que « disputes de mots ». Ellies Dupin dans son *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le neuvième siècle* insistera au contraire sur l'importance de la controverse sur l'eucharistie, mais il sera suspect aux catholiques ; Hardouin, le savant jésuite, mettra en doute l'orthodoxie de Ratramme, et c'est contre lui que l'abbé Boileau dirigea ses dissertations (1).

Qu'il soit extrêmement difficile avec le recul des temps et la sécheresse des textes de se rendre un compte exact de ce que pensaient à un moment donné théologiens et moines sur certains points délicats du mystère chrétien, nous en avons un dernier exemple dans le cas de Monseigneur Batiffol. Dans les premières éditions de ses *Etudes d'histoire et de théologie positive : l'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Mgr Batiffol attribue à Radbert le mérite d'avoir presque formulé la transsubstantiation : « si elle n'est point formulée encore, écrit - il, reconnaissons que Paschase est plus près de la formuler que personne ne l'a été jamais ». D'abord il semble que l'on commette une erreur de perspective à concentrer sur ce point la théologie eucharistique de Radbert, celui - ci n'y attache pas tellement d'importance et il est trop peu philosophe pour ajouter beaucoup à la vieille idée de « conversion » que la tradition lui a passée. Ensuite, Mgr Batiffol reprenant plus tard son étude découvrit dans la *Lettre à Frudegard* un texte dont l'importance lui avait échappé et qui exprime assez bien l'idée de conversion : « Invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam cor-

---

(1) L'édition de Ratramme par l'abbé Boileau, avec toutes les notes et dissertations qui l'accompagnent est reproduite par Migne au tome CXXI de la *P. L.* — Mabillon, *Traité des études monastiques*, Paris, 1691, t. II, p. 245. — Dom Grenier, *Histoire de l'abbaye de Corbie*, Amiens, 1910, p. 118. — Ellies Dupin, *Histoire des controverses*, etc., Paris, 1694, p. 209.

poris et sanguinis sui verbo suo secreta poteste convertit » (1354 B), mais, nous l'avons dit, ce texte n'est pas de Radbert, ce n'est qu'une citation, et Mgr. Batiffol pourra écrire très justement dans les dernières éditions de son ouvrage : « le développement de la doctrine se fait ainsi de précisions en précisions : mais il n'est pas indifférent de pouvoir faire remonter au v<sup>e</sup> siècle certaines précisions que l'on datait naguère encore du ix<sup>e</sup> » (1).

Un progrès immense a été réalisé à ce point de vue avec l'ouvrage si remarquablement analytique de M. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, et le travail particulier de M. Gaudel sur la Messe dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* ; Radbert et ses contemporains apparaissent bien situés dans la Tradition dont ils représentent un chaînon. Monseigneur Batiffol l'avait d'ailleurs déjà signalé quand il écrit : « La consultation théologique ouverte par Charles le Chauve n'a pas eu de conclusion dogmatique, de sanction conciliaire ; les esprits étaient partagés entre des sentiments opposés qu'ils défendaient librement » (2). La conclusion dogmatique et la sanction conciliaire ne sont venues, en effet, que près de deux siècles plus tard avec la condamnation de Bérenger.

Ratramme demeure volontairement augustinien. Il répugne à admettre un miracle matériel de conversion dans la « substance » même du pain et du vin. Un tel miracle ne lui paraît aucunement nécessaire, puisque le sacrement nous donne réellement une substance de vie divine ; de même que le pain et le vin nourrissent notre corps, de même cette substance nourrit notre âme. Ratramme n'a pas besoin de la « transsubstantiation » tandis qu'elle s'imposerait à Radbert s'il poussait à fond ses conclusions. Mais

(1) Mgr. Batiffol, op. cit., deuxième édition, p. 374, huitième édition, p. 480.

(2) Batiffol, op. cit., deuxième édition p. 377.

quand, fidèle à saint Augustin, Ratramme refuse la « conversion », il laisse tomber un aspect important de la Tradition, un aspect qui tend à devenir prédominant ; il sort donc de la ligne et la chose est assez dangereuse.

La pensée de Radbert ne s'imposera pas tout de suite : son réalisme assez lourd (1) empêchera qu'on ne saisisse comment, somme toute, sa thèse est plus riche, plus conforme à l'Écriture, à la Tradition grecque et latine que celle de ses contradicteurs. Il faudra les « exténuations de Bérenger » pour qu'on s'aperçoive de tout ce que contenait le petit livre de Radbert. L'opuscule de Hériger de Lobbes, ou plutôt de Notker de Liège, que nous avons indiqué plus haut, montre que jusqu'à la fin du x<sup>e</sup> siècle, un double courant, l'un issu de Radbert, et l'autre de Ratramme, se partageait les esprits sur la question eucharistique ; notre auteur tente personnellement un effort de conciliation, et cette tentative n'apparaît pas comme ridicule ; le malentendu ne réside pas en effet sur l'essentiel même du sacrement, puisque d'un côté et de l'autre on affirme qu'il est réellement nourriture divine, mais sur le fait que Ratramme rattache cette nourriture au Verbe divin, tandis que Radbert l'identifie au Christ historique.

L'hérésie de Bérenger et l'affaiblissement de la « virtus divina » de Ratramme, puissance divine, réelle, devenue chez Bérenger une manière de virtualité, de grâce sacramentelle assez vague, provoquera une ardente réaction de la pensée chrétienne. Bérenger se réclamant de Jean Scot à qui il attribuait l'authentique ouvrage de Ratramme, on se persuadera, en le lisant rapidement, que le traité en

(1) M. Macdonald nous paraît injuste cependant quand il écrit : « ... the extravagant realism of Paschasius » et « the innovator was Paschasius » ; pour lui, le « dynamic symbolism » issu d'Augustin était en passe de l'emporter sur le réalisme ambrosien, mais Radbert, fâcheusement, arrêta le mouvement, *Berengar and the reform of sacramental doctrine*, p. 234 et 250.

question était franchement hérétique <sup>(1)</sup>. Sous le nom de Jean Scot, Ratramme sera donc condamné par le Concile de Verceil en 1050, et son livre brûlé.

Le Concile de Latran de 1079 imposera à Bérenger la profession de foi suivante :

Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem Sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae, sicut in hoc brevi continetur et ego legi et vos intelligitis. Sic credo, nec contra hanc fidem ulterius docebo. Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia.

Il est difficile de ne pas reconnaître dans ce texte, des expressions chères à Radbert ; est-ce à dire que toute la théologie eucharistique de Radbert recevait une consécration officielle ? Assurément, non.

A l'occasion de l'hérésie de Bérenger un renouveau d'études eucharistiques se manifesta qui eut pour effet de préciser le réalisme traditionnel. Au début du xiii<sup>e</sup> siècle, Alger de Liège, comme M. Brigué l'a montré récemment,

---

(1) Sur cette attribution à Jean Scot de l'ouvrage de Ratramme et sur la condamnation dont il fut l'objet, voir Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912, p. 253. Dom Maieul Cappuyns, dans son *Jean Scot Erigène*, p. 86 sq., montre que Jean Scot n'a point pris part directement à la controverse dont Radbert fut l'objet, mais que toutefois ses idées ne concordent guère avec celles de Radbert.

nous présente un réalisme beaucoup moins lourd, plus spirituel, que celui de Radbert ; d'autre part, l'idée de transsubstantiation se précise et en 1215, elle pourra apparaître dans une définition conciliaire.

Que devons-nous finalement à Radbert ? Quel est le mérite de cette « première monographie scientifique, qui ait été appliquée à l'étude de l'eucharistie » (1), ainsi qu'on a fort justement appelée son œuvre ? On ne le trouvera point dans la pénétration philosophique d'une raison subtile s'exerçant sur les données de la foi pour la rendre moins inaccessible à la pensée courante ; le point de vue de Radbert, nous l'avons déjà marqué n'est aucunement apologétique et il n'est pas non plus « théologique » au sens actuel du mot : s'il cherche à comprendre, il cherche plus à « réaliser », comme dirait Neuman. Trop facilement l'eucharistie apparaît au chrétien comme une chose ; c'est bien là finalement à quoi on aboutit quand on ne la considère, comme faisaient bon nombre de contemporains de Radbert, que comme une « vertu », « une puissance divine » ; pour lui, penser ainsi, c'est « extenuare », atténuer, affaiblir la parole du Christ jusqu'à lui enlever toute sa valeur et sa portée ; l'eucharistie ne nous donne pas une chose mais la personne même du Christ, dans son humanité, qui continue de vivre vraiment sur nos autels pour l'Eglise et à l'appel de l'Eglise. Là réside le débat entre Radbert et ses contradicteurs : l'eucharistie chose divine ou l'eucharistie personne même du Christ.

C'est ce caractère si éminemment personnel du Christ eucharistique de Radbert qui empêcha celui qui avait eu une si magnifique intuition de tomber dans l'oubli : même après les explications si pertinentes des grands auteurs scolastiques, même après l'opuscule de saint Thomas de *sacramento altaris*, on a toujours lu le traité de Radbert

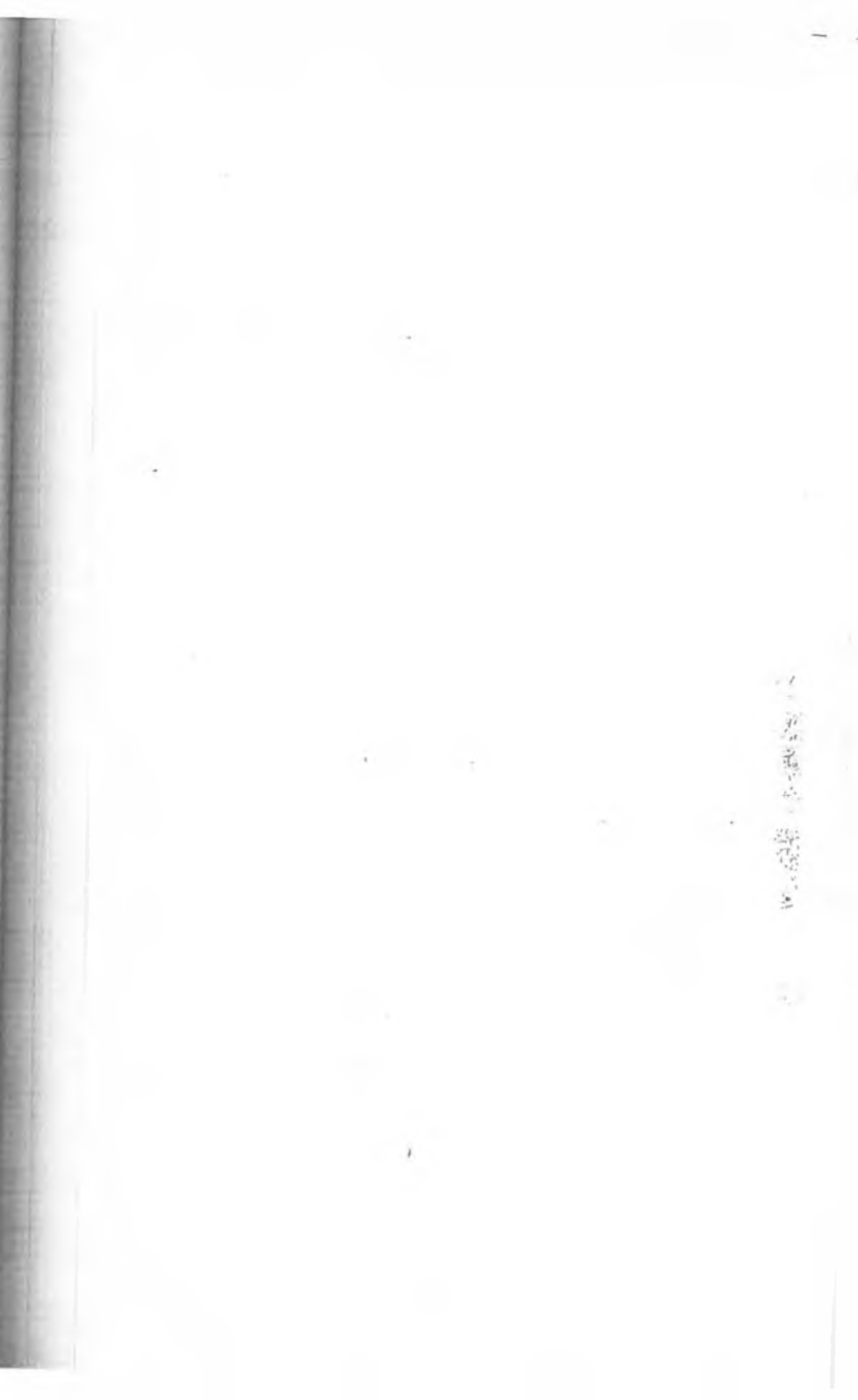
---

(1) Lépin, *op. cit.*, p. 6.

et jusqu'à nos jours les théologiens l'ont cité ; pour qui le lit dans l'esprit avec lequel il a été composé, l'indigence philosophique ne choque plus guère, on pardonne même à l'auteur l'excès de son réalisme parce qu'il fait sentir, mieux que beaucoup d'autres, comment le Christ sauveur reste vraiment parmi les siens jusqu'à la fin des temps. Quand nous parlons de « présence réelle » nous parlons comme Radbert : le Christ est réellement présent dans l'eucharistie, se donnant personnellement à chacun des fidèles, en sacrifice pour l'expiation des péchés, en nourriture pour la vie divine reçue au baptême.

---

FIN



## BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'a pas pour but de récapituler tous les ouvrages utilisés par l'auteur, mais de détacher ceux par rapport auxquels il a voulu situer son propre travail ; les autres sont indiqués au fur et à mesure dans les notes.

### I. — LES ŒUVRES DE RADBERT.

Elles sont contenues, pour la plupart, au tome CXX de la Patrologie latine ; c'est à cette édition que renvoient les numéros placés entre parenthèses, tout au long de la présente étude.

Editions anciennes : Sirmond, *S. Paschasii Radberti, Abbatis Corbeiensis, Opera*, Paris, 1618. — Margarin de la Bigne, *Maxima Bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, t. XIV.

En ce qui concerne les œuvres mariales de Radbert, Dom Grenier a retrouvé la suite du second livre du *De partu* ainsi que des homélies sur l'Assomption : Dom Grenier, *Etude sur Pascase Radbert*, dans *Analecta Juris Pontificii*, Avril, 1876. — Dom Lambot restitue à Radbert un opuscule sur la *Nativité de Marie* et un autre sur l'Assomption : Dom Lambot, *L'homélie du Pseudo Jérôme sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité de Marie, d'après une lettre d'Hincmar*, *Revue Bénédictine*, Avril - Juillet, 1934.

En conséquence le tome CXX de la Patrologie latine doit être complété par le tome XCVI, col. 207 à 257, où des œuvres mariales de Radbert se trouvent parmi les œuvres de saint Hildefonse, et par le tome XXX, col. 122 à 143, et col. 297 à 305, où les deux opuscules de Radbert se trouvent parmi les œuvres de saint Jérôme.

La *Lettre à Frudegard* telle qu'elle est donnée par Migne doit être complétée par le fragment publié par Dom Wilmart dans *Analecta reginensia*, Citta del vaticano, 1933.

## II. — ETUDES PARTICULIERES SUR RADBERT.

Dom Sabattier, *Matériaux rassemblés en vue d'une édition du De corpore* (celle de Migne reproduite d'après Dom Martène) Bibliothèque Nationale, ms. latins 12300 et 12301.

Le pasteur Choisy, *Pascase Radbert. Etude historique sur le IX<sup>e</sup> siècle et sur le dogme de la Cène*, Genève, 1888.

J. Ernst, *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, Fribourg, 1896.

R.P. Jacquin, O.P., *Le « De corpore et sanguine Domini » de Pascase Radbert*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Janvier 1914.

## III. — QUESTIONS THEOLOGIQUES.

Dom Hugo Lang, O.S.B., *S. Aurelii Augustini textus eucharistici selecti, Florilegium Patristicum*, Bonn, 1933.

Lecordier, *La doctrine de l'eucharistie chez saint Augustin*, Paris, 1930.

Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, Isidora von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Munich, 1933

Le Bachelet, *Bède et l'eucharistie*, rapport au Congrès eucharistique de Londres, 1908.

Hamilton Thompson, *Bede, his life, times and writings*, Oxford, 1935.

Amann, *l'Adoptionisme espagnol du VIII<sup>e</sup> siècle*, *Revue des sciences religieuses*, juillet 1936.

Rivière, *Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen-Age*, Paris, 1934.

Dom Morin, *Gottschalk retrouvé*, *Revue Bénédictine*, Octobre 1931.

Dom Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, 1933.

G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Fribourg, 1904.

Dom Botte, *L'Ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au moyen-âge. Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929.

Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912.

Macdonald, *Lanfranc, a study of his life, work and writing*. Oxford University Press, 1926.

Macdonald, *Berengar and the reform of sacramental doctrine*. Londres, 1930.

Brigué, *Alger de Liège*, Paris, 1936.

de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914.

Robert, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, édition refondue, Ottawa, 1933.

Petri Lombardi, *Sententiarum Libri IV*, et le *Commentaire* de saint Thomas.

Saint Thomas, *Summa theologica*, *Tertia pars*.

Saint Thomas, *De venerabili sacramento altaris*.

*La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie*, réédition de Migne.

Ellies Dupin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le neuvième siècle*, Paris, 1694.

*Traité de Bertram prestre, à Charles le Chauve roy de France, du corps et du sang de nostre Seigneur Jésus-Christ*, 1562, édition protestante sans nom d'éditeur.

*Traité du corps et du sang du Seigneur*, composé en latin il y a plus de huit cents ans par Ratramme ou Bertram, prêtre, religieux de l'abbaye de Corbie, traduit en françois avec des remarques où l'on fait voir que ce livre ne contient pas d'autres sentiments que ceux de l'Eglise catholique apostolique et romaine touchant le sacrement de l'eucharistie (par l'abbé Boileau) Paris, 1686.

Ratrammi Opera dans Migne, P.L. CXXI ; le *De corpore et sanguine Domini* est reproduit d'après l'édition de 1712 par l'abbé Boileau, avec les notes et dissertations.

Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive, l'Eucharistie* ; 5<sup>e</sup> édition, Paris, 1905, et 8<sup>e</sup> édition, Paris 1920.

Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, traduction Decker et Ricard, Paris, 1910.

Vernet, *L'Eucharistie du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, art. Eucharistie, dans le Dict. de Théol. cath., t. V.

Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907.

de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1924.

Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926.

Lépin, *L'idée du sacrifice de la Messe, d'après les Théologiens*, Paris, 1926.

Gaudel, *Le sacrifice de la messe dans l'Eglise latine du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à la veille de la Réforme*, art. Messe, dans le Dict. de Théol. cath. t. X.

Un professeur de séminaire, *Le corps de Jésus-Christ présent dans l'eucharistie*, Avignon, 1926.

de Lanversin, *La présence eucharistique, Recherches de science religieuse*, Avril 1933.

Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Louvain, 1933.

## IV. — ETUDES HISTORIQUES

## SE RAPPORTANT A LA PERIODE CAROLINGIENNE.

Himly, *Wala et Louis le Débonnaire*, Paris, 1849.

Chevallard, *Saint Agobard, archevêque de Lyon*, Lyon, 1869.

Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*. Paris, 1899.

Kleinclausz, *L'empire carolingien, ses origines et ses transformations*, Dijon, 1902.

Lot, *La grande invasion normande de 856 - 862*, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, t. LXIX, 1908.

Lot et Halphen, *Le Règne de Charles le Chauve de 840 à 851*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, fasc. 175, Paris, 1909.

Halphen, *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, 1921.

Reviron, *Jonas d'Orléans, les idées politico-religieuses d'un évêque du IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1930.

Kleinclausz, *Charlemagne*, Paris, 1934.

Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934.

Levillain, *Correspondance de Loup de Ferrières*, t. I, Paris, 1927, t. II, Paris, 1935.

V. — OUVRAGES DIVERS CONCERNANT L'ABBAYE DE  
CORBIE OU LE DIOCESE D'AMIENS.

Antoine de Caulaincourt, *Chronique de Corbie*, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 17757 ; Amiens, ms. 524.

Dom Cocquelin, *Historiae regalis abbatiae S. Petri corbeiensis compendium*, édité par Garnier. *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, t. VIII, 1846.

Dom Germain, *Histoire de l'abbaye royale de Notre-Dame de Soissons*, Paris, 1675.

Dom Paul Bonnefons, *Corbeia Antiqua*, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 17142 - 17143 ; Amiens, archives départementales, liasse 9. H. 9.

*Officia propria regalis monasterii sancti Petri Corbeiensis, Ordinis sancti Benedicti Congregationis sancti Mauri*, Paris, 1677.

Dom Grenier, *Histoire de la ville et du comté de Corbie*, publiée par les Antiquaires de Picardie, Amiens, 1910.

Douillet, *Les gloires de Corbie*, Amiens, s.d.

Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, t. III, Amiens, 1873.

Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, Paris, 1902.

de Moreau, *Saint Anschaire*, Louvain, 1930.

Delisle, *Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie*, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1860.

Coyecque, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque d'Amiens*, Paris, 1893.

Dom Staerk, *Les manuscrits latins du v<sup>e</sup> au viii<sup>e</sup> siècle, conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg*, Saint-Petersbourg, 1910.

Dom Wilmart, art. (manuscrits de) Corbie, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III.

Olga Dobias-Rozdestvenkaja, *L'atelier graphique de Corbie (Corbeia antiqua) aux vii<sup>e</sup> et ix<sup>e</sup> siècles et ses trésors à Léninegrad*, *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S.*, 1934. — *Histoire de l'atelier graphique de Corbie, de 651 à 830, reflétée dans les Corbeienses Leninopolitani*, Leningrad, Académie des Sciences de l'U. R. S. S. Travaux de l'Institut de l'Histoire, de la Science et de la Technique, 1934.

## VI. — OUVRAGES GENERAUX.

Dom Hugues Ménard, *Martyrologium Sanctorum Ordinis Divi Benedicti...*, Paris, 1629.

Sirmond, *Concilia Antiqua Galliae*, Paris, 1629.

Pierre Delalande, *Conc. antiq. Galliae, Supplementum*, Paris, 1666.

d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1654 et années suivantes.

*Acta Sanctorum*, Aprilis tomus III, édition Palmé, Paris, 1866.

Mabillon, *De re diplomatica*, Paris, 1681.

Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti*, t. V, Paris, 1677 ; t. VI, Paris, 1678.

Mabillon, *Traité des études monastiques*, Paris, 1691, t. II.

Dom Ruinart, *Mabillon*, nouvelle édition, Maredsous, 1933.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia literaria...*, editio novissima, Genève, 1705.

Adrien Baillet, *Les Vies des Saints*, t. III. Paris, 1739 (1<sup>re</sup> édition, 1710).

Dom Martène, *Amplissima Collectio*, t. IX, 1733.

*Gallia Christiana*, t. X, Paris, 1751.

Dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. V.

Dom Rémy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, édition Vivès, t. XII.

Ebert, *Histoire générale de la Littérature du Moyen-Age en Occident*, traduction Aymeric-Condamin, Paris, 1884.

*Monumenta Germaniae Historica* : Dümmler, *Epistolae*, t. IV et V ; Traube, *Poetae*, t. III ; Pertz, *Scriptores*, t. II ; Holder Egger, *Scriptores*, t. XV.

Molinier, *Sources de l'histoire de France*, t. I, Paris, 1902.

Kleinclausz, *Les Carolingiens*, dans *Histoire de France* par Lavis, t. II, Paris, 1911.

Héfélé Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. IV, Paris, 1911.

Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1911.

Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, Leipzig, 1912.

Dom Berlière, *L'Ordre monastique des origines au XII<sup>e</sup> siècle*, Maredsous, 1921.

Mgr Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II, Lille, 1922.

Léon Maitre, *Les Ecoles monastiques et épiscopales en Occident avant les Universités*, *Archives de la France monastique*, vol. XXVI, Ligugé, 1924.

Halphen, *Les Barbares*, t. V, de *Peuples et civilisations*, Paris, 1926.

Dom Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*. Maredsous, 1927.

Friedrich Ueberwegs, *Grundriss der geschichte des Philosophie*, t. II : Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928.

Laistner, *Thought and Letters in western Europe, A. D. 500.900*,  
Londres, 1931.

Amann, *L'Epoque carolingienne*, dans *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, par Fliche et Martin, Paris, 1937.

---

# Table des Matières

---

|                                                 |    |
|-------------------------------------------------|----|
| Avant-propos .....                              | 7  |
| Introduction. — Les biographes de Radbert ..... | 13 |

## PREMIERE PARTIE.

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| L'Abbaye de Corbie au temps de Louis le Débonnaire et<br>de Charles le Chauve ..... | 27 |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|

### CHAPITRE I.

#### RADBERT A L'ÉCOLE D'ADHALARD ET DE WALA.

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| I. — Enfance et jeunesse .....                                            | 28 |
| II. — Le disciple d'Adhalard .....                                        | 33 |
| III. — La fondation de Corwey et l'action missionnaire<br>de Corbie ..... | 42 |
| IV. — L'ami et le confident de Wala .....                                 | 49 |

### CHAPITRE II.

#### RADBERT, ABBÉ DE CORBIE. — L'HOMME ET LE RELIGIEUX.

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| I. — Un gouvernement difficile .....             | 65 |
| II. — La démission et les dernières années ..... | 78 |
| III. — Le témoin de son temps .....              | 84 |
| IV. — « Erat enim monachus » .....               | 89 |

## DEUXIEME PARTIE.

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| L'œuvre littéraire de Radbert ..... | 93 |
|-------------------------------------|----|

## CHAPITRE III.

## LES ŒUVRES DE RADBERT.

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| I. — Listes anciennes des œuvres de Radbert ..... | 94  |
| II. — Vita Sancti Adhalardi .....                 | 96  |
| III. — Epitaphium Arsenii, ou Vie de Wala .....   | 98  |
| IV. — Commentaire sur Saint Matthieu .....        | 100 |
| V. — De Corpore et Sanguine Domini .....          | 102 |
| VI. — Lettre à Frudegard .....                    | 106 |
| VII. — Expositio in Psalmum 44 .....              | 109 |
| VIII. — Les œuvres mariales :                     |     |
| De partu Virginis .....                           | 109 |
| Homélies sur l'Assomption .....                   | 111 |
| De la nativité de la Vierge Marie .....           | 113 |
| IX. — De fide, spe et caritate .....              | 116 |
| X. — Passio S.S. M.M. Rufini et Valerii .....     | 116 |
| XI. — Expositio in Lamentationes Jeremiae .....   | 117 |

## CHAPITRE IV.

## LA CULTURE INTELLECTUELLE DE RADBERT.

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| I. — L'Écriture Sainte .....    | 123 |
| II. — A l'école des Pères ..... | 132 |
| Les Pères grecs .....           | 136 |
| Les Pères latins .....          | 139 |
| III. — L'Humaniste .....        | 148 |
| Les Lettres antiques .....      | 148 |
| Les Sciences .....              | 153 |
| Rhétorique et Philosophie ..... | 155 |

CHAPITRE V.

LES GRANDES THÈSES.

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| I. — La foi .....                  | 167 |
| La foi disposition .....           | 169 |
| La foi substance .....             | 170 |
| II. — Le Verbe incarné .....       | 172 |
| Le Verbe incarné .....             | 172 |
| Le Verbe rédempteur .....          | 174 |
| III. — Le Christ et l'Eglise ..... | 179 |
| IV. — La Prédestination .....      | 185 |
| V. — La Vierge Marie .....         | 190 |

TROISIEME PARTIE.

RADBERT, THÉOLOGIE DE L'EUCCHARISTIE.

CHAPITRE VI.

LA SYNTHÈSE EUCHARISTIQUE DE RADBERT.

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| I. — Sacramentum .....                             | 203 |
| II. — Verum corpus, natum de Maria virgine .....   | 207 |
| III. — Per Spiritum sanctum .....                  | 212 |
| IV. — Christus et Ecclesia, duo in carne una ..... | 214 |
| V. — Sanctum sacrificium .....                     | 220 |
| VI. — Philosophie : .....                          | 229 |
| Nihil carnale, totum spiritale .....               | 229 |
| Pullulat caro Christi .....                        | 231 |
| Creatur, mutatur, transfertur .....                | 235 |

## CHAPITRE VII.

## LA PENSÉE DE RADBERT DANS LE DÉVELOPPEMENT DE LA TRADITION.

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. — Radbert et ses sources patristiques : .....                                  | 245 |
| Incorporation au Christ et manducation de<br>la chaire du Christ historique ..... | 245 |
| La mutation substantielle .....                                                   | 249 |
| L'immolation du Christ à la messe .....                                           | 254 |
| II. — Discussions : .....                                                         | 259 |
| Raban Maur .....                                                                  | 261 |
| Gottschalk .....                                                                  | 264 |
| Ratramme .....                                                                    | 268 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE .....                                                         | 273 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                                                               | 283 |



Il a été tiré de cet ouvrage  
vingt-cinq exemplaires sur  
papier « textile » pur fil  
des Papeteries de Montevrain  
numérotés de 1 à 25

**N°**

Achevé d'imprimer le 8-12-37  
sur les presses  
de l'Imprimerie L.-H. Duthoit  
71, r. Frédéric-Petit, Amiens